

# **„Nichtdualität“, „Vollendung“ und herrschaftliche Souveränität**

**Die *Keiran shûyôshû* und ihr Beitrag zum Diskurs über „religiöse“ und  
„weltliche“ Herrschaft im japanischen Mittelalter**

Dissertation

zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie (Dr. phil)

an der Fakultät für Geisteswissenschaften

der Universität Hamburg

vorgelegt von

Léo Cassian Messerschmid

Hamburg, 2022

Erstgutachter:

Prof. Dr. Steffen Döll

Zweitgutachter:

Prof. Dr. Jörg B. Quenzer

Datum der Disputation:

22.11.2023

# Inhalt

<b>1. Einleitung</b> .....	<b>4</b>
1.1. Allgemeine Einführung .....	7
1.2. Forschungsüberblick .....	13
1.3. These und Fragestellung .....	19
1.4. Lektürestrategie und Aufbau der Arbeit .....	21
1.4.1. Lektürestrategie .....	21
1.4.2. Aufbau und Grenzen der Arbeit .....	38
<b>2. Eine Sammlung von Blättern in stürmischer Talströmung: Die Texte der <i>KrSyS</i> und ihre Genese</b> .....	<b>41</b>
2.1. Aus dem Leben des Verfassers: Die Gelehrtenmönche Kôshû (1276–1350) .....	41
2.2. Die <i>KrSyS</i> im Kontext der Textproduktion des „Haus der Aufzeichner“ ( <i>kike</i> ) .....	54
2.2.1. Zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit: Das <i>kike</i> .....	54
2.2.2. Die Entwicklungsphasen des <i>kike</i> .....	61
2.3. Mündlichkeit und Schriftlichkeit .....	64
2.4. Über die Rolle des Kantô-Gebiets für die Textgenese der <i>KrSyS</i> .....	72
2.4.1. Die Rekonstruktion der <i>KrSyS</i> in der frühen Neuzeit .....	78
2.4.2. Exkurs: Unkai und die <i>Himitsu yôshû</i> .....	84
2.4.3. Die <i>KrSyS</i> und die Verbreitung des Tendai in der Kantô-Region .....	86
2.5. Der erweiterte Blick: Das „ <i>kami</i> -Land-Denken“ .....	89
<b>3. Die Mandalisierung der Domäne: Das Ursprungsland des Dainichi Nyorai ...</b>	<b>101</b>
3.1. Die Krise der kaiserlichen Nachfolge und die Bedeutung des „ <i>kami</i> -Siegels“ ( <i>shinji</i> ) .....	101
3.1.1. Die Inthronisierung des Hanazono-Tennô und das „Tönen und Zittern“ ( <i>meidô</i> ) des <i>kami</i> -Siegels .....	101
3.1.2. Das verlorene Wissen um Siegel und Schatulle: Die Aufzeichnung des Hanazono-Tennô.....	103

3.2. Aspekte des Siegels in der <i>KrSyS</i> : Regalie, Karte und <i>maṇḍala</i> .....	109
3.2.1. Das Siegel als Regalie: Amaterasus Pakt mit dem Māra .....	111
3.2.2. Karte, <i>vajra</i> und <i>maṇḍala</i> .....	115
3.3. Die Problematik der Mandalisierung .....	128
3.3.1. <i>Maṇḍala</i> und Metaphysik .....	128
3.3.2. <i>Maṇḍala</i> und feudale Ordnung nach Davidson .....	130
3.3.3. Das <i>maṇḍala</i> als Beziehungsform und die Frage nach der Souveränität .....	132
3.4. Die mittelalterliche Interpretation des Schöpfungsmythos .....	144
3.4.1. Die Bedeutung des „großen Ozeans“ .....	153
3.4.2. Der „große Ozean“ und die Schlange im Leib der Lebewesen .....	161
3.4.2.1. Die Schlange im Leib und die internalisierten <i>kami</i> .....	165
3.4.2.2. Der Leib der Schlange und das Erwachen der Ryūnyo .....	168
3.5. Der reine Grund der Ryūnyo: Der japanische Archipel und die fundamentale Gleichheit .....	171
<b>4. Ein Ritual zum Landesschutz: Das Shijōkō hō im Sōji-in .....</b>	<b>178</b>
4.1. Die Frage nach dem Ursprung der Rituale zum „Schutz des Herrschaftsgebiets“ ( <i>chingo kokka</i> ).....	178
4.1.1. Tendai-Rituale und das <i>mishiho</i> .....	178
4.1.2. Die Vereinigung von Butsugen und Ichiji Kinrin und die Vollendung der „Nichtdualität“ in der Zeugungskraft des kaiserlichen Leibs .....	189
4.2. Die Bedeutung des Sōji-in für die Lanlebigkeit des Tennō .....	195
4.2.1. Architektonische Merkmale des Sōji-in .....	195
4.2.2. Shijōkō (Kinrin) und die Sterne des Großen Wagens: Die Genese des Kosmos aus der „Nichtdualität“ .....	207
4.3. Aizen Myōō als Verkörperung der „Nichtdualität“ und Gesamtheit des Kosmos .....	214
<b>5. Zur Verortung der Souveränität im mittelalterlichen Taimitsu: Das Aizen hō und die sokui kanjō .....</b>	<b>223</b>

5.1. Das Aizen <i>hō</i> : Wunschjuwel und das „Gelb der Menschen“ ( <i>ninnō</i> ) als Topoi souveräner Macht im Mittelalter .....	223
5.1.1. Die Bedeutung des Byōdō-in im Überlieferungsgut der <i>KrSyS</i> .....	225
5.1.2. Das Wunschjuwel und das „Gelb der Menschen“ ( <i>ninnō</i> ) .....	227
5.1.3. Das „Aizen-Ritual“ (Aizen <i>hō</i> ) und die Souveränität über menschliches Leben ..	232
5.1.4. Aizen Myōdō: Unterwerfung und Eros aus der Perspektive der Fujiwara .....	244
5.2. Die Bedeutung der Macht über Leben als Quelle der „Souveränität“ in der „Scheitelbenetzung zur Inthronisierung“ ( <i>sokui kanjō</i> ) .....	247
5.2.1. Aizen Myōdō und Dakiniten .....	247
5.2.2. Zur Geschichte der <i>sokui kanjō</i> .....	255
5.2.3. Ein Ritual für Dakiniten: Die <i>sokui kanjō</i> in der <i>KrSyS</i> .....	258
<b>6.</b>	
<b>Schlussbemerkung .....</b>	<b>273</b>
<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>278</b>

# 1. Einleitung

Gegenstand der vorliegenden Arbeit sind die Vorstellungen von „religiöser“ und „weltlicher“ Souveränität, wie sie ihren Ausdruck in der vornehmlich durch den Mönch Kôshû 光宗 (1276–1350) in den Jahren Ôchô 應長 1 (1311) bis Jôwa 貞和 3 (1347) zusammengestellten „Sammlung von Blättern, in stürmischer Talströmung aufgelesen“ (*Keiran shûyôshû*, alt. *Keiran jûyôshû* 溪嵐拾葉集, T 2410, nachstehend *KrSyS*) gefunden haben. Die *KrSyS* erschöpft sich gegenwärtig noch in 117 Faszikeln, soll aber ursprünglich aus „300 Faszikeln“ (*sanbyakukan* 三百卷) bestanden haben,<sup>1</sup> was jedoch in Zweifel gezogen werden muss. Ihr ursprünglicher Umfang mag dennoch inhaltlich eine größere Bandbreite verschiedenster buddhistischer Lehren bis hin zu „profaneren“ Inhalten wie der „Heilkunst“ (*iryô* 醫療) und sogar der „schönen Rede“ (*bigen* 美言) aufgewiesen haben.<sup>2</sup>

Die *KrSyS* ist ein literarisches Produkt der Angehörigen des so genannten *kike* oder *kika* 記家, die oft als „Chronisten“ (*chroniclers*, f. *chronistes*) bezeichnet werden, ein Begriff der jedoch insofern irreführend ist, als die durch die *kike* aufgezeichneten Inhalte keine chronologische Abfolge von Begebenheiten darstellen.<sup>3</sup> Vielmehr handelt es sich bei diesem „Haus der Aufzeichner“ um eine spezifische Gruppe von gelehrten Klerikern des Hiei-zan 比叡山, eines der wichtigsten Zentren des Buddhismus in Japan und Heimat der einflussreichen „Tendai-

---

<sup>1</sup> Dies ist oft in einführenden Darstellung und enzyklopädischen Einträgen zu lesen und geht auf eine Eintragung aus der frühen Neuzeit zurück. Vgl. T 2410.76.508b17. Tanaka Takako 田中貴子, die die bis dato einzige Monographie zur *KrSyS* vorgelegt hat, gibt diesbezüglich zu bedenken, dass das noch in Form von Manuskripten vorhandene Material der *KrSyS* sich inhaltlich vielfach überschneidet. Wenn also neben dem auf den heutigen Tag überkommenen Material – das zum Teil bis in das 14. und 15. Jh. zurückreicht – eine große Textmenge existiert hätte, so müssten davon Spuren in Form von einzelnen Manuskripten auf diesen Umstand deuten. Vgl. Tanaka (2003): 32f. Lediglich ein weiteres Manuskript wurde noch entdeckt, das dem „Gelübdeteil“ (*kaibu* 戒部) zuzuordnen ist. Es wurde in den „Systematik der [publizierter] Shintô[-Werke]“ (*Shintô Taikei* 神道大系, nachstehend *ST*) aufgenommen. Vgl. *ST*, Ronsetsu hen 論説編 4. Tendai Shintô ge 天台神道下.

<sup>2</sup> Vgl. T 2410.76.503c4–5. Die entsprechenden Rubriken werden im Inhaltsverzeichnis aufgeführt, sind jedoch nicht mehr erhalten.

<sup>3</sup> Der hier verwendete Übersetzungsbegriff „Aufzeichner“ (wörtlich wäre der umständliche Begriff „Haus der Aufzeichner“) mag die Tätigkeit dieser Mönche auch nicht treffend beschreiben, er hat jedoch den Vorteil nicht auf eine scheinbar historische Ausrichtung ihrer literarischen Produktion hinzuweisen. Freilich bringt auch die Bezeichnung „Aufzeichner“ nicht recht die aktive Suche nach verschiedensten geheimen *tradita* der *kike* zum Ausdruck, wie dies Jörg B. Quenzer (2000): 68 (Anmerkung 163) zurecht bemerkt.

Schule“ (Tendai-shû 天台宗), deren „esoterische“<sup>4</sup> Ausrichtung der „geheimen Lehre“ (*mikkyô* 密教), die sogenannte „Geheim[lehre]des [Ten]dai“ (Taimitsu 台密),<sup>5</sup> als grundlegender Denkhorizont der Angehörigen des *kike* gelten kann. Die in der *KrSyS* versammelten Lehren gehören somit zur Tradition des Taimitsu und nicht zu jenen der anderen großen „esoterischen“ Ausrichtung des Shingon, der sogenannten „geheimen [Lehre] des Tô[-ji]“ (Tômitsu 東密),<sup>6</sup> die dem Taimitsu in weiten Teilen der Geschichte antagonistisch gegenüberstand. Kûkai, der oftmals als diejenige Figur genannt wird, die die „geheimen Lehre“ in Japan eingeführt haben soll, hatte vor dem Hintergrund seiner eigenen Einweihungen durch die „Scheitelbenetzungen“ (*kanjô* 灌頂)<sup>7</sup> seines chinesischen Meisters Huiguo (j. Keika

---

<sup>4</sup> Diese Bezeichnung wird hier im Sinne einer heuristischen Definition verwendet und soll nicht den Eindruck erwecken, dass innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Buddhismus auf dem asiatischen Kontinent eine von den übrigen Traditionen unabhängige Schule existierte, die als „geheim“ oder sogar „esoterische“ Lehre auftrat. Als esoterisch sollen also vielmehr jene Institutionen und Lehren verstanden werden, die sich unter Berufung auf zwei (oder drei) spezifische Sûtren (vgl. weiter unten) und deren Exponenten am Hof der Tang (Tô 唐, 617–906) auf dem japanischen Archipel herausgebildet haben. Diese Generalisierung hat zwar den Vorteil, dass sie der von Kûkai 空海 (774–835) gegründeten „Shingon-Schule“ (Shingon-shû 眞言宗) nicht mehr Bedeutung einräumt als der des Tendai, andererseits nivelliert sie die dogmatischen und ritualpragmatischen Unterschiede zwischen beiden Traditionen. Bereits Saichô 最澄 (767–822), die Gründerfigur der Tendai-shû, sprach vom „In-Eins-Fallen der vollkommenen [i.e. Tendai] und der geheimen [Lehren]“ (*enmitsu itchi* 圓密一致). In die Problematik der frühen Phase des „esoterischen“ Buddhismus in Japan und die Beziehung zwischen Saichô und Kûkai führen sowohl Abé (1995) als auch Chen (2009,2010) ein. Verschiedene Ansätze, die *mijiao* 密教 innerhalb der Religionsgeschichte Chinas einzuordnen, finden sich u.a. in Sharf (2005) und McBride (2004). Beide Autoren gehen nicht von einer distinkten Tradition des *mijiao* in China aus, wogegen Orzech (2006, 2011) mit gebotener Vorsicht von einer solchen in der Tang - und Sung (Sô 宋-Zeit, 960–1279) spricht.

<sup>5</sup> Lucia Dolce macht auf die Tatsache aufmerksam, dass die Bezeichnung Taimitsu nicht zur Kennzeichnung einer einheitlichen Tradition herangezogen werden sollte. Für den hier infrage stehenden Zeitabschnitt des Mittelalters (12.–16. Jh.) kann der Begriff des Taimitsu jedoch zur Kennzeichnung der beiden spätestens seit dem 10. Jahrhundert miteinander rivalisierenden Linien der Sanmon 山門 (mit dem Zentrum auf dem Hiei-zan) und der Jimon 寺門 (die am Onjô-ji 園城寺 oder Mii-dera 三井寺 beheimatet ist) bezeichnen. Vgl. dazu Dolce (2012). Für eine detaillierte Nachzeichnung der Zersplitterung innerhalb des Tendai siehe Groner (2002): 15–44.

<sup>6</sup> Da man Kûkai im Jahre Kônin 弘仁 14 (823) die Verwaltung des bedeutenden Tô-ji 東寺 in der Hauptstadt übertragen hatte, stellte diese Institution für die Shingon-Schule neben dem Kôya-san 高野山 das wichtigste Zentrum dar. Der Name Tô-ji steht hier dementsprechend für die Shingon-Schule selbst.

<sup>7</sup> Die sinojapanische Bezeichnung des Sanskritbegriffs *abhiṣeka* bedeutet in der Tradition der „geheimen Lehre“ zunächst einen Initiationsritus, der (idealtypisch) die Benetzung der Stirn mit geweihtem Wasser beinhaltet. Bei der sogenannten „Scheitelbenetzung zur Knüpfung [karmischer] Bande“ (*kechien kanjô* 結緣灌頂) wird der Neophyt in die grundlegenden Lehren und Rituale eingeweiht. Darüber kann durch die Spendung der Scheitelbenetzung durch den Meister auch der Status des Schülers als dessen rechtmäßiger Nachfolger bezeugt werden. Es handelt sich dabei dann um die sogenannte „Scheitelbenetzung zur Weitergabe des *dharmā*“ (*denbô kanjô* 傳法灌頂). Um letztere Form soll es sich auch bei den Weißen Saichôs durch seinen „esoterischen“ Meister Shunxiao (j. Shunkyô 順曉, fl. 805), gehandelt haben. Für eine generelle Diskussion über die Bedeutung der Scheitelbenetzung im mittelalterlichen Japan siehe Rambelli (2006): 107–129.

惠果, 746–806) großen Wert daraufgelegt, als Vertreter einer Tradition verstanden zu werden, welche die Lehren der beiden zentralen Sūtren des *mikkyō* und die darin entfalteten *maṇḍala* (*mandara* 曼荼羅)<sup>8</sup> in gleicher Weise propagiert. Dabei sollten diese beiden Sūtren oder in der Diktion Kūkais, die „beide Teile“ (*ryōbu* 兩部), in einem Verhältnis der „Nichtdualität“ (*funi* 不二) zueinanderstehen. Spätestens seit dem Wirken des Tendai-Mönchs Ennin 圓仁 (794–864) sprechen Vertreter des Taimitsu jedoch davon, dass die Wirkkraft der Lehren und Rituale dieser beiden Sūtren in den *siddhi* (*shitsuji* 悉地, i.e. Vollendungen)<sup>9</sup> verwirklicht würden. Der Begriff *siddhi* ist zentral für die Rituale eines weiteren Sūtras, des „*Susiddhikara* Sūtra“ (c. *Suxidijieluojing*, j. *Soshitsujikyara kyō* 蘇悉地羯羅經, T 893, nachstehend *Soshitsujikyō* 蘇悉經).<sup>10</sup> Diese „Aufhebung“ der „Nichtdualität“ in einer triadischen Struktur, die in Bezug auf diese Sūtren als Lehre von den „drei [Sūtra-]Teilen“ (*sanbu* 三部) greifbar wird,<sup>11</sup> ist

<sup>8</sup> Unter diesen beiden Sūtren versteht man zum einen das „Sūtra der Buddhawerdung und der göttlichen Ermächtigung des großen Vairocana“ (c. *Da Piluzhena chengfo shenbian jiachi jing*, j. *Dai Birushana jōbutsu jinben kaji kyō* 大毘盧遮那成佛神變加持經, T 848, nachstehend *Dainichikyō* 大日經). Diese Schrift wurde im Jahre 724 durch Śubhākarasimha (j. Zenmū 善無畏, 637–735) und dem Mönch Yixing (j. Ichigyō 一行, 683–727) aus dem Sanskrit auf der Grundlage eines Manuskripts übersetzt, welches bereits im 7. Jahrhundert nach China gelangt war. In einem Dialog zwischen dem Buddha Birushana 毘盧遮那 (i.e. Vairocana) und dem Shukongō Himitsushu 執金剛秘密主 (i. e. Vajrapāṇi) wird darin das zentrale Thema des Textes, die Frage nach der „Allerkenntnis“ (*issai chi* 一切智), entfaltet. Als zweite Schrift gilt das „Sūtra der Realisierung des großen Lehrherrschers und des wahrhaften Erfahrens des großen Fahrzeugs aller So-Gekommenen des *vajra*-Scheitels“ (c. *Jingangding yiqie rulai zhenshi shedasheng xianzheng dajiaowang jing*, j. *Kongōchō issai nyorai shinjitsu daijō daikyō kyō* 金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經, T 865, nachstehend *Kongōkyō* 金剛經). Es ist die Teilübersetzung Amoghavajras (j. Fukū Kongō 不空金剛, 705–774) eines Sanskrittextes mit dem Titel *Sarvatathāgatattvasaṃgraha*. Dieser soll nach der Deutung Amoghavajras wiederum nur der erste von insgesamt 18 Texten sein, die zusammen die mythische Textgruppe des „Sūtras des *vajra*-Scheitels“ (c. *Jingangdingjing*, j. *Kongōchōkyō*) bilden. Eine frühere Übersetzung Vajrabodhis (j. Kongōchi 金剛智, 671–741) gibt ebenfalls an, nur die verkürzte Version eines wesentlich längeren Textes zu sein. Inhaltliche Kernpunkte des Sūtras bilden die Darstellung der Scheitelbenetzung des Śākyamuni und die Ausbreitung des „*maṇḍala* der *vajra*-Welt“ (*kongōkai mandara* 金剛界曼荼羅), das die Weisheit des Dainichi 大日 (i.e. Mahāvairocana) und den Kosmos unter dem Aspekt der „Aktivität“ zur Darstellung bringt. Es muss jedoch fraglich bleiben, ob diese Sūtren auf dem Festland jemals die zentrale Stellung einnahmen, die ihnen in der Lehre Kūkais zukam. Vgl. *MJ*: 273.

<sup>9</sup> Siehe zu diesem Begriff die Diskussion im 4. Kapitel.

<sup>10</sup> Dieses Sūtra, das letzte der „geheimen Sūtren in drei Teilen“ (*sanbu hikyō* 三部秘經) des Taimitsu, wurde im Jahre 726 durch Śubhākarasimha übersetzt und handelt im Wesentlichen von der Frage nach der erfolgreichen Durchführung von Ritualen und dem Erwerb der *siddhi*.

<sup>11</sup> Dies ist in gewisser Weise der „esoterische“ Aspekt der „dreifachen Wahrheit“ (*santai* 三諦), die ein zentrales Postulat des Tiantai/Tendai ist und in ihren Grundlagen von Swanson (1989) behandelt wird. Wesentlich für sie ist die Vorstellung, dass eine „mittlere Wahrheit“ (*chūtai* 中諦) die konventionelle Wahrheit des „vorläufig Gegebenen“ (*keu* 假有) einerseits, sowie die tiefere Einsicht in die „Leere“ (*kū* 空) andererseits, übersteigt, indem sie keiner der beiden Positionen eine finale Gültigkeit zuschreibt. Dieses Konzept kommt innerhalb der *KrSyS* in vielfacher Weise zum Ausdruck und wird in der vorliegenden Arbeit eine zentrale Rolle spielen. Es kommt vor allem auch in der Praxis der Verehrung der Sannō 山王 (wörtl. Bergkönige) zur Geltung. Diese sind die *kami* des



wesentlich für das innerhalb der Taimitsu vorherrschende Verständnis einer höchsten, finalen Wahrheit und ist ebenfalls grundlegend für die nachfolgenden Betrachtung der Inhalte der *KrSyS*, die immer wieder auf diesen triadischen Ausdruck der „Nichtdualität“ abzielen und dieser dabei ganz unterschiedliche Gepräge verleihen.

## 1.1. Allgemeine Einführung

Nach einer allgemeinen Einführung in die Grundproblematik der vorliegenden Arbeit (1.1.) wird der Forschungsstand skizziert (1.2.). Auf Grundlage der aufgezeigten Desiderata wird sodann die Fragestellung der vorliegenden Arbeit formuliert (1.4.), die entsprechende Lektürestrategie festgelegt und daran anschließend der Aufbau und die Grenzen der Arbeit umrissen (1.5.).

Spätestens seit mehrere bahnbrechende Arbeiten des japanischen Historikers Kuroda Toshio 黒田俊雄 (1923–1993) publiziert und zum Teil ins Englische übersetzt wurden, hat sich auch in der westlichsprachigen japanologischen Buddhismusforschung die Einsicht durchgesetzt, dass das Studium des „mittelalterlichen Buddhismus“ (*chûsei bukkyô* 中世佛教) in Japan sich nicht

---

Hie-sha 日吉社, der zur großen Anlage des Enryaku-ji gehörte. Die drei zentralen *kami* werden als Sannô Sansei 山王三聖 bezeichnet: Ômiya Gongen 大宮權現 oder Ômononushi no Kami 大物主大神), der auch der *kami* des Ômiwa jinja 大神神社 ist, soll sich auf ein Bittgesuch des Tenji Tennô 天智天皇 (626–672, r. 661–672) im Jahre Tenji 天智 6 (667) am Fuße des Hiei-zan niedergelassen haben soll. Zu diesem gesellen sich Ninomiya Gongen 二宮權現, der ursprüngliche *kami* des Hiei-zan, der auch als Ôyamakui no Kami 大山咋神 bekannt ist und Shôshinshi 聖眞子, der aus der Vereinigung beider hervorgegangen sein soll. Diese *kami* gelten als die „Nachgelassenen Spuren des Urstands“ (*honji suijaku* 本地垂迹) der zentralen Heilsfiguren des Hiei-zan (vgl. Abschnitt 1.4.1.) Das Konzept von „Urstand und nachgelassener Spur“ entstammt dem 16. Faszikel „Sûtra von der Lotosblüte des subtilen *dharmā*“ (c. *Miaofa lianhua jing*, j. *Myôhō renga kyô* 妙法蓮華經, übers. Kumārajīva [j. Kumārajū 鳩摩羅, 344–413] ca. 406, T 262, nachstehend *Hokkekyô*), nämlich dem „Kapitel über die Lebenszeit des Nyorai“ (*Nyorai jôshû hon* 如來壽量品). Dort wird der Buddha Śākyamuni als „nachgelassene Spur“ (*suijaku* 垂迹) eines „fundamentalen“ Buddha identifiziert, der wiederum der „Urstand“ (*honji* 本地) des ersteren ist. Der Śākyamuni zeigt als Anwendung der „geschickten Mittel“ (*hōben* 方便) dieses ursprünglichen Buddhas den unerlösten Wesen den Weg in das *nirvāna* auf. Vom 9. Jh. bis zum Ende des Mittelalters im 15. Jh. war die Scheidung zwischen *honji* und *suijaku* äußerst produktiv für die verschiedensten Beziehungsgeflechte, die man zwischen den (vermeintlich) einheimischen *kami* und den Buddhas und *bodhisattva* etablierte. Durch die Entwicklung der Vorstellung eines „inneren Erwachens“ (*hongaku* 本覺) setzte jedoch mit der Zeit eine Privilegierung der *suijaku* ein, welche dazu führte, dass die gewöhnlich als *suijaku* verstandenen *kami* in den Fokus des Heilsverständnisses rückten, mitunter in die exponierte Stellung des *honji* erhoben wurden. Diese Umkehrung des Verhältnisses wird gewöhnlich als „Umkehrung von Urstand und nachgelassener Spur“ (*han honji suijaku* 反本地垂迹) bezeichnet. Vgl. Kuroda (1989): 145f. Eine gängige Auslegung der Bedeutung der Sannô besagt, dass die Zusammengehörigkeit der „drei Wahrheiten“ bereits in den Schriftzeichen ihren Ausdruck finde. Die „drei Wahrheiten, das heißt eine“ (*santei zoku ichi* 三諦即一) soll sowohl im Zeichen 山 als auch im Zeichen 王 sichtbar werden, da die drei vertikalen (resp. horizontalen) Striche von einem horizontalen (resp. vertikalen) Strich zusammengehalten. Vgl. *SSD*: 442f.

in der Beforschung der Schulen des sogenannten „Kamakura-Buddhismus“ (*Kamakura bukkyō* 鎌倉新佛教)<sup>12</sup> erschöpft, sondern dass der Fokus auf die „Gründerfiguren“ und Doktrinen der in dieser Zeit aufkommenden neuen buddhistischen Strömungen das Bild der religionshistorischen Entwicklungen innerhalb der mittelalterlichen Periode eigentlich verzerrt. Trotz aller berechtigten Kritik an den Arbeiten Kurodas ist es wichtig festzuhalten, dass dieser auf mindestens zwei wesentliche Punkte aufmerksam gemacht hat, die grundlegend für eine wissenschaftliche Beschäftigung der mittelalterlichen Religion sind und auch den Fokus der vorliegenden Arbeit wesentlich bestimmen:

1 Der sogenannte Shintō 神道 als ein von buddhistischen Institutionen und Praktiken losgelöstes Phänomen nimmt seine Anfänge im 14. und 15. Jh.<sup>13</sup> und kann im

---

<sup>12</sup> Diese Sicht bezeichnet Sueki Fumihiko 末木文美士 als ein „auf den neuen Kamakura-Buddhismus zentrierte Sicht“ (*Kamakura shinbukkyō kan* 鎌倉新佛教觀). Vgl. Sueki (1998a): 257. Sie privilegiert die Ausrichtungen, die von jenen Mönchen angestoßen wurden, die später als Gründerfiguren distinkter „Schulen“ (*shū* 宗) des japanischen Buddhismus verehrt wurden. Vgl. Sueki (1998a): 257 sowie Payne (1998): 1. Allen voran sind dies die beiden Mönche der Traditionen des „reinen Landes“ (*jōdo* 淨土) Hōnen 法然 (1133–1212) und Shinran 親鸞 (1173–1262) aber auch Nichiren 日蓮 (1222–1282) sowie jene Figuren, welchen die Verbreitung des Chan/Zen 禪 in Japan zugeschrieben wird: Yōsai (var. Eisai 榮西, 1141–1215) und Dōgen 道元 (1200–1253). Deren Formen buddhistischer Religiosität wurden dann oftmals als „spezifisch japanischer Buddhismus“ (*Nihon tokuu no bukkyō* 日本特有の佛教) verstanden, weil sie eine breite Akzeptanz im „einfachen Volk“ gefunden hätten. Vgl. u. a. Payne (1998): 2f. Sueki (1998b): 27f macht auf die Gefahren einer solchen teleologischen Lesung der japanischen Religionsgeschichte aufmerksam, die sich aus dem Einfluss des protestantischen Christentums auf die Denker und Buddhologen der Meiji 明治-Zeit (1868–1912) erklären lässt. Diesen erschien der Buddhismus der Edo 江戸-Zeit (1603–1868) als eine dekadente und verfallene Form des Buddhismus, die zurecht den Argwohn der Reformier und Modernisierer auf sich ziehen musste. Unvermeidlich war auch, dass dieser Ansicht nach der „alte Buddhismus“ (*kyūbukkyō* 舊佛教), nämlich die beiden „esoterischen“ Schulen des Tendai und des Shingon sowie die „sechs Schulen der südlichen Kapitale [i.e. Nara]“ (*nanto rokushū* 南都六宗), seinerseits bereits im 12. Jh. als korrupt und reformbedürftig gelten musste. Es ist hier nicht der Raum um auch nur ansatzweise über die Geschichte und die Implikationen dieses Verständnisses zu berichten. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass es nicht von ungefähr kommt, dass kein Buddhologe, sondern ein Historiker wie Kuroda diese neue Richtung des Verständnisses angestoßen hat. Zu sehr waren erstere – in vielen Fällen Sprösslinge aus Tempelfamilien oder selbst Kleriker – der jeweils eigenen Tradition verpflichtet und vom Willen geleitet, diese zu legitimieren. Vgl. auch Abé (1999): 399–416.

<sup>13</sup> Vgl. die grundlegende Studie von Kuroda (1981), in welcher die verschiedenen Positionen zum sogenannten Shintō dargestellt und einer Kritik unterzogen werden. Anzuzweifeln ist jedoch u. a. die Annahme, dass die Schriftzeichen 神道 in den ältesten Schriftzeugnissen des Archipels womöglich auf eine Form des „Daoismus“ (*dōkyō* 道教) deuten, denn die Existenz einer solchen systematisierten Form von Religion im 8. Jh. wäre selbst in hohem Maße erklärungsbedürftig. In gleicher Weise führt Kuroda einen in der Meiji-Zeit angestoßenen Diskurs über die „säkulare“ Natur des Shintō weiter, die aufgrund ihres Begriffsanachronismus fragwürdig ist. Vgl. Kuroda (1981): 14. Vgl. hierzu auch Josephson (2012): 132–163. Detailstudien zum Watarai Shintō 渡會神道 bzw. zum Yoshida Shintō 吉田神道, deren Formierung womöglich als „Geburtsstunde“ einer Shintō-Religiosität in Japan verstanden werden kann, die sich nach und nach von „buddhistischen“ Elemente abzulösen versuchte bzw. es unternahm, diese innerhalb einer neuen Systematik zu integrieren, bieten Teeuwen (1996) und Scheid (2001). Vgl. zur Rolle des „Shintō“ innerhalb der japanischen Religionsgeschichte außerdem

Hinblick auf die japanische Religionsgeschichte von ihren „Anfängen“ im 6. bis in das 13. Jh. nicht als eigenständiges Phänomen betrachtet werden. Das gilt auch für die hier zum Teil behandelten Phänomene des später als Sannô Shintô 山王神道 oder „Sannô Shintô der einzigen Wahrheit“ (Ichijitsu Sannô Shintô 一實山王神道)<sup>14</sup> bezeichneten Ausrichtung des Shintô, deren Anfänge *avant la lettre* ganz als Phänomene buddhistischer Praxis betrachtet werden müssen.

2 Nicht die Schulen des „neuen“ Buddhismus spielten im japanischen Mittelalter sowohl in ideengeschichtlicher als auch in institutioneller Hinsicht eine zentrale Rolle, sondern wie vormals die Institutionen des „alten Buddhismus“ (*kyûbukkkyô*),<sup>15</sup> als große „Machtore“ (*kenmon* 權門)<sup>16</sup> mit ihrer Verfügung über Land und Arbeitskräfte. So bildeten die alten buddhistischen Schulen innerhalb der von Kuroda als „System aus [Schulen] der offenbaren und geheimen [Lehre]“ (*kenmitsu taisei* 顯密體制)<sup>17</sup>

---

die Forderungen McMullen (1989) in Bezug auf die Erforschung mittelalterlicher Religiosität, denen mit dem in Punkt 1 genannten Grundsatz in der vorliegenden Arbeit entsprochen wird.

<sup>14</sup> Siehe für eine Darstellung zur Einführung Sugahara (1996), sowie das japanischsprachige Grundlagenwerk Sugahara (1992). Beide Studien enthalten interessanterweise fast keine Verweise auf die *KrSyS*.

<sup>15</sup> Vgl. Payne (1998): 2. Dort finden sich auch zahlreiche Hinweise auf Studien, die sich explizit dieser Problematik annehmen.

<sup>16</sup> Kuroda spricht vom „System der Machtore“ (*kenmon taisei* 權門體制), um auf jenes Gebilde zu deuten, welches im Mittelalter den „Staat“ bildete. Die „Tore“ (*mon* 門) stehen dabei für die konkreten Orte an denen die jeweiligen Institutionen beheimatet waren. Vgl. z. B. Kuroda (1981): 11. Dabei geht es ihm explizit darum die „Vielheit“ der Institutionen anzusprechen, die sich Machtpositionen teilten bzw. diese immer neu aushandelten und dadurch nicht zuletzt auch voneinander abhängig waren. Dieses Gebilde aus voneinander abhängigen und gleichzeitig rivalisierenden Institutionen wurde dabei nicht von der „Zeltregierung“ (*bakufu* 幕府) – dem Kriegeradel oder den „Kriegerhäusern“ (*buke* 武家) – angeführt, sondern es blieb um den „Hof“ (*chôtei* 朝廷) – dem „Herrscherhaus“ (*ôke* 王家) und den „Regentenhäusern“ (*sekkanke* 攝關家) – zentriert, auch wenn in diesem nicht mehr die einstige Machtfülle versammelt war. Zu den Höflingen und Kriegerern gesellten sich nun noch die „Tempelschreine“ (*jisha* 寺社), die großen religiösen Zentren in Nara 奈良 und der Hauptstadt, vor allem aber auch der Hiei-zan, mit ihrem Einfluss auf die beiden zuvorderst genannten Institutionen und ihrem beträchtlichen Landbesitz. Vgl. *KSD* 5: 235. In letzterer Hinsicht standen auch die wichtigsten religiösen Institutionen ihren „weltlichen“ Mit- und Gegenspielern in nichts nach, und Kuroda macht explizit darauf aufmerksam, dass das *kenmon taisei* in materieller Hinsicht vor allem auf der „Gesellschafts[ordnung] des Länderreisystems“ (*shôensei shakai* 莊園制社會) beruhte. Vgl. Kuroda (1996): 234. Zum *kenmon taisei* vgl. Kuroda (1975). Für eine detaillierte Studie über die faktische Macht der „Tempelschreine“ (*jisha*) siehe Kuroda (1980).

<sup>17</sup> Die beiden Begriffe „offenbare Lehre“ (*kengyô* 顯教) und „geheime Lehre“ (*mikkyô*), die im Wort *kenmitsu* miteinander verbunden werden, deuten bei Kuroda auf jene Schulen, die dem „alten Buddhismus“ zugeordnet werden. *Kenmitsu* wird von Kuroda also zum einen verwendet, um auf deren Institutionen zu verweisen. Dies scheint vor allem auch daher zu rühren, dass er von einem wie auch immer zu fassenden „esoterischen“ Grundcharakter auch derjenigen etablierten Schulen ausgeht, die nicht eigentlich dem *mikkyô* zuzuordnen sind. Gleichzeitig werden die innerhalb dieser praktizierten Formen des Buddhismus von ihm in negativer Weise bewertet. Die neuen Schulen sollen sich dann in Abgrenzung hierzu durch ihre „nichtmagische Natur“ (*hijujutsu sei* 非呪術性) auszeichnen, wobei der Begriff der „Magie“ bei Kuroda ganz eindeutig negativ konnotiert ist. Vgl. Sueki (1996): 452. Da die Bezeichnung *kenmitsu* in einer Tradition steht, die in den Anfängen des Tendai gefunden werden kann, scheint die Übernahme der Bezeichnung *kenmitsu* zu heuristischen Zwecken in der vorliegenden Arbeit nicht allzu problematisch: auch Kôshû vollzieht die Unterscheidung zwischen „offenbaren“ und „geheimen“ Lehren und scheint hiermit in völliger Übereinstimmung mit Forschungsarbeiten zu stehen, welche diese Trennung nicht kritisch hinterfragen. Indes stellt sich in Bezug auf die vorliegende Arbeit die Frage, ob eine Problematisierung dieser Unterscheidung einen Erkenntnisgewinn darstellt. Ein tiefgreifendes

bezeichneten Konstellation einen eigenen, einflussreichen „Machtblock“. Mit ihrer Stellung war auch der Anspruch verbunden, Garant und Stütze einer idealtypischen Ordnung zu sein, in welcher der „Buddha-dharma“ (佛法)<sup>18</sup> und das „herrschaftliche Gesetz“ (ōbō 王法)<sup>19</sup> wie die „[beiden] Hörner eines Ochsen“ (gokaku 牛角) zusammengehören.<sup>20</sup> Diese Vorherrschaft der *kenmitsu*-Institutionen zeigt sich umso deutlicher, wenn zu den ideengeschichtlich relevanten Materialien auch historisches Material zur Beforschung der mittelalterlichen Religiosität herangezogen wird.

Was Kuroda allerdings mit der von ihm kritisierten Forschung gemein hat, ist die negative Bewertung der alten und etablierten Formen des Buddhismus. Diesen Institutionen und ihren Vertretern wird dort ein „reiner“ und ursprünglicher Buddhismus gegenübergestellt, zu dessen „Wiedererlangung“ diejenigen „Reformatoren“ und vermeintlichen Gründerfiguren der neuen Schulen notwendig waren, die sich gegen die moralische Dekadenz und den rituellen Obskurantismus der Kleriker wandten. Payne macht zurecht darauf aufmerksam, dass in diesem Falle ein beständiges Narrativ der europäischen Religionsgeschichte in unzulässiger Weise auf die Situation des japanischen Mittelalters angewandt wurde.<sup>21</sup>

Demgegenüber soll in der vorliegenden Arbeit nicht der „Nachweis“ gebracht werden, dass diese negative Bewertung nicht gerechtfertigt ist, dass es vielmehr besser wäre zu einer neuen „Einschätzung“ der alten Schulen zu gelangen, indem man feststellt, dass ihre Vertreter sich

---

Problem scheint meines Erachtens, dass Kuroda in typischer marxistischer Lesart die Entwicklung des *kenmitsu taisei* fast ausschließlich aus gesellschaftlichen Zusammenhängen heraus erklärt. Vgl. zur Kritik hieran zum Beispiel Sueki (1996). Auch bezeichnet er durch eine nicht weiter reflektierte Übernahme Begriffe aus der westlichen Religionsgeschichte die „alten Schulen“ als „Orthodoxie“, wohingegen er in den „neuen Schulen“ „Häretiker“ sieht, allerdings ohne dies negativ zu bewerten.

<sup>18</sup> In der Übersetzung des Begriffs *buppō* durch „Buddha-dharma“ zeigt sich eine erste Bedeutung des Zeichens 法 als Übersetzungsbegriff für den Sanskritterminus *dharma*. Dieser bedeutet dann in einem grundlegenden und auch außerbuddhistischen Sinn das „Gesetz“ oder die „Ordnung“ welche insbesondere die Gesellschaft begründet. Dieses allseits gültige „Gesetz“ ist auch die Bezeichnung für das „Gesetz“, welches vom Buddha dargelegt wurde. Es wird in der entsprechenden Bedeutung innerhalb dieser Arbeit durch *dharma* wiedergegeben, da „Lehre des Buddha“ oder „Gesetz des Buddha“ vor allem in den Übersetzungen von Fachtermini zu umständlich wäre. Auf weitere abweichende Übersetzungsmöglichkeiten des Zeichens 法 werde ich bei deren ersten Anwendung hinweisen.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu die klassische Studie Kurodas (1983). Da es sich bei diesem „Gesetz“ explizit nicht um ein nicht im engen Sinne „buddhistisches“ handeln soll, übersetze ich hier nicht mit *dharma*.

<sup>20</sup> Dies ist freilich ein Anspruch von Seiten der monastischen Institutionen. Vgl. zum Beispiel Kleine (2001). Grundlegend für die Ausrichtung des *mikkyō*, vgl. Abé (1999): 305–358.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu u.a. Payne (1998): 3.

doch nicht allen Ortes als „dekadent“ erwiesen hätten, sondern dass ihnen im Gegenteil an einer „genuinen“ religiösen Praxis gelegen war.<sup>22</sup>

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zu einer ideengeschichtlich ausgerichteten Erforschung des Buddhismus der Kamakura- und frühen Muromachi-Zeit und möchte bewusst den Blick weg von den Formen des sogenannten „neuen Buddhismus“ (*shinbukkyō* 新佛教) richten<sup>23</sup> und stattdessen das Augenmerk auf die Vorstellungswelt einer der wichtigsten Institutionen des „alten Buddhismus“ (*kyūbukkyō*), des Hiei-zan, zu richten, ohne dabei nachweisen zu wollen, dass dieser alte Buddhismus gerade keiner „Dekadenz“ anheimgefallen war. Stattdessen soll ausgehend von der Analyse Kurodas, die Bedeutung der für die Institutionen des *kyūbukkyō* so grundlegenden Vorstellung von der Verflechtung von *ōbō* und *buppō* beleuchtet werden. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Textpassagen, die sich mit der „Souveränität“ und Fragen „herrschaftlicher Macht“ (*ōken* 王權)<sup>24</sup> befassen, kann einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der – in modernen Termini formulierten – intellektuellen, religiösen, politischen und sozialen Ansichten des Klerus des Hiei-zan leisten, welcher

---

<sup>22</sup> Denn es lassen sich keine wissenschaftlichen Kriterien für eine „Dekadenz“ bzw. eine „Genuinität“ der Praktizierenden oder der Institutionen festlegen, deren „Ernsthaftigkeit“ im Glauben oder der Praxis höher bewerten zu wären, als diejenige „korrumpierter“ Kleriker, die mit ihrer bewussten Missachtung der Grundprinzipien des Buddhismus eine überflüssige Reform geradezu notwendig erscheinen ließen. Diese Tendenz zur Wertung finden sich in klassischen Werken der japanischen Buddhologie, etwa bei Tsuji Zennosuke 辻善之助 (1877–1955) in seiner zehnbändigen „Geschichte des japanischen Buddhismus“ (*Nihon bukkyō shi* 日本佛教史, erschienen von 1944 bis 1953), und gehörten lange Zeit zur Beschreibung des Buddhismus in Japan (Vgl. u. a. Matsunaga / Matsunaga 1984).

<sup>23</sup> Diese Grundausrichtung scheint auch dadurch gerechtfertigt, dass Kōshū in seinen Texten sich nicht auf die diesen neuen Strömungen bezieht, wie dies bereits Payne anmerkt. Vgl. Payne (1998): 5. Eine Ausnahme hiervon bildet die Zen-Schule, deren Kritik innerhalb der *KrSjS* jedoch nicht in der vorliegenden Arbeit behandelt wird.

<sup>24</sup> Dieser Begriff bezeichnet nicht nur die Macht des Kaisers, sondern zum Beispiel auch diejenige eines „Regenten“ (*sekkō* 攝關) oder eines Shōguns. Er taucht in der japanischen Literatur wohl das erste Mal im vierten Faszikel der „Erzählung von den Heike“ (*Heike monogatari* 平家物語, 13.–14. Jh.) auf. Dort findet sich in einem fiktiven Schreiben des Miidera an den Kōfuku-ji 興福寺 die Unterscheidung zwischen einem legitimen Souverän – in diesem Fall der Tang-Kaiser Wuzong 武宗 (814–846) – und einem, der sich eine solche Macht in illegitimer Weise anmaßt. Die Antithese zu legitimer Macht wird an dieser Stelle durch Taira no Kiyomori 平清盛 (1118–1181) verkörpert, dessen Taten mit denen des Devadatta (Daibadatta 提婆達多) verglichen werden. In seinem Werk „Ein äußere [i.e. inoffizielle] Geschichte Japans“ (*Nihon gaishi* 日本外史, 1829) verwendet der Denker Rai San'yō 賴山陽 (1781–1832) den Begriff *ōken* jedoch in einem deskriptiven Sinne, um die Machtverlagerung von der Hofaristokratie auf die Krieger zu beschreiben. Vgl. *NKD* 4: 345f. Die Forschungsliteratur in Japan bedient sich dieses Begriffs sehr gerne, um die Verflechtung buddhistischer und staatlicher Institutionen zu beschreiben. So zum Beispiel in transkultureller Hinsicht (vgl. Satō et al. 2014), in Bezug auf das japanische Mittelalter (vgl. Satō 1998) oder aber auch auf das „Altertum“ (vgl. Suzuki 2010).



seinerseits eine der einflussreichsten und mächtigsten buddhistischen Institutionen in der Geschichte Japans darstellt.

Die Lektüre eines knappen Aufsatzes von Allan G. Grapard,<sup>25</sup> welche den Anstoß zu dieser Arbeit gegeben hat, lieferte den Hinweis auf die Möglichkeit, diese Frage anhand der Texte der *KrSyS* zu behandeln, denn wie Grapard zeigt, lamentiert Kôshû ausdrücklich die Auflösung der gegenseitigen Sicherung zwischen *ôbô* und *buppô*, die er als Ursache für den Niedergang jener Ordnung versteht, die eine funktionierende Regierung und Verwaltung, die Sicherung der Ernte und des Friedens garantieren sollte. Im 3. Faszikel das unbenannt bleibt, schreibt er:

Seit den letzten Tagen ist in Stadt und Land der Staub, der durch aufrührerische und niederträchtige Krieger 亂劇兵 [aufgewirbelt wird,] überreich 甚盛 und nun ist [die Zusammengehörigkeit] von Herrscher-Gesetz und dem Buddha-*dharma* 王法佛法 im Untergang begriffen. Ich werfe mich nieder und bitte die sieben Schreine der Sannô 山王七社, die drei Nyorai 三如來 und die vier *bodhisattva* 四菩薩, die Ur[stände und die nachgelassenen] Spuren 本迹 hoch und breit, offenbar und geheim 顯密, [möget ihr] nichts als gedeihen 爾昌耳!<sup>26</sup>

Aus dieser Passage, die vermutlich die einzige Stelle im gesamten *T* darstellt, in welcher sich die Paarung von *ôbô* und *buppô* finden lässt,<sup>27</sup> geht zweifelsohne hervor, dass der Grund für die von Kôshû beklagten Zustände im Niedergang eben dieser Verflechtung zu suchen ist. Die sich daran anschließende Bitte an die verschiedenen Figuren des Pantheons legt nahe, dass Kôshû in diesen Zeilen nicht nur verrät, in welcher Richtung nach der Ursache der Krisen seiner Zeit zu suchen ist, sondern auch darauf verweist, worin die Rettung bestehen könne. Der Beitrag Grapards ist sicherlich von propädeutischem Charakter, was bereits seiner Kürze geschuldet ist. Und so geht er nicht mehr darauf ein, in welcher Weise das in der *KrSyS* versammelte Material die Frage einer Bewältigung der Krise behandelt. Die vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, der von Grapard lediglich aufgeworfene Frage nach den in der *KrSyS* zum Ausdruck kommenden Vorstellungen vom Verhältnis zwischen *ôbô* und *buppô* genauer

---

<sup>25</sup> Vgl. Grapard (1998).

<sup>26</sup> *T* 2410.76.510b29–c2. Zitate aus dem „Neuveranlassten großen Sütrenspeicher [der Ära] Taishô“ (*Taishô shinshû daizôkyô* 大正新脩大藏經, nachstehend Taishô-Kanon oder *T*) werden in der Folge stets nach den laufenden Nummern, Bänden, Seiten Spalten und Zeilen angegeben. Die Bedeutung der letzten drei Zeichen scheint unklar zu sein. Die Übersetzung ist daher provisorisch. Das unmittelbar nach diesen Zeilen auftauchende Datum zeigt ein Jahr aus Ära Daiei 大永 (1521–1528) an, es bezieht sich jedoch auf eine spätere Abschrift der Sätze Kôshûs.

<sup>27</sup> Dies bleibt eine Vermutung, da eine Abfrage auf der Datenbank des Digitalisierungsprojekts des *T* nicht immer zuverlässig ist.

nachzugehen. In welcher Weise sind *ôbô* und *buppô* aufeinander bezogen? Und wenn diese Zusammengehörigkeit nicht mehr selbstverständlich zu sein scheint, wie ist sie zu bekräftigen oder wiederherzustellen? Und worin liegt dann die Natur einer Souveränität begründet, die nur aus dem *buppô* heraus zu verstehen ist?

## 1.2. Forschungsüberblick

Die Erforschung der *KrSyS* ist selbst in Japan noch nicht weit fortgeschritten. Pionierarbeit in diesem Sinne wurde vom Geschichtswissenschaftler Hiraizumi Kiyoshi 平泉澄 (1895–1984) im Jahr 1926 geleistet. In seinem Beitrag „Die *Keiran shûyôshû* und das religiöse Denken des Mittelalters“ (*Keiran shûyôshû to chûsei no shûkyô shisô* 溪嵐拾葉集と中世の宗教思想)<sup>28</sup> geht dieser auf ihre Textzeugen ein und stellt manche ihrer inhaltlichen Eigenheiten dar. Er kommt dabei zum dem Schluss, dass dieser Text exemplarisch für das im Mittelalter weitverbreitete „Zusammennehmens von *kami* und Buddha“ (*shinbutsu shûgô* 神佛習合)<sup>29</sup> stehen könne, und außerdem zahlreiche „recht eigenartige synkretistische“<sup>30</sup> Theorien“ (*zuibun honpô na shûgôsetsu* 随分奔放な習合説)<sup>31</sup> beherberge. Es ist angesichts dieser Einschätzung vielleicht nicht verwunderlich, dass sich nach dem Erscheinen des Beitrags Hiraizumis in der „Zeitschrift für Geschichtsforschung“ (*Shigaku zasshi* 史學雜誌) während zweier Jahrzehnte niemand mehr für diese Schrift zu interessieren schien. Allerdings wird sie von Hazama Jikô 砩慈弘 (1895–1946) in seiner ausführlichen Studie über die Entwicklung der Tendai-Schule in Japan aus dem Jahr 1948 im Zusammenhang mit dem *kike* ausführlich zitiert.<sup>32</sup>

Es lässt sich jedoch erst ab den 1980er Jahren eine eingehendere wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Korpus ausmachen, die womöglich unter dem bereits erwähnten

---

<sup>28</sup> Vgl. Hiraizumi (1926).

<sup>29</sup> Zu den Verfahrensweisen dieser „Zusammennahme“, die nicht als Synkretismus bezeichnet werden kann, siehe die weiter unten geführte Diskussion im vorliegenden Abschnitt. Der Gebrauch des Begriffs Synkretismus verbietet sich deshalb, weil dieser von einer Vermischung zweier vorrangig entstandener Religionssysteme bedeutet, was aus den bereits aufgezeigten Gründen für die in Frage stehende „Mischform“ von Buddhismus und „Shintô“ nicht zutrifft.

<sup>30</sup> Der Terminus *shûgô* wird in diesem Fall der Intention Hiraizumis entsprechend mit „Synkretismus“ übersetzt und ist vom Autoren sicherlich in eher abwertender Weise gebraucht worden.

<sup>31</sup> Hiraizumi (1926): 2.

<sup>32</sup> Vgl. Hazama (1948). Die Diskussion im 2. Kapitel der vorliegenden Arbeit greift einige der Ergebnisse Hazamas wieder auf.

Einfluss der Arbeiten Kurodas steht. In den 80er Jahren des 20. Jh. veröffentlichte Tanaka Takako mehrere kritische Artikel über die Textgeschichte der *KrSyS* mit besonderem Augenmerk auf die Manuskripte, die im Kantô-Gebiet zirkulierten, sowie allgemeinen Problemen bezüglich des historischen Hintergrunds des Korpus bis zu seiner Aufnahme in den Taishô-Kanon in den 1920er Jahren.<sup>33</sup> Seit den 1980er Jahren wurde jedoch auch die Erforschung der Religion des mittelalterlichen Japan in westlichen Sprachen stark von der richtungsweisenden Arbeiten Kurodas, Taira Masayukis 平雅行<sup>34</sup> und Suekis beeinflusst. Die Rezeption ihrer Forschung bildete sicherlich auch den Hintergrund für das Interesse an der *KrSyS* seitens westlicher Forschender. Ein erster Beitrag, welcher die Ergebnisse der Arbeiten Kurodas reflektiert ist ein Aufsatz von James H. Foard aus dem Jahr 1980: *In Search of a Lost Reformation: A Reconsideration of Kamakura Buddhism*, welcher von einer Monographie Robert E. Morrells (1930–2016) gefolgt wurde: *Early Kamakura Buddhism: A Minority Report*,<sup>35</sup> die in selbiger Art nach der Bedeutung der „alten“ buddhistischen Schulen im Mittelalter fragt. James C. Dobbins hat im Herbst des Jahres 1996 als Gastherausgeber eine Sonderausgabe des *Japanese Journal of Religious Studies* betreut, in welcher sich viele Übersetzungen und Teilübersetzungen der Arbeiten Kurodas finden lassen, und diese neue Sichtweise hat im Westen Studien vorangetrieben, die, in den Worten Brian D. Rupperts, über die „Schule“ (*shû* 宗), die Nation und eine vermeintlich einheimische Shintô-Religion hinausreichen.<sup>36</sup> In den zwei nachfolgenden Jahrzehnten erschien dann eine zunehmende Zahl von Werken, in denen die Religiosität des japanischen Mittelalters im Lichte dieses neuen Verständnisses betrachtet wurden. Diese widmeten sich jedoch oft entweder den Reformbewegungen innerhalb der traditionellen Schulen wie dem Kegon 華嚴<sup>37</sup> oder dem Hossô 法相,<sup>38</sup> konzentrieren oder die Rolle der Shingon-Schule und ihre Verflechtungen mit

---

<sup>33</sup> Siehe Tanaka (1986, 1987 sowie 1987b). Diese Aufsätze bilden in leicht überarbeiteter Form wichtige Teil der späteren Monographie Tanakas aus dem Jahr 2003.

<sup>34</sup> Für dessen Werk paradigmatisch ist Taira (1992).

<sup>35</sup> Vgl. Morrell (1983).

<sup>36</sup> Siehe Ruppert (2010).

<sup>37</sup> So u.a. Girard (1990).

<sup>38</sup> So zum Beispiel Ford (2006).



„politischen“ Institutionen wie dem kaiserlichen Hof.<sup>39</sup> Andere Arbeiten konzentrieren sich auf spezifische Probleme, wie diejenigen der Ikonographie,<sup>40</sup> der Rolle der Träume in den buddhistischen Biographien des Mittelalters<sup>41</sup> oder den Begriff der „Häresie.“<sup>42</sup>

Im Jahr 1998 erschien ein auf der Grundlage zweier internationaler Symposien entstandener Sammelband, der sich explizit kritisch gegen das bereits dargestellte Vorgehen wendet, die japanische Religionsgeschichte vor dem Hintergrund eines Verständnisses zu beleuchten, das sich eng an demjenigen der Reformation in Westeuropa orientiert, nämlich die von Richard K. Payne herausgegebene Sammlung von Beiträgen *Re-Visioning "Kamakura" Buddhism*. Sie enthält mehrere Beiträge zur Themen, die bis dato als randständig betrachtet wurden, vor allem aber den oben genannten Aufsatz Grapards, der als erste westlichsprachiger Beitrag verstanden werden muss, der sich mit der *KrSyS* befasst.<sup>43</sup>

Angesichts des beträchtlichen religiösen Einflusses, sowie der politischen und sozialen Macht, welche die Tendai-Schule und insbesondere die Sanmon-Faktion auf dem Hiei-zan während eines Großteils der Kamakura- und Muromachi-Periode ausübte und in der Tat einen der mächtigsten „Machtore“ (*kenmon*) darstellte, aus denen sich der japanische „Staat“ bildete, ist es erstaunlich, dass es so wenige Studien in westlichen Sprachen gibt, die sich mit dieser Ausrichtung im betreffenden Zeitraum befassen. Mehrere einflussreiche Studien zur Tendai-Doktrin<sup>44</sup> und Institutionsgeschichte<sup>45</sup> sind erschienen, aber über die mittelalterliche Taimitsu wurde bisher nur wenig gearbeitet. Überdies bleibt die *KrSyS* aber auch in Arbeiten über die Taimitsu unerwähnt. Keinen nennenswerten Raum nimmt sie zum Beispiel in dem immer noch grundlegenden Werk zur Taimitsu von Misaki Ryôshû 三崎良周 (1921–2010), „Studium des

---

<sup>39</sup> Siehe Ruppert (2000) und Conlan (2011).

<sup>40</sup> Siehe Frank (2000a, 2000b).

<sup>41</sup> Siehe Quenzer (2000).

<sup>42</sup> Rappo (2017).

<sup>43</sup> Vgl. Payne (Hrsg. 1998). Grapard gibt darin einen kurzen Überblick über die Geschichte, den Inhalt und die Bedeutung der Sammlung für die Erforschung der mittelalterlichen Religiosität in Japan und betont, dass ihre Untersuchung ein Überdenken der überkommenen Vorstellung über den Hiei-zan im Mittelalter als eines „Mutterbergs“ (*bozan* 母山) des „japanischen“ Buddhismus zur Grundlage haben müsse. Denn es ist eindeutig, dass eine solche Sicht zwangsläufig die Perspektive des an den tradierten Praktiken und Lehren festhaltenden Klerus des Tendai ausklammert, wenngleich dies nicht immer der Fall sein muss. Vgl. für eine ausgewogene Darstellung u.a. Stone (1995).

<sup>44</sup> Hier sind vor allem Groner (2000, 2002) sowie Chen (2009, 2010) zu nennen. Groner bietet außerdem viele Betrachtung zur Institutionsgeschichte des Hiei-zan in der Heian 平安-Zeit (794–1192).

<sup>45</sup> Adolphson (2000, 2007).

Taimitsu“ (*Taimitsu no kenkyū* 台密の研究, 1988), ein. Ebenso bleibt die *KrSyS* trotz ihres vermeintlichen Status als exemplarisches Werk des *Sannō Shintō* in der grundlegenden „Studie des Sannō Shintō“ (*Sannō Shintō no kenkyū* 山王神道の研究, 1992) von Sugawara Shinkai 菅原信海 (1925–2018) bis auf kurze Hinweise unerwähnt.<sup>46</sup>

Es mag an der – in der Diktion Hiraizumis – „eigenartigen“ Natur des Materials liegen, dass sich die innerhalb der japanischsprachigen Forschung entstandenen Arbeiten, die sich ausführlicher mit der *KrSyS* beschäftigen, abseits der im engeren Sinne buddhologischen Forschung bewegen. 1993 und 1998 veröffentlichte Yamamoto Hiroko 山本ひろ子, die sich laut eigener Angabe mit der japanischen Geistes- und Kulturgeschichte beschäftigt,<sup>47</sup> beachtenswerte Arbeiten zur religiösen Landschaft des Mittelalters, die sich mit denjenigen Gottheiten beschäftigen, die im Zuge der Reformbestrebungen der Meiji-Ära (1868–1912) oftmals aus dem Blickfeld der buddhologischen Forschung verschwanden. Darin zitiert die Autorin zwar äußerst großzügig aus der *KrSyS*, geht jedoch nicht auf text- und rezeptionsgeschichtliche Zusammenhänge ein.<sup>48</sup> Wenige Jahre später ist demgegenüber die erste Monographie erschienen, die sich mit dem Textkorpus selbst befasst: „Die Welt der *Keiran shūyōshū*“ (*Keiran shūyōshū no sekai* 溪嵐拾葉集の世界) der Literaturwissenschaftlerin Tanaka Takako. Ihre Arbeit bietet über den bereits genannten Schwerpunkt der Textgeschichte hinaus eine in den Kontext der historischen Entwicklung des *kike* eingebettete Biographie Kōshūs, Anmerkungen zur Rolle der „Geschichten [überlieferter] Erklärungen“ (*setsuwa* 説話)<sup>49</sup> innerhalb der *KrSyS* und enthält zudem ein Kapitel, in welchem das Verständnis „herrschaftlicher Macht“ (*ōken*) vor dem Hintergrund der historischen Situation unmittelbar vor Spaltung des Kaiserhauses zur Zeit der sogenannten „Süd- und

---

<sup>46</sup> Vgl. Sugawara (1992). Zu den möglichen Gründen hierfür siehe die Bemerkung in Abschnitt 1.4.1.

<sup>47</sup> So in ihrem eigenen Webauftritt: <http://office-hiroko.jugem.jp/?eid=1> (letzter Zugriff am 21.10.2022).

<sup>48</sup> Trotz dieses Desiderats hat vor allem die erstere dieser beiden Monographien Yamamotos die vorliegende Arbeit, dort wo sie sich mit den Inhalten der *KrSyS* beschäftigt, in viel entscheidenderer Hinsicht geprägt als die Arbeit Tanakas.

<sup>49</sup> Vgl. auch Tanaka (1987). Aufgrund ihrer relativen Kürze werden diese auch oft als „Kurzgeschichten“ bezeichnet. Dabei handelt es sich um von alters her mündlich überlieferte Geschichten, die oftmals eine buddhistische Botschaft in ganz konkreter Weise zum Ausdruck bringen. Aufgrund ihrer mündlichen Verbreitung weisen jedoch auch die „selben“ Erzählungen eine große Bandbreite von Versionen auf. Im Sinne einer funktionalen Übersetzung mag „Kurzgeschichte“ allemal erlaubt sein, im Folgenden wird jedoch der Begriff *setsuwa* unübersetzt gelassen, da dies umständlich klingt.

Norrdynastien“ (*nanbokuchō* 南北朝) angesprochen wird. Diese Betrachtungen sind für die vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung und bilden den Einstieg für die ab dem 3. Kapitel einsetzenden inhaltlichen Betrachtungen der *KrSyS*.

Ab den 2000er Jahren erschienen in Bezug auf die *KrSyS* innerhalb der japanischsprachigen Forschung außerdem kürzere Beiträge zu doktrinären Fragen,<sup>50</sup> vor allem auch in Bezug auf die gegen Ende der Kamakura-Periode im Erstarken begriffenen Ausrichtungen des Zen 禪.<sup>51</sup> Für das Dissertationsprojekt sind diejenigen Arbeiten von besonderer Bedeutung, die sich mit der Konzeptualisierung des japanischen Archipels als eines „reinen Landes“ (*jōdo* 淨土) auseinandersetzen,<sup>52</sup> allen voran jedoch die Monographie Ogawa Toyoo 小川豊生 „Mythos, Schrift und Leib im japanischen Mittelalter“ (*Chūsei nihon no shinwa, monji,shintai* 中世日本の神話・文字・身體, 2014), die sich auch explizit kosmologischen Fragen widmet und die Zusammenhänge zwischen den Vorstellungen sakraler Geographie und denjenigen der herrschaftlichen Macht gerade auch unter Berücksichtigung der *KrSyS* behandelt. Von ähnlicher Relevanz sind die Arbeiten Itō Satoshis 伊藤聰, der sich in vielen Instanzen mit den Vorstellungen und Praktiken des *shinbutsu shūgō* auseinandergesetzt hat,<sup>53</sup> jedoch auch kosmologische Fragstellungen behandelt.<sup>54</sup>

Von den detaillierteren textkritischen Studien Tanakas abgesehen, stehen westlichsprachige Arbeiten, die ab den 2000er Jahren entstanden sind und die *KrSyS* zu einem wichtigen Bezugspunkt haben, den Erzeugnissen des japanischen Diskurses weder in qualitativer noch in quantitativer Hinsicht nach. Vor allem sind hier die zahlreiche Arbeiten Lucia Dolces zu nennen, die Ritualpraxis, Embryologie und Kosmologie des Taimitsu behandelt und dabei regelmäßig

---

<sup>50</sup> Vgl. vor allem Kitagawa (2001a, 2001b, 2004a, 2004b).

<sup>51</sup> Diese Fragen werden jedoch in der vorliegenden Arbeit nicht behandelt. Vgl. Abschnitt 1.5.

<sup>52</sup> Kitagawa bietet zwar einen Beitrag zur Sicht des „reinen Lands“ in den Texten der *KrSyS* (Kitagawa 2001b), er konzentriert sich hierbei jedoch auf das im Westen gelegene reine Land des Amida [Amitābha] 阿彌陀, welches in den vorliegenden Betrachtungen keine Rolle spielt. Von großem Interesse war für mich außerdem die Arbeit von Arichi Meri (2006), die sich zwar nicht primär mit der *KrSyS* beschäftigt, sich jedoch zum Teil aus einer kunstgeschichtlichen Perspektive mit der „Mandalisierung“ des Hiei-zan auseinandersetzt. Obgleich die Grundannahmen Arichis von denjenigen der vorliegenden Arbeit divergieren, stellen ihre detaillierten Darstellungen eine wertvolle Grundlage für diese dar.

<sup>53</sup> Vgl. u. a. Itō (1997, 2001, 2002).

<sup>54</sup> Vgl. vor allem die wichtige Monographie Itōs aus dem Jahr 2011, die auch einen kosmologischen Beitrag enthält, der für die im 3. Kapitel angestellten Betrachtungen grundlegend ist.

auch Textbefunde aus der *KrSyS* berücksichtigt.<sup>55</sup> Selbiges gilt für Bernard Faure, der sich nach einer längeren Phase der Beschäftigung mit dem Chan/Zen und interkulturellen Fragestellungen in den letzten zehn Jahren vermehrt demjenigen Feld der mittelalterlichen Religiosität beschäftigt, das besonders durch die Verehrung von *kami* und Buddha geprägt war.<sup>56</sup>

Forschende, welche in dem sich im neuen Bereich der Shintô-Studien arbeiten, untersuchen die zahlreichen Wege, auf denen sich die Praktiken des *shinbutsu shûgo* während des Mittelalters entwickelten.<sup>57</sup> Im Jahr 2016 reichte Park Yeonjoo, deren Forschungsinteressen ebenfalls im Bereich der Shintô-Studien zu verorten sind, ihre Dissertationsschrift ein.<sup>58</sup> Diese beschäftigt sich explizit mit der *KrSyS* und stellt in diesem Zusammenhang vor allem die Frage nach der Beziehung zwischen *kami* und Buddha. Die Dissertation und die daraus entstandenen Artikel<sup>59</sup> sind insofern begrüßenswert, da sie dieser Beziehung zum ersten Mal innerhalb einer westlichsprachigen Arbeit in der gebotenen Ausführlichkeit nachgehen und umfassender behandeln, als dies selbst die japanische Forschungsliteratur tut. Jedoch findet in der Arbeit Parks die Problematik der Textgenese keine Erwähnung, und auch der geistesgeschichtliche Hintergrund des *kike* findet wenig Beachtung.

Alle diese Arbeiten stellen wichtige Beiträge zum Verständnis der *KrSyS* dar. Ungebrochen bleibt demgegenüber jedoch immer noch die Notwendigkeit einer breiter angelegten Studie der *KrSyS* bestehen, die – wo dies möglich ist – in philologischer Hinsicht durch den Abgleich mit handschriftlichen Versionen verankert wird und der Frage nach einem „zentralen Bezugspunkt“ verpflichtet bleibt, der trotz der Vielstimmigkeit und Heterogenität des versammelten Materials aus diesem zumindest in indirekter Weise ablesbar sein könnte. Bisherige Studien, sowohl des japanischsprachigen als auch des westlichsprachigen Diskurses, bemühten sich jedoch nicht um eine solche Fragestellung. Ein von Tanaka kritisiertes Vorgehen,

---

<sup>55</sup> Vgl. u.a. zur Ritualpraxis um das *Hokkekyô* (2007a), zur Kosmologie (2007b), zum Taimitsu, seinen Ritualen und Ritualtheorie im Allgemeinen (2011a, 2012), und schließlich zur Embryologie (2015).

<sup>56</sup> Vgl. hierzu dessen dreibändiges Werk zum Pantheon des Mittelalters (2016a, 2016b, 2021), das von kürzeren Arbeiten umrahmt wird.

<sup>57</sup> Diese neue Fachrichtung der Shintô-Studien, die sich dadurch auszeichnet, dass sie den *kami*-Kulten und ihren institutionalisierten Formen innerhalb der „Tempelschreine“ (*jisha*) besondere Aufmerksamkeit schenkt, hat mit der Reihe *Bloomsbury Shinto Studies* (Hg. Von Fabio Rambelli) auch ein entsprechendes Publikationsorgan erhalten, in welchem die einschlägigen Forschenden ihre Ergebnisse präsentieren. Man vergleiche zum Beispiel: Grapard (2016), Breen (Hg.2017).

<sup>58</sup> Online-Zugriff möglich unter: <https://www.ideals.illinois.edu/items/98571>. (letzter Zugriff am 18.11.2022).

<sup>59</sup> Vgl. Park (2020a, 2020b).

das sich im Umgang mit der *KrSyS* allenthalben beobachten lässt, wird von ihr als eine Art des „Verkostens“ (*tsumamigui* 摘み食い)<sup>60</sup> einzelner, kurzer Passagen bezeichnet. Dies geschieht wohl vor allem aufgrund der Tatsache, dass die *KrSyS* eine solch große Bandbreite an Inhalten versammelt. Was dabei jedoch aus dem Blickfeld gerät, ist die Frage nach einem zentralen Motiv, das sich durch die vielen Passagen zieht und diese untereinander verbindet.

Die vorliegende Arbeit unternimmt den Versuch, zumindest einen dieser Bezugspunkte zu bestimmen und die verschiedenen Inhalte, die im Nachfolgenden betrachtet werden, durch eben diesen Zusammenhang in ein neues Licht zu stellen. Wenig verwundern wird, dass es sich bei diesem zentralen Motiv um die „Nichtdualität“ (*funi*) der „beiden Teile“ (*ryōbu*) in ihrer triadischen Struktur handelt. Sie wird innerhalb der *KrSyS* als „[fundamentale] Gleichheit“ (*byōdō* 平等) bezeichnet,<sup>61</sup> die sich vornehmlich im „Wunschjuwel“ (*nyoi'ju* 如意珠)<sup>62</sup> verkörpert. Erstaunlicher ist womöglich, in welcher mannigfachen Formen sich diese „Nichtdualität“ geriert und nicht nur Ausdruck der höchsten Wahrheit ist, sondern ebenso die Grundlage der Zusammengehörigkeit von *ōbō* und *buppō* bildet. In dieser Hinsicht ist sie auch fundamental für die Vorstellungen der (Herrscher)souveränität, die in der vorliegenden Arbeit in ihren verschiedensten Ausprägungen betrachtet werden sollen. Was jedoch nicht geleistet werden kann, ist ein Abgleich mit den überlieferten Manuskripten der *KrSyS*. Auf die Gründe hierfür wird in Abschnitt 1.4.1. eingegangen.

### 1.3. These und Fragestellung.

Es lässt sich also bezüglich der *KrSyS*, die einem der größten monastischen „Machttore“ (*kenmon*) entsprungen ist und überdies das oben gebrachte Zitat enthält, in welchem die Auflösung der engen Verbindung zwischen *ōbō* und *buppō* beklagt wird, die These formulieren, dass sich in ihr nicht nur Mitteilungen über Wesen und Natur des *buppō* und dessen Beziehung zum *ōbō* finden, sondern dass diese Zusammengehörigkeit maßgeblich für zentrale Motive dieser Schrift ist, die sich in der Kosmologie (3. Kapitel), den apotropäischen und makrobiotischen Riten (4. Kapitel) und den Initiationsriten zur Investitur (5. Kapitel) äußern, die im Folgenden genauer betrachtet werden sollen. Die vorliegende Arbeit geht also von der

---

<sup>60</sup> Vgl. hierzu Tanaka (2003): 42.

<sup>61</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen in Abschnitt 3.5.

<sup>62</sup> Siehe hierzu die Erläuterungen 1.4.1.

durch Grapard angedeuteten Auskunftsfähigkeit der *KrSyS* hinsichtlich dieser Verbindung aus, die dieser postuliert, wenn er schreibt:

In other words, Kôshû declares that he will provide information to be seen in the context of the Sannô combinatory cult and that he assumes the demise of the ideology of mutual support and reinforcement that had guided the relations between the policy-making and cultic institutions before his time.<sup>63</sup>

Jedoch bleibt Grapard dem Leser eine eingehendere Schilderung dieser „Auskünfte“ Kôshûs schuldig, obgleich er grundlegende Inhalte der *KrSyS* über die Sannô zusammenfassend darstellt. Weil sich aus diesen aber die genannte Idee der Verflechtung nicht unmittelbar nachvollziehen lässt, hat sich die vorliegende Arbeit unter Rückgriff auf die nachfolgende Kernfrage dies zur Aufgabe gemacht. Diese lautet:

In welcher Weise speist sich die grundlegende Annahme Kôshûs von der Zusammengehörigkeit von *ôbô* und *buppô* aus tendaibuddhistischen Epistemen, die als charakteristisch für die exo-esoterische Milieu des mittelalterlichen Japan gelten können? Welche Vorstellung von der Souveränität und damit von der Natur und Tragweite „herrschaftlicher Macht“ (*ôken*) kommt in der *KrSyS* zum Ausdruck? Wie also soll dieser *buppô* mögliche und reale Souveränität<sup>64</sup> begründen?

Gemäß der Formulierung der Kernfrage liegt der Fokus dabei explizit auf der „Vorstellung“ von Souveränität und herrschaftlicher Macht. Dementsprechend versteht sich die vorliegende Arbeit auch als Beitrag zur Ideengeschichte des japanischen Mittelalters, weshalb in ihr nur sehr begrenzt auf die faktischen Beziehungen eingegangen wird, die zwischen den Klerikern des Hiei-zan, dem Hofadel und der kaiserlichen Familie bestanden,<sup>65</sup> ebenso wie es den Rahmen der Arbeit sprengen würde, detaillierter auf die historischen Hintergründe dieser

---

<sup>63</sup> Grapard (1998): 57.

<sup>64</sup> Zur Differenzierung dieser beiden Begriffe, siehe Abschnitt 3.4.1.

<sup>65</sup> Ausführlich werden die Beziehungen zwischen „religiösen“ und „weltlichen“ Sphären beispielsweise in den bereits genannten Arbeiten Kurodas sowie in der klassischen Studie Amino Yoshihikos 網野善彦 (1928–2004) aus dem Jahr 1986 behandelt, in der dieser sich u.a. ausführlich mit der Rolle des Godaigo Tennô 後醍醐天皇 (1288–1339, r. 1318–1339) auseinandersetzt. Unter den westlichsprachigen Arbeiten, die sich diesen vielschichtigen Verhältnissen widmen, sind für den Kontext des esoterischen Buddhismus vor allem hervorzuheben: Abé (1999), Conlan (2011), Groner (2002) und Rappo (2007, 2017). Daniel Schley (2014) hat, wie der Untertitel seiner Arbeit „Eine Untersuchung der politisch-religiösen Vorstellungswelt des 13.–14. Jahrhunderts“ nahelegt, eine ideengeschichtlich orientierte Studie vorgelegt, welche auch in ganz grundlegender Weise die hier zur Sprache gebrachten Probleme behandelt. Anders als die Arbeit Schleys, die sehr breit aufgestellt ist und das Denken ganz verschiedener Figuren aufgreift, konzentriert sich die vorliegende Arbeit jedoch auf die in der *KrSyS* dargelegten Zusammenhänge. Wo sich Bezüge ergeben, weise ich auf die Arbeit Schleys hin.

Beziehung einzugehen.<sup>66</sup> Stattdessen soll eine vertiefte Lektüre derjenigen Passagen der *KrSyS* geboten werden, durch welche die Auskünfte über entsprechende Vorstellungen einer hermeneutischen Lesung unterzogen sowie in intra- und extratextuelle Kontexte eingebettet werden. Ein wesentliches Problem ergibt sich hierbei jedoch aus der enormen Textmenge und den nur schwer nachzuvollziehenden Ordnungsschemata, die das versammelte Material organisieren sollen. Was sich also zunächst zwischen das angestrebte Vorhaben und dessen Ausführung stellt, ist die Widerständigkeit des Textes, welche ihrerseits nur durch eine spezifische Lektürestrategie begegnet werden kann.

## 1.4. Lektürestrategie und Aufbau der Arbeit

### 1.4.1. Lektürestrategie

Heute stellen die gedruckten Formen im *T* und in der *ST* die zugänglichsten Textzeugen dar, die überdies ohne eingehendere Kenntnisse der kursivierten Schriftformen gelesen werden können. Sie bilden jedoch lediglich eine mögliche Form der *KrSyS*, deren Texttradition aus über hundert weiteren „Faszikeln“ (*kan*, alt. *maki* 巻) besteht, deren Aufarbeitung den Rahmen einer Promotionsschrift bei weitem sprengen würde. Auch die Sichtung einzelner Manuskripte wird dadurch weitestgehend ausgeschlossen, dass die Entzifferung der zum Teil selbst für Kundige schwer nachzuvollziehenden, nicht nur dem *kike* eigentümlichen Kursivschrift, den „zusammengebrochenen Zeichen“ (*kuzushita ji* 崩した字), außerhalb der Kompetenzen des Verfassers liegt. Diese Einschränkung wird noch dadurch gesteigert, dass der größte Teil dieser Materialien sich unzugänglich in diversen Archiven von Tempeln und Bibliotheken, zum Teil auch im Privatbesitz finden. Ein konkretes Bild der Schwierigkeiten, welche sich dem Lektüreversuch entgegenstellen, mag man sich bei der Betrachtung der folgenden Abbildungen machen, die dem *Shinnyo zô bon* 真如藏本 des Hiei-zan entnommen ist.

---

<sup>66</sup> An der ein oder anderen Stelle der vorliegenden Arbeit werden jedoch trotzdem historische Exkurse geboten. Siehe hierzu die Abschnitte 3.3.1., 4.1.1. sowie 5.2.2.



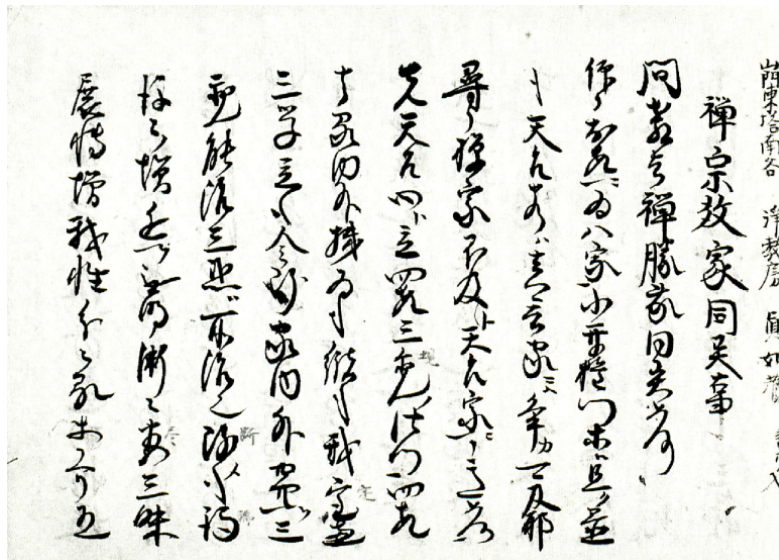


Abb 1. Abbildung des beginnenden Textes des 9. Faszikels „Über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der *dhyā[na]*, i.e. Meditations]-Schule und der Lehrhäuser“ (*Zenshū kyōke dōi no koto* 禪宗教家同異事) des Shinnyo zō bon 眞如藏本, welches wiederum die Grundlage für die gedruckte Version des *T* darstellt. Nachdem noch leicht zu entzifferenden Titel wird schnell in eine schwer nachzuvollziehende Kursivschrift übergewechselt. Der durch die Kompilatoren der „Pubilkation mittelalterlicher Zen-Schriften“ (*Chūsei zen sōseki kan* 中世禪籍叢刊), welcher diese Darstellung entnommen ist (S. 9) transkribierte Text weicht – wie in diesem Fall zu erwarten – nicht von der entsprechenden Passage *T* 2410.76. 530c20–28. Allerdings finden sich in der Version der *Chūsei zen sōseki kan* Bereinigungen einzelner fehlerhafter Zeichen. Zum Beispiel das Zeichen 於 anstatt 効 (offensichtlich ein Schreibfehler) in *T* 2410.76.530c21.

Die Lektüre eines Manuskripts, das wiederum aus der frühen Neuzeit stammt und im Archiv des Hōman-in 法曼院 aufbewahrt wurde, verlangt den Interpreten keine besonderen Lesefähigkeiten ab und unterscheidet sich ihrem Inhalt nach nicht von der gedruckten Version des *T*.

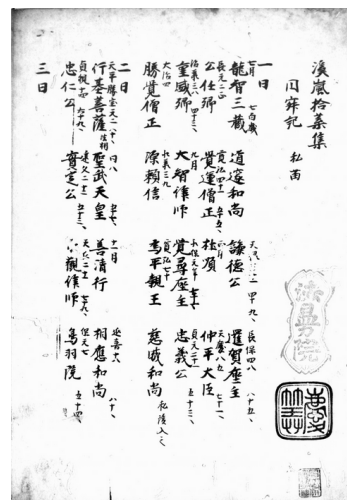
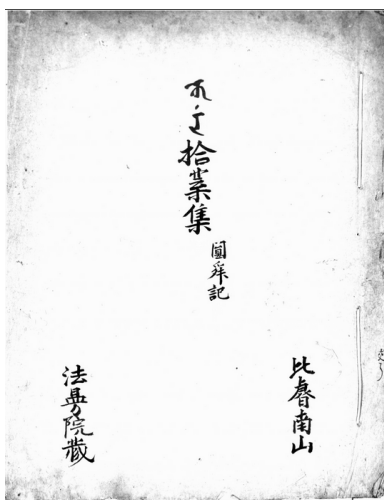




Abb. 2. Titelseite und erste Seite des Manuskripts aus dem Archiv des Hōman-in. Mittig ist der Titel *Keiran shūyōshū* zu lesen, wobei die ersten beiden Zeichen durch die Sanskritsilben *x* und *ram* in der *siddham* (*shittan* 悉曇)-Schrift ersetzt wurden. Am unteren linken Rand ist der Name des Archivs vermerkt, am unteren rechten, dass dieses sich auf der Südseite des Hiei-zan befindet. Der kurze Faszikel ist als „Aufzeichnung über die runde [i.e. vollendete] Schule“ (*enshūki* 圓宗記) gekennzeichnet. Wie genau die darauffolgenden Namen zentralasiatischer, chinesischer und japanischer Meister und Herrscher mit den Tagesangaben zusammenhängen, die die kurze Liste strukturieren, ist schwierig zu sagen. Die Tagesangaben mögen jedoch mit der Durchführung von Ritualen zusammenhängen. Die Zeile nach der Überschrift „erster Tag“ (*ichinichi* 一日) beginnt mit dem Meister Ryūchi Sanzō 龍智三藏 (i.e. Nāgabodhi [trad. 2./3. Jh.] versehen mit dem Ehrentitel *trepitaka*) etc. Der Wortlaut unterscheidet sich bis auf das Kolophon nicht vom 100. Faszikel der gedruckten Version *T* 2410.76.870a2–872c26. Die Abschrift datiert auf das Jahr Jōkyō 貞享 3 (1686). Heute wird es im „Zentrum für Materialien zum Studium der Nationalliteratur“ (Kokubungaku kenkyū shiryō-kan 國文學研究資料館) aufbewahrt, wo das vorliegende Digitalisat erstellt wurde.<sup>67</sup>

Zusätzlich lässt schon eine kurze Betrachtung des gedruckten Textes den hohen Grad der Widerständigkeit erkennen, mit welcher die Zeilen der *KrSyS* den Lesenden entgegenschlagen, die nicht in die Episteme und Tradierungsweisen eingeweiht sind, welche diesen eigen sind, die sich an ihrer Sprache stoßen und der fragmentarischen Natur des Materials nicht dadurch begegnen können, dass sie von mündlichen Unterweisung „Einsichtiger“ profitieren könnten oder wollten. Um These und Fragestellung angemessen behandeln zu können, ist es daher notwendig eine Lesestrategie zu entwerfen, um sich einen Weg durch die 386 gedruckten Seiten dieser Ansammlung von Blättern zu bahnen und zu entscheiden, welche von ihnen es ihrerseits wert sind, nochmals aufgelesen zu werden.

Zunächst stellt sich dann die Frage, wie das in ihr gesammelte Wissen organisiert ist. Es weist immerhin eine grundlegende Ordnung<sup>68</sup> auf, die dem *kike* eignet. Sie ist dem Vorwort *Kōshū*s zu entnehmen, nämlich dass seine „Aufzeichnungen“ (*kiroku* 記録)<sup>69</sup> aus vier Teilen bestehen, die sich aus den „offenbaren Lehren“ (*kengyō*), den „geheimen Lehren“ (*mikkyō*), den „Gelübderregeln“ (*kairitsu* 戒律) und den „Aufzeichnungen“ (*ki* 記) zusammensetzen.<sup>70</sup> Letztere sind als „Aufzeichnungen“ innerhalb der „Aufzeichnungen“ (*kiroku*) zu verstehen.

---

<sup>67</sup> URL: [http://base1.nijl.ac.jp/iview/Frame.jsp?DB\\_ID=G0003917KTM&C\\_CODE=0110-227806](http://base1.nijl.ac.jp/iview/Frame.jsp?DB_ID=G0003917KTM&C_CODE=0110-227806) (Zugriff am 20.11.2022).

<sup>68</sup> Wie sich im 2. Kapitel zeigen wird, repräsentiert auch diese Ordnung nur die Größte einer wie auch immer gestalteten ursprünglichen Organisation des Materials, die in der einzelnen Anordnung der Faszikel nicht mehr nachvollziehbar ist. So verweist bereits diese Einschränkung auf die Notwendigkeit einer nichtlinearen Lektüre der *KrSyS* hin. Vgl. den Abschnitt 2.2.1. der vorliegenden Arbeit.

<sup>69</sup> Wie dieser Begriff im vorliegenden Kontext zu verstehen ist, wird in Abschnitt 2.2.1. behandelt.

<sup>70</sup> Vgl. *T* 2410.76.503b19–20.

Jedoch wird diese basale Ordnung bald wieder aufgebrochen. So finden sich in der gedruckten Version des *T* im „Teil der offenbaren Lehren“ (*kenbu* 顯部) mehrere Faszikel (4–8), welche den Sannô, den *kami* des Hiei-zan, gewidmet sind und dort womöglich nachträglich aufgrund der hohen Bedeutung eingefügt worden, welche der *KrSyS* von den Kompilatoren des *T* als einer Schrift des sogenannten Sannô Shintô beigemessen wurde.<sup>71</sup> Die Inhalte dieser Faszikel werden auch immer wieder in wissenschaftlichen Nachschlagewerken, sowie in der Sekundärliteratur angeführt, um die Eigenheiten und die spezielle Natur dieser Schrift zu erklären.<sup>72</sup> Dabei ist, wie Ôjima 大島亮幸<sup>73</sup> im Detail aufgezeigt hat, gerade ein großer Teil der Faszikeln, die sich um die Sannô drehen, und den „Aufzeichnungen“ (*ki*) zuzuordnen wären, einer anderen wichtigen Schrift des *kike* entnommen, nämlich der „Verkürzten Aufzeichnungen von Essentiellem, das Berghaus [betreffend]“ (*Sange yôryakki* 山家要略記, *Yôryakki*).<sup>74</sup> Dies stellt zwar nicht in grundlegender Weise die Charakterisierung der *KrSyS* als einer Schrift des Sannô Shintô in Frage, es lässt jedoch vermuten, dass die Analyse dieser Faszikel keine *conditio sine qua non* einer Auseinandersetzung mit der *KrSyS* darstellt.

Des Weiteren sehen sich die Leser auch innerhalb der thematisch festgelegten Faszikel mit einer Vielzahl von einzelnen, scheinbar zusammenhangslosen Einträgen konfrontiert, so zum Beispiel innerhalb des umfangreichsten „geheimen Teils“ (*mitsubu* 密部), dessen Faszikeln nach den verschiedenen Verehrungsgestalten angeordnet sind.<sup>75</sup> Denn selbst dort finden sich in

---

<sup>71</sup> Das Phänomen der Sannô sowie des nach diesen *kami* benannten Shintô werden nicht im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen, da ihnen in den bereits oben genannten Studien zum Teil eine zentrale Rolle zugekommen ist. Gleichwohl wird auf den folgenden Seiten vielfach auf Inhalte aus den genannten Faszikeln 4 bis 8 zurückgegriffen, jedoch nicht mit der spezifischen Problematik der Sannô verknüpft. Vielmehr bildet der Komplex in gewisser Weise eine oftmals nicht explizit gemachte Grundlage für die im Fortgang behandelte Thematik.

<sup>72</sup> Vgl. u. a. *BSKJ* 3: 125–127 und *KSD* 5: 73f.

<sup>73</sup> Vgl. Ôjima ().

<sup>74</sup> Die ersten Aufzeichnungen der *Sange yôryakki* sollen im Jahr Jôan 承安 4 (1174) angefertigt worden sein und wurden dann nach und nach von verschiedenen Autoren erweitert. Die Inhalte dieses Textkonglomerats sind in derselben Weise wie die *KrSyS* unterteilt, wobei der größte Teil dieser Schrift den Hie Sannô 日吉山王 gewidmet ist. Das umfangreichste Manuskript dieser Schrift ist im „Tenkai-Archiv“ (Tenkai-zô 天海藏) des Hiei-zan aufbewahrt.

<sup>75</sup> Vgl. *T* 2410.76.543–554. Die *KrSyS* folgt nicht der in der großen Ritualsumma des Taimitsu, den „Notaten zu [den Teilen von] *a*, *sa* und *va*“ (*Asabashô* 阿婆縛抄) gegeben Unterteilung des „Pantheons“, die Faure (2013: 1447) als kanonisch versteht. Sie beginnt nicht mit den Buddhas, sondern mit „Ritualen für *śarīra*, i.e. Reliquien“ (*sharihô* 舍利法, Fsz. 11), welchem zwei Faszikeln über „Rituale für den Yakushi [i.e. Bhaiṣajyaguru]“ (Yakushi *hō* 藥師法, Fsz. 12f) folgen. Nach einem kürzeren Faszikel über die „Buddhawerdung von Gräsern und Bäumen“ (*sômoku jôbutsu* 草木成佛) – einem Motiv, das sich in einer mittelalterlichen Schrift

den einzelnen Faszikeln zu einem bestimmten *honzon* ganz unterschiedliche Inhalte. Die so oft als „Enzyklopädie“ beschriebene *Kr.SyS* verwehrt den potenziellen „Nachschlagenden“ in vielen Instanzen den direkten Zugriff, der von Werken einer solchen Gattung erwartbar ist. In seinem 2013 erschienen Beitrag zur *Kr.SyS*<sup>76</sup> beginnt Bernard Faure mit dem Zitat eines Zitats, das Michel Foucault (1926–1982) im Vorwort seines Werks *Die Ordnung der Dinge*<sup>77</sup> anführt, nämlich der Passage aus einer fiktiven chinesischen Enzyklopädie, die Foucault insofern beunruhigt, als sie die „Vertrautheit unseres [i.e. des abendländischen] Denkens aufrüttelt“<sup>78</sup>, weil sie Tiere zu einer völlig andersartigen Taxonomie gruppiert, und damit die „Grenze unseres Denkens“<sup>79</sup> markiert. In besagter Enzyklopädie finden sich unter anderem folgende Kategorien: „a) Tiere, die dem Kaiser gehören, b) einbalsamierte Tiere [...] f) Fabeltiere, g) herrenlose Hunde [...]“<sup>80</sup>. Nicht dass die fantastische Natur einzelner Wesen diese Denkmöglichkeit ausmacht, vielmehr soll diese darin liegen, dass hier durch die „alphabetische Serie“<sup>81</sup> die Nebeneinanderstellung ungewohnter Kategorien in einem gemeinsamen Raum ermöglicht wird, der ein zerstörter, unmöglicher Raum ist, da sich die Dinge, die sich hier in unmittelbarer Nachbarschaft befinden, in Wirklichkeit nie treffen könnten, sondern nur auf dem beschriebenen Papier, in der „Ortlosigkeit der Sprache“<sup>82</sup>. Die

---

durchaus erwarten lässt, jedoch nicht im vorliegenden Kontext – sind die Inhalte dann dem Buddha Amida (Fsz. 15) geweiht. Einzelnen Wesenheiten werden als „Hauptverehrungs[gestalten]“ (*honzon* 本尊) bezeichnet, ein Terminus, der in dem oftmals sehr rituellen Kontext auch als „Hauptverehrungs[gegenstand]“ übersetzt werden kann. Da beide Begriffe sehr umständlich sind, werde ich im Fließtext den japanischen Begriff *honzon* benutzen. Die *Asabashō* wiederum beginnt ebenfalls nicht mit den *honzon* sondern mit dem Aufbau der Altäre für die beiden *maṇḍala* und verschiedene Einweihungen. Erst mit dem 45. Fsz. beginnen die einzelnen Beiträge über *honzon* und Faure behält insofern recht, als die ersten Faszikel der „den wichtigsten Buddhas des Hiei-zan geweiht sind: Yakushi, Shaka [i.e. Śākyamuni] 釋迦 und Amida, die im zentralen Tempelgebäude, der Konpon-chūdō 根本中堂 verehrt werden. Vgl. *T zuzō* 8: 5ff. Zur *Asabashō* vgl. Abschnitt 2.2.2.

<sup>76</sup> Faure (2013): 1447.

<sup>77</sup> Vgl. Foucault (1994). Im Original 1966 erschienen als *Les Mots et les Choses*. Ich beziehe mich auf den deutschen Text, gleiche die Übersetzung jedoch mit der Wiederauflage des Originals von 2010 ab.

<sup>78</sup> Foucault (1994): 17.

<sup>79</sup> Foucault (1994): 17.

<sup>80</sup> Foucault (1994): 17. Das Zitat stammt aus: *Die analytische Sprache John Wilkins'* von Borges (1966): 221.

<sup>81</sup> Foucault (1994): 17.

<sup>82</sup> Foucault (1994) 19. Das Problem ist hier das Verhältnis zwischen den einzelnen Mengen (*ensembles*) und derjenigen, die diese vereint. Zu einer Definition eines „stabilen Verhältnisses“ zu kommen sei unmöglich: „Das Absurde ruiniert das *Und* der Aufzählung, indem es das *In*, indem sich die aufgezählten Dinge verteilen, mit Unmöglichkeit schlägt.

Beunruhigung, die Foucault verspürt, rührt von etwas, das scheinbar auch in den Zeilen der *KrSyS* allgegenwärtig ist, nämlich von der Dimension des Heterokliten, in welcher eine Unordnung herrscht, die dadurch entsteht, dass eine große Anzahl denkbarer Ordnungen in gesetzesloser und ungeometrischer Weise aneinandergefügt sind, sodass nichts außer einer zerstörten Syntax übrigbleibt und es unmöglich erscheint, einen gemeinsamen Ort der einzelnen Ordnungen zu finden:

[...] die Dinge sind darin «niedergelegt», «gestellt», «angeordnet» an in dem Punkte unterschiedlichen Orten, daß es unmöglich ist, für sie einen Raum der Aufnahme zu finden und [...] einen gemeinsamen Ort zu definieren.<sup>83</sup>

Und so wundert sich Foucault nicht, dass Borges seine fiktive Enzyklopädie als ein Produkt der chinesischen Imagination bestimmt, denn China sei in der abendländischen Imagination der „privilegierte Ort des *Raums*“. Dieser Raum sei gleichzeitig ein „heiliger Raum“, in welchem die von Borges erdachte Taxonomie „obdachlose[] Wörter und Kategorien“ versammele.<sup>84</sup> Andererseits zeichne sich dieser Raum der scheinbaren Unmöglichkeit dadurch aus, dass er mit „[...] komplexen Figuren, verflochtenen Wegen, seltenen Plätzen, geheimnisvollen Passagen und unvorhergesehenen Kommunikationen überladen sei.“<sup>85</sup> Die Aufgabe der Interpreten läge dann darin, genau diesen Fingerzeigen zu folgen. Zunächst muss jedoch noch die Frage beantwortet werden, ob es dabei hilfreich ist, die *KrSyS* als Enzyklopädie zu verstehen.

Zumindest für Faure ist die *KrSyS* eine Enzyklopädie, die sich durchaus mit derjenigen von Borges messen kann, weshalb er sie auch als eine der „heterotopischen Enzyklopädien“ (*encylopédies «hétérotopiques»*) bezeichnet.<sup>86</sup> Die Ähnlichkeit, die Faure zwischen jener fiktiven Enzyklopädie und der *KrSyS* zieht, scheinen allzu sehr auf der Hand zu liegen. In beiden Fällen haben es die Lesenden mit Sammlungen von Wissen zu tun, deren Klassifizierung scheinbar gegen jegliche denkbare Ordnung verstößt. Im Falle der *KrSyS* bleibt nicht einmal die alphabetische Serie zur Orientierung. Auch Faure wundert es nicht, dass die Wahl Borges' auf China fiel, denn China sei doch seit jeher das Land der Enzyklopädien, der

---

<sup>83</sup> Foucault (1994): 20.

<sup>84</sup> Foucault (1994): 21.

<sup>85</sup> Foucault (1994): 21.

<sup>86</sup> Faure (2013): 1448.

sogenannten „Rubrikenschriften“ (c. *leishu*, j. *ruisho* 類書). Lässt es diese – selbst sehr heterogene Rubrik – jedoch zu, dass die *KrSyS* Aufnahme in sie findet?

Dass die unter dem Begriff *leishu* zusammengefassten Werke selbst jedoch nicht als „chinesische“ Form der Enzyklopädie verstanden werden sollten, stellt Christoph Kaderas fest. *Leishu* und Enzyklopädien scheinen sich auf den ersten Blick sehr nahe zu sein, denn beide bieten den Lesern eine Aneinanderreihung von Schlagwörtern, zu denen jeweils spezifische Einträge gehören. Jedoch wird in den *leishu* völlig anders vorgegangen, denn diese bieten ausnahmslos Exzerpte aus anderen Texten, die wohl umarrangiert und umgestellt werden können, jedoch nicht durch die Gedanken eines „Autors“ ergänzt oder verändert werden.<sup>87</sup> Enzyklopädieeinträge sind dagegen oftmals von einzelnen Autoren bewusst als Beitrag zu einem solchen Werk verfasst.<sup>88</sup>

Nicht unproblematisch ist auch die Ansicht Faures, dass die *KrSyS* im Zusammenhang mit anderen großen „enzyklopädischen“ Werken buddhistischer Provenienz stehe, denn er macht enzyklopädische Aspekte in buddhistischen Schriften aus, die extensive Listen von „Konstituenten“ (*hō* 法, s. *dharma*)<sup>89</sup> aufweisen, die der sogenannten Abhidharma (Abidatsuma 阿毘達磨)-Schule entspringen, der Denkschule, dessen, was sich auf die „Konstituenten“ bezieht (im Sinojapanischen als „auf die Konstituenten bezogen“ (*taihō* 對法) bezeichnet). So enthält das Kommentarwerk zum „Mahāprajñāpāramitā-Sūtra“, die „Abhandlung über die große Vollendung der Erkenntnis“ (c. *Dazhidulun*, j. *Daichidoron* 大智度論, T 1509), zum Beispiel Reihen von Einträgen über die „Konstituenten“ ohne jedoch einer

---

<sup>87</sup> Außerdem macht Kaderas darauf aufmerksam, dass solche Exzerpte, die einmal ihren Weg in Werke der Kategorie *leishu* gefunden haben, in der Regel dort verbleiben, das heißt auch in spätere Werke mitaufgenommen werden. Diese, wie sie Kaderas nennt, „restaurative“ Tendenz der *leishu* unterscheidet sie ebenfalls von Enzyklopädien, denen Kaderas eher eine „innovative“ Funktion zuschreibt. Vgl. Kaderas (1998): 3f.

<sup>88</sup> Vgl. Kaderas (1998): 3.

<sup>89</sup> Dies ist die zweite wichtige Bedeutung des Sanskritbegriffs *dharma*, der dem chinesischen Übersetzungsbegriff *fā* 法 zugrunde liegt. 法 bedeutet dann „Faktor“, „Element“ oder „Baustein“, dessen, was „existiert“, wobei dies explizit nicht in einer ontologischen Weise zu verstehen ist. Gemeint sind die grundlegenden „Teile“ oder „Konstituenten“, aus denen die Realität und das chimärenhafte Ich zusammengesetzt sind. Die Yogacara-Ausrichtung geht von hundert solcher „Konstituenten“ aus, die zum Beispiel im *PDB*: 1100–1103 aufgeführt sind. Sie sind sowohl materieller als auch geistiger Natur. Mit der oben genannten Bedeutung des Begriffs *dharma* hängt die hier in Frage stehende insofern zusammen, als sie sich von der Wurzel *dhr* ableitet, deren Bedeutung wiederum „behalten“ oder „aufrechterhalten“ ist. Die *dharma* sind somit die „Aufrechterhalter“ dessen, was ist.

Enzyklopädie gleichzukommen, weil sie voller narrativer und mythologischer Elemente ist, was auch auf die *KrSyS* zutrifft.<sup>90</sup>

Aus dem hier Gesagten geht hervor, dass die *KrSyS* weder im Sinne einer Enzyklopädie noch als japanische „Erbin“ einer chinesischen Tradition der *leishu* verstanden werden sollte. Mag sie aufgrund ihrer zahlreichen Zitate „mündlicher Tradierungen“ (*kuden*), die im Sinne von Exzerpten verstanden werden können, näher an den *leishu* erscheinen, so passen jedoch die vielen Einschübe und Anmerkungen nicht zu deren „restaurativer“ Natur.<sup>91</sup> Mit dem Wesen „der“ Enzyklopädien verbindet die *KrSyS* ebenso wie andere mittelalterliche Summen buddhistischer Provenienz weder die humanistische Absicht einer umfassenden und relativ offen zugänglichen „Erziehung“ (g. *paedia*), noch teilt sie das Wissen in „profane“ und „heilige“ Bereiche ein.<sup>92</sup> Der Titel des ersten Werks, der tatsächlich das Wort Enzyklopädie in sich trägt, macht sehr deutlich, dass es sich dabei sowohl um „heilige“ als auch um „prophane“ Wissensinhalte handeln soll: *Encyclopaedia; seu, Orbis disciplinarum, tam sacrarum quam prophanum epistemon*.<sup>93</sup> Das Lemma encyclopedia in der *Encyclopedia Britannica* suggeriert jedoch, dass diese Gattung schon seit zweitausend Jahren bestand hat, obgleich sie auf historische Diskontinuitäten hinweist.<sup>94</sup> Der Terminus Enzyklopädie ist seiner Grundbedeutung nach zunächst einmal eine „Erziehung“ (g. *paidea*), welche „kreisrund“ (g. *enkyklios*) ist, das bedeutet möglichst umfassend und vollständig, in letzter Konsequenz universell, das gesamte Wissen des gegenwärtigen Moments versammelnd und dementsprechend eine universelle Bildung ermöglichend.<sup>95</sup> Letztlich decken sich die Motivationen des Verfassers der *KrSyS* auch nicht mit denen derjenigen der *encyclopédistes* wie

---

<sup>90</sup> Außerdem ist der Vergleich der *KrSyS* mit der *Daichidoron* und anderen älteren Werken Süd- und Ostasiens problematisch, denn sie sind in völlig anderen Kontexten entstanden. Meines Wissens nach finden sich in der *KrSyS* keinerlei Bezugnahmen auf das Vorgehen der *Daichidoron*.

<sup>91</sup> Siehe hierzu die Ausführungen in Abschnitt 2.3.1.

<sup>92</sup> Zu den Tradierungszusammenhängen der *KrSyS* siehe Abschnitt 2.3. und 2.4.

<sup>93</sup> Verfasst durch den Humanisten Paul Skalich (1534–1573).

<sup>94</sup> *The New Encyclopaedia Britannica* (2010, Bd. 4: 487): Chicago: Encyclopedia Britannica.

<sup>95</sup> Diese universelle Ausrichtung trifft auf die *KrSyS* sicherlich nicht zu, auch wenn in ihr eine große Bandbreite an Wissen versammelt ist, stellt sie in ihrer Ausrichtung nicht einmal eine Enzyklopädie des Tendai, geschweige denn des „Buddhismus“ dar. Schon allein deshalb sollte sie nicht als „buddhistische Enzyklopädie“ (*encyclopédie bouddhique*) betitelt werden, wie dies Faure (2013) tut. Enzyklopädien können sich freilich durchaus auf Teilbereiche des Wissens beziehen.



Denis Diderot (1713–1784), dessen Name auf das Engste mit der von ihm im Vorfeld der Französischen Revolution herausgegebenen *Encyclopédie* verbunden ist, die ganz der Wissenschaft, dem säkularen Gedankengut und der Aufklärung verpflichtet ist, „Progressive“ Ideen vertritt und eine Kritik an den herrschenden Institutionen darstellt. Es erübrigt sich zu betonen, dass keine dieser Punkte zur Agenda Kôshûs gehörte bzw. gehören konnte.<sup>96</sup> Die Einschätzung Faures, dass die „mittelalterlichen Mythen“ (*chûsei shinwa* 中世神話),<sup>97</sup> in denen die klassische Mythologie mit dem „Logos“ der buddhistischen Scholastik vereinigt wurde, bereits im Sinne einer Entzauberung verstanden werden können,<sup>98</sup> ist jedoch fragwürdig und ändert überdies nichts daran, dass Mitglieder des *kike* eine mit der Agenda der *encyclopédistes* vergleichbare Zielsetzung nicht verfolgen.

Die schwerwiegendste Frage bleibt jedoch ohnehin bestehen, ganz gleich, ob man sich dafür entscheidet die *KrSyS* als Enzyklopädie zu bezeichnen oder nicht: Welches Ordnungssystem durchzieht ihre Zeichen und Kolumnen, welche rote Fäden verbinden ihre Inhalte? Ein wichtiger Ansatz für eine fruchtbare Lektüre der *KrSyS* erwächst jedoch dem Aufsatz Faures, weil er vorschlägt die „enzyklopädische Vorgehensweise“ (*démarche encyclopédique*) nach der Art eines *maṇḍala* zu verstehen. Sie sei letztlich genauso aufgebaut wie ein *maṇḍala* des esoterischen Buddhismus, welche um den Dainichi Nyorai herumgruppiert sind.<sup>99</sup> Genauso wie die *maṇḍala*<sup>100</sup> sei die *KrSyS* Ausdruck des „Denken in Analogien“ (*pensée analogique*), wie es vom Sinologen Marcel Granet (1884–1940) beschrieben wurde.<sup>101</sup>

Aber was bedeutet ein solches Denken in Analogien? Die Voraussetzung für sämtliche Analogien, wie sie in den esoterischen Traditionen gedacht werden, ist die Tatsache, dass der Dainichi Nyorai, von Kûkai mit dem „Konstituentenleib“ (*hosshin* 法身)<sup>102</sup> identifiziert, die

---

<sup>96</sup> Siehe Abschnitt 2.4. zu den Vermutungen weshalb Kôshû die *KrSyS* verfasste.

<sup>97</sup>

<sup>98</sup> Vgl. Faure (2013): 1450.

<sup>99</sup> Vgl. Faure (2013): 1449. Dass dies nicht im Sinne der konkreten Anordnung der *honzon* in der *KrSyS* gemeint sein kann, ergibt sich bereits aus der oben dargestellten Hierarchie der Einträge. Es ist also nach einer *maṇḍala*-artigen Grundordnung zu fragen, die implizit bleibt.

<sup>100</sup> Zu *maṇḍala* und Mandalisierung siehe 3.3.

<sup>101</sup> So in seinem klassischen Werk *La pensée chinoises* von 1934.

<sup>102</sup> Die sinojapanische Bezeichnung des Sanskritterminus *dharmakāya*. Dieser ist einer der „drei Leiber“ (*sanjin* 三身) des Buddha. Buddhistische Lehren kennen die Unterteilungen des Leibs des Buddhas in zwei, drei oder vier Aspekte, wobei die „drei Leiber“ (*sanjin*) in Ostasien weit verbreitet sind. Während der „Entsprechungsleib“ (*ôjin*

Totalität des Kosmos bilden soll, indem er beständig den „*dharmā* darlegt“ (*seppō* 説法). Die Vorstellung, dass der *hosshin* nichts Anderes sei als das „All“, die Gesamtheit des Kosmos, verwirft die Idee eines transzendenten Buddha-Leibs und sieht in diesem vielmehr die Verkörperung des *dharmā* in der Gesamtheit der „Konstituenten.“ Diese sind wiederum nichts Anderes als die „drei geheimen [Handlungen]“ (*sanmitsu* 三密) des *hosshin*, des „Munds“ [i.e. Rede]“ (*ku* 口), „Leib“ (*mi* 身) und „Intention“ (*i* 意). So schreibt Kūkai in seiner Schrift „Bedeutung der Buddhawerdung in diesem Leib“ (*Sokushin jobutsu gi* 即身成佛義, KZ 1):

Therefore the three mysteries of the Dharmakāya and sentient being correspond, making it possible for sentient beings to be blessed and empowered by the Dharmakāya.<sup>103</sup>

Die „Darlegung des *dharmā*“ ist also einerseits ein Vorgang, der sich stets abspielt, andererseits kann er jedoch ohne entsprechende Einweihung durch die „Scheitelbenetzung“ (*kanjō*) und rituelle Mimesis – nämlich durch den rituellen Gebrauch von „Wahrheitswörter“ (*shingon* 眞

---

應身, *nirmānakāya*) den Leib des „historischen“ Buddhas Śākyamuni bezeichnet, ist der „Vergeltungsleib“ (*hōjin* 報身, *sambhogakāya*) ein vorläufig als „transzendent“ Leib des Buddha zu verstehen, in welchem dieser die karmischen Früchte seiner Praxis genießt und den *dharmā* für die *bodhisattva* darlegt. Es ist sicherlich nicht unproblematisch den Terminus *hosshin* im Deutschen mit „Konstituentenleib“ zu übersetzen, was vor allem der Bedeutungsvielfalt des Sanskritterminus *dharmā* geschuldet ist. Gewöhnlich wird der dem Übersetzungsbegriff *hosshin* zugrunde gelegte Sanskritbegriff *dharmakāya* im Deutschen durch „Gesetzesleib“ oder „*dharmā*-Leib“ wiedergegeben und soll einen transzendenten Leib des Buddha bezeichnen, der im Gegensatz zu den anderen beiden Arten „unwandelbar“ ist und die absolute Wahrheit ausdrückt. Dies ist der ursprünglichen Bedeutung des *dharmakāya* geschuldet, denn *dharmā* deutete dann auf die „glücksverheißenden“ physischen und geistigen Qualitäten des Buddha, die nicht dem der karmischen Gesetzmäßigkeit unterworfenen *nirmānakāya* eignen. Diese gewissermaßen traditionelle Einschätzung scheint bei der Bezugnahme auf die Lehre Kūkais jedoch nicht zu greifen. Vgl. *PDB*: 923.

<sup>103</sup> Zitiert nach Abé (1999): 129. Die originalsprachliche Passage befindet sich in KZ 1: 513.



言, s. *mantra*),<sup>104</sup> „Siegelmerkmale“ (*inzô* 印相, s. *mudrā*)<sup>105</sup> und *maṇḍala*<sup>106</sup> – von den unerlösten Wesen nicht verstanden werden. Jegliche Dinge sind somit auf fundamentaler Weise miteinander verbunden, denn sie sind allesamt nichts Anderes als der Dainichi Nyorai selbst, Produkt seines ewigen Predigtmonologs, den er mit den mannigfachen Formen seines selbst führt. Die „esoterische“ Praxis und Dogmatik hebt jedoch drei spezifische Formen hervor, die in engster Weise mit der rituellen Mimesis verbunden sind und sich vor allem auf die Visualisierungsübung beziehen, nämlich die „Samenzeichen“ (*shuji* 種字, s. *bīja*),<sup>107</sup> welche am Anfang der Übung stehen und sich nach eingehender Innenschau in „Embleme“ (*sanmaya* 三昧耶)<sup>108</sup> der entsprechenden Figur verwandeln, mit der sich der Praktizierende rituell zu vereinigen sucht, bis diese schließlich in ihrer „verehrungswürdigen [anthropomorphen]

---

<sup>104</sup> *Mantra* sollen hier gemäß der Erklärung Lehnerts des Begriffs *zhenyan* (c. Lesung der Zeichen 眞言) nicht als „wahre Worte“, sondern im Sinne des *genetivus subjectivus* als „Worte der Wahrheit“, da sich die Wahrheit in ihnen ausspricht, durch den Praktizierenden, der im Ritual gänzlich die Wahrheit verkörpert, wodurch – möchte man diese Unterscheidung anwenden – sich das Absolute im Phänomenalen zeigt. Vgl. Lehnert (2006): 94. Der Praktizierende wäre dann lediglich das „Medium“ durch welches sich die Wahrheit – das „Geheimnis der Rede“ (*gomitsu* 口密) ausspricht. Wenn jedoch ohnehin die sogenannte „phänomenale“ Welt nichts Anderes als der *hosshin* ist, wird auch die Unterscheidung zwischen „absolut“ und „phänomenal“ nichtig.

<sup>105</sup> Diese Handhaltungen, die nachstehend im Fließtext mit dem Sanskritterminus *mudrā* bezeichnet werden, sollen Merkmale der „Wahrheit“ (*shinjitsu* 眞實) sein, die der Praktizierende durch seine rituellen Handlungen verkörpert. Das Attribut „Siegel“ oder „Stempel“ bringt gemäß des Sanskritbegriffs *mudrā* („Siegel“) die Idee zum Ausdruck, dass ein Abdruck des Originals dieses reproduziert, ohne „Falsches“ (*komô* 虛妄) wiederzugeben. Vgl. *MJ*: 32.

<sup>106</sup> Das *maṇḍala* hängt hier mit den „Intentionen“ der Praktizierenden zusammen, denn dieser kanalisiert seine Aufmerksamkeit anlässlich eines Rituals auf eben diese Abbildungen und vergegenwärtigt sie innerlich.

<sup>107</sup> Dem Sanskritterminus *bīja* eignet jedoch offenbar nicht die Bedeutungsebene des Schriftzeichens, die in der chinesischen Übersetzung durch den Gebrauch des Zeichens 字 eingeführt wurde. Laut Monier-Williams: 732 ist die Grundbedeutung von *bīja*, diejenige des „Samen“ sowohl der Pflanzen als auch der Menschen und Tiere und im übertragenen Sinne daher auch der „Anfang“, der „Ursprung“ oder die „Quelle“ eines jeglichen Dinges. Im Falle der esoterischen Ritualpraxis werden diese als anfängliche, kondensierte Form der entsprechenden Gottheit verstanden, mit der sich der Praktizierende im Vollzug vereinen wird, im sogenannten *yoga* (*yuga* 瑜伽). Das Samenzeichen des Dainichi Nyorai ist u. a. das Zeichen *a* 阿, welches, wie alle *bīja*, oft mithilfe der alten *siddham*-Schrift wiedergegeben wird. Dieses ist nichts Anderes als der ursprünglich ungeborene Anfangslaut, der „unbedingt“ ist, weil seine Intonierung die Grundvoraussetzung für jegliches Sprechen ist. Vgl. Yamasaki (1988): 79f. Dieses Zeichen ist der Dainichi Nyorai *qua* „Gesamtplatz“ in seiner verdichteten Form.

<sup>108</sup> Oftmals wird der Terminus *samaya* mit dem Wort „Symbol“ übersetzt, weil angenommen wird, dass die in ikonographischen Darstellungen von den Buddhas und *bodhisattva* getragenen Gegenstände auf diese selbst deuten, was bedeuten würde, dass ein wesensmäßiger Unterschied zwischen *samaya* und Heilsfigur bestünde. Die *samaya* bringen jedoch restlos die Qualitäten der verschiedenen Gestalten zum Ausdruck, die in ihren jeweiligen „ursprünglichen Gelübden“ (*honzei* 本誓) ausgedrückt sind. *Samaya* sind somit auch nicht die Symbole der Buddhas und *bodhisattva*, sondern diese selbst in verschiedener Gestalt, der sogenannten „*samaya*-Gestalt“ (*sanmaya gyô* 三昧耶形).

Gestalt“ (*songyô* 尊形) erscheint, mit welcher sich der Praktizierende sodann vereinigt.<sup>109</sup> Für die Praktizierenden gilt es also, die „Merkmale dessen, was wahr [i.e. fruchtbringend] ist“ (*jissô* 實相)<sup>110</sup> zu interpretieren, was nicht eigentlich mit der Tätigkeit des hermeneutischen Lesens zu bewerkstelligen ist, sondern durch die rituellen Handlungen, in welchen die von den Praktizierenden erzeugten Zeichen der *mantra*, *mudrā* und *maṇḍala* in völligem Einklang mit der soteriologischen Aktivität des Dainichi Nyorai befinden.<sup>111</sup>

Wird diese Vorstellung einer „Darlegung des *dharmā*“ von kosmischen Ausmaßen ernstgenommen, so mag sich das All als offenes (und zugleich verborgenes) Buch präsentieren, geschriebene Texte wie die *KrSyS* wiederum als Verdichtungen des im Kosmos gepredigten *dharmā*. Die Aufgabe der Interpreten, der religiösen Subjekte, ist es in jedem Fall die Signaturen der „Darlegung des *dharmā*“ zu entziffern, die „Laute und Zeichen“ (*shôji* 聲字) als „Merkmale, dessen was wahr ist“ (*jissô*) in korrekter Weise zu „unterscheiden“ (*gi* 義).<sup>112</sup>

Im Falle der Forschenden stellt sich die Aufgabe des Verstehens religiöser Texte selbstverständlich anders dar. Diesen geht zum einen das Interesse an einem in soteriologischer Hinsicht wirksamem Verstehen ab, zum anderen sind sie deshalb auch nicht in die entsprechenden rituellen Verfahren und Deutungsmöglichkeiten eingeweiht. Wo sich dies also aus guten Gründen verbietet, kann aber dennoch mit entsprechender Vorsicht ein Stück des Wegs beschritten werden, indem versucht wird, dem mandalischen Paradigma zu entsprechen und die Signaturen demgemäß zu entziffern. Wie soll dies aber möglich sein?

Das „Wissen“ (*savoir*) des Abendlands bleibt gemäß der Analyse Foucaults bis in das 16. Jh. ein womöglich dem eben genannten „esoterischen“ Standpunkt nicht ganz fremdes Wissen der

---

<sup>109</sup> Für die Beschreibung eines solchen Rituals siehe u. a. Yamasaki (1988): 190–206. Dies bedeutet, dass der Adept an sich selbst die körperliche Beschaffenheit und die „Embleme“ der Heilsfiguren „erkennt“ und sich seines eigenen, immer schon erwachten Wesens bewusst wird.

<sup>110</sup> Hierunter sind nicht die „Merkmale“ einer kernhaften und substantiellen Wahrheit zu verstehen, sondern „wahr“ sind diese Merkmale vielmehr, weil sie auf der Grundlage der korrekten Einsicht in die Leere alles Gegebenen unterschieden wurden, und daher in Bezug auf das Erlangen des Heilsziels „früchttragend“ (*minoru* 實る) sind.

<sup>111</sup> Abé (1999): 195f.

<sup>112</sup> Ich nehme hier Bezug auf das vielbeachtete Traktat Kūkais „Bedeutung [i.e. Unterscheidung] der Laute und Zeichen als Merkmale dessen, was wahr ist“ (*Shôji jissô gi* 聲字實相義, T 2429). In dieses führt auf besonders anregende Weise Pörtner (1988) ein. Weitere Interpretation sind u. a. Paul (1987), Kaufmann (2018) und Abé (1999).

Ähnlichkeiten (*ressemblances*),<sup>113</sup> nämlich der Aufzeichnung und Entzifferung deren Signaturen. So hat Foucault für diese Wissenstradition vorgeschlagen, dass die darin prävalente Auffassung von der „Welt“ mit der „eines sprechenden Menschen“ (*un homme qui parle*) verglichen werden kann.<sup>114</sup> Das Sprechen der Welt oder des Kosmos findet auch seinen Ausdruck im Bild es eines offenen Buchs, dessen Lektüre das Unterfangen bedeutet die „Merkmale“ (*marques*) der an sich unsichtbaren Ähnlichkeit zu entziffern. So schreibt Foucault:

Deshalb ist das Gesicht der Welt mit Wappen, Charakteren, Chiffren, dunklen Worten oder, wie Turner sagte, mit »Hieroglyphen« überdeckt. Der Raum der unmittelbaren Ähnlichkeiten wird zu einem großen, offenen Buch. Es starrt vor Schriftzeichen.<sup>115</sup>

Womöglich kann die Beschreibung der Ähnlichkeiten im abendländischen Denken durch Foucault Hinweise liefern, inwiefern die Analogien, die im Kosmos qua *mandala* statthaben, zu verstehen sind. Denn wenn die *KrSyS* ebenfalls im Sinne eines verschrifteten *mandala* verstanden werden muss, dann kommt dem Versuch deren Analogien nachzuvollziehen, eine wesentliche Bedeutung für ihre Lektüre zu. Wie bereits gesagt, ist die *KrSyS* jedoch kein *mandala*, deren Gestalten sich um eine zentrale Gestalt gruppieren und ihre Bedeutung durch ihre Nähe, bzw. Ferne von dieser erhalten. Wäre die *KrSyS* entsprechend aufgebaut, hätte sie tatsächlich mehr Ähnlichkeit mit den bereits genannten „Rubrikenschriften“ (*ruisho*), denn in diesen gewähren ja die Ähnlichkeiten, die zwischen den einzelnen Phänomenen bestehen, dass diese auf denselben oder benachbarten Seiten erklärt werden. Die Zusammengehörigkeit, die zwischen den einzelnen Einträgen der *KrSyS* bestehen, gehorchen nicht Gesetzen der *convenientia* oder Konvenienz, welche eine Ähnlichkeit von Dingen bezeichnet, die aus der Nachbarschaft von Orten herrührt. Die *convenientia* besagt, dass sich die Dinge als Zeichen ihrer mehr oder weniger dunklen Verwandtschaft in nächster Nähe zueinander aufhalten, sich

---

<sup>113</sup> Unter diesen betrachtet Foucault die seines Erachtens nach wichtigsten genauer, nämlich die *convenientia*, die *aemulatio*, die Analogie und die Sympathie. Die letztere identifiziert er als diejenige Kraft, die „die Bewegung der Welt [wörtlicher wäre hier „Dinge“] hervorruft“ (*elle suscite le mouvement des choses*), sodass es ohne sie überhaupt keine Annäherung und Ähnlichkeit der Dinge gäbe. So bestehe zum Beispiel eine Sympathie zwischen der schweren Erde und den schweren Dingen, die von ersterer angezogen würden. Vgl. Foucault (1994): 53. Im „esoterischen“ Denken wäre diese Voraussetzung jedoch eher in der eben genannten „Darlegung des *dharma*“ zu finden, aus der sich die Welt heraus generiert. Wie im Folgenden genauer dargestellt werden soll, ist das „Aufstehen in der Bezüglichkeit“ (*engi* 緣起) die Verfahrensweise der „Darlegung des *dharma*.“ Eine wesensmäßige „Sympathie“ oder „Antipathie“ (als deren Gegenspielerin) kann es in dieser Vorstellung freilich nicht geben.

<sup>114</sup> Foucault (1994): 57.

<sup>115</sup> Foucault (1994): 57.

dadurch weiter angleichen, bis sich ein gemeinsames Regime einstellt und die „Ähnlichkeit des Orts“ für die „Ähnlichkeit der Eigenschaft“ bürgt. Die *convenientia* bezeichnet jedoch eine Ordnung der Konjunktionen und der Berührungen, also einer Kette, die sich durch das Universum hindurch zieht.<sup>116</sup>

Treffender scheinen die Ähnlichkeiten, die zwischen einzelnen Einträgen innerhalb der *KrSyS* statthaben, durch den Begriff *aemulatio* erklärt. Die *aemulatio* ist eine Art der Konvenienz, die jedoch gänzlich frei von den Gesetzen des Orts ist. Vielmehr ist an ihr wesentlich, dass sich die Dinge über den Raum hinweg spiegeln und reflektieren, wodurch Verdoppelungen und Vervielfachungen entstehen, die konzentrische, reflexive und zirkulierende Kreise bilden.<sup>117</sup> Wie Foucault betont, gehört es zum Wesen der *aemulatio* dass es nie ersichtlich ist, worin das unbewegliche und unveränderliche erste Bild besteht, denn die Dinge drehen sich um sich selbst und wiederholen sich.<sup>118</sup> So sind die in der nachfolgenden Betrachtung im Zentrum stehenden Figuren der Ryûnyo 龍女 (i.e. Nāgakanyā, im 3. Kapitel) und der Benzaiten 辨財天 (var. 辨才天, i.e. Sarasvatī, im 3. Kapitel), genauso wie die der Butsugen 佛眼 (i.e. Buddhālocanā, im 4. Kapitel), des Aizen Myôô 愛染明王 (i.e. Rāgarāja), der Dakiniten 吒枳尼天 und dem Matarajin 摩多羅神 (5. Kapitel) Spiegelungen voneinander, auf viele Passagen der *KrSyS* verteilt und wiederum alle die Spiegelung der im „Wunschjuwel“ (*nyoi'ju*) ausgedrückten „Nichtdualität“ (*funi*) und „[fundamentalen] Gleichheit“ (*byôdô*), ohne dass dieses selbst deren anfängliches und unveränderliches Bild darstellte. Diese „Ungebundenheit“ an den Raum ist es auch, die es gestatten mag, Ähnlichkeiten und Zusammenhänge zwischen den Texten der *KrSyS* und anderen Texten herzustellen, wenn diese in ähnlichen historischen und sozialen Kontexten entstanden sind oder sogar einen intertextuellen Bezug aufweisen. Dieser von Payne als „synchron“ bezeichnete Zugang versucht Texte unter der Berücksichtigung der Diskurse zu verstehen, denen sie entstammen.<sup>119</sup>

Die Analogie wiederum, die Foucault als eine dritte Form der Ähnlichkeit ausmacht, meint nicht die Ähnlichkeiten zwischen den Dingen selbst, sondern eine subtilere Form der

---

<sup>116</sup> Vgl. Foucault (1994): 46ff.

<sup>117</sup> Vgl. Foucault (1994): 48ff.

<sup>118</sup> Vgl. Foucault (1994): 46.

<sup>119</sup> Vgl. Payne (1998): 4. Payne stützt sich hier auf die Unterscheidung zwischen „diachronen“ und „synchronen“ Zugängen zu Texten. Ein diachroner Zugang würde demgegenüber „nur“ die historische Entwicklung des Denkens der *kike* oder des Taimitsu zum Gegenstand haben.

Ähnlichkeit, eine solche der „Verhältnisse“ (*rappports*). Zum Beispiel soll nach dieser Vorstellung ein analoges Verhältnis zwischen den Sternen am Himmel und den Sinnesorganen zu dem sie belebenden Gesicht bestehen.<sup>120</sup> Analoge Verhältnisse zeichnen sich darüber hinaus durch Reversibilität aus. Sie wurden also innerhalb der Wissenschaftsgeschichte bis in das 16. Jh. nicht eigentlich in Frage gestellt, sondern bisweilen lediglich umgekehrt.<sup>121</sup> In den nachfolgenden Abschnitten aus der *KrSyS* werden diese Analogien zwischen Makro- und Mikrokosmos immer wieder sichtbar werden, allen voran die Analogie zwischen der Ausdifferenzierung des Kosmos aus dem Ursprungstopos des „Drachenpalasts“ (*ryûgû* 龍宮) am Grunde des „großen Ozeans“ (*daikai* 大海) und dem Prozess des Gewährwerdens der absoluten Wahrheit durch das Erkenntnisorgan des Drachengeists (*ryûjin* 龍神) im „Wasserkreis“ (*suirin* 水輪) des einzelnen Lebewesens (vgl. 3. Kapitel).

Der privilegierte, mit Analogien übersättigte Punkt, ist für Foucault jedoch im abendländischen Denken bis in das 16. Jahrhundert hinein der Mensch gewesen.<sup>122</sup> Bei der Identifizierung eines solchen mit Analogien übersättigten Punkts innerhalb der *KrSyS* bietet sich jedoch an, diesen nicht im Menschen sehen zu wollen, obgleich auch dieser voll von Analogien ist, sondern im „Wunschjuwel.“ Denn dieses nimmt in den Texten der *KrSyS* eine exponierte Stellung ein, da seine Bedeutung grundlegend für die Motive der Kosmologie und Kosmogonie (3. Kapitel), der Verehrung der Gestirne (4. Kapitel) und der „Scheitelbenetzung“ (*kanjô* 灌頂, s. *abhiṣeka*,<sup>123</sup> im 5. Kapitel) ist. Und diese stehen wiederum in engster Verbindung mit der Frage nach möglichen Formen der (Herrscher)souveränität. Es lassen sich somit von diesem einzigen Punkt des „Wunschjuwels“ aus eine gewissermaßen „unbeschränkte Anzahl von Verwandtschaften“ (*un nombre indéfini de parentés*)<sup>124</sup> herstellen.

---

<sup>120</sup> Vgl. Foucault (1994): 52.

<sup>121</sup> Vgl. Foucault (1994): 51.

<sup>122</sup> Vgl. Foucault (1994): 51f.

<sup>123</sup> In der vorliegenden Arbeit werden die Worte „Scheitelbenetzung“ und *abhiṣeka* synonym verwendet. Zur „Scheitelbenetzung“ siehe Abschnitt 4.2.1. und 5.2.

<sup>124</sup> Foucault (2010): 36.

Abschließend ist noch danach zu fragen, wie diese Formen der Ähnlichkeiten erkennbar werden, an welchen „Signaturen“ sie also abzulesen sind, ohne die es keine Ähnlichkeiten gäbe.<sup>125</sup> Wie zum Beispiel kann erkannt werden, dass eine Analogie zwischen dem Kosmos und dem einzelnen Menschen besteht? Für die Sympathie gibt Foucault ein Beispiel aus einem Werk des Alchemisten Oswaldus Crollius (1560–1609) an, der von der Walnuss schreibt, dass deren Kern, mit Weingeist zerstoßen, die inneren Kopfleiden heilen könne, während die Rinde die Verletzung der Schädeldecke heile. Diese Verwendung sei „augenscheinlich,“ da sich Rinde und Nuss wie Schädelknochen und Gehirn zueinander verhielten, also in einer Analogie zueinander stünden, was dadurch deutlich werde, dass die Nuss selbst aussehe wie ein in seinen Proportionen verkleinertes Gehirn, das im „Schädel“ ruhe.<sup>126</sup> Die Signatur liegt hier in der Analogie begründet, diese wiederum in der Proportion. Ebenso lassen sich jedoch auch die Analogien zwischen den Motiven und den Passagen der *KrSyS* verstehen. Das aus „acht Blüten“ (*hachiyô* 八葉), das heißt aus acht Klumpen, zusammengesetzte „fleischliche Herz“ (*nikudanshin* 肉團心) der Menschen sind die in ihren Proportionen deutlich verkleinerten „acht Ozeane“ (*hakkai* 八海) der buddhistischen Kosmologie ebenso wie die „acht Blüten“ des „Mutterschoß-*maṇḍala*“. Jene die Analogie bedeutenden Proportionen sollen jedoch laut Foucault ihrerseits wieder durch die Sympathien und die *aemulatio* als solche signalisiert werden, wodurch sich der Kreis der Bezeichnungen und des Bezeichneten schließe. Dies bedeutet aber nichts Anderes als dass die Ähnlichkeit selbst die Ähnlichkeit anzeigt und dass die „Signatur und das von ihr Bezeichnete [...] von genau gleicher Natur“<sup>127</sup> sind. Und genau in dieser Vorstellung von der Signatur scheint ein Brückenschlag zur esoterischen Semiotik zu liegen, denn auch die bereits genannten *samaya*, wie das „Wunschjuwel“ oder der *vajra* sind nicht eigentlich verschieden von dem was sie „bedeuten.“ In seiner klassischen Studie zu Kūkai schreibt Hakeda Yoshito 羽毛田義人 (1924–1983):

For Kūkai any physical symbol has a double structure in that it is an object standing for X and at the same time it is part of X; e.g., a flower or a vajra is a symbol of

---

<sup>125</sup> Vgl. Foucault (1994): 56.

<sup>126</sup> Vgl. Foucault (1994): 58. Foucault zitiert hier aus dem Kapitel *Traité des signatures* aus *La Royale Chymie de Crollius* von 1624.

<sup>127</sup> Vgl. Foucault (1994): 60.

Mahāvairocana Buddha but in the same time an integral part of Mahāvairocana in terms of the totality of existence.<sup>128</sup>

Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesen Betrachtungen aber für die Lektüre der *KrSyS*? Gemäß ihrer heteroklitischen Natur ist die *KrSyS* eben gerade keine Schrift, die nach den Gesetzen der *convenientia* angeordnet ist, denn die Ähnlichkeiten, die innerhalb ihrer Zeilen sichtbar werden, sind weder nach Rubriken ausgerichtet noch bürgt die Unterbringung verschiedener Inhalte unter einer vermeintlichen Rubrik oder vielmehr Überschrift dafür, dass diese sich ähneln. Das bedeutet, dass sich die in der *KrSyS* in Bezug auf die Fragestellung vermutlich gegebenen Auskünfte nicht in einer linearen Form entfalten werden und die Betrachtung in der Regel nach wenigen Spalten wieder abgebrochen werden muss, weil die fragmentarischen Ausführungen bald eine gänzlich andere Thematik anschneiden.<sup>129</sup> Dies heißt jedoch, dass es für einen Einstieg in die Lektüre dieser Schrift im Hinblick auf die gestellte Frage keine privilegierte Stelle gibt. In jedem Fall lässt ein Blick in das Inhaltsverzeichnis der *KrSyS* keine Rückschlüsse darauf zu, wo sich innerhalb ihrer Zeilen Inhalte finden lassen, die über die Zusammengehörigkeit von *ōbō* und *buppō* Auskunft geben. Diese anfängliche Ratlosigkeit kann aber auch als Chance verstanden werden. Sie bedeutet nämlich andererseits die Möglichkeit an einer frei gewählten Stelle zu beginnen<sup>130</sup> und sich von dort aus gemäß den Gesetzen der *aemulatio* und der *analogia* fortzubewegen, gemäß den Spiegelungen und den Ähnlichkeit der Verhältnisse die roten Fäden, die zum Teil Zöpfe bilden, nachzugehen, um sodann die Aufgabe der „Entflechtung“ (*dé-tresse*)<sup>131</sup> zu bewerkstelligen.

Die vorliegende Arbeit hat sich also für die inhaltliche Diskussion der *KrSyS* eine Lektürestrategie zurechtgelegt, mit deren Hilfe die auf der Grundlage des soeben aufgezeigten Verständnisses der Ähnlichkeiten versucht wurde, disparate Passagen (sowohl innerhalb als auch außerhalb der *KrSyS*) aufeinander zu beziehen und sich dabei an den Signaturen orientiert, die im Laufe der Lektüre immer deutlicher zum Vorschein kamen. Ein Fixpunkt hierfür bildet

---

<sup>128</sup> Hakeda (1972): 89 (Anmerkung 26).

<sup>129</sup> Paradigmatisch für diese sehr fragmentarische Natur sind zum Beispiel die auf den Seiten T 2410.76.511f. aufgeführten Inhalte, die jeweils nur einige Spalten einnehmen.

<sup>130</sup> Jedoch nicht an einer „beliebigen“ Stelle, wie auch Faure im Prolog seines ersten Bandes über das mittelalterliche Pantheon vorschlägt. Vgl. Faure (2016): 18f.

<sup>131</sup> Faure (2013): 1456. Für Faure stellt nämlich die Lektüre der *KrSyS* eben eine solche Aufgabe dar. Freilich bildet das Auffinden der einzelnen Fadenbahnen die vorrangige Anforderung.



bestimmt das „Wunschjuwel“, sowohl im Hinblick auf die Lektüre, als auch im Hinblick auf das Vorgehen der Arbeit selbst, das nun im folgenden Abschnitt erläutert werden soll.

#### 1.4.2. Aufbau und Grenzen der Arbeit

Im 2. Kapitel wird zunächst eine Biographie Kôshûs nachgezeichnet, und dessen Wirken im Kontext des *kike* verständlich gemacht. Gezeigt wird weiterhin, dass die *KrSyS* in ihrer gedruckten Form nur *eine* von vielen verschiedenen Versionen dieses „Werks“ darstellt, die auf einer letztlich nicht mehr nachvollziehbaren Auswahl und Edierung von Manuskripten durch die Kompilatoren des *T* beruht (siehe Abschnitt 2.4.). Nach einer Überblicksdarstellung der verschiedenen erhaltenen Manuskripte, wird auf der Grundlage der Betrachtung ausgewählter Kolophone gezeigt, dass viele der einzelnen Faszikel, die später als Teil der *KrSyS* identifiziert wurden, in der Frühphase ihrer Rezeption (im Spätmittelalter) „frei“ zirkulierten, ohne dass ihre Zugehörigkeit zur *KrSyS* dabei eine gewichtige Rolle gespielt hätte (siehe Abschnitt 2.4.1.). Erst später, in der frühen Neuzeit, mit dem Einsetzen der intermediären Rezeptionsphase, wurden diese Manuskripte zu größeren Textkonvoluten zusammengeführt, in der Absicht eine vermeintliche Urfassung dieses „Werks“ zu erstellen. Es sind diese größeren Sammlungen, welche die Grundlage für die in der letzten Rezeptionsphase einsetzenden Druck und die Beforschung dieser Schrift darstellen. Es wird weiter aufgezeigt, dass die Textgenese der *KrSyS* auf das Engste mit dem Erstarken der Tendai-Institutionen im Kantô-Gebiet zusammenhängt (siehe Abschnitt 2.4.3.). Es kann nachgewiesen werden, dass eine Vielzahl von Manuskripten in den Tempelakademien der Ostlande zirkulierte und dass mit dem Beginn der frühen Neuzeit, nach einer fast vollständigen Zerstörung des Hiei-zan, eben jene Manuskripte aus den Tempeln im Kantô-Gebiet herangezogen wurden, um einem Verlust dieser Schrift entgegenzuwirken. Die Kapitel 3,4 und 5 bilden sodann den Teil der Arbeit, der sich mit den Texten der *KrSyS* auseinandersetzt und deren Inhalte zu Wort kommen lassen möchte. Das 3. Kapitel wird sich den gedanklichen Voraussetzungen widmen, innerhalb deren Rahmen (Herrschafts)souveränität in der *KrSyS* zum Ausdruck kommt. Das 4. Kapitel betrachtet sodann die Lehren der *KrSyS*, die sich zu den im Sôji-in 總持院 ausgeführten apotropäischen und makrobiotischen Ritualen finden lassen, die in äußerst pointierter Weise die im 3. Kapitel dargestellten Zusammenhänge aufgreifen und in den Zusammenhang des „Schutzes des Herrschaftsgebiets“ (*chingo kokka* 鎮護國家) überführen. Schließlich ist das 5. Kapitel der Betrachtung der „Scheitelbenetzung zur Investitur“ (*sokui kanjô* 即位灌頂) gewidmet, in



welchem wiederum der Herrschaftsanspruch des Regentenhauses zum Ausdruck kommt, den Tennô 天皇 durch „geheime“ Wissensinhalte in seiner Stellung zu legitimieren.

Gemäß der spezifischen Frage nach den Vorstellungen über souveräne Macht, die dem Komplex der Zusammengehörigkeit von „herrschaftlichem Gesetz“ (*ôbô*) und „Buddha-dharma“ (*buppô*) angehört, muss der Rahmen der vorliegenden Arbeit genauestens im Hinblick auf eben jene Fragestellung begrenzt werden. Es ist überdies aufgrund der Größe und Komplexität des zugrunde gelegten Textes in gewisser Hinsicht gar nicht abschätzbar, was alles dabei nicht berücksichtigt werden kann. Jedoch besteht die Notwendigkeit, gleich zu Anfangs einige Themen anzusprechen, die sowohl in der japanisch- als auch der westlichsprachigen Forschung immer wieder behandelt werden, jedoch nicht Teil dieser Arbeit sein können oder müssen. Zum einen ist da das breite Feld der Sannô-Kulte, der später als Sannô Shintô benannten Praktiken deren Bedeutung innerhalb der *KrSyS* vornehmlich in den bereits angesprochenen Arbeiten Parks herausgearbeitet wurde.<sup>132</sup> Sie sollen in der vorliegenden Arbeit weder ausgeklammert noch eigens in den Fokus gerückt werden. Auch auf die Einschätzung der Tendai-Kleriker zu den in der Kamakura-Zeit entstandenen „neuen“ Zen-Schulen wird in dieser Arbeit nicht eingegangen. Auf die entsprechenden Beiträge Kitagawas wurde bereits hingewiesen, darüber hinaus hat sich auch Stephan Kingensan Licha in einem 2017 erschienenen Artikel<sup>133</sup> mit diesem Phänomen auseinandergesetzt. Lohnenswert wäre jedoch im Hinblick auf den in der vorliegenden Arbeit angesprochenen Themenkomplex eine erste Einordnung der Bezüge gewesen, welche die Praktiken und Ideen der *kike* zu jenen der sogenannten „Bergasketen“ (*yamabushi* 山伏) und dem von Ihnen praktizierten „Weg der Übung in übernatürlichen Zeichen“ (Shugendô 修験道),<sup>134</sup> hatten. Aus den bereits genannten Gründen stützen sich die im Nachfolgenden behandelten Textstellen lediglich auf gedruckte Passagen aus der *KrSyS*, ohne dass diese noch eigens mit Parallelstellen aus den Manuskripten verglichen werden. Eine solche textkritische Herangehensweise bleibt nach wie vor selbst in der japanischsprachigen Forschung ein Desideratum. Ebenfalls wünschenswert und einem besseren Verständnis des nachfolgend Behandelten zuträglich, wäre eine vertiefte Darstellung

---

<sup>132</sup> Vgl. Park (2020a, 2020b), jedoch auch die grundlegende Darstellung Grapards (1998).

<sup>133</sup> Vgl. Licha (2017).

<sup>134</sup> Meines Wissens wird auf solche Bezüge lediglich am Rande in den genannten Schriften Faures (2015a, 2015b) eingegangen. Des Weiteren werden solche Zusammenhänge in einem rezenten Artikel von Faure (2021) expliziter behandelt. Ich danke an dieser Stelle Steffen Döll, der mich auf diese Arbeit aufmerksam gemacht hat.

der Genese der *KrSyS* unter einer erweiterten Berücksichtigung der Umstände in denen die Mitglieder des *kike* ihre Texte produzierten. Allein hat hierzu selbst die japanischsprachige Forschungsliteratur noch wenig hervorgebracht, von den grundlegenden Bemerkungen Hazamas und der Arbeit Tanakas einmal abgesehen. Die vorliegende Arbeit bleibt meines Wissens dennoch zusammen mit den wenigen Hinweisen Grapards (1998) zur „Wiedererlangung“ der *KrSyS* die einzige westlichsprachige Arbeit, welche die Textgeschichte in den Grundzügen zur Sprache bringt.

## 2. Eine Sammlung von Blättern in stürmischer Talströmung: Die Texte der *KrSyS* und ihre Genese

### 2.1. Aus dem Leben des Verfassers: Der Gelehrtenmönch Kôshû (1276–1350).

Wenig ist über das Leben des Verfassers der *KrSyS*, Kôshû, bekannt. Der Ort seiner Herkunft, die gesellschaftliche Stellung seiner Familie und überhaupt der Zeitraum vor welchem er das „Haus verließ“ (*shukke* 出家) liegen gänzlich im Dunkeln. Sein Werk lässt jedoch eine hohe literarische Bildung erkennen, die seine Zugehörigkeit zur Oberschicht markiert. Außer den wenigen Hinweisen, die sich verstreut in der *KrSyS* finden lassen, schrieb Kôshû wenig über sich selbst und verfasste auch kein autobiographisches Selbstzeugnis.<sup>135</sup> Das Jahr seiner Geburt lässt sich lediglich auf der Grundlage der Schrift „Notizheft über die Patriarchenabfolge des Gan’ô-ji“ (*Gan’ô-ji resso chô* 元應寺列祖帳) errechnen. In ihr sind Todestag, Ort und das Sterbealter vermerkt:

Dôshû Shônin 道崇上人, Dôkô Shônin 道光上人. Zur Zeit als sich der Echin Kashô 惠鎮和上<sup>136</sup> herunter nach Kantô zu begeben geruhte, [fungierte er] als verehrter „Ansässiger [des Klosters] und Aufrechterhalter [des *dharma*]“ 御住持<sup>137</sup> des Konzan-in 金山院, als Ansässiger Aufrechterhalter der diesen Tempel wieder aufbaute 再興 [i.e. in einen ursprünglichen Zustand brachte]. Kôshû Kashô 光宗和上 verlöschte am 12. Tag des 10. Monats 7. Himmelsstamm und 2. Erdstamm [i.e. Ochse] 庚丑 des Jahre Kannô 1 [1350] im Ishô-in 意障院 zu Sakamoto 坂本 im Alter von fünfundsiebzig Jahren.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> Er gilt jedoch als Verfasser einer Biographie seines Meister Kôen 興圓 (1262–1317), der sogenannten „Überlieferung des Kashô Denshin“ (*Denshin kashô den* 傳信和尚傳). Diese Schrift enthält die „eigene Tradierung“ (*jiden*) des Zeitgenossen und Meister Kôshûs. Vgl. Tanaka (2003): 17. Siehe zu Kôen die Anmerkungen weiter unten.

<sup>136</sup> Gewöhnlich als Enkan 圓觀 (1281–1356) bezeichnet. Er lernte unter Kôen, setzte sich sehr für die Wiederbelebung der „runden [i.e. vollkommenen] und unmittelbaren Gelübde“ (*endonkai* 圓頓戒) ein und ist somit dem „Haus der Gelübde[erneu]“ (*kaike* 戒家) zuzuordnen. Da er sich an den Umsturzplänen des „Kaisers Godaigo“ (Godaigo Tennô 後醍醐天皇, 1288–1339, r. 1318–1339) beteiligte, wurde er in die Provinz Mutsu 陸奥 (in der Region des gegenwärtigen Tôhoku 東北) exiliert, kehrte später jedoch nach Kyôto zurück, wo er die Protektion des Ashikaga Takauji 足利尊氏 (1305–1358) genoss. Enkan war der Zeitgenosse und Meister Kôshûs. Dieser hatte wohl seinen Meister in dieser Position vertreten, als dieser das Kantô-Gebiet bereiste. Vgl. *NJJ*: 84f.

<sup>137</sup> *Jûji* 住持 bezeichnet die Position des Abts.

<sup>138</sup> Ein Manuskript dieser Schrift ist überliefert, welches aus dem Shôjuraikô-ji 聖衆來迎寺 – einem Tendai-Tempel am Fuße des Hiei-zan – stammt und nun Teil der „Manuskripte des Instituts für die Zusammenstellung

Die Schrift gibt außerdem Auskunft über Kôshûs Ehrenbezeichnungen Dôshû Shônin 道崇上人 und Dôkô Shônin 道光上人. Den dort in Bezug auf das Sterbedatum gegebenen Ausführungen zufolge wäre, als Geburtsjahr Kôshûs das Jahr Kenji 建治 2 (1276) anzusetzen. Weil sich im 9. Faszikel „Über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der *dhyā[na]*, i.e. Meditations]-Schule und der Lehrhäuser“ (*Zenshû kyôke dôji no koto*)<sup>139</sup> der *KrSyS* mit dem Jahr Einin 永仁 2 (1294) die Erwähnung des frühesten Zeitpunkts innerhalb der Lebenszeit Kôshûs finden lässt, vermutet Tanaka, dass er zu diesem Zeitpunkt schon in die Hauslosigkeit auf den Hiei-zan gegangen war, also spätestens im Alter von neunzehn Jahren eine monastische Lebensweise angenommen hatte. Die Erwähnung des Jahres 1294 lässt jedoch nicht auf eine Niederschrift in selbigem schließen, da der 9. Faszikel keinen ursprünglichen Kolophon führt.

In der Schrift „Eigene Aufzeichnungen des Godai Kokushi“ (*Godai Kokushi jiki* 五代國師自記, nachstehend *Godai*)<sup>140</sup> findet sich außerdem die für Biographie und Nachvollzug der Textproduktion wichtige Information, dass Kôshû sich im Jahr Enkyô 延慶 2 (1309) gemäß der Forderung des Patriarchen Saichô für zwölf Jahre im „Berge verbarg“ (*rôzan* 籠山), diesen also nicht mehr verlassen sollte. Als Übungsstätte diente ihm hierzu bis in das Jahr Shôwa 正

---

historiographischen Materials der Universität Tôkyô“ (*Tôkyô daigaku shiryô hensansho bon* 東京大學史料編纂所本) ist. Beim Gan’ô-ji 元應寺 handelt es sich um einen Tempel, der in den Wirren des „Ônin-Aufstands“ (*Ônin no ran* 應仁の亂) im 15. Jh. zerstört wurde, die Schrift ist jedoch im Shôjuraikô-ji weitertradiert worden. Vgl. Hiraizumi (1926): 12.

<sup>139</sup> Mit den „Lehrhäusern“ (*kyôka* 教家) sind diejenigen Traditionen gemeint, die sich auf das Schriftstudium stützen, im (vermeintlichen) Gegensatz zu denjenigen Schulen, die ihr Hauptaugenmerk auf die meditative Einsicht richten. Letztere werden gewöhnlich mit der Tradition des Zen/Chan 禪 identifiziert. Steffen Döll hat anhand einer Passage aus dem entsprechenden Faszikel gezeigt, dass darin versucht wird, das Zen/Chan innerhalb einer Tendai-Systematik zu verorten. Vgl. Döll (2012): 77.

<sup>140</sup> Hierbei handelt es sich um eine „eigene Aufzeichnung“ (*jiki* 自記) des Mönchs Enkan. Bei der Bezeichnung Godai Kokushi handelt es sich um dessen Ehrenbezeichnung. Vgl. Hiraizumi (1926): 9.

和 2 (1312) der Jinzô-ji 神藏寺,<sup>141</sup> der in einem entlegenen Teil des Bergs lag.<sup>142</sup> Das früheste „hintere Schreiben“ (*okusho* 奥書), der Kolophon, welcher ein Selbstzeugnis des Verfassers über den Zeitpunkt der Verschriftung darstellt, lässt sich im 46. Faszikel „Aufzählung der Namen aus der Shingon-Schule“ (*Shingon-shû myômoku* 眞言宗名目) finden und datiert auf das Jahr Enkyô 4 (1311).<sup>143</sup> Tanaka vermutet, dass Kôshû zu diesem Zeitpunkt seine Rolle als Mitglied des *kike* bereits aufgenommen hatte, begründet diese Einschätzung jedoch nicht weiter. Allerdings markiert dieser Zeitpunkt nun auch den „offiziellen“ Beginn der Niederschrift der *KrSyS* und in einschlägigen Lexika wird dieses Datum als Startpunkt der Textproduktion angegeben.<sup>144</sup>

Aus den Kolophonen der *KrSyS* wird ersichtlich, dass Kôshû sich ungefähr bis zum Sommer des Jahres Gan'ô 元應 2 (1320) auf dem Hiei-zan aufhielt, ganz so wie es die im Jahre 1308 begonnene Praxis des zwölfjährigen Rückzugs vorschrieb.<sup>145</sup> Den Ort seiner Praxis schien er dann ab dem Jahre Shôwa 3 (1314) in ein anderes Tal verlegt zu haben, das Kurodani 黒谷. Aus einem Eintrag im 73. Faszikel der *KrSyS* geht hervor, dass Kôshû sich im Jahr Shôwa 5 (1316) in „Sütrenspeicher“ (*kyôzô* 經藏) des Kurodani aufhielt und bestimmte rituelle Übungen zur Stärkung mnemotechnischer Fähigkeiten durchführte.<sup>146</sup>

Tanaka bringt in ihrer Studie ein Zitat aus dem 92. Faszikel der *KrSyS*, dem „Teil vermischter Aufzeichnung [nebst] eigenen Sprossen“ (*Zakkibu shibyô* 雜記部 私苗), welches die Erschließung dieses Tals zur Zeit des Eshin Sôzû 惠心僧都 (i.e. Genshin 源信, 942–1017)

---

<sup>141</sup> Dieser Tempel, der heute nicht mehr existiert, befand sich im „östlichen Bezirk des östlichen Tals“ (*tôdô higashidani* 東塔東谷) des Hiei-zan und war einer der „fünf abgetrennten Orte“ (Hiei-zan *gobessho* 比叡山五別所). Als abgeschiedener Ort war er bestens dazu geeignet Adepten zu beherbergen, die sich in Klausur begeben wollten. Nach der Brandschatzung durch die Truppen Nobunagas wurde er nicht wiederaufgebaut. Vgl. Take (2013): 228. Ab dem Ende der Heian-Zeit wurde an diesem Tempel die „esoterische“ Ausrichtung des Tendai gelehrt. Gegen Ende der Kamakura-Zeit ließ sich der Mönch und Lehrer Kôshûs, Kôen, bekannt für seinen Einsatz in der „Wiederherstellungsbewegung der Gelübderregeln“ (*kairitsu fukkô undô* 戒律復興運動), dort nieder. Vgl. hierzu Kubota (1982), der das Wirken dieses Mönchs im Hinblick auf die „Gelübde-Scheitelebung“ (*kaikanjô* 戒灌頂) untersucht hat. Groner (2022) bietet außerdem eine vollständige Beschreibung eines solchen Ordinationsritus.

<sup>142</sup> Vgl. Tanaka (2003): 9.

<sup>143</sup> Vgl. T 2410.76.657c19.

<sup>144</sup> Vgl. u. a. BSKD 3: 126 sowie MBD: 1: 852.

<sup>145</sup> Vgl. Tanaka (2003): 271f.

<sup>146</sup> Vgl. T 2410.76.743a25–26.

erwähnt und die Eignung des Ortes für die Durchführung der buddhistischen Praxis und des Lebens in Klausur unterstreicht:

Als der altvordere Meister [Eshin] Shônin 先師上人 damit begann, sich in die Berge zurückzuziehen, geruhte er den Mönchsversammler 僧都 [i.e. Ninsô 仁宗]<sup>147</sup> die Grenzen des Bodens des [fraglichen] Tals 當谷'地境 geomantisch ausloten 相 zu lassen. Dieser Mönchsversammler lotete es nun aus und sagte: „Das Tal ist tief und der Wasserfluss breit. Gewiss verweilt der tiefe [i.e. profunde] *dharma* dort 必深法此處可レ留. Nur, abgesehen von der nordwestlichen Himmelsrichtung 戌亥方カケテ gibt es in diesem Tal keinen Ort, an welchem der Lauf des Wassers zum Stillstand käme. Es ist dies ein Ort, an welchem das Glück der Welt 世福 abhandengekommen ist.<sup>148</sup> Die westlichen Berge schichten sich dort einer nach dem anderen auf. Der Tamonten [i.e. Vaiśravaṇa] 多聞天,<sup>149</sup> der diese Linie beschützt, beschützt auch [seit jeher] dieses Tal. Man sollte wahrlich wissen, dass der tiefe *dharma* in diesem Tal verweilt. Menschen, die sich durch Erkenntnis auszeichnen, sollten sich nicht von diesem Ort abwenden.“ Auch wurde gesagt: „In naher Zeit wird dies in Ort sein, der [in diesem Sinne] gedeiht.<sup>150</sup>

Der Tempel, in dem sich Kôshû zu jener Zeit aufhielt, der Seiryû-ji 青龍寺,<sup>151</sup> wurde nach jenem Tempel in Chang'an (Chôan 長安) benannt, an welchem Kûkai sich während seiner Reise in das Reich der Tang aufhielt. Der Name mag ferner mit einer spezifischen weiblichen „Emanation“ (*gongen* 權現) zusammenhängen, die als Schutzgottheit in diesem Tal residieren

---

<sup>147</sup> In seinem Eintrag zum Lemma 宿曜道 für das *DDB* bemerkt Jeffrey Kotyk, dass es sich bei diesem Mönch auch um einen bekannten „Astrologen“ (*sukuyôshi* 宿曜師) handelte. Diese Kunst steht in großer Nähe zur Divination, die auf der Grundlage der Prinzipien des „Wegs von Schattigem und Lichtem“ (*onmyôdô* 陰陽道) steht. Es kann davon ausgegangen werden, dass Ninsô beide Künste praktizierte. Jeffrey Kotyk, 宿曜師, *Digital Dictionary of Buddhism*, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xprddb.pl?q=%E5%AE%BF%E6%9B%9C%E9%81%93> (letzter Zugriff am 13.12.2033).

<sup>148</sup> Dies scheint diesen Ort geradezu für die religiöse Schulung zu prädestinieren, denn der Terminus „weltliches Glück“ (*sefuku* 世福) bezeichnet jene Art des trügerischen Glücks, das diejenigen – als Resultat von „gutem“ *karma* – empfangen, wenn sie basale ethische Prinzipien befolgen, wie zum Beispiel die Eltern zu respektieren und zu ehren. Eine „tiefergreifende“ Form des Glücks, die sich durch die religiöse Schulung einstellen soll, ist hiermit gerade nicht gemeint.

<sup>149</sup> Einer der vier „Himmels herrscher“ (*tennô* 天王). Er bewacht die nördliche Himmelsrichtung.

<sup>150</sup> *T* 2410.76.800a18–25.

<sup>151</sup> Der Seiryû-ji war ebenfalls einer der „fünf gesonderten Orte“ des Hiei-zan. Seine Erbauung soll auf den Tendai-Mönch Ryôgen 良源 (912-985) zurückgehen. Die Bezeichnung Kurodani kann in späteren Texten für den Tempel selbst stehen. Bekannt ist dieser Tempel vor allem aufgrund der Tatsache, dass Hônen sich im Jahre Kyûan 久安 6 (1150) dorthin zurückgezogen hatte um dort 15 Jahre lang Sûtren zu studieren. Der Name Kurodani soll daher rühren, dass in diesem Tal eine Figur des Daikoku 大黒 (i.e. Mahākāla) verehrt wurde und des dementsprechend zunächst Daikoku-tani 大黒谷 genannt wurde. Vgl. Yamamoto (1998): 195f.

soll und explizit mit dem Element des Wassers in Verbindung steht, Seiryû Gongen 清龍權現.<sup>152</sup> Dies ist insofern bemerkenswert, als sich unter den häufigsten Motiven, die in der *KrSyS* zu finden sind, sowohl Wasser als auch Drachen und weibliche Heilsfiguren im Allgemeinen befinden.<sup>153</sup>

In die Zeit der Reklusion Kôshûs fällt auch das Studium unter dem bereits angesprochenen Mönch Enkan. Letzterer muss als Lehrer Kôshûs verstanden werden, obwohl beide auch unter dem Mönch Kôen studierten.<sup>154</sup> Im Jahre Enkyô 1 (1308) war Enkan an den Jinzô-ji gezogen und Kôshû im darauffolgenden Jahr hinzugekommen. In jenem Jahr beschlossen die beiden auf Anregung des Kôen sich dort den „bindenden [Regeln für den Rückzug] im Sommer“ (*ketsuge* 結夏) zu verschreiben und damit eine intensiviertere, mehrmonatige Übungsphase einzuleiten, die auch persönlich von Kôen begleitet wurde.<sup>155</sup> Sowohl Kôshû als auch Enkan nahmen im 11. Monat des Jahres Enkyô 2 (1309) die „runden Gelübde“ (*enkai* 圓戒), die endgültige und letzte Einweihung in die Linie der *kaike* erhielt allerdings Enkan kurz vor dem Ableben seines Meisters Kôen im Jahr Bunpô 文保 1 (1317).<sup>156</sup> Kôshû wird damit auch in der „Blutbahn des Gan’ô-ji“ (*Gan’ô-ji kechimiyaku* 元應寺血脈)<sup>157</sup> als Schüler des Enkan verortet:

[...] Denshin 傳信 [i.e. Kôen] — Jii 慈威 [i.e. Enkan] — Dôshû 道崇 [...] <sup>158</sup>

Somit ist Kôshû zum einen der sogenannten „Kurodani-Strömung“ (Kurodani-ryû 黒谷流) des *kaike* zuzuordnen und er bezeichnete sich auch selbst als Kurodani *shamon* 黒谷沙門,<sup>159</sup> was

---

<sup>152</sup> Vgl. Tanaka (2003): 272, die auch eine Abbildung dieser Gottheit bietet. Es handelt sich dabei jedoch auch um die Schutzgottheit des besagten Tempels in Chang’an.

<sup>153</sup> Siehe die Betrachtungen im folgenden Kapitel.

<sup>154</sup> Vgl. Hiraizumi (1926): 9 sowie Tanaka (2003): 6–9.

<sup>155</sup> Vgl. Hiraizumi (1926): 9. Diese Angaben sind den *Godai* entnommen.

<sup>156</sup> Vgl. Hiraizumi (1926): 10.

<sup>157</sup> Aufbewahrt im „Archiv des Enryaku-ji auf dem Hiei-zan“ (Hiei-zan Enryaku-ji zô 比叡山延暦寺藏).

<sup>158</sup> Zitiert nach Tanaka (2003): 12.

<sup>159</sup> *Shamon* 沙門 ist in diesem, wie in vielen anderen Fällen, eine klerikale Selbstbezeichnung. Es handelt sich dabei um die Transliteration des Sanskritbegriffs *śramaṇa*, der von der Wurzel *śram* (sich, vor allem in der Askese, bemühen) herrührt und in allgemeiner Weise einen Praktizierenden bezeichnet, der sich der Weltentsagung verschrieben hat.



sowohl auf seine Wohnstätte als auch auf die Traditionslinie hindeutet.<sup>160</sup> Kôshû wurde dann auch gelegentlich als *kaike* und nicht als *kike* bezeichnet.<sup>161</sup> Tanaka merkt jedoch zurecht an, dass die für die *kaike* spezifische Forderung einer grundlegenden Erneuerung der monastischen Disziplin in den Schriften Kôshûs nicht nachgewiesen werden kann. Dennoch beschloss dieser, sich der zur damaligen Zeit nicht mehr weit verbreiteten Übung der zwölfjährigen Reklusion zu unterziehen und lernte bei den Meistern der *kaike*. Da die „Gelübdescheitelbenetzung“ (*kaikanjô*) in der vorliegenden Arbeit nicht behandelt wird, bleibt an dieser Stelle nur auf die exponierte Position hinzuweisen, die sie in der *KrSyS* und damit im Denken Kôshûs einnahm.

Tanaka entnimmt den Nachschriften verschiedener Manuskripte, dass Kôshû über einen Zeitraum von zehn Jahren (1317–1327) Lehren des *kike*-Mönchs Gigen 義源 (ca. 1289–1351) empfing, der von manchen<sup>162</sup> als Verfasser der *Yôryakki* betrachtet wird, von Tanaka jedenfalls als derjenige, der das Wirken des Kenshin 顯眞 (1131–1192)<sup>163</sup> weiterführte und die Tradition der *kike* eigentlich erst begründete. Wenig überraschend ist es, dass Kôshû von Gigen vor allem in Lehren eingeweiht wurde, die sich im Kern mit den Sannô beschäftigten.<sup>164</sup>

---

<sup>160</sup> Siehe u. a. *T* 2410.76.839b7.

<sup>161</sup> Siehe zum Beispiel in einem Beitrag Matsuo Kenjis 松尾剛次 aus dem Jahr (1990). Es ist mir noch nicht gelungen, diese Arbeit einzusehen.

<sup>162</sup> So zum Beispiel Kubota (1982): 240f. In jedem Fall ist diese Schrift als Dreh- und Angelpunkt der Praxis Gigen zu verstehen, was aus seinen zahlreichen Annotationen hervorgeht, welche in den Manuskripten der *Yôryakki* zu finden sind. Außerdem tradierte Gigen Teile der *Yôryakki* an Kôshû. Vgl. Hazama (1948): 262 sowie Tanaka (2003): 13. Im Übrigen geht Tanaka nicht davon aus, dass Gigen der Verfasser der *Sange yôryakki* gewesen ist, sondern bezeichnet ihn lediglich als deren Kommentator. Vgl. Tanaka (2003): 12. Die ersten Aufzeichnungen der *Yôryakki* sollen im Jahr Jôan 承安 4 (1174) angefertigt worden sein und wurden dann nach und nach von verschiedenen Autoren erweitert. Die Inhalte dieses Textkonglomerats sind in derselben Weise wie die *KrSyS* unterteilt, wobei der größte Teil dieser Schrift den Hie Sannô gewidmet ist.

<sup>163</sup> Kenshin war ein Mönch der ausgehenden Heian-Zeit, der als Fujiwara-Sprößling bereits in frühen Jahren auf den Hiei-zan gekommen war und sich in exo- und esoterischen Lehren unterweisen ließ. Er nahm regelmäßig an buddhistischen Zeremonien im Kaiserpalast teil, begab sich jedoch im Alter von 43 Jahren in die Abgeschiedenheit des Ôhara Shôrin-in 大原勝林院 nordöstlich der Hauptstadt. Später wurde ihm der Titel des *zasu* verliehen. Durch seine Bekanntschaft mit Hônen sollte er ein reges Interesse an der Praxis der „Buddha-Vergegenwärtigung“ (*nenbutsu* 念佛) entwickeln. Hazama sieht die Bedeutung des Kenshin für die Entwicklung des *kike* vor allem in der für ihn als evident betrachteten Tatsache begründet, dass Kenshin die *Yôryakki* verfasste. Obgleich es unbestreitbar sei, dass es viele verschiedene Manuskripte und sogar verschiedene Titel dieser Schrift gebe, so sei doch der Inhalt so kohärent, dass er auf einen einzigen Verfasser zurückgehen müsse. Außerdem ließe sich in zahlreichen Kolophonnen der Verweis finden, dass Kenshin die vorstehenden Inhalte „ausgewählt“ (*sen* 選) habe. Vgl. Hazama (1948): 257f. Vgl. auch Stone (1999): 406.

<sup>164</sup> Vgl. Tanaka (2003): 12.

Dass Kôshû in der Tradition der *kike* verortet war, geht neben den Kolophonen der *KrSyS* auch aus einem Dokument hervor, das als „Ordnung der Blutbahn der gegenseitigen Betrauung zwischen Meister und Schüler“ (*Shishi sôjô kechimyaku shidai* 師資相承血脈次第) betitelt ist. Dort taucht der Name Kôshûs innerhalb der Kajii-ryû 梶井流<sup>165</sup> auf, die sich auf den chinesischen Meister Saichô, Daosui (j. Dôsui 道邃, fl. 805–806) zurückführt und sich dann mit dem Schüler Kenshins, Ninzen, *post factum* als Kajii-ryû definiert:

[...] Kenshin Gonsôjô 顯眞權僧正 [...] Ninzen Hôin 仁全法印 — Gigen<sup>Patriarch der Kajii-Strömung</sup> [...] 義源 zuvor [genannte sind Angehörige der] Kajii-Strömung — Kôshû 光宗 — Jiken 慈顯.<sup>166</sup>

Wichtig ist, sich an dieser Stelle zu vergegenwärtigen, dass das *kike* nicht in der Kajii-ryû aufging. Vielmehr habe, so Hazama, das *kike* sich vor allem aus der Kajii-ryû heraus entwickelt und für eine Rückführung auf die Anfänge der Tendai-Tradition fehlt jegliche empirische Grundlage.<sup>167</sup>

Zu erwähnen bleibt noch, dass Kôshû selbst eine Aufzeichnung über eine seiner Genealogien hinterlassen hat, die sich im 29. Faszikel „Über die Drei Arten des Lotos-Sûtra“ (*Sanshu hokke no koto* 三種法華事) finden. Laut dieser Namensliste soll Kôshû der direkte Schüler eines Kûkan 空觀 (Lebensdaten unbekannt) gewesen sein; der Mönch Unkai 運海 (ca. 1301–1390)<sup>168</sup> wiederum der direkte Schüler Kôshûs. Unkai kann ebenfalls als Verfasser der *KrSyS* angesehen werden, denn das 41. Faszikel der Edition im Taishô-Kanon wurde von Unkai auf der Grundlage mündlicher Unterweisungen Kôshûs verfasst,<sup>169</sup> außerdem geht aus

<sup>165</sup> Die Kajii-ryû ist nach dem Wirkort des Schülers von Kenshin, Ninzen 仁全 (Lebensdaten unbekannt), benannt, dem Kajii Monzeki 梶井門跡. Grundlegend bedeutet der Titel Monzeki, dass der Vorsteher eines solchen Tempels der kaiserlichen oder einer hohen aristokratischen Familie entstammt. Der Name Kajii Monzeki ist eine andere Bezeichnung für den Sanzen-in 三千院. Damit ist diese Linie innerhalb der Danna-ryû verortet. Vgl. Hazama (1948): 261.

<sup>166</sup> Zitiert nach Tanaka (2003): 10. Tanaka gibt wiederum den im Hazama (1948): 261 abgedruckten Text wieder.

<sup>167</sup> Vgl. Hazama (1948): 257. Diese *post factum*-Bestimmung gilt freilich für die meisten Traditionslinien.

<sup>168</sup> Aus dem Kolophon eines an der Universität Tôkyô aufbewahrten Manuskripts geht hervor, dass Unkai im Jahre Shôan 正安 2 (1301) geboren wurde, im Jahr Jôji 貞治 1 (1361), also elf Jahre nach dem Tod Kôshûs in den Gan'ô-ji eintrat und dort als „Ansässiger [des Klosters] und Aufrechter [des *dharma*]“ (*jûji*, i.e. als Abt), fungierte. Aus besagtem Kolophon geht ebenfalls hervor, dass Unkai dort neunzigjährig starb, womöglich im Jahre Meitoku 明德 1 (1390). Vgl. Tanaka (2003): 110.

<sup>169</sup> Siehe die Ausführungen in Abschnitt 2.4.2.

„Nachschriften“ der *KrSyS* hervor, dass Unkai zeitweilig im selben Tempel wie Kôshû lebte, nämlich dem Ryôzen-ji 靈山寺,<sup>170</sup> und dort die Lehren seines Meister abschreiben ließ. Tanaka vermerkt bedauerlicherweise nicht, welchem Manuskript sie die Nachschrift 6. Faszikels entnimmt. Jedoch heißt es dort:

Am Ryôzen-ji hat [Unkai] das Manuskript vom eigenen Pinsel [i.e. der eigenen Hand des Kôshû] ehrfürchtig empfangen 賜 und gänzlich abschreiben lassen 書寫せしめ畢ぬ.<sup>171</sup>

Der Lebensabschnitt der Klausur stellte für Kôshû jedoch keine Periode der Abgeschlossenheit dar. Dass in ihr „mündliche Überlieferungen“ (*kuden*), Lehrinhalte, Details zu Ritualen und nicht zuletzt Kunden aus den entfernten östlichen Landesteilen an den Hiei-zan zu Kôshû gelangten, lässt darauf schließen, dass er vielerlei Gäste empfangen haben muss, unter denen nicht nur Mönche des Tendai waren.<sup>172</sup> Auf diese Weise war er trotz seiner eigenen Immobilität Teil jener Wissensnetzwerke, über die William E. Deal und Ruppert schreiben, dass sie als Phänomen dessen verstanden werden müssen, was sie als „Kultur des Lernens“ (*culture of learning*) im Mittelalter bezeichnen.<sup>173</sup> Diese Lernkultur muss auch im Zusammenhang mit der ab dem „Zeitraum der Regierung aus dem Aristokratentempel“ (*inseiki* 院政期)<sup>174</sup>

---

<sup>170</sup> Den Kolophon der *KrSyS* zufolge muss Kôshû in den Jahren von Ryakuô 曆應 1 (1338) bis Kôei 康永 1 (1341) in diesem Tempel gelebt haben. Vgl. Tanaka (2003): 112 (Anmerkung 5). Der Name des Tempels, Ryôzen 靈山, meint hier den „Seelengeierberg“ (Ryôju-sen 靈鷲山, s. *Ṛḍhrakūṭa-parvata*) auf welchem der Buddha den im *Hokkekyô* wiedergegebenen Lehrediskurs gegeben haben soll. Der Tempel wurde wohl von Ennin nach dessen Rückkehr aus dem Reich der Tang auf dem Hiei-zan gegründet, ist aber nicht mehr erhalten.

<sup>171</sup> Zitiert nach Tanaka (2003): 110.

<sup>172</sup> Siehe hierzu die Ausführungen im Abschnitt über Mündlichkeit und Schriftlichkeit.

<sup>173</sup> Vgl. Deal / Ruppert (2015): 142f.

<sup>174</sup> Der Begriff „Regierung aus dem Aristokratentempel“ (*insei*) bezeichnet in ganz allgemeiner Weise eine „Regierungsform“ (*seiji keitai* 政治形態), in welcher die Regierungsgeschäfte nunmehr nicht vom amtierenden Tennô besorgt werden, sondern von dessen Vorgänger, dem „oberen [i.e. vorherigen, abgedankten] Kaiser“ (*jôkô* 上皇) und seinem Verwaltungsapparat, der „Tempelbehörde“ (*in no chô* 院廳). Dies geschah zwar über weite Teile der Geschichte Japans, der „Zeitraum der Regierung aus dem Aristokratentempel“ bezeichnet jedoch als geschichtlicher Begriff den Abschnitt vom Ende der Heian-Zeit bis zur frühen Kamakura-Zeit, in der die „Herrscher-Familie“ (*ôke* 王家) als eine der mächtigen Institutionen (*kenmon*) mit der „Familie der Regenten“ (*sekkanke*) und monastischen Institutionen um Einfluss und den Besitz von „Landgütern“ (*shôen* 莊園) konkurrierten.

aufkommenden Tendenz zur Tradierung von Geheimwissen betrachtet werden,<sup>175</sup> die neben der mündlichen Weitergabe bestimmter Lehren auch durch das Zirkulieren sogenannter „erhabener Lehren“ (*shōgyō* 聖教)<sup>176</sup> auszeichnet. Deal und Ruppert verwehren sich explizit gegen das oftmals noch vorherrschende Bild, das von Klerikern ausgeht, die sich während ihrer gesamten Laufbahn an einem einzigen Tempel aufhalten und sich einer einzigen Schule oder Tradition zugehörig fühlen.<sup>177</sup> Eine eingehende Betrachtung der literarischen Produktion monastischer Provenienz, die ab der zweiten Hälfte des 13. Jh. bis zum 14. Jh. entstand, offenbare hingegen, dass Mönche häufig nicht an einem einzigen Tempel wirkten, sondern als „netzwerkende Mönche“ (*networking monks*) regelrecht von einem Tempel zum nächsten wanderten, so abgeschriebene Manuskripte und mündliche Lehren weiterverbreiteten und dadurch das „zeitgleiche Studium mehrerer Schulen“ (*shoshū kengaku* 諸宗兼學) beförderten. Dies wurde nicht zuletzt durch eine mit der Etablierung des Shōgunats einhergehenden, vermehrten Erschließung der östlichen Landesteile einsetzende geographische Mobilität ermöglicht, worin sich auch für die mittelalterliche Periode so charakteristische Dezentralisierung widerspiegelt.<sup>178</sup>

Auch Kōshū, dessen Bewegungsradius – soweit sich dies anhand des spärlichen Materials nachvollziehen lässt – recht klein war, gibt ein beredtes Beispiel für die Tendenz ab, sich in vielen Traditionen unterrichten zu lassen. Im 2. Faszikel findet sich diesbezüglich eine Auflistung zahlreicher Meister,<sup>179</sup> die Kōshū in ihre Erkenntnisse einweihten. Zu Beginn führt er drei Namen von Meistern auf, durch welche er in die „Angelegenheiten der *shinmei-*

---

<sup>175</sup> Diese werden in Abschnitt 2.2.2. noch genauer betrachtet. Vgl. u.a. Stone (1999): 97–152.

<sup>176</sup> Dabei handelt es sich einer grundlegenden Definition nach um jene Dokumente, die in „Tempeln“ (*jiin* 寺院) verfasst wurden und sich mit Doktrin und Ritualen der Institutionen befassen, in welchen sie entstanden sind. Sie dienten den Mönchen ganz konkret beim „Studium“ (*shūgaku* 修學) und der alltäglichen Praxis. Des Weiteren hatten sie eine wichtige Funktion als „Tradita“ (*denju mono* 傳授物) und waren in vielen Fällen „Nachweis“ (*shōmyō* 證明) für die Richtigkeit der Tradierung zwischen Meister und Schüler und dem damit verbundenen Besitztum. Vgl. Kamikawa (2008): 15.

<sup>177</sup> Vgl. Deal / Ruppert (2015): 153.

<sup>178</sup> Vgl. Deal / Ruppert (2015): 154–156 sowie Bialock (2007): 185ff.

<sup>179</sup> Nishiwaki (1981): 153, der sich die Mühe gegeben hat, die Zahl der aufgeführten Namen zu zählen, gibt für die ersten zehn (zahlenmäßig größten) Rubriken 72 Namen an. Allerdings tauchen einige Personen in mehreren Rubriken auf.

Scheitelbenetzungen“ (*shinmei kanjô no koto* 神明灌頂事)<sup>180</sup> eingeweiht wurde. Gleich darauf listet er die Namen der „Meister der *mantra*-Schule auf die [ich mich] beim Studium stütze“<sup>181</sup> (*shingon shû egaku shi no koto* 眞言宗依學師事) auf, sodann Namen von Meistern, die Kôshû in die Bedeutungen der *siddham*-Schrift einweihten,<sup>182</sup> gefolgt von Vertretern der „Tendai-Schule“ (Tendai-shû).<sup>183</sup> Neben den Vertretern anderer buddhistischer Ausrichtungen, wie dem Zen, dem „reinen Land“ und dem Kegon ist auch sein Studium „weltlicher [i.e. nichtbuddhistischer] Schriften“ (*zokusho* 俗書) aufgeführt, und es ist wohl bezeichnend für die Ausrichtung des *kike*, dass Kôshû von anderen Klerikern in so unterschiedliche Materien wie „Kriegstaktiken“ (*heihô* 兵法), dem „Weg der Lieder [i.e. Poesie] (*kadô* 歌道) und den „Rechenkünsten“ (*sanjutsu* 算術) einweihen ließ. Dass ein Mönch Einweihungen ganz verschiedener Meister erhielt, stellte im Mittelalter keine Seltenheit, sondern vielmehr die Regel dar. Oftmals suchten Adepten verschiedene Meister auf, wodurch sie Kenntnisse verschiedener Inhalte erwarben. Nishiwaki Tetsuo 西脇哲夫 vergleicht Kôshû in dieser Hinsicht mit Mujû Ichien 無住一圓 (1226–1312), dem Autor der „Sammlung von Sand und Steinen“ (*Shasekishû* 沙石集, verf. 1283), welcher ebenfalls in verschiedenste Traditionen eingeweiht wurde. Allerdings vollzog Kôshû das auf der Idee vom „ursprünglichen Erwachen“ (*hongaku*) beruhenden Prinzip Mujû Ichiens, dass die „*dharma*-Tore“ (*hōmon* 法門), die verschiedensten Ausformungen der buddhistischen Lehre, „[fundamental]

---

<sup>180</sup> Ich lasse im Folgenden den Begriff *shinmei* unübersetzt, schreibe ihn jedoch groß, wenn er auf die Amaterasu Ōmikami 天照大神 verweist, was bisweilen der Fall ist. Unübersetzt lasse ich den Begriff deshalb, weil er in den meisten Fällen synonym zum Begriff *kami* gebraucht wird, der ebenfalls sehr schwer zu fassen ist. Wollte man eine wörtliche Übersetzung anbringen, kann man sich für „übernatürlicher *kami*“ oder „wundersamer *kami*“ entscheiden, was der Definition einschlägiger Wörterbücher entspricht. Ebenfalls kann *shinmei* durch „geistige Helle“ übersetzt werden, es mag dann jedoch mehr auf eine Eigenschaft dieser übernatürlichen Wesen deuten, weniger auf diese selbst. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, das Zeichen 明 als „Erhellen“ zu übersetzen. *Shinmei* würde dann auf die *kami* verweisen, welche die Wesen erhellen und die Wahrheit offenbar machen.

<sup>181</sup> Die Bezeichnung *shingon shû* deutet hier nicht auf Meister der Shingon-Tradition, sondern auf diejenigen Meister, die sich mit *mantra* und Lehren beschäftigen, die Kôshû als „geheim“ (*mitsu*) bezeichnet, im Gegensatz zu den „offenbaren“ (*ken*) oder Tendai-Lehren. Die Liste der Namen, die aus zahlreichen Einträgen besteht, führt unter anderem den bereits erwähnten Tendai-Mönch Enkan (hier dessen posthumer Titel Echin Shōnin 惠鎮上人) an. Bezeichnend für die exo-esoterische Ausrichtung ist, dass derselbe Mönch weiter unten als Vertreter der Tendai-Lehre aufgeführt wird. Vgl. T 2410.76.506a11. Der Terminus *egaku* 依學 bedeutet, ein unter der Anleitung des Meisters absolviertes Studium.

<sup>182</sup> Vgl. T 2410.506a24–27.

<sup>183</sup> Vgl. T 2410.506a28–b8.

gleich“ (*byôdô*) seien, nicht mit. Trotz des regen Austauschs und einer grundlegenden Offenheit war die für die Zusammenstellung der *Shasekishû* bestimmende Auffassung, dass alle Lehren zu ihrer Quelle zurückkehren, für den Verfasser der *KrSyS* nicht wirksam.<sup>184</sup> Neben klaren Formulierungen der Überlegenheit der Sanmon-Ausrichtung findet sich zum Beispiel auch eine Herabsetzung, dass der Titel einer „Geheimschrift“ (*hibun* 秘文) der Shingon-Ausrichtung „zum Lachen“ (*warau beshi* 可<sub>レ</sub>笑) und „unvorteilhaft“ (*fuben* 不便) sei.<sup>185</sup>

Für ein besseres Verständnis des gerade Gesagten, ist an dieser Stelle eine kurze Bemerkung über die Natur und Tragweite der sogenannten „Geheimüberlieferungen“ (*hiden* 秘傳) zu geben. Wie Teeuwen bemerkt, sollte die Bezeichnung „geheim“ (*hi* 秘 oder *himitsu* 秘密) nicht wörtlich verstanden werden, im Sinne eines Wissens, welches keinesfalls zu verbreiten ist, sondern vielmehr in einer solchen Weise, dass „geheim“ im Wesentlichen bedeutete, dass die Inhalte nur in einer bestimmten Traditionslinie weitergegeben werden durften.<sup>186</sup> Paradoxal erscheint jedoch dann das besagte Phänomen, dass sich dieses vermeintlich geheime Wissen in solch einer Vielzahl von Traditionen wiederfinden lässt,<sup>187</sup> welches sich in vorliegendem Fall auch darin spiegelt, dass *Kôshû* sich rühmen konnte in solch eine Fülle von unterschiedlichen Inhalten eingeweiht worden zu sein. Dieser scheinbare Widerspruch lässt sich dadurch erklären, dass es einen grundlegenden Unterschied gab, zwischen dem „Kennen“ (*knowing*) von geheimen Inhalten und dem „Besitzen“ (*owning*) der letzten und tiefsten Einsichten. Die Formen des Lernens, die mit den zahlreichen Unterweisungen *Kôshûs* in Verbindungen gebracht werden müssen, sind nicht mit denjenigen zu vergleichen, bei denen ein festes Meister-Schüler-Verhältnis etabliert wurde und sich der Adept dadurch in eine Traditionslinie aufgenommen fand: die sogenannte „Gegenseitige Überlieferung des Gießens in den Krug“ (*shabyô sôjô* 寫瓶相承). Diese impliziert, dass die Erkenntnis des Meisters in den „Krug“ – hier im Sinne eines aufnehmenden Gefäßes verstanden – des Schülers gegossen wird.

---

<sup>184</sup> Vgl. Nishiwaki (1981): 158f.

<sup>185</sup> Vgl. Nishiwaki (1981): 163 sowie T 2410.76.711a15–18.

<sup>186</sup> Vgl. Teeuwen (2006a): 5 sowie (2006b): 172f. Es ist offensichtlich, dass die Geheimhaltung hier einen spezifischen Modus der Tradierung anspricht, also gerade nicht eine strikte Geheimhaltung meinte, die darauf abzielt, bestimmte Inhalte unter allen Umständen vor dem Zugriff zu bewahren. Dieser Modus der Tradierung wird von Mark Teeuwen u. a. als „culture of secrecy“ bezeichnet und ist wesentlich für die Art und Weise in welcher vom Mittelalter bis in die frühe Neuzeit Wissen produziert und tradiert wurde.

<sup>187</sup> Vgl. Teeuwen (2006b): 173.



Dass diese Überlieferung „gegenseitig“ (*sô* 相) geschehen soll, zeigt die nunmehr unterschiedslose Tiefe der Erkenntnis beider an. Nach einer solchen Einweihung wurde es dem Schüler gestattet, bestimmte Schriften zu sehen und zusammen mit den Erklärungen des Meisters abzuschreiben.<sup>188</sup> In Bezug auf die „mündlichen Überlieferungen“ wurden zu einem solchen Zeitpunkt dann die „im Angesicht überlieferten mündlichen [Bedeutungs]festlegungen“ (*menju kuketsu* 面授口決) oder die „lediglich an einen Menschen überlieferten [Lehren]“ (唯授一人) weitergegeben.<sup>189</sup> Durch diese Autorisierung, welche die Übergabe von Schriftstücken, Gegenständen und schriftlichen Urkunden einschloss, gelangte der auserkorene Schüler in den Status eines „Besitzenden.“<sup>190</sup> Die oben angeführten Traditionslinien sollen eben solche Verhältnisse abbilden.

Die Jahre, die zwischen der Beendigung der zwölfjährigen Klausur und dem Tod Kôshûs lagen, waren von häufigeren Ortswechselln auch außerhalb des Hiei-zan geprägt. Die lange Zeit der Reklusion scheint er mit einer Pilgerreise in die „Provinz Iyo“ (Iyo no kuni 伊豫國, gegenwärtig in der Präfektur Ehime 愛媛) beendet zu haben.<sup>191</sup> Soweit sich der Werdegang Kôshûs durch Kolophone zurückverfolgen lässt, stellt Iyo das entfernteste Reiseziel des Mönchs dar.<sup>192</sup>

Von mehreren Tempeln an denen Kôshû lebte und wirkte, sollte vor allem einer besonders hervorgehoben werden, nämlich der Konzan-in 金山院. Aus der anfänglich zitierten Passage geht auch hervor, dass er seinen Meister Enkan in der Position des Vorstehers des Konzan-in vertreten hatte, als dieser in das Kantô-Gebiet gereist war und diese Stellung auch später wieder einnahm, nämlich als *jûji*. Tanaka bezeichnet den Konzan-in als den „Stammtempel“ (*honji* 本寺) Kôshûs<sup>193</sup> und es lassen sich in der Tat viele Kolophoneinträge finden, aus denen hervorgeht, dass der Verfasser der *KrSyS* sich dort aufhielt. Tanaka führt Einträge anderer Textzeugen auf, die als Nachweis verstanden werden können, dass sich Kôshû in den Jahren

---

<sup>188</sup> Vgl. Kamikawa (2008): 27.

<sup>189</sup> Vgl. Kamikawa (2008): 27f.

<sup>190</sup> Vgl. Teeuwen (2006b): 182.

<sup>191</sup> Vgl. T 2410.791c1–2.

<sup>192</sup> Und nicht dessen Todesort, wie Faure (2021): 216 fälschlicherweise annimmt.

<sup>193</sup> Vgl. Tanaka (2003): 9.



Shôchû 正中 2 (1325), in den Jahren Karyaku 嘉暦 2 (1327) bis Kenmu 建武 2 (1335) und noch im Jahr vor seinem Tod (Jôwa 貞和 5 [1349]) dort aufhielt.<sup>194</sup> Der Konzan-in wurde zunächst als Konzan-ji 金山寺 unter dem Patronat von Fujiwara no Ienari 藤原家成 (1107–1154) erbaut und durch dessen Sohn Fujiwara no Takasue 藤原隆季 (1127–1185) erweitert und umbenannt. Trotz mehrmaliger Brände fungierte er durchgehend als „eigener Tempel“ (*shiteki jiin* 私的寺院) des „Shijô-Hauses“ (Shijô *ie* 四條家, aus dem nördlichen Zweigs der Fujiwara). Als der bereits erwähnte Kôen einen geeigneten „Ort für Ordination“ (*kaiba* 戒場) suchte, schien ihm laut der von Kôshû verfassten Hagiographie der fragliche Tempel in hohem Maße dazu geeignet.<sup>195</sup> Auch dieser Umstand deutet auf die tiefe Beziehung zwischen Kôshû und dem *kaike*. Der Washio 鷲尾 genannte Grund, auf dem der Tempel stand, soll seiner Form nach dem Ryôju-sen gleichen.<sup>196</sup> Die besondere Eignung des Orts mag auch daran gelegen haben, dass Takasue seinerzeit einen „goldenen Turm“ (*kontô* 金塔) errichtet haben soll, in welchem der *honzon* der „Gelübde-Scheitelbenetzung“ (*kaikanjô*) verehrt wurde.<sup>197</sup> In jedem Fall zeugen manche der posthumen Titel Kôshûs von dessen tiefer Verbundenheit mit dem Konzan-in, so zum Beispiel Washio Dôkô Shônin 鷲尾道光上人<sup>198</sup> und „Altvorderer des Konzan-in“ (Konzan-in *chôrô* 金山院長老).<sup>199</sup> Im Jahr Kannô 觀應 1 (1350) stirbt Kôshû nicht im Konzan-in, sondern in dem zu Sakamoto am Fuße des Hiei-zan gelegenen Ishô-in 意障院, wodurch ein von Praxis und Studium geprägtes Leben zu seinem Abschluss kam, das sich bedauerlicherweise mehr schlecht als recht rekonstruieren lässt.

---

<sup>194</sup> Vgl. Tanaka (2003): 17 sowie 272f. Der Zeitraum zwischen den Jahren 1335 und 1349 war wohl durch eine intensive Wanderschaft zwischen den Tempeln der Provinz Ômi gekennzeichnet.

<sup>195</sup> Vgl. Tanaka (2003): 18.

<sup>196</sup> Vgl. Tanaka (2003): 18. Ferner soll der Name Konzan selbst auf eben diesen Ryôzen deuten.

<sup>197</sup> Vgl. Tanaka (2003): 18.

<sup>198</sup> Vgl. Tanaka (2003): 17 sowie T 2410.76.640c21.

<sup>199</sup> Vgl. T 2410.76.640c21.

## 2.2. Die *KrSyS* im Kontext der Textproduktion des „Hauses der Aufzeichner“ (*kike*)

### 2.2.1. Zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit: Das *kike*

Da *Kôshû* sowohl durch seine Zugehörigkeit zur *Kajji-ryû* als auch durch seine literarische Tätigkeit zum *kike* gezählt werden muss, ist es zweckmäßig an dieser Stelle eine kurze Einführung in dieses „Haus“ zu geben und die ihrem Modus der Tradierung inhärente Problematik von Mündlichkeit und Schriftlichkeit zu berühren, da sonst die Textproduktion *Kôshûs* nicht hinlänglich nachvollzogen werden kann.

Der Begriff *kike* bezeichnet ein bestimmtes „Haus“ (*ke* 家)<sup>200</sup> von „gelehrten Mönchen“ (*gakusô* 學僧) mit einer spezifischen Übertragungslinie innerhalb des Klerus des Hiei-zan, die dem „Prinzip der mündlichen Überlieferung“ (*kuden shugi* 口傳主義)<sup>201</sup> verpflichtet waren und ihr Leben als „[Literaten] mit Pinsel und Tusche“ (*kanbaku* 翰墨) bewehrt, der Sammlung, Fertigung und der Tradierung von „Aufzeichnungen“ (*kiroku* 記録) widmeten, die sich in ihrem Kern auf den Hiei-zan bezogen.<sup>202</sup> Unter dem Begriff *kiroku* ist jedoch viel mehr als der scheinbar prosaische Gegenstand schriftlicher Dokumente zu verstehen. In seinem Vorwort schreibt *Kôshû*, dass seine „Aufzeichnungen“ (*kiroku*) ebenso wie diejenigen des „Berghauses“ (*sange* 山家) im Allgemeinen aus vier Teilen bestehen, die sich aus den „offenbaren Lehren“ (*kengyô*), den „geheimen Lehren“ (*mikkyô*), den „Gelübdeeregeln“ (*kairitsu*) und den „Aufzeichnungen“ (*ki*) innerhalb der „Aufzeichnungen“ zusammensetzen.<sup>203</sup> Die Tatsache, dass jeder Abschnitt dieser „Aufzeichnungen“ eine besondere Weihe durch die „Scheitelbenetzung“ (*kanjô*) nach der

---

<sup>200</sup> Dieser Begriff ist sowohl in konkreter Hinsicht zu verstehen, insofern eine bestimmte Gruppe von Klerikern auch häufig in den selben Örtlichkeiten lebte, zum anderen definierten sich solche „Häuser“ auch immer über eine bestimmte Traditionslinie, die in einer Analogie zur „Familie“ verstanden wurde, was ebenfalls eine Bedeutung des Zeichens 家 ist.

<sup>201</sup> Grundlegend hierfür ist die Annahme, dass bestimmte, in ihrem Wahrheitsgehalt als besonders „tief“ oder „profund“ bezeichnete Lehrinhalte von einem Meister nur mündlich und nur an eine begrenzte Anzahl von Schülern weitergegeben werden. Diese Inhalte werden dann auch oft als „Geheimüberlieferungen“ (*hiden*) bezeichnet. Zur Praxis der Geheimhaltung innerhalb der „esoterischen“ Ausrichtungen des Buddhismus vgl. die im Sammelband von Scheid / Teeuwen (Hg. 2006) zusammengetragenen Aufsätze, insb. von Rambelli, Teeuwen und Lehnert.

<sup>202</sup> Vgl. Hazama (1948): 246ff.

<sup>203</sup> Vgl. T 2410.76.503b19-20 sowie Hazama (1948): 246.

Übermittlung des Inhalts nach sich zieht,<sup>204</sup> deutet nach Hazama darauf hin, dass der Begriff *kiroku* zugleich vor allem zunächst mündlich weitergegebene Geheimlehren, nämlich „mündliche und geheime [Bedeutungs]festlegungen [zu Ritualen und Lehren]“ (*kuketsu hiketsu* 口決秘決),<sup>205</sup> bezeichnete, durch welche nichts Anderes als die „Weitergabe der tiefen Bedeutungen“ (*okugi denju no koto* 奥義傳授の事)<sup>206</sup> sichergestellt wurde. Die ersten drei Abschnitte der *kiroku* schätzt er jedoch als nicht grundlegend verschieden von den Geheimlehren ein, die von anderen mehr oder weniger „esoterischen“ Gruppen innerhalb des Mittelalters in Japan verbreitet wurden.<sup>207</sup> Einen Unterschied, der zwischen dem *kike* und anderen Gelehrtenhäusern in Bezug auf deren *tradita* bestand, macht Hazama jedoch in der letzten Kategorie der Taxonomie aus, die von Kôshû schlicht als die der „Aufzeichnungen“ (*ki*) beschrieben wird, und sich auf das Studium der „Dokumente und Präzedenzfälle“ (*kiroku kojitsu* 記録故實) bezieht. Dass die „Scheitelbenetzung“ in diese „Dokumente“ die Einweihung in die *arcana* der „Abschwächung des Lichts und der Vermischung mit dem Staub [der *kami* zum] Nutzen des Landesbodens [i.e. der Domäne]“ (*riyaku kokudo*) darstellt, deutet bereits an, dass es sich hierbei nicht nur um die Sammlung von Dokumenten handelt, sondern auch deren Auslegung und Kommentierung, um so den letzten Zweck ihrer Praxis des „Buddhawegs“ (*butsudô* 佛道) zu verwirklichen.<sup>208</sup> Was ist jedoch unter den „Präzedenzfällen“ (*kojitsu*) zu verstehen?

---

<sup>204</sup> Dies versteht Hazama dann im Sinne einer „gegenseitigen Betrauung geheimer [Bedeutungs]festlegungen“ (*hiketsu sôjô* 秘訣相承) und ordnet die Schrift somit in den Kontext mündlicher Überlieferung ein. Vgl. Hazama (1948): 247f. Die Scheitelbenetzungen werden folgendermaßen bestimmt als „Geheime [Bedeutungs]festlegungen über das Gebären der Erkenntnis und das subtile Erwachen“ (*shôchi myôgo no hiketsu* 生智妙悟秘決) im Falle der *kengyô*, als „Scheitelbenetzung in alle Rituale“ (*tohô kanjô* 都法灌頂) bei den *mikkyô* sowie in den „Schutz der Weitergabe der Gelübde“ (*chingo jukkai* 鎮護授戒) in Bezug auf die „Gelübde“ (*kai*). Die Scheitelbenetzung in die „Dokumente“ schließlich ist eine solche der „Abschwächung des Lichts und der Vermischung mit dem Staub [der *kami* zum] Nutzen des Landesbodens [i.e. der Domäne]“ (*riyaku kokudo* 和光同塵利益國土). Vgl. T 2410.76.503b20–23.

<sup>205</sup> Tanaka merkt an, dass es keinen wesentlichen inhaltlichen Unterschied zwischen „mündlichen Überlieferungen“ (*kuden*) und „mündlichen Urteilen“ (*kuketsu*) gebe, *kuketsu* jedoch meist verschriftete Inhalte bezeichne. Der Begriff *kuden* bezeichnet sowohl die dem Schüler durch den Meister von Angesicht zu Angesicht anvertrauten „tiefen Bedeutungen“ (*okugi* 奥義) als auch die Verschriftung dieser Mitteilung. Vgl. Tanaka (2003): 23f.

<sup>206</sup> Hazama (1948): 247.

<sup>207</sup> Vgl. Hazama (1948): 245.

<sup>208</sup> Vgl. Hazama (1948): 248f.

Mit der gegen Ende der Heian-Zeit einsetzenden Machtverlagerung von der Hofaristokratie, der „Gesellschaft der öffentlichen Familien“ (*kuge shakai* 公家社會), auf die „Kriegerhäuser“ (*buke*) setzte bei eben dieser Hofaristokratie ein vermehrtes Interesse an schriftlichen Dokumenten aus der Vergangenheit, den sogenannten „Präzedenzfällen“ (*kojitsu* 故實) ein, das zum einen auf dem „schmerzhaften Gewährwerden“ (*tsūkan* 痛感) des eigenen politischen und kulturellen Niedergangs und einem damit einhergehenden „Gefühl der Sehnsucht“ (*jibō no sei* 思慕の情) nach den „alten Zeiten“ (*jōdai* 上代)<sup>209</sup> beruht haben soll und zum anderen auch der Sicherung des verbleibenden Einflusses am Hof diente.<sup>210</sup> Ein frühes Beispiel für eine solche Tendenz sieht Hazama im Studium „täglicher Aufzeichnungen“ (*nikki* 日記)<sup>211</sup> des Fujiwara no Yorinaga 藤原頼長 (1120–1156)<sup>212</sup> am Ende der Heian-Zeit. Das Hofleben der Kamakura-Zeit schließlich, sei in geistiger Hinsicht stark vom „Studium der Tagebücher und Präzedenzen“ (*nikki kojitsu no kenkyū chōsa* 日記故實の研究調査) geprägt gewesen, wovon Werke wie die „Aufzeichnungen von Verbotenem und Geheimem“ (*Kinbishō* 禁秘抄) zeugen würden.<sup>213</sup>

Diese bei den Eliten der damaligen Zeit allgemein zu beobachtende Tendenz, durch das Studium alter Protokollarien und Präzedenzfälle die Gegenwart aus der Vergangenheit zu

---

<sup>209</sup> Vgl. Hazama (1948): 259.

<sup>210</sup> Ein Beispiel für das Vorgehen, durch die Schaffung spezifischer, geheimer Inhalte Einfluss innerhalb einer durch die zunehmende Aufspaltung der Zweige der Regentenfamilien begünstigten, immer kompetitiveren Situation am Hofe zu sichern, wird am Beispiel der *sokui kanjō* im 5. Kapitel gezeigt.

<sup>211</sup> Der Begriff *nikki* wird auch oft mit dem Wort Tagebuch wiedergegeben, meint jedoch zunächst die Aufzeichnungen, die innerhalb der aristokratischen Familien entstanden sind, vor allem als Notate jener Funktionsträger am Hof, welche die komplexen Hofrituale zu besorgen hatten und mithin als solche bezeichnet werden, welche die „Plicht haben, die Präzedenzen [zu befolgen]“ (*yuzoku kojitsu* 有職故實). Dieses Wissen um die minutiösen Details bekam durch die zunehmende Konkurrenz unter den Adelsfamilien eine hohe Stellung, weshalb dem Besitz solcher Erfahrungsschätze eine große Bedeutung zukam. Sippen, welche sich durch die Vererbung solcher Kompendien auszeichneten, nannte man daher auch „Häuser, die täglichen Aufzeichnungen [tradieren]“ (*nikki no ie* 日記之家) oder „Überlieferungshäuser“ (*denke* 傳家).

<sup>212</sup> Yorinaga galt als großer Gelehrter, der sich einem intensiven Studium der „Präzedenzen“ gewidmet hatte und auch selbst solche Notate anfertigte. Berichtet wird zum Beispiel, dass er anlässlich des „Ritus der großen Verkostung“ (*daijōsai* 大嘗祭) die ganze Nacht damit verbrachte, die Prozeduren der „Reinigung“ (*misogi* 禊) zu untersuchen, um sich anschließend zurückzuziehen und während einer Periode von zehn Tagen sämtliche Details niederzuschreiben. Vgl. *KSD* 12: 234 sowie Hazama (1948): 259. Solche Versuche, die Deutungshoheit über Hofrituale zu monopolisieren, müssen bei Yorinaga auch vor dem Hintergrund seiner (letztlich erfolglosen) Bestrebungen verstanden werden, die Stellung der Regenten gegenüber den abgedankten Kaisern zu verteidigen.

<sup>213</sup> Hazama (1948): 259. Die *Kinbishō* wurde durch den Juntoku Tennō 順徳天皇 (1197–1242, r. 1210–1221) verfasst, und gibt Auskunft über Schätze und einzelne Hallen des kaiserlichen Palasts sowie täglich, monatlich und an festgelegten Tagen abgehaltene Hofzeremonien und Gebete für Buddhas und *kami*. *KSD* 4: 689f.

verstehen und die eigene Linie zu legitimieren, lässt sich auch in den Tempeln festmachen. Teeuwen macht darauf aufmerksam, dass mit dem Beginn der *inseiki* nicht nur innerhalb der Hofaristokratie eine zunehmende Zersplitterung eingesetzt habe, sondern diese auch in den großen Tempelkomplexen beobachtet werden könne. Als Folge der wachsenden Aufspaltung verschiedener Interessengruppen am Hof verminderte sich auch die in gewisser Weise „öffentliche“ Unterstützung für die Tempelkomplexe, weshalb auch dort die Tendenz zur Bildung kleinteiligerer Organisationsformen einsetzte, vor allem in Gestalt der sogenannten „[Aristokraten]tempel oder Klöster“ (*in 院*),<sup>214</sup> welche entweder von einer Tempellinie oder „Tempelhaus“ (*jike 寺家*) etabliert wurde oder von Klerikern aristokratischer Abstammung geführt wurden. Die *in* können deshalb im Sinne von Knotenpunkten verstanden werden, innerhalb derer sich Gepflogenheiten der Hofaristokratie auch in den Tempeln verbreiteten und es mithin zu der von Teeuwen beschriebenen Vermischung der Tradierungsmodi monastischer und höfischer Prägung kam.<sup>215</sup>

Kamikawa, der ebenfalls davon ausgeht, dass sich in den „Gesellschaften der Tempel und Aristokratentempel“ (*jiin shakai 寺院社會*)<sup>216</sup> die Realität der „Gesellschaft des Mittelalters“ (*chūsei shakai*) widerspiegelte,<sup>217</sup> konstatiert, dass sich mit dem Ende der Heian-Zeit auch die Strukturen innerhalb der monastischen Institutionen veränderten und wichtige Ämter, wie desjenigen, der die [Tempel]geschäfte hält“ (*shigyō 執行*)<sup>218</sup> zunehmend

---

<sup>214</sup> Die Übersetzung des Zeichens 院 ist in diesem Fall dem Kontext geschuldet. Schon alleine die hier gegebene Definition macht klar, dass es sich nicht in jedem Fall um eine mit der Hofaristokratie verbundene Institution handeln muss. Ebenso wenig muss das Zeichen 院 auf einen Ort hinweisen, an welchem eine spezifische Tempellinie angesiedelt ist. In vielen Fällen ist das Zeichen daher lediglich mit „Tempel“ zu übersetzen.

<sup>215</sup> Vgl. Teeuwen (2006a): 5.

<sup>216</sup> Es handelt sich hierbei selbstverständlich um einen deskriptiven Terminus und nicht um eine Selbstbezeichnung aus diesem Umfeld.

<sup>217</sup> Vgl. Kamikawa (2008): 15. In gleicher Weise hat Stone (1999): 113f darauf aufmerksam gemacht, dass die Bildung von Traditionslinien im mittelalterlichen Japan nicht einfach vor dem Hintergrund der in „tantrischen“ Traditionen üblichen Vertrauensbeziehung zwischen Meistern und Schülern zu verstehen sei, sondern die sozioökonomischen Verhältnisse bei der Erforschung mitberücksichtigt werden müssen.

<sup>218</sup> Dabei handelt es sich um eine generelle Bezeichnung für denjenigen Mönch, der mit der Leitung eines Tempels betraut wurde. Die Nomenklatur unterscheidet sich jedoch je nach Traditions- und Schulzugehörigkeit sehr stark voneinander. Synonyme können deshalb im Falle des Tendai das bereits erwähnte *zasu*, sowie im Falle des Shingon der Begriff „Oberer“ (*chōja 長者*) sein. In Erinnerung zu rufen sind im Fall größerer Tempel und Klöster die damit zusammenhängenden Grundbesitzrechte und Steuerbefreiungen. Vgl. Kamikawa (2008): 25.

„erblich“ (*sesshû* 世襲) wurden.<sup>219</sup> In diesem Kontext kam den *shôgyô* auch die Funktion zu, diese Vererbung zu bezeugen. Dadurch kommt neben dem inhaltlichen Aspekt auch noch ein dezidiert materieller hinzu, und die Tatsache, gewisse geheime Inhalte – die nach Dolce als *ritual capital* bezeichnet werden können –<sup>220</sup> zu kennen, wäre dann im Sinne der Definition Teeuwens zu unterscheiden vom „Besitz“ eines geheimen Inhalts.

Überhaupt muss eine grundlegende Unterscheidung getroffen werden, zwischen einem Geheimnis, das sich auf die spezifischen Inhalte bezieht, die weitergegeben werden und der Geheimhaltung, welche sich auf eine bestimmte Form der Weitergabe von Wissen bezieht. Es ist freilich die letztere Form, die an dieser Stelle interessiert, obgleich die beiden Aspekte zuweilen in einem unauflösbaren Zusammenhang standen, weil die wahrgenommene Tiefe des Inhalts den Grad der Restriktivität bestimmte, mit welcher die jeweiligen Lehren weitergegeben wurden. So hat der Soziologe Georg Simmel (1859–1918) auf die wichtige Rolle aufmerksam gemacht, welche der Geheimhaltung für das Funktionieren der Kommunikation innerhalb von Gesellschaften zukommt. Zwischenmenschliche Beziehungen, so Simmel, benötigen ein bestimmtes Maß an Geheimhaltung, die gänzlich unabhängig von den jeweiligen Inhalten ist, sodass es nicht deren Qualität sei, die eine Geheimhaltung notwendig mache, sondern dass vielmehr die Funktion der Geheimhaltung „Geheimnisse“ kreierte.<sup>221</sup>

Welche Funktion eine solche Geheimhaltung einnahm, wird gut an den beschriebenen Beispielen der *jike* und der *denke* sichtbar. Hier zeigt sich deutlich ihre Rolle bei der Bildung bestimmter patrilinearere Linien, die mit dem Besitz und der Vererbung von Land und Arbeitskräften zusammenhing.<sup>222</sup> So verwundert es nicht, dass die *shôgyô* zusammen mit „Reliquien“ und buddhistischen Kultgegenständen zu den wichtigsten Besitztümern der Tempel und Klöster gehörten. Es finden sich in vielen mittelalterlichen Schriften explizite Hinweise, dass diese im Fall eines Tempelbrands als erste in Sicherheit gebracht werden sollten,

---

<sup>219</sup> Vgl. Kamikawa (2008): 23f.

<sup>220</sup> Vgl. Dolce (2012): 337.

<sup>221</sup> Vgl. Teeuwen (2006b): 4.

<sup>222</sup> Im Falle der *denke* gilt vermutlich in besonderem Maße die Feststellung Teeuwens: „After all, not everything that is made scarce thereby acquires value. It needs to be accompanied by a convincing discourse and, more importantly, by a systematic performance that persuades the audience that the object or matter in question is not just rare, but in some way unique.“ Teeuwen (2006b): 5.

wie Kamikawa dies unter anderem am Beispiel einer Brandkatastrophe im Tō-ji im Jahr Chōhō 長保 2 (1000) aufzeigt, anlässlich derer genau in diesem Sinne verfahren wurde.<sup>223</sup>

Die „Präzedenzfälle“ ließen sich in Bezug auf die monastischen Linien auch unter solche „Gattungen“ einordnen, die Kamikawa für *shōgyō* oder „*dharma*-Schriftstücke“ (*hōmon* 法文) bestimmt.<sup>224</sup> Dazu zählen vor allem die im engeren Sinne der „Bedeutung der Belehrung“ (*kyōgi* 教義, i.e. der Doktrin) verpflichteten Gattungen, wie die „Aufzeichnungen von Fragen und Antworten“ (*mondōki* 問答記), „Schriften von Gehörtem“ (*kikigaki* 聞書) und von „Gesehenem und Gehörtem“ (*kenmon* 見聞) aber auch solche, die im Zuge der „Tradierung“ (*denju*) im Sinne einer Legitimation des Schülers durch den Meister Verwendung finden, wie die „mündlichen Urteile“ (*kuketsu*) und die sogenannten „abgeschnittenen Papiere“ (*kirigami* 切紙)<sup>225</sup> sowie die *setsuwa*. Es mag daher nicht verfehlt sein, die *KrSyS* selbst als eine Sammlung von *shōgyō* zu verstehen. Andererseits wird im weiteren Verlauf gezeigt werden, dass ihre Zusammenstellung womöglich nicht im Kontext des Besitzes „geheimer Lehren“ zu verstehen ist, sondern dass ihre Inhalte wesentlich offener tradiert wurden als die vielen Hinweise auf Geheimhaltung vermuten lassen.

Im Falle der *KrSyS* ist auffällig, dass die dort festgehaltenen Lehren prononciert räumlich ausgerichtet sind, was bedeutet, dass sie sich oftmals auf einen mehr oder weniger konkreten Raum beziehen, der als Ausdruck der ultimativen Wahrheit, der sich in den „drei Teilen“ (*sanbu*) äußernden „[fundamentalen] Gleichheit“ (*byōdō*) verstanden wurde. Der Blick der *kike* richtete sich dabei vornehmlich auf den Hiei-zan selbst. In seinem „Vorwort“ (*jo* 序) gibt Kōshū an, dass die „Aufzeichnungen“ (*ki*) in „sechs Abschnitte“ (*rokka* 六科) unterteilt sind, welche die

---

<sup>223</sup> Vgl. Kamikawa (2008): 23f. An dieser Stelle sind weitere solcher Hinweise aus einschlägigen Schriften aufgeführt.

<sup>224</sup> Vgl. Kamikawa (2008): 15. In seiner Arbeit verweist Kamikawa auf die hohe Relevanz, welche die *shōgyō* als Quellenmaterial für die Erforschung der Geschichte des mittelalterlichen Japans haben und in ihrer Bedeutung als solche auch immer öfter wahrgenommen würden. Auf der Grundlage des bisher von mir gesichteten Materials lassen sich keine im engeren Sinne „politischen“ oder „wirtschaftlichen“ Erkenntnisse aus den Inhalten oder Kolophonen der *KrSyS* entnehmen, sie können jedoch teilweise Auskunft über das Zustandekommen der Schrift liefern.

<sup>225</sup> Dies meint Beschreibpapiere die im Gegensatz zum gebräuchlichen „Papier im Querformat“ (*tategami* 豎紙) kleinere Formate meint, die durch das zerschneiden größere Papiere – gewöhnlich in zwei Hälften – gewonnen wurde. Das *KSD* betont jedoch, dass mit Begriff alleine weder eine spezifische Tradierungsform, noch ein spezifischer Inhalt angesprochen wird. Vgl. *KSD* 4: 425.



„Riten“ (*giji* 儀事) des „einen Berges“ (*issan* 一山) erläutern.<sup>226</sup> Dies verrät deutlich diese räumliche Ausrichtung.<sup>227</sup> Vier der sechs Abschnitte (1,2,4 und 5) beziehen sich explizit auf den „heiligen“ Raum des Bergs:

- 1) Die „abgegrenzten Welten der Reinheit“ (*jōsetsu kekkai* 淨刹結界). Dies meint die Heiligtümer des Hiei-zan, die sieben „abgegrenzten Welten“ (*kekkai* 結界),<sup>228</sup> die sieben Hauptschreine.
- 2) Die „eingeschreinten Buddha-Bildnisse“ (*butsuzō anji* 佛像安置). Die „Hauptverehrungs[objekte]“ (*honzon* 本尊) der neun Haupttempel und 16 Nebentempel.
- 3) Das „numinose Entsprechung der strengen *kami*“ (*gonjin reiō* 嚴神靈應). Dies soll sich nicht nur auf die *kami* beziehen, sondern auch auf die „vielen Götter“ (*shoten*), der „erhabenen Schar“ (*shōju* 聖衆), die Buddhas und alle Erwachten.
- 4) Der „Schutz des Herrschaftsgebiets“ (*chingo kokka* 鎮護國家). Rituale zum Schutz des Herrschaftsgebiets.<sup>229</sup>
- 5) Die „Muster für „[Ritual]methoden gemäß dem Verweilen im *dharma*““ (*hōjū hōki* 法住方軌).<sup>230</sup>
- 6) „Praktiken der meditierenden Mönche“ (*zenryō shūgyō* 禪侶修行).<sup>231</sup>

Die Abschnitte 3 und 6 scheinen sich auf die *kami* und auf die rituelle Praxis zu beziehen, wobei diese beiden Aspekte in einer unauflösbaren Beziehung zu den Räumen standen, in denen sie ausgeführt wurden, das Wissen um letztere also notwendig war um die „Rituale“ (*giji*) korrekt

---

<sup>226</sup> Kuroda möchte diese sechs Bereiche im Sinne einer Hierarchie verstanden wissen, wobei der erste Bereich der zugänglichste, der letzte dann der unverständlichste und geheimste sei. Vgl. Kuroda (1985): 509. Ich habe bei der Auflistung dieser Kategorien jedoch keine Hinweise darauf finden können, dass eine solche Wertung von Kōshū vorgenommen wurde.

<sup>227</sup> Zu den folgenden Ausführungen vgl. T 2410.76.503c24–504a3.

<sup>228</sup> Der Begriff der „begrenzten oder gebundenen Welt“ (*kekkai*) bezeichnet in jedem Fall ein Ort zur Ausübung der buddhistischen Praxis, zunächst den Grund oder Altar an welchem ein Ritual abgehalten wird, wozu der Platz zunächst mithilfe mantrischer Formeln und eines „Seils“ (*shō* 繩) von störenden Einflüssen gereinigt und abgetrennt wurde. In einem breiter gefassten Sinne handelt es sich dabei auch um Tempel- und Klosteranlagen, was im vorliegenden Zusammenhang zutrifft.

<sup>229</sup> Der hiermit korrespondierende Astralkult wird im 4. Kapitel angesprochen.

<sup>230</sup> Vermerkt ist, dass dort Auskunft über die „numinosen Orte“ (*reijō* 靈場) des Hiei-zan und die Ritualhandbücher der „offenbare Lehre“ des Tendai gegeben wird. Vgl. T 2410.76.504a2.

<sup>231</sup> Die Bezeichnung „meditierender Mönch“ (*zenryō* 禪侶) kann sich ganz allgemein auf einen Praktizierenden des Zen beziehen, wird im vorliegenden Fall jedoch auf eine spezifische meditative Praktik der Mönche des Hiei-zan bezeichnen, welche in der Hokke-dō 法華堂 ausgeführt wird.

ausführen zu können und durch das Studium auf dem buddhistischen Weg voranzuschreiten, was sich im Ausdruck „der Weg der Aufzeichnungen ist nichts Anderes als die Buddhawerdung“ (*kiroku soku jōbutsu* 記録即成佛)<sup>232</sup> zeigt. Diese tiefe Verbundenheit mit dem Ort, auf welchen sich ihr Wissen bezog und an welchem gleichzeitig ihre literarische Produktion stattfand, ist charakteristisch für die von Grapard erkannte Bedeutung des (heiligen) Raums in den religiösen Traditionen Japans.<sup>233</sup> Im Falle der *KrSyS* mag es jedoch angebracht sein, davon auszugehen, dass die darin versammelten Lehren nicht nur auf den Hiei-zan bezogen bleiben, sondern eine weitaus größere Domäne, nämlich dem japanischen Archipel in seiner Gesamtheit, in das Blickfeld nehmen.<sup>234</sup>

### 2.2.2. Die Entwicklungsphasen des *kike*

Tanaka macht in der Entwicklung des *kike* vier, freilich nicht wirklich gründlich voneinander zu trennende Phasen aus. Die erste Phase, die innerhalb des Übergangs vom „ältesten Tendai“ (*jōko* Tendai 上古天台) zum „mittelalterlichen Tendai“ (*chūko* Tendai 中古天台) anzusiedeln sei, beginne mit dem Ende der Heian-Zeit und erstrecke sich bis in die Kamakura-Zeit. In dieser Phase wurden vermehrt mündliche und geheime Lehren von Meistern an ihre Schüler weitergegeben, eine Form der Tradierung, die selbstverständlich bereits in den vorherigen Jahrhunderten bestand, jedoch mit der Aufspaltung des Taimitsu in zwei distinkte Traditionslinien, der „Danna-Strömung“ (Danna-ryū 檀那流) und der „Eshin-Strömung“ (Eshin-ryū 惠心流) in höherem Maße einherging.<sup>235</sup> Dieses vermehrte Aufkommen

---

<sup>232</sup> Vgl. Hazama (1948): 254f.

<sup>233</sup> Grapard hat bereits in seiner Studie *The Protocol of the Gods* von 1992 über den „Kasuga-Schrein“ (Kasuga-sha 春日社) argumentiert, dass jede ernsthafte Studie über japanische Religion auf der Erforschung spezifischer kultischer Zentren – Räume als konstruierte Einheiten – „Tempel-Schrein-Komplexe“ (*jisha*) und deren Rituale und Architektur basieren müsse.

<sup>234</sup> Vgl. hierzu Abschnitt 2.5. sowie das 3. Kapitel.

<sup>235</sup> Die Danna-ryū führt sich auf den Mönch Kaku'un 覺運 (953–1007) zurück, der unter Genshin gelernt hatte, und die Weihen des Mönchs Kōgei 皇慶 (977–1049) empfing. Sie wurde nach dem Titel Kaku'un, Danna Sōjō 檀那曾正, benannt, dieser wiederum nach dem Ort seines Wirkens, dem Danna-in 檀那院. Der Name dieses Tempels rührt von der sinojapanischen Transliteration des Sanskritbegriffs *dāna*, der die Tugend der Freigiebigkeit bezeichnet. Mönche dieser Linie waren vornehmlich im Gebiet der östlichen Pagode tätig. Die Eshin-ryū geht ihrem Selbstverständnis nach auf den Mönch Genshin zurück, dessen Titel Eshin Sōzū lautete. Auch wenn Ihnen oft ein unterschiedliches Verständnis von der Natur des Erwachens unterstellt wurde, müssen beide Strömungen im Zusammenhang der Lehre vom „ursprünglichen Erwachen“ (*hongaku*, siehe die Erläuterungen weiter unten) verstanden werden. Eine historische Einführung und die Darstellung der Unterlinien bietet Dolce (2012): 329–364.

wird oftmals jedoch auch durch die Entwicklung der Vorstellung vom sogenannten „ursprünglichen Erwachen“ (*hongaku*) erklärt. Der etische Begriff des „Denkens von ursprünglichen Erwachen“ (*hongaku shisô* 本覺思想), der vom Tendai-Mönch und Buddhisten Shimaji Daitô 島地大等 (1875–1927) geprägt wurde und unter welchem bestimmte Ausprägungen dieser Religiosität in das Blickfeld der Forschung geraten sind, erweckt zwar den Eindruck, als handele es sich um ein geschlossenes Denksystem, tatsächlich sind jedoch sowohl das Denken als auch die Praxis des *hongaku* in hohem Maße disparat.<sup>236</sup> Der wesentliche Punkt, der alle *hongaku*-Phänomene vereint, ist jedoch die Auffassung, dass die „Schar der [Leidens]wesen“ (*shujô* 衆生) nicht nur das Potenzial zum Erwachen in sich trage – charakteristisch soll dies für die Vorstellung eines „anfänglichen Erwachens“ (*shigaku* 始覺) sein –, sondern dieses Potenzial bereits immer schon realisiert habe.<sup>237</sup> Stone gibt auf der Grundlage der Arbeiten Tamura Yoshirô 田村芳郎 (1921–1989) zwei Merkmale an, die in gewisser Weise als kleinster gemeinsamer Nenner verschiedener Ausprägungen der *hongaku*-Praxis und Lehre gelten können und sich unmittelbar aus dieser ersten Prämisse ableiten. Zum einen die im Laufe der folgenden Arbeit immer wieder anzusprechende Idee der fundamentalen „Nichtdualität“ (*funi*), die jegliche ontologische Differenz zwischen den unerlösten Wesen und dem Buddha, zwischen dem „[Kreisen in] Geburt und Tod“ (*shôji* 生死) und dem *nirvāna* (*nehan* 涅槃) und anderen, als oftmals gegensätzlich betrachteten Phänomenen, aufhebt, woraus zum zweiten auch eine gewisse „Affirmation“ der unmittelbar gegebenen Welt resultieren soll.<sup>238</sup>

Tanaka betrachtet zum Beispiel das „*dharma*-Tor des ursprünglichen Erwachens“ (*hongaku hômon* 本覺法門) – ein Begriff, der sich in den Quellen selbst findet – als den gedanklichen Grundstein des Tradierungsverfahrens der „mündlichen Überlieferung“.<sup>239</sup> Womöglich meint sie damit etwas ähnliches wie Kuroda, wenn dieser von Wissen spricht, das durch „mystische“ (*shinpiteki* 神秘的) Intuition erlangt worden sein soll und dementsprechend in

---

<sup>236</sup> Vgl. Stone (1995): 20. Außerdem birgt die Bezeichnung *shisô* das Problem, dass der Eindruck entsteht, es handele sich dabei „lediglich“ um eine Form des Denkens. Tatsächlich handelt es sich jedoch um ein Denken, welches seine Bedeutung aus der Praxis erhält.

<sup>237</sup> Vgl. Stone (1995): 19 sowie u. a. Hanano (2003): 13f.

<sup>238</sup> Vgl. Stone (1995): 19f.

<sup>239</sup> Vgl. Tanaka (2003): 23f.

direkter mündliche Form an bestimmte Adepten weitergegeben wurde, welche eine mystische Affinität mit ihrem Meister verband. Insofern würde der praktische Aspekt dieser Tendenz als „*dharma*-Tor der mündlichen Überlieferung“ (*kuden hômon* 口傳法門) bezeichnet, während das *hongaku hômon* deren religiösen Gehalt bezeichnen würde.<sup>240</sup> Es ist jedoch fraglich, ob eine solche Interpretation das Aufkommen der *kuden* tatsächlich erklären kann. Spezifische schriftliche Hinweise auf das *kike* sind für diese Zeit auch gar nicht zu finden, sodass es unwahrscheinlich erscheint, dass es eine Gruppe von Klerikern existierte, die sich einem solchen Haus zugehörig fühlten.<sup>241</sup>

Die zweite Phase zeichnet sich nach Tanaka durch die Verschriftung dieser mündlichen Tradierung aus, die mit dem Mönch Chûjin 忠尋 (1065–1138)<sup>242</sup> begonnen haben. Eine solche Verschriftung mag auf das Vorhandensein einer Vielzahl von Lehren und Interpretationen deuten, die man zu Zwecken der Memorierung und der Übersicht festhielt.<sup>243</sup> Die Tradierungskontexte, in denen solche Notizen zur Anwendung kamen, beförderten womöglich einen weiteren Zuwachs solcher Dokumente, da sich einzelne Schüler anlässlich ihrer Einweihung den bereits vorhandenen Notaten weitere Details hinzufügten. Dies bedeutet aber auch, dass ein „Urtext“, ein sogenanntes „festgelegtes Manuskript“ (*teihon* 定本) und ein „Autor“ in den wenigsten Fällen auszumachen sind.<sup>244</sup> Die damit einhergehende Vermehrung schriftlicher Dokumente machte es ihrerseits notwendig, die disparaten Texte zu sammeln und

---

<sup>240</sup> Vgl. Kuroda (1985): 507.

<sup>241</sup> Vgl. Tanaka (2003): 27.

<sup>242</sup> Gemäß der Schrift „Hinzugefügte Kommentare von Gesehenem und Gehörtem über die verweilende Betrachtung“ (*Makashikan kenmon tenchû* 摩訶止觀見聞添注) des Mönchs Sonshun 尊舜 (1451–1514) lässt sich die Tendai-Schule in zwei Häuser unterteilen, nämlich dem „Haus [der Schüler] des Śākya“ (*shakuke* 釋家), also praktizierende „Mönche“ im engeren Sinne, sowie dem „Haus der Aufzeichner“ (*kike*). Der Mönch Chûjin wird dort als Patriarch der letzteren „Linie“ geführt. Chûjin war ein Gelehrtenmönch des Enryaku-ji, der sich in jungen Jahren auf den Hiei-zan begeben hatte, um sich sowohl in offenbare als auch geheime Lehren einweihen zu lassen. Er erreichte ein großes Ansehen als Prediger – als sogenannter „Führer zum Wandel“ (*kedô* 化導). Vgl. Hazama (1948): 247.

<sup>243</sup> Vgl. Kuroda (1989): 147.

<sup>244</sup> Paradigmatisch für diese Phase ist das *Yôryakki*, dessen fragmentarischer Charakter von Kuroda besonders hervorgehoben wird. Vgl. Kuroda (1989): 151. Ebensoles gilt für die sogenannten „Aufzeichnungen über den strahlenden Himmel“ (*Yôtenki* 耀天記, verfasst 1223). Der Titel bezieht sich auf die „*kami*-Tugend“ (*shintoku* 神徳) der Sannô. Das Werk ist in einem Faszikel überliefert und wurde anonym, wahrscheinlich jedoch von einem Gelehrtenmönch des Enryaku-ji verfasst. Es enthält sämtlich „Entstehungsgeschichten“ (*engi* 緣起) der einundzwanzig Sannô. Vgl. *SSD*: 36. Es ist angesichts des Charakters solcher *kuden*-Verschriftungen ohnehin müßig, einen vermeintlichen „Urtext“ rekonstruieren zu wollen, in jedem Fall jedoch wichtig darauf hinzuweisen, wie kontingent die gedruckten Versionen sind.

zu systematisieren; eine Leistung die in den seltensten Fällen von einem einzelnen Mönchen fertiggebracht wurde, obgleich für die wohlbekanntesten *Asabashō*<sup>245</sup> der Mönch Shōchō 承澄 (1205–1281) verantwortlich zeichnet. Tanaka geht im Übrigen davon aus, dass der „enzyklopädische Charakter“ (*hyakka zensho teki* 百科全書的) der *Asabashō* auch einen „Einfluss“ auf den Entschluss Kōshū hatte, selbst ein umfangreiches Werk zu erstellen, kann dies doch nicht konkret nachweisen.<sup>246</sup> Mit der Fertigstellung der *Asabashō* ist jedoch die dritte Phase des Phänomens der „mündlichen Überlieferungen“ vollendet, während die vierte Phase die Verbreitung und auch die Kommentierung dieses Materials beinhaltet. Die Entstehung der *KrSyS* muss bei der Übernahme eines solchen Modells in den Zeitraum der beiden letzten Phasen eingeordnet werden. Kuroda geht anders als Hazama davon aus, dass die Idee einer distinkten *kike*-Linie erst mit Gigen feste Formen annahm.<sup>247</sup>

### 2.3. Mündlichkeit und Schriftlichkeit

Die Bedeutung der Mündlichkeit für den Tradierungsprozess ist evident, denn durch sie werden seit Generationen vergangene Erfahrungen und Kulturtechniken weitergegeben.<sup>248</sup> Nun ist jedoch die *KrSyS* als „Verschriftung“ von „mündlichen“ Unterweisung eine hybride Form der Tradierung. Weder korrespondiert ihre Fertigstellung mit der Vorstellung eines einzelnen Autors, der in der Abgeschlossenheit seines Studierzimmers seine Gedanken zu Papier bringt, noch handelt es sich freilich um das gesprochene Wort. Die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen mündlichen Unterweisungen und schriftlicher Fixierung innerhalb des Entstehungsprozesses der *KrSyS* näher zu bestimmen, verlangt aber ein Nachdenken über die grundlegende Beziehung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Vorausgeschickt seien daher einige wenige Anmerkungen hierzu, wie die basale Feststellung, dass die Voraussetzung für Schrift immer das Sprechen ist, und dass die Schrift nicht nur eine Ergänzung zur

---

<sup>245</sup> Diese Schrift aus 227 Faszikeln wurde vermutlich um das Jahre Bun'ei 文永 12 (1275) fertiggestellt und behandelt eine Vielzahl von ikonographischen Aspekten, Lehren und Ritualen des Taimitsu. Der in historischer Rückschau auch tatsächlich verwirklichte Anspruch, eine Art ritueller *summa* des Taimitsu zu sein, kommt bereits im Titel zum Ausdruck, der auf die „Samenzeichen“ (*shuji*) der „drei Teile“ (*sanbu*), nicht der drei *maṇḍala*, sondern der drei Teile des „Mutterschoß- *maṇḍala* deutet.

<sup>246</sup> Vgl. Tanaka (2003): 28.

<sup>247</sup> Vgl. Kuroda (1989): 148.

<sup>248</sup> Vgl. Niles (2020): 3f.

Mündlichkeit darstellt, sondern diese in fundamentaler Weise verändert.<sup>249</sup> Die Möglichkeit der Verschriftung erweitert die Möglichkeiten der Sprache erheblich. So ist das Studium – im Gegensatz zum Lernen – ohne Schrift nicht denkbar, denn dieses erfordert die Abstraktion und Klassifizierung des zu erforschenden Materials, welche ohne Schrift nicht möglich ist.<sup>250</sup> So entsteht eine Tradition der Auslegung<sup>251</sup> und das weitergegebene Wissen wird kleinteiliger. In der „esoterischen Tradition“ ist hier u. a. auf Details zu verweisen, welche die Rituale betreffen, wie die Einnahme von *mudrā* und ähnlichem. Die mündliche Überlieferung, die sich auf eine Schrift stützt, unterscheidet sich fundamental von einer primären mündlichen Überlieferungssituation, in welcher das Auswendiglernen die zentrale Rolle spielt. Auf keinen Fall sind jedoch andererseits die Beziehungen zwischen Schriftlichkeit und der Mündlichkeit in Sinne eines Ausschlussverhältnisses zu denken, denn vielmehr ergänzen sie sich gegenseitig. Desgleichen löst in Schriftkulturen die Schriftlichkeit die Mündlichkeit an einem bestimmten Punkt der Entwicklung nicht einfach ab.<sup>252</sup> In Bezug auf das *kike* mag es so gewesen sein, dass bei der Tradierung und Belehrung mittels der *kuden* in der ersten Stufe dieser Entwicklung sogar bewusst auf eine Verschriftung verzichtet wurde. Bezüglich der weiteren Entwicklungsphasen des *kike* lässt sich unter Rückgriff auf John D. Niles von der *KrSyS* und ähnlicher Schriften als einer Form von „mündlicher Literatur“ (*oral literature*) sprechen, die von „mündlichen Kunstformen“ (*oral art forms*) insofern abzugrenzen wäre, als letztere im Sinne von kunstvollen Sprechakten verstanden werden, die sich an Zuhörer richten und bei diesen Gefallen hervorrufen sollen.<sup>253</sup> Die Bezeichnung „mündliche Kunstform“ mag jedoch auch noch dort anwendbar sein, wo das Gefallen nicht im Mittelpunkt steht, sondern die Belehrung, also etwa bei Vorträgen, Lehrgesprächen oder Unterweisungen, die alle in den Bereich der mündlichen Tradierung gehören, wie sie in den „esoterischen“ Ausrichtungen des Buddhismus in Japan üblich ist.

Die Texte, die ihrerseits aus diesen Situationen hervorgehen, werden dann als „mündliche Literatur“ bezeichnet. Deren Gebrauch, etwa bei der Belehrung durch den Meister oder

---

<sup>249</sup> Vgl. Ong (2002): 5–8.

<sup>250</sup> Vgl. Ong (2002): 8f.

<sup>251</sup> Quenzer (2000): 31.

<sup>252</sup> Vgl. Niles (2020): 2.

<sup>253</sup> Vgl. Niles (2020): 3.

sonstigen Formen der Unterweisung, wie dem Vortrag, lassen sich mit den Worten Walter J. Ongs als Formen „sekundärer Mündlichkeit“ (*secondary orality*) fassen.<sup>254</sup> Dies bedeutet, dass eine schriftliche Fixierung des gesprochenen Worts ihrerseits neue Formen der Mündlichkeit generiert, sodass auch für das japanische Mittelalter die gleiche Einschätzung gelten kann, wie sie Niles für die Gegenwart gibt, dass nämlich kein einziges Element mündlicher Kultur nicht auch von der Lese- und Schreibfähigkeit beeinflusst wird.<sup>255</sup> Auch wenn der Grad, bis zu welchem eine mündliche Darbietung wortgetreu oder vollständig wiedergegeben wird, nicht mehr nachvollzogen werden kann, so lässt sich doch vermuten, dass in der „mündliche Literatur“ die Charakteristik der „mündlichen Kunstformen“ erhalten bleibt, die von einer Spontaneität in der „performativen Gestaltung“ (*performative composition*) gekennzeichnet ist.<sup>256</sup> Hierdurch lassen sich auch die vielen Varianten erklären, die innerhalb einer „Tradition“<sup>257</sup> finden lassen.

Dass die „Tradition“ der *KrSyS* bis auf den heutigen Tag bestand hat, ist wiederum nach den Worten von Niles den „Traditionserhaltern“ (*tradition-bearers*) zu verdanken, worunter diejenigen verstanden werden können, welche eine literarische „Tradition“ am Leben erhalten. Hierzu zählen alle Meister und Schüler, welche die darin enthaltenen Lehren durch die Jahrhunderte mündlich weitergetragen haben, ebenso wie die Mönche die Abschriften anfertigten oder anfertigen ließen und dementsprechend auch die Kopisten.<sup>258</sup> *Kôshû* lässt sich gewiss als Autor der *KrSyS* betrachten, auch noch dort, wo er einzelne Zitate lediglich sammelt

---

<sup>254</sup> Ong scheint hier in erster Linie an neue technologische Möglichkeiten, wie die Benutzung eines Fernsprechers zu denken (Ong 2002: 2), jedoch lässt sich diese Bezeichnung wohl auf alle Arten der mündlichen Kommunikation anwenden, die sich ihrer Entstehung und ihrer Natur der Verschriftung verdankt.

<sup>255</sup> Vgl. Niles (2020): 3.

<sup>256</sup> Vgl. Niles (2020): 4.

<sup>257</sup> „Tradition“ meint in diesem Zusammenhang die Gesamtheit aller mündlichen Überlieferungen und Textzeugen der *KrSyS*. Selbstverständlich ist und bleibt es eine Unmöglichkeit diese „Tradition“ zu rekonstruieren. Die Arbeiten Tanakas stellen jedoch einen Annäherungsversuch dar.

<sup>258</sup> Vgl. Niles (2020): 4ff. Freilich bleiben diese in der Mehrzahl unbekannt. Ebenso ließe sich im Zweifelsfall nicht mehr klar aufzeigen, welche die Inhalte „lediglich“ mündlich weitergaben und welche diese verschrifteten. „Aufrechterhalter“, die sich in besonderer Weise für die Erhaltung einer Tradition einsetzen, nennt Niles „starke Traditionserhalter“ (*strong tradition-bearers*). Zu diesen sind in jedem Fall diejenigen zu zählen, deren Wirken es zu verdanken ist, dass Manuskripte bis auf den heutigen Tag erhalten sind, ebenso wie die Kompilatoren des *T* und des *ST*. Im Gegensatz hierzu stehen die „passiven Traditionserhalter“ (*passive tradition-bearers*), die, obzwar mit dem Material vertraut, in dieser Hinsicht weniger aktiv auftreten.



und neu anordnet.<sup>259</sup> In gleicher Weise können jedoch die zahlreichen, in den meisten Fällen anonym gebliebenen, Mönche als Autoren dieses Werks betrachtet werden, durch deren Hände die Manuskripte gegangen sind und welche ihre Belehrungen auf ihre Texte stützten. So ist die *KrSyS*, obgleich lediglich Kôshû für die Verfasserschaft verantwortlich zeichnen soll,<sup>260</sup> in gewisser Weise ein anonymes und kollektives Korpus.

### 2.3.1. Formen und Funktionen der Mündlichkeit in der *KrSyS*.

In der *KrSyS* als einer Sammlung von *kuden* finden sich durchgehend Hinweise auf die Situation einer mündlichen Unterweisung. Die kürzeste Formulierung, die solche Inhalte in der Form einer direkten Rede einleitet, lautet „sagen“ (*iwaku* 云). Darüber hinaus finden sich jedoch die unterschiedlichsten sprachlichen Marker:

- a) Zitate, die unter Berufung auf bestimmte, häufig jedoch nicht näher genannte Meister gegeben werden sowie die Markierung der Interpretation des Verfassers: „der Meister sagte“ (*shi iwaku* 師云), „aufzeigend wurde gesagt“ (*shimeshite iwaku* 示云) und „ich [i. e. Kôshû] sage“ (*shi iwaku* 私云). Es braucht nicht noch eigens darauf hingewiesen werden, dass die Behauptung, der ein oder andere Inhalt sei dem Mund eines Meisters oder eines „Altvorderen“ (*chôrô* 長老) entsprungen, die Geltung des so Dargelegten steigert und den Zitierenden selbst innerhalb einer „Traditionslinie“, zumindest jedoch in einem Tradierungszusammenhang bestimmter Wissensinhalte verortet.<sup>261</sup>
- b) Am Ende vieler Zitate lässt die stereotypische Bemerkung *un un* 云云 finden, welche zwar einfach ein Zitat mit dem Hinweis abschließen kann, dass das Ende der betreffenden Stelle nicht mit demjenigen des Zitats zusammenfällt, aber im Kontext der *kuden* in einem solchen

---

<sup>259</sup> Vgl. zur „Funktion“ des Autors in Texten der vormodernen japanischen Literatur: Müller (2014). In diesem Sinne kann Kôshû jedoch auch als Autor anderer Texttraditionen, wie den *Yôryakki*, verstanden werden.

<sup>260</sup> In der modernen Edition des *T* wird Kôshû als derjenige bezeichnet, welcher das Werk „kompilierte“ (*sen* 撰). Allerdings suggeriert dies, dass es sich eher um eine Sammlung von Exzerpten und Zitaten sammelt, der keine verbindende Idee oder Ausrichtung zugrunde liegen muss, was nicht korrekt ist. Vgl. *T* 2410.76.503.

<sup>261</sup> Diese Ausdrücke können zum einen auf die Person verweisen, die eine bestimmte geheime Tradierung „kennt“ oder aber auf eine solche, die ein Geheimnis „besitzt.“ Für die Inhalte der *KrSyS* scheint zu gelten, dass sie mehr dazu bestimmt waren, „gekannt“ statt „besessen“ zu werden, wie dies vor allem der Tradierungskontext innerhalb der buddhistischen Akademien des Kantô-Gebiets nahelegt. Siehe die Diskussion in Abschnitt 2.4.3. Erinnert sei hier außerdem an die vielen Tradierungszusammenhänge in welchen Kôshû bestimmte Lehren empfang, die jedoch keine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Traditionslinie implizieren.

Sinne verstanden werden muss, dass die Niederschrift an diesem Punkt willentlich abgebrochen wird, das heißt, absichtlich nicht alles aufgezeichnet wird, um die Deutungshoheit ganz beim Meister zu belassen und dem Selbststudium trotz der Möglichkeit auf schriftliche Aufzeichnungen zurückzugreifen Grenzen zu setzen.<sup>262</sup>

- c) Viele der Inhalte sind im Schema von „Frage und Antwort“ (*mondō* 問答)<sup>263</sup> gehalten und entsprechen dem üblichen Aufbau, der aus einer Alternation zwischen Frage und Antwort besteht. Selbstverständlich bedeutet auch dieser Aufbau, der vielen buddhistischen Werken zu eigen ist, nicht, dass solche oder ähnliche Unterweisungen tatsächlich stattfanden.
- d) Die *KrSyS* enthält außerdem zahlreiche Anekdoten, die Tanaka als *setsuwa* einstuft. Diese lassen sich zwar in vielen buddhistischen Schriften finden, sie schließen sich innerhalb der *KrSyS* jedoch oftmals an sogenannte „*dharma*-Gespräche“ (*hōdan* 法談) an, ein Muster, welches sich wohl erst im 15. Jh. vollständig herausbildete und für eine bestimmte Gattung buddhistischer Schriften, dem Genre der „direkten Unterweisungen“ (*jikidan* 直談) charakteristisch ist.<sup>264</sup> Nach der eigentlichen Unterweisung, in der dogmatische Probleme und spezifische Lehrmeinungen diskutiert wurden, folgte eine kurze Geschichte, die mit der Wendung „[...] erzählte Dinge und sagte“ (*mono katarite iwaku* 物語云) eingeleitet wurde und daher auch die Bezeichnung „Erzählung“ (*monogatari* 物語) trägt. In diesem Fall werden also die *setuswa* als *monogatari* bezeichnet.
- Stereotypische Anfangsformeln dieser *setsuwa* finden sich in der *KrSyS* durchgängig: „eine Erzählung über Ursache [und Wirkung] besagt“ (*in monogatari iwaku* 因物語云, 503a3), „der Meister erzählte [folgende] Dinge und sprach“ (*shi mono katarite iwaku* 師物語云)<sup>265</sup>

---

<sup>262</sup> Ich verdanke diese Erkenntnis Eike Grossmann, die mich auf diesen wichtigen Punkt im Rahmen meines Vortrags anlässlich des 21. Arbeitskreises Vormoderne Japanische Literatur in Bochum aufmerksam gemacht hat. Die Tatsache, dass der Adept ohne den Meister nicht in die letzten Geheimnisse eingewiesen werden kann, ist freilich wesentlich für die Form esoterischer Überlieferungen. Vgl. hierzu grundlegend Lehnert (2008).

<sup>263</sup> Diese Form stellt kein eigenes Genre dar, sondern meint im Kontext des Buddhismus, und vor allem des Zen, die Diskussion über den Sinngehalt einer bestimmten Lehraussage, vornehmlich zwischen einem Meister und dessen Schüler. Die Fragen werden dabei vom Adepten aufgeworfen und vom Meister beantwortet.

<sup>264</sup> Zu den *jikidan* siehe Quenzer (2007).

<sup>265</sup> Vgl. T 2410.76.512.b8, 545b2, 553b28 und 792a2 und weitere Stellen.

„und darüber hinaus erzählte [man folgende] Dinge“ (*chinami mono katarite ni iu* 因物語云).<sup>266</sup>

Von besonderem Interesse ist hierbei das Verhältnis von *kuden* und *setsuwa/monogatari*. Während die *kuden* stets einen festen und vorrangigen Platz einnehmen, sind die *monogatari* je nach Bedarf angehängt, treten also nie ohne Kontext auf, sondern beziehen sich auf das mündlich tradierte, illustrieren oder untermauern es, wie dies zum Beispiel in der einleitenden Wendung „nach der *dharm*a-Unterredung“ (*hōdan no tsugi* 法談之次)<sup>267</sup> zum Ausdruck kommt. Als Beispiel für dies Funktion möge eine kurze Passage aus dem 16. Faszikel dienen:

Die Frage besagt: „Wie steht es darum, dass man die Butusgen 佛眼 zum Hauptverehrungs[gestalt] der subtilen Vollendung der Nichtdualität 不二妙成就 macht?“ Aufzeigend wurde gesagt: „Wenn man davon spricht, dass man die Merkmale der Butusgen modelliert [bei einer Statuette, Abbild etc.], so bindet 結 sie das *mudrā* der Sammlung der Konstituentenwelt 法界定印, macht dieses zu ihrem Mutterschoß und geruht in den *samādhi* des Mutterschoßspeichers einzutreten. Aus diesem Grund wird [Butusgen] mit der Hauptverehrungs[gestalt] der *susiddhi* der Nichtdualität der zwei Teile zusammengenommen und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt.<sup>268</sup>

Hierauf folgt eine kurze Erzählung, in welcher der wohlbekannte Tendai-Mönche Jien 慈圓 (1155–1225)<sup>269</sup> eine zentrale Rolle spielt:

Und darüber hinaus erzählte man [folgende] Dinge: „Der Jichin Kashō [i.e. Jien] und ein *dharm*a-Meister des Tō-ji hatten eine Zusammenkunft im großen Inneren 大内 [i.e. dem Kaiserpalast]. Nach dem *dharm*a-Gespräch fragte der Kashō und sagte: „Was ist der Hauptverehrungsgegenstand der *susiddhi* und sagte darüber hinaus noch mehr?“ Die Antwort [des Meisters vom Tō-ji lautete:] „Betrachtet Euch den Leib irgendeines [Wesens] und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt.“ Nach dieser [Unterredung] kehrte der Kashō auf den [Hiei]-Berg zurück und sprach zu den Schülern des verehrlichen Tors und erzählte: „[Die Antwort des Meisters] ist äußerst

---

<sup>266</sup> Vgl. T 2410.76.518b 5, 522b7 und weitere Stellen.

<sup>267</sup> T 2410.76.704c1 sowie Tanaka (2003): 144.

<sup>268</sup> T 2410.554c18–21.

<sup>269</sup> Jien wird eingehend im 4. Kapitel behandelt.

verwunderlich 甚不可思議. Wer wüsste denn nicht, dass dieser unserer Leib 當體 die Hauptverehrungs[gestalt] der *susid[dhi]* ist?“<sup>270</sup>

Am Ende dieser kleinen Anekdote kommt Jien zu dem Schluss, dass die Mönche des Tō-ji das geheim gehaltene „*susiddhi-maṇḍala*“ (*soshitsuji no mandara* 蘇悉地'曼荼羅) weder kennen würden, noch wüssten, dass es sich dabei um das „Butsugen- *maṇḍala* 佛眼'曼荼羅) handele, und sich somit über die Bedeutung der *susiddhi* täuschten.<sup>271</sup> Eine spezifische Lehrmeinung wird an dieser Stelle also zum einen durch eine Anekdote aus der Vergangenheit ergänzt, zum anderen zeigt sich hier die Funktion der *setsuwa* deutlich, schlechte Beispiele abzugeben und hierdurch die „Legitimität“ und „Überlegenheit“ der eigenen Tradition zu betonen. So wird sich hier etwa klar gegen die Antwort des Mönchs vom Tō-ji – als vermeintlichen Gemeinplatz – positioniert.

Ob nun die Inhalte in den *setsuwa* diejenigen der *kuden* stützten oder nicht, in beiden Fällen wurde sich auf autoritative Personen, auf Meister oder Altvordere, bezogen, und beim Aufzeigens eines gegensätzlichen und „falschen“ Standpunkts auf diejenigen einer anderen Tradition. Wo nicht explizit der Name des Meisters fällt, wird in allgemeiner Weise von einem „gewißen Menschen“ (*aru hito* 或人), in mehreren Fällen von einem „*mantra*-Meister der Wahrheitswörter des Tō-ji“ (Tō-ji *shingonshi* 東寺真言師) oder einfach nur einem „Meister des Tō-ji“ (Tō-ji *shi* 東寺師).

Diese Einschübe mögen auch Einblicke gewähren, in die Umstände, in denen Kōshū Lehren, Anekdoten, Auslegungen u. ä. erfragte oder diese ihm zugetragen wurden. Vieles bleibt in dieser Hinsicht jedoch unklar. Denn es lässt sich zum Beispiel nicht nachvollziehen, ob Kōshū die Inhalte, als deren Herkunft die Tradition des Tō-ji ausgewiesen ist, auch persönlich von Mönchen dieses Tempels vernommen hat. Die Hinweise belegen jedoch, dass Kōshū zumindest im indirekten Kontakt mit den Lehren dieser Ausrichtung des Shingon stand, dass zu seinem „Netzwerk“ also Shingon-Mönche gehörten oder Tendai-Mönche, die mit dem Traditionsgut des Shingon vertraut waren.<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> T 2410c554c21–26.

<sup>271</sup> Vgl. T 2410.554c29–555a2.

<sup>272</sup> Vgl. Tanaka (2003): 161–165.

Auch die Berichte, die aus dem Kantô-Gebiet stammen, sind keine Aufzeichnungen von Begebenheiten, die Kôshû selbst erlebte. Womöglich wurden diese Inhalte ihm von Klerikern mitgeteilt, welche die verschiedenen Tempel des Ostens bereisten oder dort für eine bestimmte Zeit verbrachten und somit „Augenberichte“ ablieferten. Vermutet werden kann, dass die Begegnungen, die Kôshû während der Zeit seiner Reklusion hatte, nicht akzidentiell waren, sondern dass bestimmte Netzwerke zwischen der Kurodani-ryû und Tempeln in der Kantô-Region bestanden. Zum Beispiel mag sich im Falle des im 11. Faszikel erwähnten Mönchs Ryôkan 良觀 (1217–1303),<sup>273</sup> der dort aufgrund seiner Wunderkraft gerühmt wird, um den wichtigsten Mönch des Gokurakuritsu-ji in Kamakura handeln, einem Tempel der Shingon-Ritsu 眞言津-Ausrichtung,<sup>274</sup> zu welchem Kôshû aufgrund des innerhalb der Kurodani-ryû vorherrschenden starken Fokus auf die Regelerneuerung festere Beziehungen pflegte.<sup>275</sup> Durch dieses Netzwerk, hatte der in Abgeschiedenheit weilende Kôshû auf indirektem Wege Kunde von den „Gesprächsthemen“ (*wadai* 話題), über welche man sich im fernen Kamakura austauschte. Dieses „Netzwerk“ mag dadurch gebildet worden sein, dass die Kleriker tatsächlich selbst zwischen der Kantô-Region und dem Hiei-zan reisten oder aber nähergelegene Tempel besuchten, um dort um Belehrungen zu bitten und Texte abzuschreiben, die aus weiterentfernten Regionen stammten.<sup>276</sup> So war Kôshû trotz seiner Verpflichtung den Hiei-zan nicht zu verlassen Teil eines großen Informationsnetzwerks, zu welchem er wohl mit der Abfassung der *KrSyS* selbst beitrug.<sup>277</sup>

Dieser knappe Überblick über mögliche Informationsquellen bestätigt in gewisser Weise die von Deal und Ruppert für die Periode des Mittelalters festgestellte Offenheit zwischen den Schulen, deren Grenzen sich ohnehin noch nicht in dem Maße herausgebildet hatten, wie dies

---

<sup>273</sup> Vgl. T 2410.76.0545a21. Gewöhnlich als Ninshô 忍性 bezeichnet. Der Gokurakuritsu-ji 極樂律寺 wurde von Hôjô Shigetoki 北條重時 (1198–1261) als Tempel der reinen Land-Ausrichtung gegründet aber nachdem sich Ninshô dort niedergelassen hatte, in einen Shingon-Tempel umgewidmet. Vgl. Ruppert (2000): 112. Ninshô ist für seine Gebete zur Abwehr der Mongoleninvasion bekannt.

<sup>274</sup> Diese Ausrichtung vertrat, wie der Name bereits nahelegt, eine Kombination von Lehren des Shingon und derjenigen der Risshû, was sich vor allem in der starken Betonung des Regelwerks des *vinaya* äußerte.

<sup>275</sup> Vgl. Tanaka (2003): 166f.

<sup>276</sup> Vgl. Tanaka (2003): 168. Kôshû hatte außerdem Verkehr mit den sogenannten „Übenden in Vorzeichen“ (*shûgenja* 修驗者), welche den Jinzô-ji regelmäßig besuchten. Durch ihre Praxis „pilgerten“ (*henreki* 遍歴) auch diese Asketen im ganzen Land umher und brachten Kunden aus anderen Landesteilen.

<sup>277</sup> In welcher spezifischen Weise dies zu verstehen ist, wird im Abschnitt 2.4.3. behandelt.

in der frühen Neuzeit der Fall geschah. Allerdings scheint diese Offenheit in Bezug auf bestimmte „gekannte“ Inhalte nicht daran gehindert zu haben, diese zu kritisieren oder als „schlechte Beispiele“ zu verwenden, um die Überlegenheit der eigenen Tradition zu betonen.

#### 2.4. Über die Rolle des Kantô-Gebiets für die Textgenese der *KrSyS*.

Welche Form erhielt also das auf diese Weise zusammengetragene Material? Bis jetzt wurde die *KrSyS* in der vorliegenden Arbeit in einer Weise behandelt, als handele es sich bei ihr um einen kohärenten Textkörper, der vom Mittelalter bis in die Neuzeit überliefert wurde. Sowohl die westlichsprachige als auch die meisten japanischen Arbeiten über die *KrSyS* reflektieren die Tatsache, dass es sich bei dieser Schrift in den ersten Jahrhunderten „ihrer“ Tradierung um ein äußerst lose zusammengestelltes Korpus gehandelt hat, das erst in der frühen Neuzeit eine starrere Form annehmen sollte, nicht mit.<sup>278</sup> Sobald sich dieser Schrift jedoch weniger oberflächlich genähert wird, zeigt sich, dass der Eindruck eines einheitlichen Texts, wie dies seine Aufnahme in den *T* suggeriert, irreführend ist. Ein Ausgangspunkt für eine genauere Beschäftigung mit der *KrSyS* ist die Einsicht, dass dieses lose zusammengestellte Korpus erst zu einem sehr späten Zeitpunkt in seiner Zusammenstellung auch wirklich als Einheit gedacht wurde.<sup>279</sup> Auch die in der frühen Neuzeit zusammengestellten Texte sind Teil der „Tradition“ der *KrSyS*. Es muss grundlegend zwischen den gedruckten Texten der *KrSyS* und ihrer „Tradition“ unterschieden werden. Diese „Tradition“ hat eine Vielzahl unterschiedlicher Texte hervorgebracht, von denen einige noch erhalten sind, ein großer Teil jedoch wohl verloren ging. Die Gesamtheit der mündlichen Unterweisungen und schriftlichen Exzerpte, *kirigami* u. ä., welche das Ausgangsmaterial für die Texte der *KrSyS* bildeten, die Texte selbst, die wiederum die Grundlage neuer Texte bildeten, gehören zu ihrer „Tradition.“ Die in der vorliegenden Arbeit betrachteten Textabschnitte der *KrSyS* sind hingegen der als Nummer 2410 in den 76. Band des *T* aufgenommene, gedruckte Version (*Taishô zô bon* 大正藏本, nachstehend *Tzb*) entnommen. Deren Existenz ist sicherlich auch der Grund für die wissenschaftliche Aufmerksamkeit gewesen, welche der *KrSyS* zuteilwurde und wird. Die im Folgenden betrachtete Textgeschichte der *KrSyS* bezieht sich jedoch auf ihre „Tradition.“

---

<sup>278</sup> Dies gilt für die meistens japanischen Studien, die nicht textkritisch ausgerichtet sind und im Besonderen für die westlichsprachigen Arbeiten. Auch Park erwähnt in ihrer 2016 eingereichten Dissertation diese Tatsache mit keinem Wort.

<sup>279</sup> Vgl. Tanaka (2003): 79f. Zu den Rezeptionsbedingungen einzelner Manuskripte siehe weiter unten.

Tanaka beginnt ihre Diskussion über die verschiedenen Manuskripte mit der Bemerkung, dass die *KrSyS* noch nicht ausreichend untersucht wurde. Der Grund hierfür sei, dass die heute in gedruckter Form vorliegende *KrSyS* sich äußerst stark von den Texten jener Zeit unterscheidet, in welcher diese von Kôshû und seinem Schüler verfasst wurde.<sup>280</sup> Dennoch stützen sich Forschende fast ausschließlich auf die gedruckte Version im Taishô-Kanon, die wiederum auf den *Shinnyo zô bon* 真如藏本 (nachstehend *Szb*) A und B basiert.<sup>281</sup> So hat sich die Forschung wenig mit dem problematischen Hintergrund des Textes und der Beziehung zwischen seinen verschiedenen Teilen beschäftigt. Diese liegt vor allem auch an der sehr schweren Zugänglichkeit der verbleibenden Manuskripte, die in diversen Tempelarchiven aufbewahrt sind und den Forschenden in der Regel nicht zugänglich gemacht werden. Darüber hinaus sind – wie in der Lektürestategie bereits dargestellt – die Texte oftmals in einer eigentümlichen Kursivschrift abgefasst, deren Entzifferung spezielle Lesekenntnisse voraussetzt. Auch Tanaka bezieht sich, wo sie ihre Diskussion auf den Inhalt ihrer Quelle richtet, in den meisten Fällen auf die gedruckte Version aus dem frühen 20. Jh. Die Tatsache, dass es mehr als hundert Faszikel außerhalb der *Szb* gibt, wurde erstmals von Hiraizumi bemerkt, scheint jedoch weitgehend ignoriert worden zu sein.<sup>282</sup> Allein, so Tanaka weiter, sei es nur möglich zu einem Gesamteindruck des Textes zu gelangen und die Intention des Werkes zu verstehen, wenn man die verschiedenen Manuskripte betrachte, weshalb es müßig erscheine, nur einzelne Passagen auszuwählen, weil deren Inhalte für die Forschenden von Interesse zu sein scheinen.<sup>283</sup> Eine textkritische Annäherung an die Schrift sollte jedoch ganz am Anfang jeder Studie dieses Korpus stehen. Insofern dieser Forderung entsprochen werden soll, werden hier die wichtigsten

---

<sup>280</sup> Vgl. Tanaka (2003): 41.

<sup>281</sup> Diese Manuskripte stammten aus der frühen Edo-Periode und werden im Eizan bunko 叡山文庫 aufbewahrt. Dieser befindet sich gegenwärtig in der Stadt Sakamoto in der Präfektur Shiga 滋賀 und wurde bereits kurz nach der Vernichtung des Hiei-zan durch die Truppen Oda Nobunagas 織田信長 (1534–1582) wiederaufgebaut, um in ihm Schriften aus den „Tempeln verschiedener Landesteile zu bewahren. Das neue im Jahre 1921 erbaute Gebäude beherbergt eine große Menge an Manuskripten, welche das wohl wichtigste Material für die Erforschung des Hiei-zan bilden. Den 11400 Bänden des sogenannten Tenkai-zô sind 9600 des Shinyo-zô zugesellt. Vgl. *KSD* 1: 224.

<sup>282</sup> Vgl. Hiraizumi (1926): 2f sowie Tanaka (2003): 42.

<sup>283</sup> Es muss bei dieser Kritik jedoch genauer unterschieden werden. Der Vorwurf den Tanaka den Verfassern einzelner Studien macht, dass diese lediglich von der Schrift „kosteten“ (*tsumamigui*), scheint dann gerechtfertigt, wenn gar nicht überprüft wird, in welchem Kontext sich eine einzelne betrachtete Passage befindet. Zulässig scheint mir jedoch, sich zur Überprüfung einer bestimmten These einem einzelnen Textabschnitt der *KrSyS* zuzuwenden. Viele Studien, wie beispielsweise diejenigen Yamamotos, fragen darüber hinaus auch nicht explizit nach Zusammenhängen innerhalb der *KrSyS*, sondern betrachten solche Phänomene, welche die mittelalterliche Religiosität im Allgemeinen betreffen. Vgl. hierzu Tanaka (2003): 42.



Ergebnisse der Arbeit Tanakas aufgeführt, auch wenn sich die nachstehende inhaltliche Diskussion aus bereits dargelegten Gründen auf das gedruckte *Tzb* beschränken muss.

Die Informationen, die Tanaka in ihrer Arbeit aufführt, basieren neben ihrer eigenen Forschung in Archiven<sup>284</sup> auf zwei Katalogen. Zum einen der „Gesamtkatalog der Bücher der [japanischen] Nation“ (*Kokusho sô mukroku* 國書總目錄, nachstehend *KsM*), der ab 1939 auf der Grundlage von Material aus den Jahren 1897 bis 1900 aufgenommen und anschließend in der ersten Auflage im Jahr 1963 in acht Bänden vom Verlagshaus Iwanami 岩波 veröffentlicht wurde. Dieser Katalog enthält achtzehn Einträge, die den Titel *KrSyS* erwähnen, wobei zwölf Einträge sich auf Manuskripte beziehen. Zum anderen der „Katalog der [in der Ära] Shôwa existierenden Schriften der Tendai[-Schule]“ (*Shôwa genzai Tendai shoseki sôgô mokuroku* 昭和現在天台書籍綜合目錄, nachstehend *SgTs*), der im Jahr 1943 in der ersten Auflage veröffentlicht wurde, und in welchem sich für die *KrSyS* fünfzehn Einträge finden lassen.

Der *KsM* führt u. a. folgende Manuskripte auf, die jeweils mit ihrer Anzahl an „Bindungen“ (*satsu* 冊) angegeben werden:<sup>285</sup>

- „Manuskript aus dem Nankei-Archiv des Kissho-in“ (*Kisshô-in Nankei zô bon* 吉祥院南溪藏本, nachstehend *Kzb*): 1 Eintrag mit hundert Faszikeln in zwölf Bindungen aus der mittleren Edo-Zeit.
- „Manuskripte des Shôkyô-Archivs des Saikyô-ji“ (*Saikyô-ji Shôkyô zô bon* 西教寺正教藏本, nachstehend *Sszb*): 2 Einträge, von denen der erstere durch seine frühe Datierung hervortritt. In einer Bindung sind dort vier Faszikel vermerkt, die im Jahre Eikyô 永享 10 (1438) von einem gewissen Eikô 榮幸 (fl. 1438) abgeschrieben wurden: „[Ritual zum Be]halten dessen, was man zu hören wünschte“ (*Gumonji hô* 求聞持法, *T Fsz.* 22), *Shinmei* (*T Fsz.* 6), *Kinrin* 金輪 (*T Fsz.* 17) und *Yakushi* 藥師 (*T Fsz.* 13). Letzter stammt aus dem Jahre Keian 慶安, wurde von Shunkô 舜興 kopiert und fällt durch seine Größe auf, denn er umfasst einunddreißig Faszikel.<sup>286</sup>

---

<sup>284</sup> Für weitere Manuskripte, die von Tanaka entdeckt wurden, siehe Tanaka (2003): 47–50. Unter diesen befindet sich jedoch keines, dessen Inhalt nicht bereits bekannt ist.

<sup>285</sup> Ich führe an dieser Stelle nur Manuskripte auf, die auch in der nachfolgenden Diskussion wiederaufgenommen werden. Tanaka (2003): 43f. Gibt alle Einträge wieder. Die korrespondierenden Faszikel des *T* wurden von mir jeweils in Klammern hinzugefügt.

<sup>286</sup> Der Saikyô-ji ist ein Tempel der Shinsei-shû 眞盛宗 des Tendai, von dem überliefert wird, dass er sich auf Shôtoku Taishi 聖德太子 (trad. 572–622) zurückführe. Nachdem der Mönch Shinsei 眞盛 (1443–1495, Posthum Jishô Daishi 慈攝大師) sich dort niederließ, erlebte der Tempel eine Renaissance. Shinsei hatte sich – wie Kôshû – längere Zeit im Seiryû-ji in Kurodani niedergelassen und dort mit Hingabe die „Sammlung von essentiellen

- „Manuskripte aus dem Shinnyo-zô des Jitsuzô-bô“ (*Jitsuzô-bô Shinnyo-zô bon* 實藏房眞如藏本, nachstehend *Szb*). Insgesamt vier Einträge von denen hier die zwei letzteren als *Szb* behandelt werden. Zehn Bindungen, die im Jahre Tenbun 天文 22 (1552) abgeschrieben worden sein sollen (Band B)<sup>287</sup> sowie weitere zehn Bindungen, deren Entstehungsjahr nicht angegeben ist (Band A).<sup>288</sup>

Exemplarisch seien ferner einige Manuskripte aus dem *SgTs* angegeben. Die korrespondierenden Faszikel des *T* sind jeweils in Klammern hinzugefügt:

- Saikyô-ji bon „Gegenseitige Betrauung über die *vajra*[-gleichen], geheimen Sannô“ (*Kongô himitsu Sannô sojô* 金剛祕密山王相, *T* Fsz. 5). „Mündliche Überlieferung über die Gabe der Gelübde und die Scheitelbenetzung des dreifachen Empfangs der Gelübde“ (*Sanjô jukai kanjô jûkai kuketsu* 三重受戒灌頂授戒口傳, die ich bis jetzt keinem Faszikel der *KrSyS* zuordnen kann).
- „Manuskript des Manshu-in“ (*Manshun-in bon* 曼殊院本):<sup>289</sup> Zwei Einträge von jeweils einer Bindung, ersterer aus dem Jahr Bunmei 文明 2 (1470): „Mündliche Urteile über Fudô [i.e. *Acalanātha*]“ (*Fudô kuketsu* 不動口決, vmtl. *T* 32), letzterer aus dem Jahr Eikyô 3 (1431). „Über die Praxis gemäß der *Shitennô*“ (*Shitennô gôgyô no koto* 四天王合行事, *T* Fsz. 42).
- „Manuskript aus dem Besitz des Herrn Kikuoka Gichû“ 菊岡義衷 (1865–1936, Tendai-Mönch und Pädagoge): 1 Eintrag aus dem Jahr Ôei 33 (1426): „Geheime Urteile über Shôten [i.e. *Vināyaka*]“ (*Shôten kuketsu* 聖天口決, *T* Fsz. 43).

Die Einträge in letzterem Katalog sind besonders beachtenswert, weil der Titel *KrSyS* dort meistens nicht erwähnt wird. Stattdessen haben diese Texte individuelle Titel wie „Mündliche Urteile zu Fudô [i.e. *Acalanātha*]“ (*Fudô kuketsu*) etc. und sie wurden vom Herausgeber des

---

Punkten] für die Hingeburt [in das reine Land]“ (*Ôjôyôshû* 往生要集) Genshins studiert. Die Tatsache, dass ein solch umfangreiches Manuskript der *KrSyS* im Archiv des Saikyô-ji aufbewahrt wurde, mag auf die Verbindung zurückgehen, die zwischen diesem Tempel und dem Seiryû-ji bestand.

<sup>287</sup> Allerdings konstatiert Tanaka, dass dieses Datum mit keinen der von ihr gesichteten Manuskripten korrespondiert. In dem von Tanaka als *Szb* B bezeichneten Manuskripten befinden sich eines, das im Jahre 1552 stammt, der größte Teil der Abschriften ist jedoch in der Edo-Zeit entstanden.

<sup>288</sup> Von Tanaka ebenfalls als edozeitliches Manuskript eingestuft.

<sup>289</sup> Der Manshu-in 曼殊院 ist ein Monzeki der Tendai-Schule, der zu Füßen des Hiei-zan liegt.

*SgTs* als Teile der *KrSyS* identifiziert, da ihr Inhalt sich größtenteils mit Passagen aus den umfangreicheren Manuskripten wie dem *Szb* deckt.<sup>290</sup>

Zu der Zeit, als der Taishō-Kanon zusammengestellt wurde, war die Existenz des *Szb*, das an Faszikeln umfangreichste Manuskript, vermutlich noch nicht bekannt und so wurde das *Tzb* mit seinen 113 Faszikeln auf der Grundlage der beiden Manuskripte der *Szb* erstellt. Von welcher Art die Ausrichtung der Kompilatoren bei ihrer Zusammenstellung der *Tzb* aus den Manuskripten der *Szb* gewesen ist oder ob es überhaupt eine grundlegende Ausrichtung gegeben hat, bleibt leider unklar.<sup>291</sup> Denn die Inhalte der Manuskripte der *Szb* überschneiden sich vielfach und in welchem Falle auf welches Manuskript zurückgegriffen wurde, ist nicht dokumentiert. Fest steht jedenfalls die Tatsache, dass das *Tzb* fast alle Texte wiedergibt, die von der *KrSyS* noch erhalten sind. Die Möglichkeit eines Abgleichs der *Tzb* mit den *Szb* wird jedoch noch dadurch erschwert, dass die Reihenfolge, in der die Faszikel im *Tzb* erscheinen, nicht mit der Reihenfolge ihres Auftretens in den *Szb* übereinstimmen, sondern zum Beispiel mit derjenigen der Faszikel des bereits erwähnten *Kzb*. Es kann deshalb trotz der Tatsache, dass dieser Umstand nirgends Erwähnung findet, davon ausgegangen werden, dass die Kompilatoren sich auf diesen Textzeugen bezogen.<sup>292</sup> Obwohl das *Kzb* auf relativ frühen Abschriften beruht, nämlich aus den Jahren Ōei 應永 (1349-1428) und Eikyō 永享 (1429-1441), muss deren Anordnung nicht unbedingt den ursprünglichen Zustand der *KrSyS* darstellen, da die einzelnen Faszikel nicht nacheinander abgeschrieben wurden.<sup>293</sup> Es stellt sich jedoch berechtigterweise auch die Frage, ob eine solche Rekonstruktion für das Verständnis dieser Schrift überhaupt von wesentlicher Bedeutung ist.

Die Existenz solcher Manuskripte weist auf die historischen Umstände hin, in denen die *KrSyS* entstanden ist. Es deutet nichts darauf hin, dass das „Werk“ vom Zeitpunkt seiner Abfassung bis in die frühe Neuzeit als zusammenhängendes tradiert wurde. Vielmehr scheint der Fall zu sein, dass die im *SgTs* erwähnten Manuskripte von ihren Abschreibern und Lesern wie eigenständige Texte behandelt wurden bzw. ihre Zugehörigkeit zur *KrSyS* nur eine marginale

---

<sup>290</sup> Vgl. Tanaka (2003): 45f.

<sup>291</sup> Vgl. Tanaka (2003): 52.

<sup>292</sup> Vgl. Tanaka (2003): 52.

<sup>293</sup> Vgl. Tanaka (2003): 52.

Bedeutung für die Rezipienten hatte.<sup>294</sup> Es liegt nahe, dass einzelne Teile nach den Bedürfnissen dieser Rezipienten abgeschrieben, erlernt und gelehrt wurden, was oftmals auf das Engste mit der Ritual- und Tradierungspragmatik des Tendai zusammenhing, wie dies bis auf den heutigen Tag mit Werken wie den *Asabashô* der Fall ist.<sup>295</sup> Wenn es also so etwas wie einen „Urtext“ gab, dann handelte es sich dabei aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um einen umfangreichen, als Einheit tradierten Text, sondern diese „Tradition“ der *KrSyS* bestand aus vielen einzelnen „zirkulierenden Manuskripten“ (*tenshahon* 轉寫本).<sup>296</sup>

Als Kôshû damit begann, seine Notate zu Texten zusammenzustellen – eine Tätigkeit, die er im Jahr Ôchô 1 (1311) begonnen haben könnte – beabsichtigte er wohl nicht, alle seine gesammelten Notate unter dem Titel *KrSyS* zusammenzustellen. Das Vorwort wurde bereits im Jahre Bunpô 2 (1318) entworfen, jedoch erst im Jahr Jôwa 4 (1348), zwei Jahre vor Kôshûs Ableben, fertiggestellt. Tanaka geht nicht davon aus, dass der Titel, unter welchem Kôshû seine Aufzeichnungen zusammenzufasste, aus der Zeit einer ersten Skizze des Vorworts stammt.<sup>297</sup>

Inmitten der dunklen Steinstufen dieses einsamen Tals 就中孤溪之幽砌, gibt es kein Ding, welches nicht von der [herbstlichen] Kälte [des Windes durchdrungen] ist 無<sub>レ</sub>物<sup>トシテ</sup>而不<sub>レ</sub>令<sup>スサマシカラ</sup>. Der Sturm heult durch die zahlreichen verdorrten Hölzer der drei Welten. Zu keinem Zeitpunkt herrscht hier nicht der Herbst. Die Blätter[, die hierdurch hinabfallen,] lese ich auf und besinge sie. Deshalb nenne ich diese Schrift „Sammlung von Blättern, aufgelesen im stürmischen Tal“ 拾<sub>レ</sub>葉吟<sup>ス</sup>。故名<sub>二</sub>溪嵐拾葉集<sup>ト</sup>。<sup>298</sup>

Eine definitive zeitliche Einordnung dieser Namensgebung ist jedoch aufgrund der doppelten Datierung dieses Abschnitts nicht möglich. Tanaka geht davon aus, dass der Entschluss Kôshûs, seine Notate von Erlerntem, Gehörtem und Erzähltem zusammen mit seinen eigenen

---

<sup>294</sup> Vgl. Tanaka (2003): 46.

<sup>295</sup> Als ich im Sommer 2017 die Gelegenheit hatte im Rahmen des Frogbear-Projektes einen Blick auf ein im Eizan bunko aufbewahrtes Manuskript der *Asabashô* zu besichtigen, berichtete mir Steffen Döll, dass bis auf den heutigen Tag Teile der Manuskripte des Eizan bunko durch Kleriker abgeschrieben werden und nach Bedarf Verwendung anlässlich bestimmter Rituale finden.

<sup>296</sup> Einzelnen Manuskripten ist zu entnehmen, dass sie bereits zu Lebzeiten Kôshûs zirkulierten. Vgl. Tanaka (2003): 45ff.

<sup>297</sup> Vgl. Tanaka (2003): 46.

<sup>298</sup> T 76.2410.503b3–5.

Interpretationen als zusammengehörendes Werk zu betrachten, erst sehr spät, mitunter als Resultat einer fast vierzigjährigen ununterbrochenen Arbeit heranreifte.

Dieser späte Entschluss einer Sammlung und Systematisierung der eigenen Notate bedeutet nicht zwingend, dass die von Tanaka und Jörg B. Quenzer <sup>299</sup> konstatierten Sammlungstendenzen des späten Mittelalters sich nicht auch in der *KrSyS* niedergeschlagen hätten, die Rezeptionsbedingungen – wo diese sich nachvollziehen lassen – deuten jedoch gleichzeitig darauf hin, dass der Aspekt eines Kompendiums und der Systematisierung der Lehrinhalte bei der Tradierung keine wesentliche Rolle spielten.

#### 2.4.1. Die Rekonstruktion der *KrSyS* in der frühen Neuzeit

Ein Umstand, der in diesem Zusammenhang besondere Aufmerksamkeit verdient, ist, dass überall dort, wo mehr als zehn Bände von Manuskripten zusammengebunden wurden, diese aus der „frühen Neuzeit“ (*kinsei* 近世) stammen und daher von Tanaka auch „in der frühen Neuzeit zusammengestellte Manuskripte“ (*kinsei hensan bon* 近世編纂本) genannt werden. Dies muss sicherlich als Ergebnis der Bemühungen verstanden werden, die *KrSyS* in einen „Urzustand“ (*genkei* 原型) „zurückzusetzen“ (*fukugen* 復元), und gemäß den „Nachschriften“ scheint es sicher, dass die Kompilatoren ältere, vergleichsweise frei zirkulierende Manuskripte verwendeten, die von Tanaka als *tenshahon* oder „alte Manuskripte“ (*kohon* 古本) bezeichnet werden.<sup>300</sup>

Manuskripte, die paradigmatisch für die *hensanbon* stehen können, sind diejenigen des Saikyô-ji (*Sszb*). Einer der ersten Kleriker, der Handschriften aus dem Kantô-Gebiet sammelte und kopierte, war der Mönch Shunkô (fl. 1624–1661) des Kannon-ji 観音寺 des „Bezirks Gamô“ (蒲生郡 Gamô gun) in der „Provinz Ômi“ (Ômi no kuni 近江國), ein Tempel, der reich an Landbesitz war und die wirtschaftlichen Mittel hatte, eine größere Menge von Schriften zu sammeln.<sup>301</sup> Das von Shunkô gesammelte Material sollte später die Grundlage für das *Szb* bilden. Der Grund dafür, dass der Saikyô-ji die gesammelten Manuskripte aus dem Kantô-Gebiet erbte und Material kopierte, liegt vermutlich darin, dass dieser Tempel und der Kannon-

---

<sup>299</sup> Vgl. Quenzer (2000): 37f.

<sup>300</sup> Vgl. Tanaka (2003): 53.

<sup>301</sup> Vgl. Tanaka (2003): 55.

ji stark in die „Wiederherstellungsbewegung der Gelübderregeln“ (*kairitsu fukkô undô*) involviert waren, weshalb sie wohl Kontakte zueinander pflegten. Das *Sszb* wurde in den Jahren 寛永 und 正保 (1624–1648), und im Anschluss Keian 慶安 und Manji 萬治 (1648–1661) abgeschrieben. Die zeitliche Nähe der Abschriften, lässt sich als Indiz werten, dass die Kopisten das Ziel hatten, einen zusammenhängenden Text zu erstellen.<sup>302</sup> Interessant ist hier auch, dass das *Szb* ältere kopierte Texte enthält, die auf das Jahr Eikyô 永享 10 (1439) datiert sind und die wohl nicht an den Tempel zurückgegeben wurden, von dem sie entliehen wurden.<sup>303</sup> Auf diese Weise wird der Prozess des Kopierens und Zusammenstellens der neuen Texte auf der Grundlage des mittelalterlichen Materials sichtbar. Denn die hierfür benutzten Textzeugen, die „alten Manuskripte“ (*kohon*) wurden fast 200 Jahre früher, in vielen Fällen im Kantô-Gebiet, niedergeschrieben.

In den Jahren Enpô 延寶 und Genroku 元禄 (1672–1704) versuchte der Mönch Genkaku 嚴覺 (fl. 1672–1704), ansässig am Keitô-in 鷄頭院 des Yokogawa-Gebiets scheinbar eine möglichst vollständige Anzahl an Manuskripten der *KrSyS* zu sammeln, denn er ergänzte die Manuskripte des *Sszb* um solche, die er in anderen Tempeln fand. Auf der Grundlage von Genkakus Manuskripten gab dann in der Ära Tenmei 天明 (1781–1789) der Mönch Jitsuryô 實靈 (fl. zweite Hälfte des 18. Jh.) „Kopisten“ (*hikkô* 筆工) den Auftrag, diese Arbeit weiterzuführen, mehrere Textzeugen miteinander zu vergleichen und Lücken auszubessern. Dadurch entstand das sogenannte *Kisshô-in Nankei zô bon* 吉祥院南溪藏本 (*Kzb*), welches in großen Teilen auf den Manuskripten aus dem Shôkyô-zô basiert, was durch die Angaben in den *okugaki* zurückverfolgt werden kann. Allerdings diente das *Kzb* nicht als Grundlage für die Manuskripte des *Szb*, weshalb die „Nachschriften“ nur zu einem gewissen Teil identisch sind. Um den Prozess der Zusammenstellung auf Grundlage älteren Materials zu verdeutlichen, ist es hilfreich einen Blick auf das Manuskript des Kissho-in zu werfen, von dem es in der Universität Tôkyô eine genaue, „kopierte Abschrift“ (*tôshahon* 謄寫本) gibt. Das *Kzb* enthält einen Teil des *Sszb* und besteht aus 12 Bänden. Anhand desjenigen Teils der Nachschrift zum „Katalog der Sammlung von Blättern, im stürmischen Tal aufgelesen“ (*Keiran shûyô shû mokuroku* 溪嵐拾葉集目錄), der vor dem letzten Eintrag des Mönchs Jitsuryô steht, lassen sich die Wege

---

<sup>302</sup> Vgl. Tanaka (2003): 56.

<sup>303</sup> Vgl. Tanaka (2003): 56.

zurückverfolgen, welche dieses Manuskript nahm, bevor es als Grundlage der Manuskripte der *Szb* genutzt wurde:

Am [Auslassung] Tag des ersten Monats des Jahres Bunpô 3 <sup>im 6. Erdstamm [[i.e. Schlange]</sup>  
<sup>im 8. Erdstamm [i. e. Schaf]<sup>304</sup></sup> hat Kongô Kôshû dies aufgezeichnet.

Zum Zeitpunkt des 4. Tags des 11 Monats des Jahres Ryakuô 1 [1338] <sup>im 5</sup>  
<sup>Himmelsstamm und 3. Erdstamm [i.e. Tiger]</sup> im Ryôzan-ji der Provinz [Ô]mi hat dies Kôshû vom  
Range eines *ācārya*<sup>305</sup> dem Kongô Nyoen 金剛如圓 vollständig überliefert.

Am 27. Tag des 9. Monats des Jahres Kakitsu 嘉吉 2 [1442] wurde dies auf der  
Grundlage eines Manuskripts des [Mönchs] Shôe vollständig überliefert, an Yûshu 猷秀  
57 Jahre nach seiner Geburt. Am 26. Tag des 3. Monats des 3. Jahres derselben [Ära] <sup>im 10.</sup>  
<sup>Himmelsstamm und 12. Erdstamm [i.e. Schwein]</sup> hat dies auf der Grundlage des Manuskripts des  
*ācārya* Yûshû abgeschrieben und aufgezeichnet, Senjû Kongô 仙承金剛, welcher  
nach den Problemen [bei den Sûtren-Debatten] sucht,<sup>306</sup> *dharma*-Siegel und  
provisorischer großer Mönchsversammler 探題法印權大僧都.

Das Manuskript besagt, dass am 6. Tag des 3. Monats im 3. Jahr derselben [Ära]  
das Manuskripts des Meisters [mit seinem] eigenem Pinsel [erstellt]. 自筆本  
benutzt und vollständig abgeschrieben wurde. Shamon [i.e. Śramaṇa]<sup>307</sup> Ryûkai <sup>Im</sup>  
<sup>Alter von 42 Jahren</sup>

Im 6. Monat des Jahres Manji 3 [1650] <sup>im 2. Erdstamm [i.e. Ochse] und 1. Erdstamm [i.e. Ratte]</sup> wurde  
dies auf der Grundlage des *Katsuragawa-Manuskripts*<sup>308</sup> geschrieben. Shunkô.

---

<sup>304</sup> Oft wird eine Kombination aus „Himmelsstamm“ und „Erdstamm“ für das jeweilige Jahr angegeben, die sich aus den verschiedenen Möglichkeiten ergibt, diese zu kombinieren. Es mag an dieser Stelle also ein Schreibfehler vorgelegen haben.

<sup>305</sup> *Ajari* 阿闍梨 ist die Transkription des Sanskritbegriffs *ācārya*, der wiederum einen Gelehrten bezeichnet, der die „Verhaltensregeln“, insbesondere die des Rituals studiert hat und zur Anwendung bringt. Ein Gelehrter und Meister im vorliegenden Kontext vor allem innerhalb des *mikkyô*. Nachfolgend verwende ich im Fließtext die Sanskritbezeichnung *ācārya*.

<sup>306</sup> Bei den sogenannten „*dharma*-Versammlungen“ (*hōe* 法會), bei denen es sich im Falle des Kaiserhofs um die wichtigsten buddhistischen Rituale des Festkalenders handelt, war es üblich, ritualisierte „Diskurse“ (*rongi* 論議) abzuhalten, anlässlich derer ein Mönch – ein sogenannter *tandai* 探題 – über die zu diskutierenden Lehrfragen entschied und die Gültigkeit der einzelnen Positionen abwog. Der hier erwähnte Senjû hatte also eine gewichtige Stellung inne.

<sup>307</sup> Diese Bezeichnung wird hier in der Funktion eines Titels verwendet.

<sup>308</sup> Dieses *Katsuragawa-bon* 葛川本 ist nicht mehr erhalten, wird jedoch immer wieder in Abschriften erwähnt. Vgl. Tanaka (2003): 57.



Im 10. Monat des Jahres Genroku 12 habe [ich] dies abgeschrieben. Tendai Tosotsu-tani Keitô-in Shamon Gengaku Gudô 嚴覺洪道.<sup>309</sup>

Jitsuryô fügte jedoch auch seine eigenen Kommentare über die Eigenart des von ihm gesammelten Materials hinzu. Hier scheint bereits ein Verständnis vorzuherrschen, dass die *kami*-Verehrung nicht mehr ohne eine Anmeldung des Zweifels oder Unbehagens mit der Taimitsu-Praxis in Einklang bringen konnte. So warnte er zukünftige Leser der Schrift vor dem, was er als „vermischte“ (*konzatsu* 混雑) Inhalte bezeichnete:

Überall in dieser Schrift finden sich unnütze Diskurse 無益論 in sehr hoher Zahl. Die Studiosi unserer Schule sollten [sich ihr] nicht [widmen], ohne ernsthaft zu unterscheiden 謹で擇ばざるべからず.<sup>310</sup>

Des Weiteren heißt es in den „kenntnisreichen Worten“ (*shikigo* 識語)<sup>311</sup> des 1. Bandes:

Jene Sätze sind mit [Einträgen zum] Shintô und zu japanischen Gedichten [i.e. *waka*] vermischt. Studiosi sollten [sich ihr] nicht [widmen] ohne streng zu unterscheiden.<sup>312</sup>

Am kritischsten fällt sein Urteil im *shikigo* des 4. Bandes aus:

Im Allgemeinen ist die *Sammlung in stürmischem Tal* nicht im Sinne des Taimitsu 台密の意に非ず. Auch gibt es [in ihr] nicht wenig unnütze Erklärungen.<sup>313</sup>

Offenbar gewann jedoch über diese Skepsis Jitsuryôs der Wunsch Oberhand, die Schrift so geschlossen wie möglich wieder zusammenzufügen und an die folgenden Generationen weiterzugeben. Somit liegt auch die Vermutung nahe, dass viele Inhalte der *KrSyS* zumindest ab der frühen Neuzeit relativ unverändert tradiert wurden, auch dann noch, wenn eine graduelle Entwicklung der Idee eines eigenständigen Shintô (und im Verein hiermit, die Idee eines eigenständigen Buddhismus) zu beobachten ist, und so eine generelle Tendenz des Festhaltens

---

<sup>309</sup> Zitiert nach Tanaka (2003): 57f. Vgl. auch die nur in wenigen Punkten abweichende Nachschrift in *T* 2410.76.507a12–27.

<sup>310</sup> Zitiert nach Tanaka (2003): 58. Diese Anmerkung findet sich am Ende des 2. Bandes des *Kzb*.

<sup>311</sup> Dabei handelt es sich um handschriftliche Zusätze, die durch den Kopisten oder zu einem Zeitpunkt nach der Abschrift vor oder nach dem Haupttext eingefügt wurden und über die Textgeschichte Auskunft geben.

<sup>312</sup> Zitiert nach Tanaka (2003): 58.

<sup>313</sup> Zitiert nach Tanaka (2003): 59.

an Überkommenem konstatiert werden kann. Wie bereits erwähnt, sind die zwölf Bände des *Kzb* in ihrer Anordnung mit derjenigen des *Tzb* fast identisch. Ob die Kompilatoren des Taishô-Kanons sich nun auf dieses Manuskript stützten oder ob sie sich auf Listen stützten, die in der frühen Neuzeit zum Zwecke einer Zusammenführung der *KrSyS* angefertigt worden sein könnten, ist nicht mehr nachzuvollziehen.<sup>314</sup>

Die der gedruckten Ausgabe des Taishô-Kanons zugrundeliegenden Manuskripte *Szb* basieren wie das *Kzb* zum Teil auf der Arbeit des Mönchs Genkaku des Kentô-in. Allerdings nahmen diese Abschriften Genkakus einen anderen Weg und wurden nicht dem Kisshô-in tradiert, sondern dem im Jôkyôbô 淨教坊 weilenden Mönch Jitsushun 實俊 (fl. 1637–1681), der sie in den Jahren Enpô (1673–1681) abschrieb. Die hierdurch initiierte Sammeltätigkeit wurde durch den leiblichen Sohn und Schüler Jitsushuns, Jitsukan 實觀 (fl. 1672–1704) in den Jahren der Ära Genroku weitergeführt, der dazu auch andere Manuskripte, wie das *Nikkô bon* 日光本 heranzog.<sup>315</sup> Die „Nachschrift“ des Faszikels „Über das Ritual der Butsugen“ (*Butsugen hô no koto* 佛眼法事, *Fsz.* 16) gibt über Tradierungsverlauf Auskunft:

7. Tag des 2. Monats im 10. Jahr Eikyô. Im Fukôan Shingon-in<sup>316</sup> 普光菴眞言院 des Serada-san Chôraku-ji 長樂寺 fertiggeschrieben unter Erhalt des ehrwürdigen Manuskripts. Konji Eikô 金資榮幸.

Am 9. Monat, nachdem der Vollmond bereits vergangen, im 14. Jahr Genroku zum Zeitpunkt der [Drehung] des Jupiters gegengeprüft unter Hinzunahme [eines Manuskripts] aus dem Archiv des Nikkô-san der Provinz Shimotsuke.

Im Shôkyô-bô 淨教坊 des Tendai-san 天台山 wurde dies am 24. Tag mit einem gesonderten Manuskript des Nikkô-Archivs gegengeprüft.

---

<sup>314</sup> Vgl. Tanaka (2003): 59.

<sup>315</sup> Vgl. Tanaka (2003): 59. Das sogenannte *Nikkô bon* oder *Nikkô Rinnô-ji bon* 日光輪王寺本 ist nicht mehr erhalten, sein Titel taucht jedoch häufig in den „Nachschriften“ der *KrSyS* auf, weshalb davon ausgegangen werden kann, dass es sich um einen wichtigen Textzeugen handelte. Das Manuskript wurde wohl im Archiv des Rinnô-ji 輪王寺 in Nikkô aufbewahrt, welches in der Moderne in das Tenkai-zô überführt wurde. Vgl. Tanaka (2003): 66f.

<sup>316</sup> Dabei handelt es sich wohl um einen Tempel, der sich innerhalb der Fukôan 普光菴, einem – trotz der Bezeichnung „Einsiedelei“ (*an* 菴) – Friedhof, der dem Chôraku-ji zugehörte. Der Chôraku-ji ist gegenwärtig ein Tempel der Tendai-Schule, wurde jedoch im Jahre Jôkyû 3 (1221) von einem bedeutenden Schüler des Yôsai als Zen-Tempel gegründet und stellte ein wichtiges Zentrum für die Verbreitung des Zen in den östlichen Landesteilen dar. Später wurde der Tempel unter der Schirmherrschaft der Tokugawa dem Mönch Tenkai 天海 (1536–1643) übergeben und war somit einer der wichtigen Tendai-Tempel in diesem Gebiet. Zu Tenkai siehe die Ausführungen weiter unten.

Am 12. Tag des 12. Monats im 15. Jahr [Genroku] hat dies mehrfach durchgesehen  
重閱 der Ansässiger Aufrechterhalter Jitsukan.<sup>317</sup>

Zuvor wurde bereits die Rolle der „starken Traditions[er]halter“ (*strong tradition-bearers*) herausgestellt, unter der die Gesamtheit derjenigen zu verstehen ist, welche die Texte der *KrSyS* in der ein oder anderen Form tradierten, wozu auch das Abschreiben und eventuelle Umformulieren der Inhalte gehörte. In der frühen Neuzeit scheint diesen Texten jedoch mit einer neuartigen Einstellung begegnet worden zu sein. Mönche wie Jitsuryô können mit Niles als „gelehrte Vermittler“ (*educated mediators*) bezeichnet werden, deren Motivation Inhalte zu verschriften sich insofern von denen der Erhalter unterscheidet, als dass ihr Ausblick sich wesentlich auf den konservatorischen Aspekt der Verschriftlichung richtet. Scheinbar richtet sich die Warnung des Jitsuryô mehr an Gelehrtenmönche, die sich lesend mit dem nunmehr rekonstruierten Text der *KrSyS* beschäftigen.<sup>318</sup> Die Aufnahme einer möglichst „vollständigen“ Texts der *KrSyS* in den *T* ist trotz des deutlichen Bruchs einer allgemeinen Zugänglichkeit vormals „geheimer“ Inhalte Teil einer umfassenderen Rekonstruktionsbewegung in der frühen Neuzeit.

Die Frage, weshalb die intensive Bemühung der Rekonstruktion eines vermuteten ursprünglichen Zustandes in der frühen Neuzeit einsetzt, ist nicht zuletzt durch den Hinweis auf die Zerstörung der Klosteranlagen des Enryaku-ji auf dem Hiei-zan durch die Truppen von Oda Nobunaga 織田信長 (1534–1582) im Jahr Genki 元龜 2 (1571) zu beantworten. Die kriegerischen Auseinandersetzungen im ausgehenden 16. Jh., welche auch die Vernichtung von Tempelanlagen durch Brandschatzung zur Folge hatten, stellen einen Wendepunkt in der gesamten Geschichte des Buddhismus in Japan dar, insbesondere jedoch für die Tendai-Schule. Da ein großer Teil der Gebäude und die zahlreichen Artefakte, die dort verwahrt wurden, unwiederbringlich vernichtet wurden. Nach der Zerstörung wurde bereits im Jahre Tenshō 天正 12 (1584) mit Erlaubnis des Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1537–1598) begonnen, die Klosteranlagen auf dem Berg wieder zu errichten. Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bemühungen, den Hiei-zan wieder zu einem wichtigen Zentrum des japanischen Buddhismus zu machen, der sogenannten „Unternehmung zur Wiederbelebung des Hiei-zan“ (Hiei-zan

---

<sup>317</sup> Zitiert nach Tanaka (2003): 59.

<sup>318</sup> Zur Rolle der *educated mediators* vgl. Niles (2020): 10ff. und 20 (Anmerkung 25). Dort finden sich auch weitere Literaturhinweise hierzu.

*fukkô jigyô* 比叡山復興事業) ist es leicht vorstellbar, dass „Sammlungen“ wie die *KrSyS* als wichtiger Bestandteil des Erbes der eigenen Tradition verstanden und dementsprechend ebenso hochgeschätzt wurden, wie die Tempelanlagen, Verehrungsgegenstände und Reliquiare.<sup>319</sup> Zum Zwecke einer Wiederherstellung *der KrSyS* wandten die hieran beteiligten Mönche ihren Blick nach Osten, in das Kantô 關東-Gebiet, zu denjenigen Tendai-Tempeln, deren Kleriker nicht in die kriegerischen Auseinandersetzungen verwickelt waren. Im Kantô-Gebiet dienten Texte der *KrSyS* ohnehin womöglich als eine Art „Lehrbuch“ (*kyôkasho* 教科書),<sup>320</sup> worauf im folgenden Abschnitt noch genauer eingegangen wird. Für die Wiederbelebung der literarischen Tradition des Tendai zeichnete vor allem auch der Mönch Tenkai (posthum Jigen Daishi 慈眼大師)<sup>321</sup> verantwortlich. Tenkai war es gelungen, das Vertrauen des Shôguns Tokugawa Ieyasu zu gewinnen, von welchem er protegiert wurde und so den den Kan'ei-ji 寛永寺 (Gegenwärtig Tôkyô) begründen konnte, der auch als „Eizan des Osten“ (Tôei-zan 東叡山) bezeichnet wird. Als Schützling des Shôguns Tokugawa Iemitsu 徳川家光 (1604–1651) war er maßgeblich für die Kamifizierung des Ieyasu verantwortlich, die einen der wichtigsten Pfeiler für den sogenannten „einen wahren Sannô Shintô“ (Ichijitsu Sannô Shintô) darstellt. Die kamifizierte Seele des Ieyasu wird im Rinnô-ji in Nikkô 日光 (gegenwärtig in der Präfektur Tochigi 栃木) verehrt, der ebenfalls ein wichtiges Zentrum der Tendai-Schule in den östlichen Landesteilen war.

#### 2.4.2. Exkurs: Unkai und die *Himitsu yôshû*

Zum heterogenen Charakter dieser in der frühen Neuzeit zusammengestellten Schrift gehört auch, dass in sie ein Text<sup>322</sup> aufgenommen ist, der Jahrzehnte nach dem Ableben Kôshûs

---

<sup>319</sup> Vgl. Tanaka (2003): 54f.

<sup>320</sup> Vgl. Tanaka (2003): 87.

<sup>321</sup> Tenkai stammte aus dem Nordosten Japans und trat im Alter von elf Jahren sein Noviziat an. Zunächst lernte er in Tempeln des Tendai auf dem Hiei-zan und dem Onjô-ji, später dann in der Stadt Nara. Im Jahre Keichô 慶長 4 (1599) wirkte er im Kita-in 喜多院, einem bedeutsamen Tempel des Tendai in der Provinz Musashi 武蔵 und wurde zum Schützling des Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1542–1616). Er wurde dementsprechend im Jahre Keichô 12 (1607) mit der Verwaltung des Hiei-zan betraut.

<sup>322</sup> Tanaka scheint an mehrere Faszikel zu denken, da sie eigens betont den im Folgenden diskutierten 40. Faszikel der *KrSyS*, die sogenannte „Sammlung von Geheimnissen und wichtigen Punkten“ (*Himitsu yôshû* 秘密要集), dessen „innerer Titel“ (*naidai* 内題) „Geheime *mudrâ* zur Scheitelbenetzung des Daikoku Tenjin“ (*Daikoku Tenjin*

verfasst wurde, und sich zwar auf die „verehrlichen mündlichen Überlieferungen“ (*gokuden* 御口傳) des Meisters Kôshû beruft,<sup>323</sup> jedoch nicht von diesem selbst verfasst wurde. Vielmehr zeichnet der bereits angesprochene Unkai, ein direkter Schüler Kôshûs, für die Abfassung verantwortlich. Der Faszikel gehört zur bereits angesprochenen „Serie“ von Texten, die den für die Sanmon-Tradition so zentralen „Göttern“ (*ten*) gewidmet sind. Wie der vorausgehende vierzigste Faszikel berichtet auch dieser von Ritualen und *setsuwa*, die sich um Daikokuten drehen,<sup>324</sup> er enthält jedoch verschiedene Überlieferungen anderer Gottheiten, wie Benzaiten, Kangiten 歡喜天 (i.e. Gaṇeśa) und Dakiniten. Die „Abweichung“ von der „Einheitlichkeit“ (*tôitsu sei* 統一性)<sup>325</sup> der *KrSyS* bezieht sich also nicht auf die inhaltlichen Aspekte des Textes, sondern auf kleine Einschübe, die verraten, dass dieser Faszikel nicht von Kôshû verfasst wurde, sondern dass vielmehr sein Schüler Unkai dessen Inhalte aufschrieb, als sein Meister bereits verstorben war. Eine „Nachschrift“ aus welcher dieses hervorginge, gibt es für den gesamten Faszikel nicht,<sup>326</sup> jedoch Annotationen und „Nachschriften,“ die sich auf einzelne Passagen beziehen. So zum Beispiel, dass Unkai einen Inhalt selbst abgeschrieben hat:

Am 9. Tag des 8. Monats im Jahre Ôan 應安 5 [1372] <sup>9. Himmelsstamm und 1. Erdstamm</sup>  
[i.e. Ratte] hat dies Shamon [i.e. Śramaṇa] Un[kai] aufgeschrieben.<sup>327</sup>

Des Weiteren findet sich öfters der Hinweis, dass es sich bei dem Notierten um „mündliche Überlieferungen“ des Kôshû handelt.<sup>328</sup> Tanaka geht somit davon aus, dass der 41. Faszikel ursprünglich als eigenständiges Werk zirkulierte, von Jitsukan jedoch aufgrund des häufigen Auftauchens des Namens Kôshûs versehentlich als Teil der *KrSyS* interpretiert wurde. Die

---

*kanjô mitsuin* 大黒天神灌頂密印) lautet, lediglich als ein Beispiel hervorzuheben, welches bisher noch keine Beachtung von Seiten der Forschenden gefunden habe. Vgl. Tanaka (2003): 105ff.

<sup>323</sup> T 2410.76.638a7.

<sup>324</sup> Der 40. Faszikel ist mit „Mündliche Urteile über Daikokuten“ (Daikokuten *kuketsu* 大黒天口決) betitelt und wurde von Kôshû verfasst, wie aus der Nachschrift hervorgeht. Das von Jitsukan abgegliche Manuskript trug die Nachschrift, dass der Mönch Kôshû dieses am 11. Tag des 1. Monats des Jahres Bunpô 文保 2 (1318) niedergeschrieben hatte. Vgl. T 2410.76.633c18–20.

<sup>325</sup> Tanaka (2003): 106.

<sup>326</sup> Es lässt sich lediglich der Vermerk finden, dass der Mönch Jitsukan diesen Faszikel im Frühling des Jahres Genroku 15 (1703) abgeglichen hat. Vgl. T 2410.76.640a8.

<sup>327</sup> T 2410.76.637a7.

<sup>328</sup> Vgl. T 2410.76.637b13 sowie Tanaka (2003): 106.

Aufnahme dieses Faszikels geschah also im Zuge des Versuchs einer Rekonstruktion einer „ursprünglichen“ *KrSyS* in der frühen Neuzeit.

#### 2.4.3. Die *KrSyS* und die Verbreitung des Tendai in der Kantô-Region

Neben den oben vorgestellten Sammlungen, die aus mehreren Faszikeln bestehen, lässt sich jedoch noch eine andere Gruppe von Manuskripten ausmachen, die Tanaka behelfsmäßig als „Manuskripte, die in der Kantô[-Region] weitergegeben wurden“ (Kantô *shodenbon* 關東所傳本) bezeichnet. Sie zirkulierten in der Form einzelner Manuskripte östlich der Region um die Kapitale und waren eben zum Teil jene Schriftstücke auf deren Grundlage später die *hensanbon* gefertigt wurden.<sup>329</sup>

Bereits gesagt wurde, dass sich die monastischen Netzwerke durch die Etablierung des Shôgunats in Kamakura ausweiteten und teilhatten am „Gedeihen der Kultur der Ostlande“ (*tôgoku bunka no han'ei* 東國文化の繁榮).<sup>330</sup> Eine wichtige Stütze dieser Netzwerke, war die Errichtung von Tempelakademien, den sogenannten „Orten der Diskussion über die Bedeutungen [der Sûtren und anderer Schriften]“ (*dangijô* 談義場), die vornehmlich als Zentren buddhistischer (und anderer) Gelehrsamkeit fungierten. Freilich gab es in der Kantô-Region bereits vor dem Mittelalter Tempel des Tendai, aber solcherlei Institutionen waren prägend für eine bestimmte Ausrichtung, die als „Kantô Tendai (關東天台) oder „ländliches Tendai“ (*inaka* Tendai 田舎天台) bezeichnet wird.<sup>331</sup> Der erste Tendai-Mönch, der eine solche Tempelakademie im Orten gründete, war Shinzon 心尊 (MBD). Er gründete einen „Gesprächsort“ (*danjô* 談場) in Kawataya 河田谷 (heute in der Präfektur x gelegen).

Seit der sogenannten „klassischen Zeit“ (*kodai* 古代) gehörte die Auslegung von Sûtren zu den Aufgaben der Tempel als Zentren buddhistischer Gelehrsamkeit, mit dem Eintritt in das „Mittelalter“ (*chûsei*) und dem Aufkommen der *dangijô* erfuhr diese Disziplin jedoch eine Wiederbelebung.<sup>332</sup> Obschon das Zeichen 談 im Ausdruck *dangijô* einen mündlichen Kontext nahelegt, waren sie Orte einer regen literarischen Produktion. Die in ihren Studien

---

<sup>329</sup> Vgl. Tanaka (2003): 79f.

<sup>330</sup> Tanaka (2003): 80.

<sup>331</sup> Vgl. Tanaka (2003): 80.

<sup>332</sup> Vgl. Tanaka (2003): 87f.

fortgeschrittenen Mönche verfassten dort in schriftlicher Form ihre Lehrvorträge, von denen die klerikalen Hörer wiederum Notizen anfertigten. Die „Schriften zur Diskussion der Bedeutung [von Schriften]“ (*dangisho* 談義書) zeigen, dass die Mönche sich an diesen Orten nicht nur mit buddhistischen Schriften auseinandersetzten, sondern auch mit dem *Nihongi* und anderen (mytho)historischen Werken, poetischen Gattungen wie „japanischen Gedichten“ (*waka* 和歌), „Reihengedichten“ (*renga* 連歌) und chinesischen Klassikern befassten. Sie waren wichtige Orte für die Akkumulation und die Verbreitung von Wissensbeständen. Die *dangijō* waren keine für den Tendai-Buddhismus spezifischen Einrichtungen, sondern vor allem auch die sich im 13. und 14. Jh. im Aufschwung befindenden „Schulen des reinen Landes“ (*jōdo-shū*) sicherten sich mithilfe dieser Institutionen ihren Einfluss im Kantō-Gebiet.<sup>333</sup> Durch den regen Austausch innerhalb dieser Institutionen, der zum Teil auch zwischen Tempeln stattfand, die nicht besonders stark affiliert waren, verbreiteten sich neben den überkommenden Tendai-Doktrinen auch neue Lehrauslegungen.<sup>334</sup> Auch die Notizen und Schriftstücke wanderten mit ihren Besitzern, wurden mit neuen Annotationen zu anderen Orten gebracht und verbreiteten sich von dort aus weiter. Für den vorliegenden Kontext ist von Belang, dass der Hiei-zan auch für die Institutionen im Osten den Mittelpunkt, das „ursprüngliche Haus“ (*honge* 本家) bildete. Kleriker zogen also nicht nur im Osten umher, sondern begaben sich an den Hiei-zan um von dort Schriften nach Kantō zu bringen. Und aus den „Nachschriften“ (*okugaki*) mancher *shodenbon* der *KrSyS* wird ersichtlich, dass dies bei diesen Manuskripten ebenso der Fall war. Tanaka geht davon aus, dass die *KrSyS* innerhalb der „Akademien“ als eine Art „Lehrbuch“ diente und dazu genutzt wurde die Lehren des Tendai in ländlichen Gegenden zu verbreiten.<sup>335</sup> Dass die einzelnen Faszikeln zu Lehrzwecken genutzt wurden, wird auch aus der großen Menge der Namen von Tempeln und Mönchen ersichtlich, die sich auf den Manuskripten finden lassen, die offensichtlich durch viele Hände gingen.<sup>336</sup>

Innerhalb des *Szb* lassen sich in folgenden Manuskripten Hinweise auf eine Abschrift in der Kantō-Region finden (Hinter den Titeln gebe ich die Faszikelnummer des *T an*):

---

<sup>333</sup> Vgl. Tanaka (2003): 87.

<sup>334</sup> Vgl. Tanaka (2003): 87.

<sup>335</sup> Vgl. Tanaka (2003): 81.

<sup>336</sup> Vgl. Tanaka (2003): 90f.



- „Entstehungsbericht über die Sammlung von Blättern, in stürmischem Tal aufgelesen“ (*Keiran shûyôshû engi* 溪嵐拾葉集緣起, T Fsz. 2)
- „Über die verehrlichen Angelegenheiten der Sannô“ (*Sannô no onkoto* 山王御事, T Fsz. 6)
- „Über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Meditationshaus und dem Lehrhaus“ (*Zenke kyôke dôji koto*, T Fsz. 9)
- „[Ritual zum Be]halten dessen, was man zu hören wünschte“ (*Gumonji hô*, T Fsz. 22)
- „Über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Blutbahnen des Sanmon und des Tô-ji“ (*Sanmon Tô-ji kechimiyaku dôji koto* 山門東寺血脈同異事, T Fsz. 42)
- „Auslegung über die fünf Arten der Opferung“ (*Goshu kuyô no shaku* 五種供養釋, T Fsz. 9)
- „Über die drei Gewänder und die eine Almosenschale“ (*Sanne ippatsu no koto* 三衣一鉢事, T Fsz. 81)<sup>337</sup>

Es ist anzunehmen, dass diese Nutzung einzelner Faszikel der *KrSyS* nicht der Intention ihres Verfassers entsprach.<sup>338</sup> Eine sehr gewagte These ist dagegen, dass Kôshû sich gerade dieses erhöhter Bedarf an solchen Inhalten in den östlichen Landesteilen bewusst gewesen war und sich deshalb dazu entschied, die verschiedenen Inhalte zu verschriften und diese schlussendlich auch unter der Verwendung eines Titel zusammenzufassen.<sup>339</sup> Die Tatsache, dass einzelne Faszikel verglichen mit den erwartbaren Restriktionen solcher Geheimschriften „offen“ und über weite Gebiete tradiert wurden, deutet in Bezug auf die Tradierung der *KrSyS* nichts auf einen Kontext der Weitergabe an einzelne, privilegierte Schüler zum Zwecke der Bildung einer Traditionslinie hin. Vielmehr standen die Tradierungswege bestimmter Inhalte der *KrSyS* in neuen, „sekundären“ mündlichen Kontexten, die sich jedoch stark von demjenigen der „Überlieferung von Angesicht [zu Angesicht]“ (*menju* 面授) unterscheiden. Obgleich die Hörer

---

<sup>337</sup> Vgl. Tanaka (2003): 82f.

<sup>338</sup> Diese Vorstellung wird von Tanaka (2003): 81 vertreten, wenn sie schreibt: „[...] so ist wohl so, dass sich im Falle der im Kantô[-Gebiet] tradierten Manuskripte die Funktion eines Lehrbuchs zeigt, die nicht im Zusammengang mit der Intention Kôshûs steht, als dieser den Pinsel ergriff 光宗の執筆意圖とは關係なく“.

<sup>339</sup> Ich nahm dies ursprünglich an, wurde jedoch noch rechtzeitig von Jörg B. Quenzer auf die gebotene Zurückhaltung aufmerksam gemacht, die in dieser Hinsicht vonnöten ist. Wie nämlich auch Tanaka schreibt, handelte es sich bei diesem „ländlichen“ Tendai nicht um jene „orthopraktische“ Form des Tendai, die in den Augen des etablierten Klerus, wie er von Kôshû vertreten wurde, Zustimmung gefunden hätten. Es mag also durchaus sein, dass die Tradierung einzelner Teile dieser Schrift in den Ostlanden durchaus nicht der Intention Kôshûs entsprach, er scheint sie jedoch zumindest in Kauf genommen zu haben, da einzelne seiner Manuskripte noch zu seinen Lebzeiten in diesen Gebieten zirkulierten.

und Lernenden in den *dangijo* wohl ausnahmslos dem Klerus entstammten, befanden sich darunter auch viele Novizen, die mit den Inhalten nur wenig vertraut waren: „Solche, mit dem Geist eines Anfängers“ (*shoshinja* 初心者), die mit ihren Lehrern zusammenlebten, sich einer Schulung unterzogen, bestimmte Rituale einübten und insbesondere das Abschreiben von Texten pflegten, die vor allem einen praktischen Nutzen hatten, sodass die Faszikel dort als Teile eines „Werks des realen Gebrauchs [i.e. der Praxis]“ (*jitsuyôteki shomotsu* 實用的書物)<sup>340</sup> rezipiert wurde. In dieser Weise trugen Menschen mit ganz unterschiedlichen intellektuellen und sozialen Hintergründen, mit ganz unterschiedlichen Absichten zum Entstehungsprozess der *KrSyS* bei.

## 2.5. Der erweiterte Blick: Das „*kami*-Land-Denken“

Bevor jedoch zur inhaltlichen Betrachtung der *KrSyS* übergegangen werden kann, gilt es noch einmal im Rückblick auf das Gesagte zu verweilen und sich zu vergegenwärtigen, dass *Kôshû* offenbar Teil bestimmter, entfernte Orte miteinander verbindender „Wissensnetzwerke“ gewesen ist, selbst eine längere Pilgerreise unternommen hat und womöglich von den im Entstehen begriffenen „Tempelakademien“ in den östlichen Landesteilen Kenntnis hatte. Ferner scheint er die Verbreitung seiner eigenen Schriften in diesen ländlichen Gebieten zumindest billigend in Kauf genommen zu haben, vorausgesetzt der praktische Gebrauch seiner Werke innerhalb dieser neuen Kontexte stellte keine grobe Missachtung der ursprünglichen Intention ihres Verfassers dar. Mit anderen Worten ist *Kôshû* nur schwerlich als Mönch zu bezeichnen, der sich in seiner Abgeschlossenheit und Weltabgewandtheit auf die Lehren und Rituale beschränkte, die im Zusammenhang mit seiner heiligen Wohnstatt, dem Hiei-zan, standen. Was im Gegenteil auffällt, und sogar bei einer oberflächlichen Betrachtung der *KrSyS* augenfällig wird,<sup>341</sup> ist die Tatsache, dass *Kôshû* sich offenbar mit dem japanischen Archipel in seiner (gedanklichen) Gänze beschäftigte, und dies unter den Vorzeichen tat, die in der Forschung unter den Stichworten der „Mandalisierung“<sup>342</sup> und des „*kami*-Land-Denkens“ (*shinkoku shisô* 神國思想) in das Blickfeld geraten ist.

---

<sup>340</sup> Tanaka (2003): 94.

<sup>341</sup> Siehe die Abb. 6–8 der Japan-Karten in der vorliegenden Arbeit.

<sup>342</sup> Die sogenannte „Mandalisierung“ wird im nächsten Kapitel ausführlich behandelt. Sie stellt jedoch lediglich einen anderen Aspekt des „*kami*-Land-Denkens“ dar.

Die Bezeichnung *shinkoku* 神國 bedeutet ganz grundlegend „Land der *kami*“ (*shinkoku* oder *kami no kuni*) und wurde zum Teil auch mit der Wendung „Land der *shinmei*“ (*shinmei no kuni* 神明國) bezeichnet. Darin kommt die Vorstellung zum Ausdruck, dass die *kami* den japanischen Archipel „erschaffen“ (*seisei* 生成 [i.e. gebären und vollenden] und „protegierten“ (*shugo* 守護). Sie führen die „Schar der [unerlösten] Wesen“ (*shujō*) zum Heilsziel, in dem sie sich „in der Welt zeigen“ (*genze* 現世). Dieses Heilsziel soll jedoch nichts Anderes sein, als das *nirvāṇa*. Eine Vorstellung, die zu dieser hinzu trat und im Laufe der Zeit immer wichtiger wurde, war, dass der Tennō der Nachfahre dieser *kami* sei.<sup>343</sup> Bereits in diesem einfachen Definitionsversuch deutet sich eine Vielzahl an Verstehens- und Herangehensweisen an, und es drängt sich die Frage auf, ob sich überhaupt eine Kontinuität zwischen diesen nachweisen lässt, oder ob es sich dabei nicht jeweils um ganz eigenständige Konzepte handelt. Die Bedeutung dieser Frage ergibt sich außerdem aus der hohen Relevanz des *shinkoku shisō* für die japanische (Geistes)geschichte des Mittelalters.

It [i.e. der mittelalterliche *shinkoku*-Diskurs] was an essential part of medieval Japanese culture and society, inextricably related to medieval modes of understanding, logic, religious and political thought, and power relations.<sup>344</sup>

Ein weiteres Problem ergibt sich durch den oft verwendeten Begriff *shinkoku shisō*. Er ist freilich erst wesentlich später als ein etischer entstanden, und birgt die entsprechenden Gefahren einer anachronistischen Lesart historischen Materials. Zum einen, weil der Begriff *shisō* suggeriert, es handele sich dabei (nur) um ein Phänomen des Denkens, das von der Praxis losgelöst werden könne. Deshalb spricht Rambelli in diesem Zusammenhang von „diskursiven Praktiken“ und den entsprechenden Institutionen, die immer im Hinterkopf behalten werden müssen, wenn man sich diesem Problem angemessen nähern will.<sup>345</sup> Ein weiteres Problem besteht darin, dass der Begriff *shinkoku shisō* suggeriert, es handele sich dabei um ein geschlossenes Denksystem und es habe die „eine“ Vorstellung vom „*kami*-Land“ gegeben. Tatsächlich handelt es sich dabei um eine Vielzahl von Positionen und Praktiken, die, möchte man sich rein auf das Denken beziehen, vielleicht besser unter einer „Denkbewegung“ oder

---

<sup>343</sup> Vgl. Rambelli (1996): 389. Eine Verbindung dieser Vorstellung kommt ganz explizit innerhalb der *KrSyS* zum Ausdruck. Siehe 3. Kapitel, Kontext 7.

<sup>344</sup> Rambelli (1996): 389.

<sup>345</sup> Vgl. Rambelli (1996): 387.

„Denkströmung“ (*shichô* 思潮) zu fassen sind. Zur Frage nach der Ausdifferenziertheit solcher *shinkoku*-Vorstellungen gesellt sich ebenfalls die Frage nach dem „Wesen“ des jeweils imaginierten Territoriums. Satô Hiroo hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Binom 國家 in der klassischen Zeit nicht primär als *kokka* gelesen wurde, sondern als *mikado* „verehrten Tors“ (*mikado* 御門). Vielmehr als ein wie auch immer zu fassendes Staatsgebilde muss unter *mikado* der Tennô und dessen Sippe verstanden werden.<sup>346</sup>

Die von einem Zeitgenossen Kôshûs, Kitabatake Chikafusa 北畠親房 (1293–1354), verfassten „Aufzeichnungen über die korrekte Erblinie der *kami*-Herrscher“ (*Jinnô shôtôki* 神皇正統記) werden oftmals als *locus classicus* dieses Konzepts ausgemacht. Am Anfang dieser Schrift lässt sich nämlich folgende Aussage finden:

Was das große Land vom Sonnenursprung angeht, so ist es das Land der *kami*. Der himmlische Patriarch [Amatsumioya 天祖, i.e. Kuninotokotachi no Mikoto 國常立尊] hat als erster den Grund hierfür eröffnet [i.e. gelegt]. Der Sonnen-*kami* hat geruht diese Erblinie für immer weiterzutragen. Solch einen Umstand gibt es nur in unserem Land. In anderen Dynastien gibt es etwas von solcher Art nicht. Aus diesem Grunde nennt man es [i.e. unser Land] *kami*-Land.<sup>347</sup>

Es gilt jedoch, sich ins Gedächtnis zu rufen, dass es mehrere Jahrhunderte zuvor, nämlich im zweitältesten Schriftzeugnis Japans von 720, den „Aufzeichnungen über das Land vom Sonnenursprung“ (*Nihon shoki* 日本書紀 der *Nihongi* 日本紀, oftmals als „Japan-Annalen“ bezeichnet) dasselbe Wort *shinkoku* benutzt wird. Dort wird es dem König von Silla (Shinra 新羅) in den Mund gelegt, der bereits zu wissen scheint, dass es aussichtslos für seine Krieger ist, die von Jingû Kôgô 神功皇后 (trad. 169–269), der mythischen Gemahlin des ebenfalls mythischen Chûai Tennô 仲哀天皇 (trad. 149–200) befehligten Invasion Koreas in militärischer Hinsicht widerstehen zu wollen. Der Herrscher Sillas spricht dort:

Wir haben gehört, im Osten gibt es ein *kami*-Land 神國 das Sonnenursprung 日本 やまと genannt wird. Auch gibt es dort einen vollendeten Herrscher 聖王 ひじりのきみ, der Tennô genannt wird. Zweifelsohne sind dies die *kami*-Soldaten dieses Landes. Wie könnten wir sie also durch unser Heer schlagen und auf Distanz halten?<sup>348</sup>

---

<sup>346</sup> Vgl. Satô (1995): 13.

<sup>347</sup> *NKBT* 87: 41.

<sup>348</sup> *SNKBZ* *Nihon shoki* 1: 482.

Folgerichtig bewehrt sich der König von Silla mit einem weißen Banner und kapituliert. Es lässt sich jedoch feststellen, dass die Vorstellung im *Nihongi* sich äußerst vage ausnimmt. Ähnlich verhält es sich mit einer weiteren Quelle aus dem 9 Jh., den „Wahren Aufzeichnungen über drei [Herrscher]generationen [aus dem Land] des Sonnenursprungs“ (*Nihon sandai jitsuroku* 日本三代實錄 [Das sechste, der „Sechs Reichsgeschichten“ (*Rikkokushi* 六國史)]. Hier heißt es im 13. Faszikel.

17. Tag des 11. Monats Jōgan 貞觀 8 (867).

Die Aufständischen aus Silla halten stets Ausschau nach einer Lücke [in unserer Verteidigung]. Sie setzen nur auf einen Moment, in welchem sich eine katastrophale Wendung ereignet 災變之發唯緣斯事. Es gibt noch kein Vorzeichen dafür, dass die Gefahr abgewehrt wird. Von nun an die Rebellen aufzuhalten, liegt allein im dunklen Beistand der *shinmei* 唯是神明之冥助. [...] Die Landesbehörden von Dazai und anderen [Küstenstädten mögen] Seidenballen [als Opfergaben] für die vielen *kami* [ihrer] Stadtgrenzen verteilen 班幣於邑境諸神.<sup>349</sup>

Die Brisanz dieses Eintrags kommt dadurch zustande, dass zwei Jahre später in der Tat Schiffe aus Silla an Küstenabschnitten in Kyūshū 九州 landeten und versuchten diese unter ihre Herrschaft zu bringen. Bei diesen frühen Passagen stellt sich jedoch tatsächlich die Frage, ob hier wirklich der Finger auf eine klar ausgeprägte Idee von einem „*kami*-Land“ gelegt werden kann, oder ob hier nicht einfach die Idee zutage tritt, dass die *kami* die Grenzen der Insel des Landes bewachen. Es ist zu betonen, dass die Opferungen hier von den Behörden der betroffenen Küstenstädte vorgenommen werden sollen und an die *kami* des jeweiligen Territoriums gerichtet sind. Rambelli hat diesbezüglich darauf aufmerksam gemacht, dass es sich bei dieser Vorstellung von einer fragmentierten Domäne niemals um eine abstrakte Vorstellung gehandelt haben könne, da sie sich stets auf konkrete *shōen* bezog.<sup>350</sup> Einer der völlig berechtigten Hauptkritikpunkte Kurodas an der Annahme einer stabilen und protonationalistischen Vorstellung Japans als *shinkoku* ist, dass man für die infrage stehende Zeit eine mit der Moderne zu vergleichende Vorstellung von einer Nation nicht ausmachen kann. Rambelli kann sich auf die Forschung Kurodas beziehen, wenn er zu bedenken gibt, dass die Vorstellungen von Yamato 大和, Hinomoto oder Nippon 日本, wie sie im 14. Jh. existierten, sich nicht mit denjenigen eines modernen Nationalstaates vergleichen lassen, und es

---

<sup>349</sup> *Rikkokushi* 8., 三代實錄記 卷上 *Sandai jitsuroki kan jō* : 326.

<sup>350</sup> Vgl. Rambelli (1996): 392.

dementsprechend auch die Anfänge eines nationalen Bewusstseins, wie es Vertreter nativistischer Prägung sehen woll(t)en, nicht in diesem Zeitraum liegen.<sup>351</sup> Kuroda gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken:

Innerhalb dieses traditionalistischen Konzepts, das von den Landesstudien kommt, hat sich eine zweite Phase des Verständnisses herausgebildet. Dieses behauptet, dass die vollendete Gestalt des japanischen *kami*-Land-Denkens im *Jinnô shôtôki* ausgedrückt ist, und dass diese fundamentale geistige Haltung auch jetzt dasjenige ist, dem es nachzueifern gilt. Es ist die Auffassung vom mittelalterlichen *kami*-Land-Denken, die vom Standpunkt ausgeht, dass es sich hierbei um ein Bewusstsein vom Land handelt, das einem modernen Bewusstsein vom Volk und der Nation ebenbürtig sein soll.<sup>352</sup>

Eine Passage, die ebenfalls aus den *Nihon sandai jitsuroku* stammt, kann jedoch tatsächlich auf eine frühe Vorstellung des *shinkoku* als eines abstrakteren und zusammenhängenden Staatsgebiets deuten. In einem Eintrag aus dem 5. Monat im Jahre Jôgan 11 (869) lässt sich ein weiterer Eintrag finden, der ebenfalls von „Seeräubern“ – so die wörtliche Übersetzung – (*kaizoku* 海賊) aus Silla zusammenhängt, die an der Nordküste Kyûshûs an Land gelangten und dort Verwüstungen anrichteten. Hier wird dann explizit von einem „Land der *shinmei*“ (*shinmei no kuni* 神明之國) gesprochen.<sup>353</sup> Uejima Susumu 上島亨 deutet dies explizit als eine „antike Sicht des *kami*-Lands“ (*kodai no shinkokukan* 古代の神國觀).<sup>354</sup> Er macht nämlich schon für das ausgehende 9. Jh. eine neue Sicht des *shinkoku* aus, in welcher auch eine mittelalterliche Art der Verehrung der *jingi* ihren Anfangspunkt nehme.<sup>355</sup> In diesem Zusammenhang macht er auch auf eine spätere Schrift aus dem Jahre Chôhō 長保 2 (1000) des Fujiwara no Yukinari 藤原行成 (972–1028) aufmerksam, die sogenannten „Aufzeichnungen des provisorischen [großen Kammersprechers Yukinari] (*Gonki* 權記). In dieser wird der durch „unsere Dynastie“ (*wagachō* 我朝) angesprochene Archipel als *kami*-Land bezeichnet, und es wird bekräftigt, dass man die „Angelegenheiten der *kami*“ (*shinji* 神事) zum „Vorrangigen“ (*sen*

---

<sup>351</sup> Siehe Anderson (1983) zur Problematik des Nationalismus und der Nationalstaaten als „Erfindungen“ der Moderne im Allgemeinen.

<sup>352</sup> Kuroda (1994): 141f. Vgl. die englische Übersetzung von Rambelli (1996): 355f.

<sup>353</sup> Vgl. Uejima (2010): 100.

<sup>354</sup> Uejima (2010): 100.

<sup>355</sup> Vgl. Uejima (2010): 100.

先) zu machen habe.<sup>356</sup> Diese Vorstellung vom „*kami*-Land“ sei aber nach der Auffassung von Uejima nicht mit der antiken Auffassung zu vergleichen. In dieser Hinsicht unterscheidet er sich grundlegend von Satô, der von einer radikalen Andersheit des antiken und mittelalterlichen Denkens ausgeht.<sup>357</sup> Wie unterscheiden sich jedoch solch mehr oder weniger diffuse Konzepte von *kami*-Land-Vorstellungen von Formen, die sich im Mittelalter herausbildeten?

Anders als die Vorstellung von einer aus dem sogenannten „Shintô“ erwachsenen Idee des *shinkoku*, die bereits in den frühesten schriftlichen Zeugnissen zum Ausdruck gekommen sei, geht Kuroda davon aus, dass diese aus dem Umfeld des „Systems der exo-esoterischen [Institutionen]“ (*kenmitsu taisei*) hervorging. Diese stellen – wie bereits gesagt – in der klassischen Zeit und dem Mittelalter die vorherrschenden Institutionen dar, die materiell in den sogenannten „Tempelschreinen“ (*jisha*) und den hierzu gehörigen Ländereien (*shôen*) greifbar werden. Sie waren also die institutionelle Form dessen, was man heute getrennt voneinander als Shintô und Buddhismus betrachtet. Rambelli macht für dieses „mittelalterliche“ *shinkoku*-Denken bestimmte Charakteristika aus, die sich tatsächlich nicht in den oben genannten Beispielen finden lassen, wie die Idee des (*honji suijaku*), die eine klare Verbindung zwischen den Buddha und den *kami* postuliert. Die *kami* sollen sich jedoch nicht überall zeigen, sondern an ganz konkreten Orten, über die sie dann auch herrschen. Die *kami* herrschen über die jeweiligen „Ländereien“ (*shôen* 莊園) ebenso wie ihre Pendants in der „realen“ Welt, den „Herren der Domäne“ (*ryôshu* 領主) oder den „Herren der Erde“ (*jishu* 地主). Symptomatisch dafür ist zum Beispiel der Gebrauch des *ryôshu* oder *jishu* als synonym für *kami*, was deutlich die Verschränkung feudaler Herrschaftszusammenhänge und der *kami*-Verehrung zeigt.<sup>358</sup> So kann dann auch die Weigerung diese *kami* zu verehren, das sogenannte „Nichtverbeugen vor den *jingi*“ (*jingi fuhai* 神祇不拜), als Protestform gegen die feudale Ordnung verstanden werden. Ganz besonders sind in diesem Zusammenhang die *nenbutsu*-Bewegungen von Hônen und Shinran zu erwähnen.<sup>359</sup> Und so hat Kuroda darauf aufmerksam gemacht, dass es sich bei der Propagierung des *shinkoku*-Gedankens vor allem um ein reaktionäres Bestreben der

---

<sup>356</sup> Vgl. Uejima (2010): 100.

<sup>357</sup> Vgl. Uejima (2010): 100 und 823 (Anmerkung 107).

<sup>358</sup> Kuroda (1994): 166.

<sup>359</sup> Die „geistige Vergegenwärtigung des Buddhas“ (*nenbutsu* 念佛) deutet hier im Besonderen auf den Amida hin, dessen Verehrung von diesen beiden genannten Mönchen zum Zentrum der Praxis erhoben wurde.



landbesitzenden Institutionen handelte, die mithilfe der „Ideologie“ des *shinkoku* ihre Herrschaftsansprüche verteidigten. Man erkennt in dieser Aussage sicherlich den Historiker marxistischer Prägung.

Zunächst hat das *kami*-Land-Denken für die reaktionären Maßnahmen des *kenmitsu*-Systems eine wichtige Rolle erfüllt und wurde aus diesem Grund stark propagiert.<sup>360</sup>

Es bleibt fraglich, ob das *shinkoku*-Verständnis *Kôshûs* auch in dieser Weise charakterisiert werden kann. Sicherlich ist es gemäß seiner Herkunft aus den *kenmitsu*-Institutionen als ein reaktives, der Wahrung von althergebrachter Ordnung und Gleichgewicht verpflichtetes Denken, aber bleibt es auch solch konkreten Örtern verpflichtet? Spielt in ihm die konkrete lebensweltliche Erfahrung eine zentrale Rolle? Denn andererseits bleibt es in einer gewissen Weise auch abstrakt, auf eine Art von „Verinnerlichung“ beruhend, die von Ichikawa Hirofumi 市川浩史 als maßgeblich für das „geschichtliche“ Denken im mittelalterlichen Japan bezeichnet wird. Dieser hat eine ideengeschichtlich geprägte Studie des „Denkens“ (*shisô*) der „verinnerlichten drei Länder“ (*uchi naru sangoku* 内なる三國) vorgelegt, in welcher er dieses als „Weltsicht“ (*sekai kan* 世界觀) und Form der „Selbsterkenntnis“ (*jiko ninshiki* 自己認識) zugleich bezeichnet,<sup>361</sup> die konstitutiv für das mittelalterliche Denken gewesen sein soll. Als „Weltsicht“ kann dieses Denken bezeichnet werden, weil es in ganz grundlegender Weise die „Zeit-Diskurse“ (*jikan ron* 時間論) und die „Raum-Diskurse“ (*kûkan ron* 空間論) bestimmte, die im Wesentlichen von der Vorstellung geprägt waren, die Welt sei durch die Präsenz des Buddha Śākyamuni ausgezeichnet, der unter dem „westlichen Himmel“ (Saiten 西天), also Süd- und Zentralasien, geboren worden sei, den *dharma* verkündet habe, welcher dann im Jahre 65 unter dem Kaiser Ming der Han (c. Han Mingdi, j. Kan Meitei 漢明帝, 28–75 r.57–75) im Gebiet des heutigen Chinas offiziell Aufnahme gefunden, und von dort im Jahre Seireki 西曆 4 (552) dem Kinmei Tennô 欽明天皇 (509–571, r. vmtl. 539–571) über die Vermittlung des Königs des Reiches Baekje (Kudara 百濟) als kostbare Lehre angepriesen wurde.<sup>362</sup> Dadurch

---

<sup>360</sup> Kuroda (1994): 166.

<sup>361</sup> Vgl. Ichikawa (2005): 15.

<sup>362</sup> Vgl. Ichikawa (2005): 15. Die Tatsache, dass die Vermittlung über das heutige Korea das grundlegende Schema der „drei Länder“ nicht auflöst zeigt aber, dass die anachronistische Vorstellung, die Termini „westlicher Himmel“ (Saiten), Cina[*ṣṭhāna*] (Shindan 震旦) und ähnliche (worunter auch chinesische Dynastiebezeichnungen fallen) in grober Weise auf die moderne Staatsgebiete Indiens oder Chinas deuten können, hier nicht zu einem

wurde der „Raum“ immer schon durch die „Ausbreitung des Buddha-*dharma* nach Osten“ (佛法東漸 *buppô tôzen*) bestimmt, und mitunter wurde der japanische Archipel als „Land, das gleich der Hirse verstreut ist“ (*shokusankoku* 粟散國) verstanden, im Sinne einer äußersten Peripherie der (buddhistischen) Welt, in welcher der *dharma* nur sehr spät, bereits zur Zeit des „ausdünnenden *dharma*“ (*mappô* 末法)<sup>363</sup> Akzeptanz gefunden hätte.

Zum anderen stifteten die „verinnerlichten drei Länder“ die „innere Ordnung“ (*naimen ni aru kiritsu* 内面にある規律) und das Selbstverständnis der jeweiligen Denker und ihres Denkens mit. Ichikawa betont, dass durch das, was er als „verinnerlicht“ (*uchi naru* 内なる) bezeichnet, zum Ausdruck komme dass im „Bewusstsein“ (*ishiki* 意識) der „Menschen des Mittelalters“ (*chûsei no hitobito* 中世の人々) nicht das „geographische“, das „realistische“ (auf Erfahrung beruhende) Wissen von den drei Ländern konstituierend gewesen sei – obwohl es von diesem unterrichtet sein konnte – sondern dass es sich dabei vielmehr um ein stufenweise sich entwickelndes, inwendiges Denken handelte, das ins „Fleisch und Blut der Denker übergegangen sei.“<sup>364</sup> Die Biographien buddhistischer Mönche des Mittelalters zeugen davon, dass die wenigsten von Ihnen einen Fuß auf chinesischen, geschweige denn süd- oder zentralasiatischen Boden gesetzt hatten. Innerhalb ihrer Praxis sahen sie jedoch den „westlichen Himmel“ in ihren Traumgesichtern oder begaben sich in ihrer Vorstellung das chinesische Festland, und diese Vorstellungen und Erfahrungen waren prägend für ihr eigenes religiöses Denken.<sup>365</sup>

---

besseren Verständnis beiträgt. Vielmehr handelt es sich um wesentlich unschärfere Bezeichnungen, in denen – wie im Falle Baekjes – die Grenzen der modernen Nationen verwischen.

<sup>363</sup> Eine Hypothese des Historikers Takagi Yutaka 高木豊 ist, dass durch die Machtausübung des Kriegeradels in Teilen der Bevölkerungen und insbesondere unter dem Klerus und Hofadel zu einer Art von politischem Krisenbewusstsein kam. Vgl. Takagi (1982): 349. Ichikawa geht davon aus, dass diese Unsicherheit auf einer religiösen Ebene auch in Bezug auf das Erreichen des Heilsziels bemerkbar machte. So bildete der *mappô*-Gedanke, ganz gleich wie viel Bedeutung ihm zugemessen wurde, immer auch einen festen Bezugspunkt der Kamakura-Religiosität. Vgl. Ichikawa (2005): 8.

<sup>364</sup> Ichikawa spricht deshalb explizit von „Verinnerlichung“ da in bisherigen Studien das Wissen um die „drei Länder“ als ein objektives und sich auf konkrete, auch „externe“ Länder beziehendes verstanden wurde, welches etwa im Kontext diplomatischer Beziehungen und maritimer Handelswege angeeignet und fruchtbar gemacht wurde. Ichikawa geht es jedoch vielmehr um eine „innere Logik“ der jeweiligen Denker, und der Begriff Weltsicht scheint ihm dafür passend, da sich ein „externes Motiv“ (*taigaiteki keiki* 対外的契機) im Inneren des Denkens, herausgebildet habe, und eine „hohes Maß an Abstraktheit“ (*kôdô no chûzôsei* 高度の抽象性) erreicht habe. Vgl. Ichikawa (2005): 16f.

<sup>365</sup> Vgl. Ichikawa (2005): 6 und 16.

Auch wenn die Vorstellung von den „drei Ländern“ in der Regel nicht durch eine persönliche Erfahrung gesättigt gewesen war, spielten doch realhistorische, „externe“ Faktoren eine wesentliche Rolle. Am problematischsten gestalteten sich die Außenbeziehungen Japans wohl zur Zeit der „Mongoleninvasionen“ (*môko shûrai* 蒙古襲來) von denen der Archipel zweimal, im Jahre Bunei 文永 (1274) und im Jahre Kôan 弘安 (1281), heimgesucht wurde.<sup>366</sup> Obgleich es sich dabei jeweils um äußerst kurze Episoden gehandelt hatte, und die Truppen des Bakufu letztlich den Sieg davontrugen, hatte diese starke äußere Bedrohung eine weitreichende Wirkung das Denken des „Eigenen“ und des „Anderen.“ Ichikawa spricht in seiner Diskussion des *shinkoku* darüber, dass die äußeren Bedrohungen in den „Schichten des Denkens“ (*shisô no chisô* 思想の地層) „verschüttete Phänomene“ (*umoreteita kotogara* 埋もれていたことがら) „umgegraben“ (*horikaeshitari* 掘り返したり) hätten, und hierdurch ein ganz neues Gepräge erhielten, in einem solchen Sinne, dass eine Bewusstwerdung dessen einsetzte, was durch einen Sieg der der Truppen der Yuan und Goryeos (j. Kôryo 高麗) verlustig gehen konnte: der von den *kami* oder *jingi* abstammende Tennô und die damit verbundene Vorstellung von der „herrschaftlichen Macht“ (*ôken*).<sup>367</sup> Innerhalb des Schemas der „drei Länder“ (*sangoku*) standen Tenjiku und Shindan nun als „Bild des Gegenüber“ (*taiketsu no zu* 対決の圖) im Gegensatz zu den feindlichen Heeren der Mongolen und Goryeos, die als Antagonisten völlig aus dem Schema der „drei Länder“ ausgeschlossen waren, als das schlechthin „Inkommensurable.“<sup>368</sup> Die für die Invasoren verheerenden Stürme, die als „*kami*-Winde“ (*shinpû* 神風) interpretiert wurden, durch welche der „Kampf der *kami*“ (*kamigami no sensô* 神々の戦争) für ihre Domäne manifest wurde, zeigten das Maß an, in welchem Japan unter besonderem Schutz stünde.

---

<sup>366</sup> Hierunter sind im Wesentlichen die vom ersten Kaiser der Yuan-Dynastie (c. Yuan *chao*, j. Gen *chô* 元朝, 1271–1368) Kublai Khan (c. Hubilie, j. Hubirai 忽必烈, 1219–1294) entsandten Strafexpeditionen zu verstehen, die als Reaktion auf die Weigerung des Kamakura-Shôgunats zur Entrichtung von Tributleistungen verstanden werden müssen. Beide Unternehmungen scheiterten unter anderem an den Stürmen, welche die Flotten zurückwarfen. Siehe zu den „Mongoleninvasionen“ u. a. grundlegend Conlan (2001), Ishii (1988).

<sup>367</sup> Auch wenn Ichikawa nicht genau definiert, um welche Phänomene es sich dabei handelte, scheint er von einem sich durch die japanische Geistesgeschichte hindurchziehenden Bewusstsein von der Herkunft und Bedeutung des Kaiserhauses und dem „eigenen“ Land auszugehen, das sich anlässlich einer äußeren Bedrohung intensiviert und deutlichere Konturen angenommen habe.

<sup>368</sup> Vgl. Ichikawa (2005): 22ff.

Von den im folgenden dargestellten Ausprägungen des „*kami*-Land-Denkens“ aus der *KrSyS* wird hier angenommen, dass es sich bei ihnen ebenfalls um eine solche „verinnerlichte“ Form handelt. Dass nämlich dieses Denken nicht vornehmlich auf eigener Erfahrung beruht, sich nicht (nur) auf ein konkretes Territorium bezieht, wird aus der Biographie Kôshûs ersichtlich, die einen begrenztem Bewegungsradius nahelegt. Gleichzeitig liegt die Vermutung nahe, dass es sich dabei um ein „verinnerlichtes“, in „Fleisch und Blut“ übergegangenes Denken handelt, das dezidiert räumlich ausgerichtet ist, dabei jedoch gleichzeitig abstrakt bleibt, und gleichzeitig fundamental für die im folgenden behandelten Vorstellung von „religiöser“ und „weltlicher“ Souveränität. Überdies überschneidet sich die Lebensspanne Kôshûs mit den von Ichikawa erwähnten Ereignissen der Mongoleninvasionen und der dadurch ausgelösten äußeren und inneren Unruhen, die womöglich – dies bleibt selbstverständlich eine Vermutung – auch als Hintergrund für das gesteigerte Bewusstsein einer „zusammenhängenden“ aber auch gefährdeten Domäne bildet, das so zentral für die in der *KrSyS* entfalteten Soteriologie ist. In diesem Zusammenhang ist auch von Interesse, dass die frühesten erhaltenen Japankarten aus der Zeit des 13. Jh. stammen, die sogenannten „Gyôki-Karten“ (Gyôki *zu* 行基圖). Sie wurden als *tradita* verstanden, die aus der Lebenszeit des buddhistischen Mönchs Gyôki 行基 (668–749)<sup>369</sup> überliefert wurden. Im Archiv des Ninna-ji 仁和寺 befindet sich die unten abgebildete Karte (Abb. 4), die den ältesten überlieferten Typus solcher Werke darstellt. Sie stammt aus dem Jahr Kagen 嘉元 3 (1305).



<sup>369</sup> Bei Gyôki handelt es sich um einen Hossô-Mönch der während der Asuka- 飛鳥 und Nara- 奈良 (538–794) Perioden gelebt haben soll und dem über weite Teile der Geschichte eine große Verehrung teilwurde, weil er immer wieder zum Protagonisten von Geschichten wurde, die von seiner Wunderkraft und Mildtätigkeit berichten. Der Grund, weshalb der unten dargestellte Kartentypus nach ihm benannt ist, ist die Vorstellung, dass er den Archipel ausgiebig bereist und dabei auf allen seinen Wegmarken den Bau von Tempeln, Brunnen und Brücken initiiert haben soll.

Abb 4. Japankarte aus dem Archiv des Ninna-ji. Dolce (2007b): 280.

Darüber hinaus ist eine weitere Karte aus dem etwa selben Zeitraum überliefert, die „Karte des großen Lands vom Sonnenursprung“ (*Dai Nippon kokuzu* 大日本國圖), die dem mittleren Faszikel aus den „Notaten über aufgelesene Senfkörner“ (*Shûgaishô* 拾芥抄)<sup>370</sup> entstammt.

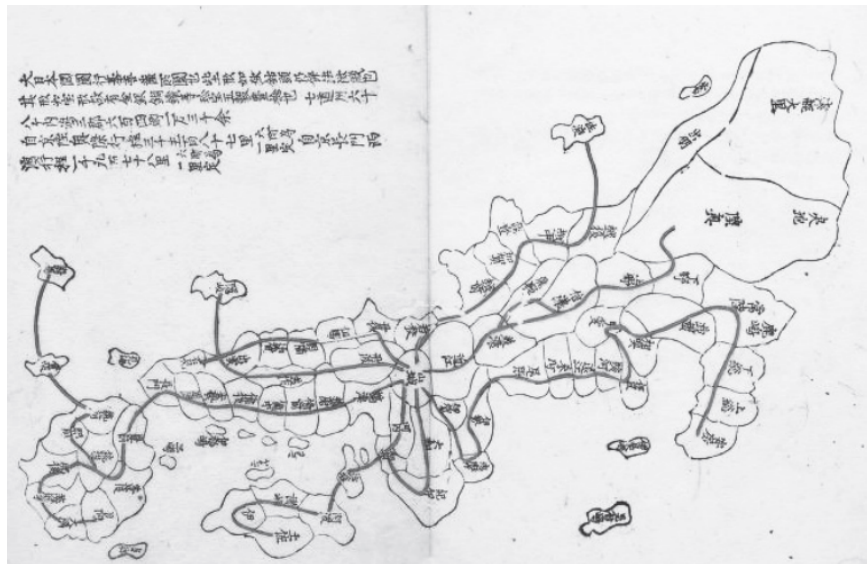


Abb. 4. Die vorliegende Darstellung ist dem Manuskript der *Shûgaishô* aus dem Jahre Tenshō 天正 17 (1589) und wird im Archiv des *Maeda ikutokukai sonkei kaku bunko* 前田育徳尊經閣文庫 in Tōkyō aufbewahrt. *KSD* 11: Farbtafeln zwischen S. 204 und S. 205.

Die Darstellung ist frei von ikonographischen Vorgaben, rekurriert jedoch auf folgende Erklärung:

Karte vom Land des Sonnenursprungs ist die, welche von Gyōki Bosatsu kartiert wurde. Dieser Grund gleicht den Spitzen des einstiftigen [*vajra*]. Dies rührt daher, dass [dort] das dharma des Buddhas im Überfluß blüht. Weil seine Gestalt [eben] der Schatzgestalt gleicht 其形如二寶形一故, gibt es dort seltene Schätze wie Gold, Silber, Kupfer und Eisen und weiterhin wurde noch mehr gesagt. [Auch] sind [dort] die Ernten der fünf Getreide[arten] überreich.

<sup>370</sup> Bei der Schrift „Notate über aufgelesene Senfkörner“ handelt es sich um ein Werk von enzyklopädischer Natur, das sich mit Präzedenzen befasst, die das Hofprotokoll betreffen. Es finden sich Einträge zu verschiedenen Themen, wie den „Jahreszeitfesten“ (*saiji* 歳事), der Poesie aber auch buddhistischen Ritualen. Es ist in 99 „Tore“ (*mon* 門, i.e. Abteilungen) unterteilt. Die älteste erhaltene Datierung stammt aus dem Jahre Einin 2 (1294), das Werk wurde aber über mehrere Jahrzehnte sukzessive erweitert.

Diese beiden Textzeugen mögen lediglich die ältesten überkommenen Beispiele einer solchen Kartierung sein, sie zeugen jedoch womöglich von einem gesteigerten Interesse an einer zusammenhängenden Domäne in diesem Zeitraum. Die nachstehenden Betrachtungen über die Bedeutung einer der zentralen Regalien setzen jedenfalls bei deren Interpretation als stilisierte „Karte“ ein, was der grundlegenden Funktion dieses „abstrakten“ räumlichen Denkens für die in der *KrSyS* entfaltete Soteriologie und Lehre von der Zusammengehörigkeit von *ôbô* und *buppô* geschuldet ist. Wo an dieser Stelle zunächst das „*kami*-Land-Denken“ soll nachfolgend die, von Itô so trefflich als „esoterisierte“ (*mikkyôka* 密教化)<sup>371</sup> Form dieses Denkens betrachtet werden.

---

<sup>371</sup> Itô (2011): 91.



### 3. Die Mandalisierung des Reichs: Das Ursprungsland des Dainichi Nyorai

#### 3.1. Die Krise der kaiserlichen Nachfolge und die Bedeutung des *kami*-Siegels (*shinji*)

##### 3.1.1. Die Inthronisierung des Hanazono-Tennô und das „Tönen und Zittern“ (*meidô*) des *kami*-Siegels

Der im vorausgegangenen Kapitel festgehaltene Befund der Vorstellung Kôshûs von einer zusammenhängenden Domäne ist von zentraler Bedeutung für die in der *KrSyS* entfalteten Lehre von der Natur und Reichweite „herrschaftlicher Macht“ (*ôken*). Denn in ihr wird einem vom *dharma* geleiteten Verständnis der Domäne zugemutet, die herrschaftliche Ordnung durch die Abhängigkeit des „herrschaftlichen Gesetzes“ (*ôbô*) vom „Buddha-*dharma*“ (*buppô*) begründen zu können. Wesentlich für diese Idee ist die Vorstellung, dass die Tiefe der Einsicht das Maß an Herrschaftsautorität bestimmt und dass das Fortschreiten auf dem Pfad der buddhistischen Lehre und die Ausübung von Macht sich unweigerlich verschränken. Diese Vorstellung bildet die unausgesprochene Grundlage für die folgende, äußerst knappe *setsuwa*, die sich im 6. Faszikel befindet und hier die Funktion hat, für die abstrakte Idee einer Gefährdung der „herrschaftlichen Macht“ einen konkreten Beleg zu liefern. Die Gefährdung der kaiserlichen Nachfolge äußert sich hier ganz greifbar in der ungewöhnlichen und seltsamen Beschaffenheit des „*kami*-Siegels“ (*shinji* 神璽).

[Kontext 1]<sup>372</sup> Zum einen. Über die Schatulle des [*kami*-]Siegels 璽'箱之事.

Ôgimimachi Zenmon 正親町禪門<sup>373</sup> erzählte [folgende] Dinge und sagte: „Zu dem Zeitpunkt, da der Gonijô-in verschied, wurden das *kami*-Siegel und die anderen

---

<sup>372</sup> Von hier an wird allen zitierten Passagen aus der *KrSyS* aufsteigend nach ihrem Auftreten innerhalb der vorliegenden Arbeit eine Nummer vergeben um Querverweise zu ermöglichen. Diese sind selbstverständlich nicht dem Quellentext entnommen.

<sup>373</sup> Hierbei handelt es sich um den Mönch Shinga 心賀 (13. Jh.), der ein Schüler des Jômyô 静明 (13. Jh.) war und als „Meister der Gelehrsamkeit“ (*gakushô* 學匠) hohes Ansehen genoß. Er gehörte einer „Lernlinie“ (*gakutô* 學統) an, die als eine „Erbströmung“ (*chakuryû* 嫡流) der Eshin-ryû gilt, und die Lehren des Chûjin wiederbelebte. Sein Name mag deshalb hier auftauchen, weil er Lehren tradierte, die im Zusammenhang mit der „Inthronisierung“ (*sokui*) standen, die innerhalb des Tendai gelehrt wurden. Siehe hierzu ausführlicher Abe (2020): 100f. Lebensdaten gibt Abe für beide Mönche nicht an, jedoch für ein gewissen Sonkai 尊海 (1253–1332), der ein Schüler des Shinga gewesen ist.



[Regalien] zu den Herrschaften<sup>374</sup> der Jimyô-in[-Linie] hinüber[getragen], und als die hohen Herren geruhten jeden Einzelnen dieser gewichtigen Schätze zu halten, da war die Schatulle des Siegeljuwels ungewöhnlich leicht 以<sup>レ</sup>外輕<sup>カリケリ</sup>. Das Objekt selbst [i.e. die Schatulle] entsprach [jedoch ihrer üblichen] Gestalt. Obgleich [man die Schatulle] mehrmals bewegte, gab sie keinen Ton [von sich. Wann immer] es in dieser Welt Unglückverheißendes gibt, wird die [besagte] Schatulle leicht und tönt *kapa kapa* und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt 輕<sup>シテ</sup>カハカハト也<sup>云々</sup>.<sup>375</sup>

Das „Tönen und Zittern“ (*meidô* 鳴動) ist hier im Sinne eines schlechten Omens zu verstehen, welches immer dann auftauchen soll, wenn ein katastrophales Ereignis bevorsteht. Von alters her sollen bestimmte Dinge – vornehmlich jedoch Berge und die „verehrlichen Hügelgräber“ (*goryô* 御陵) „getönt“ und „gezittert“ haben, um eine solche Gefahr anzuzeigen.<sup>376</sup> In Bezug auf die „drei Arten von *kami*-Gefäßen“ (*sanshu jingi* 三種神器)<sup>377</sup> war es gewöhnlich der „*kami*-Spiegel“ (*shinkyô*), der tönend Gefahr anzeigte. So entnimmt etwa Sasamoto Shôji 笹本正治 mittelalterlichen Quellen, dass der im Palast aufbewahrte Spiegel in den Jahren Bunmei (1469–1487), während also der „Ônin-Aufstand“ (Ônin *no ran* 應仁の亂) in der Hauptstadt tobte, insgesamt fünf Mal durch sein Tönen die Gefahr für das Kaiserhaus im Besonderen und der „Welt“ im Allgemeinen angezeigt haben soll.<sup>378</sup> Es gilt in Bezug auf die *setsuwa* zunächst einmal zu beachten, dass die Schatulle sehr wohl Anzeichen der Anomalie aufwies, jedoch eben gerade nicht tönte. Ein bevorstehendes Unglück, das hier als mögliches Versagen der Regelungen zur Thronnachfolge gedeutet werden muss, trat also nicht ein bzw.

---

<sup>374</sup> Der Text führt an dieser Stelle die Zeichen 上廊, die sich in einschlägigen Wörterbüchern jedoch nicht finden lassen. Wahrscheinlich ist, dass die Bezeichnung *jôrô* – geschrieben mit den Zeichen 上臈 oder 上郎 – gemeint ist, welche einfach auf „Beamte höheren Rangs“ (*kan'î no takai hito* 官位の高い人) hinweisen kann. Dieser Definition soll in der vorliegenden Übersetzung gefolgt werden. Es sei dennoch darauf hingewiesen, dass das Wort *jôrô* auch hochrangige Mönche bezeichnen kann. Man stelle sich also hohe Würdenträger – „weltlich“ oder „klerikal“ – vor. Vgl. *NKD* 10: 660c.

<sup>375</sup> *T* 2410.76.511c11–16.

<sup>376</sup> Vgl. Tanaka (2003): 188.

<sup>377</sup> Diese *jingi* sind Zeichen für die Stellung des Tennô. Es handelt sich dabei um einen allgemeinen Begriff für die drei Insignien. Diese sind der „Acht-Fuß Spiegel“ (*yata no kagami* 八咫鏡) oder „*kami*-Spiegel“ (*shinkyô* 神鏡), das „Krummjuwel von acht Fuß“ (*yasakani no magatama* 八坂瓊曲玉) und das sogenannte „Grasschneideschwert“ (*kusanagi no tsurugi* 草薙劍), mit welchem sich Yamato Takeru no Mikoto 日本武尊 bei seiner „Unterwerfung des Ostens“ (*tôsei* 東征) bewaffnet haben soll.

<sup>378</sup> Vgl. Tanaka (2003): 188f sowie Sasamoto (2000): 12.

konnte abgewendet werden. Worin bestand also die Gefährdung und welche Möglichkeit der Bannung einer solchen Gefahr lässt sich dem Inhalt der *KrSyS* entnehmen?

### 3.1.2. Das verlorene Wissen um Siegel und Schatulle: Die Aufzeichnung des Hanazono-Tennô

In jedem Fall äußert sich in dieser *setsuwa* die Unsicherheit darüber, wie in der Zeit der „alternierenden Inthronisierungen“ (*ryôtô tetsuritsu* 兩統迭立)<sup>379</sup> eine Thronbesteigung in angemessener Weise legitimiert werden könne. Tanaka wundert sich, weshalb diese Anekdote ausgerechnet den Gonijô Tennô 後二條天皇 (1285–1308, r. 1301–1308) erwähnt, welcher sich während seines kurzen Lebens weder auf kulturellem noch auf politischem Gebiet besonders hervorgetan hatte.<sup>380</sup> Im Jahre Einin 永仁 6 (1298) wurde er zum Kronprinzen des Gofushimi Tennô 後伏見天皇 (1288–1336, r. 1298–1301) ernannt, was das Resultat eines Appells der Daikaku-ji-Fraktion an die Militärregierung war. Der Vorsteher der Daikaku-ji-Fraktion, Gouda Tennô, hatte sich dagegen ausgesprochen, dass der Fushimi Tennô seinen eigenen Sohn, den Prinzen Tanehito 胤仁 (den späteren Gofushimi Tennô), als Kronprinzen einsetzte. Zunächst sollte nach dem Wunsch des Gouda der erste Sohn des Gonijô Tennô, Kuniyoshi Shinnô 邦良親王 (1300–1326), inthronisiert werden. Aufgrund seiner schwachen gesundheitlichen Konstitution wurde dieser jedoch von Gouda übergangen und der Halbbruder des Gonijô,

---

<sup>379</sup> Dieser Begriff bezeichnet die alternierenden Thronbesteigungen von Kronprinzen aus den Linien Jimyô-in 持明院 und der des Daikaku-ji 大覺寺. Nach der Abdankung des Gosaga Tennô 後嵯峨天皇 (1220–1272, r. 1242–1246), der begleitet von erheblichen Streitigkeiten zwischen Hofaristokratie und *bakufu* als Favorit der letzteren Partei auf den Thron gekommen war, wurde dessen Sohn Gofukakusa Tennô 後深草天皇 (1243–1304, r. 1246–1260) im Jahr Kangen 寛元 3(1246) inthronisiert und somit die Jinmyô-in 持明院 etabliert, wobei die Regierungsgeschäfte in der Hand des Ex-Kaisers verblieben. Dem Gofukakusa folgte ein weiterer Sohn des Gosaga, der Kameyama Tennô 龜山天皇 (1249–1305, r. 1260–1274), nach. Gosaga hatte bis zu seinem Tode jedoch nicht festgelegt, bei welchem der Söhne nun die Haupterblinie bleiben sollte, sondern diese Entscheidung dem *bakufu* überlassen. Dieses wandte sich wiederum an die Witwe des Kaisers, welche sich für den Kameyama entschied (auf den sich die Daikaku-ji-Linie zurückführt). Kameyama, der als regierender Kaiser nun mehr Macht auf sich versammelt hatte als der Ex-Kaiser Gofukakusa, bestimmte nun seinen Sohn, den späteren Gouda Tennô 後宇多天皇 (1267–1324, r. 1274–1287), zum Kronprinzen. Durch einen Vermittlungsversuch des *bakufu* adoptierte Kameyama den leiblichen Sohn des Gofukakusa und setzte ihn als Kronprinz ein, der nach der Abdankung Goudas den Thron besteigen sollte. Dies war der spätere Fushimi Tennô 伏見天皇 (1265–1317, r. 1287–1298), dessen Einsetzung wiederum die Macht des Gofukakusa stärkte. So hatte sich eine alternierende Thronfolge etabliert, die dazu führte, dass über geeignete Kandidaten immer verhandelt werden musste. Vgl. Ishii (1990): 161–167 und Matsumoto (2017): 119 für eine diagrammatische Darstellung dieser Aufspaltung.

<sup>380</sup> Vgl. Tanaka (2003): 183.

Godaigo Tennô, gelangte zur Herrschaft. Dessen militärisches Vorgehen gegen das Bakufu und erratische Regierungsweise stürzten die ohnehin fragile politische Ordnung in eine tiefe Krise. Das Hauptaugenmerk bei der Betrachtung dieser Passage sollte jedoch auf der Bedeutung des gefährdeten Übergangs herrschaftlicher Macht von einer Linie (oder Faktion) auf die andere liegen. Dem Gonijô sollte nämlich der später als Hanazono Tennô 花園天皇 (1297–1348, r. 1308–1318) bekannte Kronprinz Tomihito 富人, Sohn des Gofushimi und Vertreter der Jimyô-in Faktion, auf den Thron folgen. Hanazono zeigte nachweislich Interesse an der Natur und Beschaffenheit des „*kami*-Siegels“, und es mag sein, dass dies auch den Grund dafür darstellt, dass die oben zitierte *setsuwa* den Hinweis auf die Anomalien des „*kami*-Siegels“ gerade deshalb im Zusammenhang mit den Vorbereitungen zur Thronbesteigung dieses Kaisers bringt. Abe Yasurô 阿部泰郎 attestiert dem Hanazono Tennô ein außergewöhnliches, ein der „Zwangsvorstellung“ (*kyôhaku kannen* 強迫觀念) ähnelndes Interesse an den Regalien, und überhaupt schließt er aus seiner Lektüre der „Verehrten Aufzeichnungen des Hanazono Tennô“ (*Hanazono Tennô shinki* 花園天皇宸記)<sup>381</sup> auf eine ständige Beschäftigung dieses Kaisers mit „Dokumenten“ (*shoseki* 書籍) und Schätzen in den Schatzhäusern und Archiven des Hofes und den Tempeln der Aristokratie im Allgemeinen.<sup>382</sup> Das starke Interesse des Hanazono an den Regalien, das auch nach seiner Abdankung im Jahre Bunpô 文保 2 (1318) anhielt, rührte sicherlich zum einen von der Unsicherheit, welche die ständig neu zu verhandelnden Frage eines geeigneten Kandidaten für die kaiserliche Nachfolge in der Periode der „alternierenden Inthronisierungen“ mit sich brachte,<sup>383</sup> zum anderen jedoch auch von den Wirren, die durch das Vorgehen des Godaigo gegen das Bakufu hervorgerufen worden waren. Ein besonderes Augenmerk ist dabei auf die Tatsache zu legen, dass der Hanazono davon auszugehen schien, dass die Versehrtheit bzw. Unversehrtheit der Regalien und ähnlich gewichtiger Schätze Rückschlüsse auf die Beschaffenheit der kaiserlichen Macht und des

---

<sup>381</sup> Vgl. Abe (1989): 135. Dieses sich durch die Detailliertheit und Menge der notierten Inhalte auszeichnende Werk gehört mit seinen sich über 23 Jahre erstreckenden Aufzeichnungen, die Einblicke in Politik, Hofgesellschaft und religiöse Praxis zur Zeit der alternierenden Kaiserlinien erlauben, zu den bedeutendsten Quellen für die Erforschung der ausgehenden Kamakura-Zeit.

<sup>382</sup> Vgl. Abe (1989): 135f.

<sup>383</sup> Die Problematik der Sicherstellung der Thronbesteigung scheint Hanazono derart beschäftigt zu haben, dass er sich nach dem Entschluss seiner Abdankung nach einer siebentägigen Fastenzeit nochmalig durch den hochrangigen Tendai-Mönch in die Geheimnisse der „*mudrâ* der Scheitelbenetzung“ (*sokui kanjô no in* 即位灌頂の院) einweihen ließ. Vgl. Abe (1989): 136.

Reichs erlaubte. Als man sich der Absichten des Godaigo gewahr wurde, und dieser gezwungen war, sich in das Exil nach Oki 隱岐 zu begeben, soll man am Hof einer kostbaren „biwa[-Laute]“ (*biwa* 琵琶) verlustig geworden sein, die wenig später durch „wirksame Kraft“ von Gebeten wieder aufgefunden werden konnte. Der (letztlich abgewandte) Verlust dieses kostbaren Gegenstands sollte die Tiefe der Krise anzeigen, in welcher sich die kaiserliche Herrschaft befand.<sup>384</sup>

Einem Eintrag vom 18. Tag des 2. Monats des Jahres Ôchô 應長 2 (1312) ist zu entnehmen, dass sich der Hanazono Tennô anlässlich einer informellen Mahlzeit mit dem Regenten Takatsukasa Fuyuhira 鷹司冬平 (1275–1327) über neu erworbene Seidenstoffe unterhielt, die zum Zwecke der Drapierung der Innenseiten der „Siegelschatullen“ (*shirushi no mihako* 璽篋) angeschafft worden waren. Bei dieser Gelegenheit fertigte der Tennô eine Abbildung an, die fünf verschiedene, viereckige Schatullen zeigt.<sup>385</sup> Auch erkundigte sich der Kaiser bei seinem Regenten über die Natur des Gegenstandes, der sich in den Siegelschatullen befinden sollte. In seinem Tagebuch notierte er:

Der [Regent], als involvierter Sprecher 關白 ist im Besitz eines [Schrift]stücks in einem Faszikel, worin etwas über die Angelegenheit der Siegelschatulle geschrieben steht. Als wir es öffneten und es uns besahen, so besagten die Sätze darin, dass in die Siegel[schatulle]<sup>386</sup> ein Siegel hineingetan sei und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt 璽(篋脱カ)の中ニハ印を入ると云云. Dies ist eine Überlieferung des hohen Hauses 高家 [i.e. des Regentenhauses] und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt. Was nun weiter die Siegelschatulle anbelange, so [habe sich diese] seit dem Zeitalter der *kami* noch nicht verändert 神代より未だ變らず. Dies war die Erklärung des Regenten. Womöglich sei dort ein Siegel hineingegeben worden. Wenn man [jedoch] die *Aufzeichnung vom [Land] des Sonnenursprungs* 日本紀 und die *Aufzeichnung alter Begebenheiten* 古事記 durchdringend bedenkt 通勘, so handelt es sich wohl um Jade. Als wir jedoch den Öffentlichen [i.e. den Regenten] Fuyuhira zu diesem Sachverhal befragten, so sagte dieser, dass es bei den Landessiegeln, welche in anderen Dynastien tradiert werden 異朝傳國の璽, klargestellt sei, dass es sich um Jade handele, es sich mit dem *kami*-Siegel [aber] nicht ebenso verhalte wie bei jenen. Der Grund hierfür liege darin, dass es sich um ein numinoses Ding handele, und man daher nichts darüber wisse. Er sagte

<sup>384</sup> Vgl. Abe (1989): 134. Dass das bloße Fortbestehen der Regalien durch das Vorgehen Godaigos gefährdet wurde, belegt der Bericht, dass man nach dem Aufgreifen des geflüchteten Kaisers im sechsten Monat des Jahres Genkô 元弘 1 (1331) das „*kami*-Siegel“ und das Schwert bei diesem auffand und sicherstellen konnte.

<sup>385</sup> Vgl. Abb. 5.

<sup>386</sup> Das Zeichen 篋 wurde an dieser Stelle offenbar vergessen.

[weiterhin], dies sei die Aufzeigung einer glücksverheißenden Erklärung 吉説の旨.<sup>387</sup> Allerdings haben wir unsere Neigung [i.e. Zustimmung] 趣 bei der Klarstellung in der Aufzeichnung des Jichin Kashô 慈鎮和尚.<sup>388</sup> Was die gekrümmte Jade von acht [Fuß] 八勾(尺瓊腕カ)玉 angeht, warum sollten wir dem ursprünglichen Text [Jiens, der hiervon spricht] bezweifeln?<sup>389</sup>

Zum einen lässt sich aus diesem Eintrag die Unsicherheit in Bezug auf die Natur und Bedeutung der „Regalie“ erkennen, die in den Gedankengängen des Kaisers sichtbar werden. Diese Unsicherheit ist sicherlich dem Sachverhalt geschuldet, dass er offenbar gar keinen Zugang zum konkreten Objekt (sofern es denn existierte) hatte, jedoch auch den divergierenden Interpretationen, die sich gerade um solch einen „leeren“ Gegenstand bildeten. In jedem Fall scheint sich der Souverän mit der Tatsache begnügt zu haben, dass das Objekt (zumindest wurde dies angenommen) sich innerhalb des kaiserlichen Palastes befand, und dass es sich bei diesem Gegenstand um „Jade“ (*gyoku* 玉) handeln sollte, was im Einklang mit den Mythohistorien des achten Jahrhunderts steht. Anders ausgedrückt scheint der Perspektive des Hanazono die Vorstellung abzugehen, dass das „*kami*-Siegel“ in seiner Funktion, die Herrschaft des Tennô sicherzustellen, versagen könne. In dem oben aufgeführten Zitat aus der *KrSyS* kommt diese Vorstellung jedoch deutlich zum Ausdruck, obwohl es eben nicht zu einem „Tönen und Zittern“ kam. Sie bildet den Hintergrund für die Interpretationen der „Regalien“, die sich an verschiedenen Stellen innerhalb dieser Schrift finden lassen und die nachfolgend genauer betrachtet werden sollen. Diese Interpretationen nehmen sich „buddhistisch“<sup>390</sup> aus und beanspruchen zum einen, die korrekte Bedeutung der „Regalien“ erklären zu können, zum anderen jedoch durch die rituelle Handlungen, in welchen ebendiese Wahrheit wirksam wurde, die Gefahren, die durch die Absenz oder dem „Versagen“ der „Regalien“ für die kaiserliche Herrschaft bestanden, überwinden zu können; mit anderen Worten, der Garant der Stabilität der kaiserlichen Herrschaft und des Reichs zu sein.

---

<sup>387</sup> Damit mag der Regent Fuyuhira sich für die in der von ihm besessen Schrift vertretene Vorstellung ausgesprochen haben, dass es sich bei dem „*kami*-Siegel“ um ein „Siegel“ (*in*) handeln müsse.

<sup>388</sup> Bei diesem handelt es sich um den Mönch Jien. Zu dessen Schrift, vgl. die Ausführungen im 4. Kapitel der vorliegenden Arbeit.

<sup>389</sup> *HTS* 1: 48f.

<sup>390</sup> Hierunter verstehe ich im vorliegenden Kontext die von den Mönchen des Hiei-zan und ähnlicher Institutionen hervorgebrachten Diskurse, die dem „exo-esoterischen System“ (*kenmitsu taisei*) und der „Zusammennahme von *kami* und Buddha“ (*shinbutsu shûgô*), zugehörten, und auf der Idee von „Urstand und nachgelassener Spur (*honji suijaku*) und dem „ursprünglichen Erwachen“ (*hongaku*) fußten.

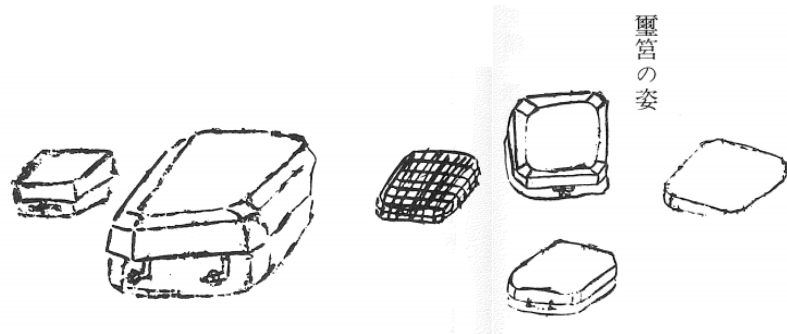


Abb. 5. Die Abbildung der Siegel-schatullen. *HTS* 1: 48f.

In seiner 2011 erschienenen Monographie *From Sovereign to Symbol* konstatiert Thomas D. Conlan, dass durch die kriegerischen Wirren in der Zeitspanne von 1333 bis 1392 höfische Praktiken, die Jahrhunderte lang die Legitimation kaiserlicher Herrschaft zu stützen vermochten, diese Funktion nicht mehr leisten konnten bzw. durch bestimmte Akteure gezielt zerstört wurden. Paradigmatisch hierfür soll die von Kitabatake Chikafusa anlässlich des „Kannô-Tumults“ (Kannô *no jôran* 觀應の擾亂)<sup>391</sup> im Jahre Kannô 2 (1352) verübte Entführung stehen, die mit einem Raub der „Regalien“ einherging. Mit Gefolgsleuten des „Südhofs“ marschierte Chikafusa in die Kapitale ein, verschleppte drei Ex-Kaiser sowie einen Kronprinzen des „Nordhofs“ in das Lager des „Südhofs“ nach Anô 賀名生 und entwendete die „Regalien“, um auf diese Weise zu demonstrieren, dass die wahre Legitimation beim Gomurakami-Tennô 後村上天皇 (1328–1368, r. 1339–1368) lag.<sup>392</sup> Durch den Raub der Throninsignien, so die These Conlans, habe Chikafusa gezeigt, dass er der Vorstellung von der legitimatorischen Kraft von Objekten verpflichtet blieb,<sup>393</sup> während der „Nordhof“ vor das

<sup>391</sup> Als „Kannô-Tumult“ bezeichnet man die militärische Auseinandersetzung zwischen den Brüdern Ashikaga Takauji 足利尊氏 (1305–1358, Begründer des Ashikaga-Shôgunats) und Ashikaga Tadayoshi 足利直義 (1306–1351), welche zu einer Spaltung und Schwächung des gerade erst etablierten Shôgunats führte. Teile der Armee Tadayoshis liefen zum Heer des Südhofs über.

<sup>392</sup>Vgl. Conlan (2011): 14, 124–126.

<sup>393</sup> Eine Vorstellung, die Conlan als *strategy of nominalism* bezeichnet, als „Strategie des Nominalismus“, in welcher davon ausgegangen wird, dass die Legitimation bei demjenigen liege, der im Besitz dieser Artefakte sei. Vgl. Conlan (2011): 14. Überhaupt wurde der bereits im vorherigen Kapitel dargestellte Pragmatismus in Bezug auf die „Präzedenzen“ durch die Höflinge des 13. Jh. aufgelöst. Conlan sieht in Chikafusa eine Figur, die eben den „sekretiven“ Charakter dieser Tradierungen aufzubrechen suchte und danach trachtete diese Form von Wissen zugänglich zu machen, freilich nur einer äußerst geringen Anzahl an Hofaristokraten. Zu diesem Zweck verfasste er sogar eine Schrift, in welcher zum Beispiel Hofränge genauer erklärt wurden, was so manche innerhalb bestimmter Familien tradierte Kompendien obsolet machte. Diese Haltung ging mit einem gewissen



Problem gestellt wurde, sich aufgrund der fehlenden „Regalien“ nicht mehr auf die sogenannten „Präzedenzen“ (*kojitsu*) stützen zu können. Diese bezogen sich auf kalendarisch festgelegte rituelle Praktiken am Hof, die Frieden und reiche Ernten garantieren sollten. Die Antwort eines der wichtigsten monastischen Vertreter des „Nordhofs“ und eines einflussreichsten Kleriker der zweiten Hälfte des 14. Jh., Kenshun 賢俊 (1299–1357)<sup>394</sup> auf diese Krisensituation war sich von Ritualen zu lösen, die nach älteren Vorgaben festgelegt waren und Personen und Ämter „lediglich“ zu bestätigen vermochten und stattdessen die Hinwendung zu einer Ritualpraxis zu vollziehen, welche als Dispositiv der Macht selbst verstanden werden kann, da in ihnen alleine – im Sinne einer rituellen Intervention – die Kraft liegen sollte, die Legitimation des Herrschers zu begründen. Dies sei zum einen auf das Auftreten „charismatischer“ Mönche zurückzuführen, deren rituelle Effizienz sie als „Personen mit Wunderkräften“ (*genza* 験者) auszeichneten<sup>395</sup> und die in Bezug auf ihre Anzahl einen disproportional großen Einfluss am Hof genossen. Zum anderen jedoch auch auf die Rituale selbst, deren Ausrichtung durch das Konzept der „rituellen Nachahmung“ (*ritual mimesis*) beschrieben werden kann. Diese rituelle Mimesis lag zum Beispiel der Durchführung eines „Ritus, als ob [der Tennô] anwesend sei“ (*nyozai no gi* 如在之儀) zugrunde, anlässlich dessen man sich so verhielt, als ob ein bestimmter Tennô anwesend oder noch am Leben sei. Hierdurch wurde eine Verlagerung der Bedeutung des – mit Ernst Kantorowicz (1895–1963) gesprochen – sterblichen Leib zum unsterblichen Leib des Herrschers möglich.<sup>396</sup> Solche Rituale waren dann nicht Ausdruck eines geordneten höfischen Lebens und klar eingeschriebener Befugnisse, Conlan beschreibt sie vielmehr „responses to a fractured political and social order“<sup>397</sup>.

---

Antiritualismus einher, der sich jedoch nicht gegen Rituale als solche, sondern gegen die damit verbundenen Möglichkeiten der Einflussnahme und Sicherung von Privilegien richtete.

<sup>394</sup> Ein Mönch und Poet der späten Kamakura und frühen Muromachi-Zeit. Die hohen klerikalen Posten, die er als „Oberer des Tō-ji“ (Tō-ji *chōja* 東寺長者) und *zasu* des Daigo-ji 醍醐寺 innehatte, sowie das Privileg, seine Dienste für den Shōgun Takauji als „Wächtermönch“ (*gojisō*) ausführen zu dürfen, sind neben seiner aristokratischen Herkunft auf seine rituelle „Wirkkraft“ zurückzuführen. Vgl. Conlan (2011), insb. S. 77–116.

<sup>395</sup> Vgl. Conlan (2011): 88f.

<sup>396</sup> Mithin habe in diesen Ritualen die Macht gelegen, die Tennô zu Symbolen der Autorität (vgl. den Titel der Arbeit Conlans) zu wandeln. Gemeint mag hiermit sein, dass die Figur des Tennô im Wesentlichen vom jeweilig herrschenden Individuum abstrahiert wurde und die Aufrechterhaltung der „Funktion“ des Tennô alleine durch sogenannte „rituelle Nachahmung“ (*ritual mimesis*) bewerkstelligt werden konnte. Vgl. zu den „zwei Leibern des Königs“ (*the king's two bodies*) die klassische Studie von Kantorowicz (1957).

<sup>397</sup> Conlan (2011): 15.



Das oben aufgeführte *setsuwa* (Kontext 1) legt ein Verständnis der Regalien nahe, das weder dem Nominalismus Chikafusas gleicht (denn trotz des Besitzes der Regalien erscheint die Thronfolge dort als gefährdet) noch dem „Ritualdeterminismus“ des Kenshun entspricht. Die Bedeutung des „*kami*-Siegels“ liegt vielmehr darin, dass dieses durch seine ungewöhnliche Leichtigkeit auf die eigene Defizitität aufmerksam macht und so die Notwendigkeit einer „buddhistischen“ Interpretation nahelegt, die sich in den nachfolgend diskutierten Interpretationen und Ritualen niedergeschlagen hat. Worin liegt nun aber diese „buddhistische“ Interpretation?

### 3.2. Aspekte des Siegels in der *KrSyS*: Regalie, Karte und *maṇḍala*

Gewöhnlich wird der Begriff des „*kami*-Siegels“ (*shinji*) im Zusammenhang mit den beiden anderen Regalien, dem „Schwert“ und „Spiegel“, erklärt. Zusammen mit diesen soll es die drei Regalien bilden und deutet dann auf das eigentümlich geformte „Krummjuwel von acht Fuß“ (*yasakani no magatama*) hin. Insofern mag es überraschen, dass in den hier nachfolgenden Darstellungen über das Verständnis dieser Regalie, das Juwel zunächst keine Rolle zu spielen scheint. Brian D. Ruppert hat in einem Aufsatz aus dem Jahr 2002, in welchem er die Rolle des „Schatzjuwels“ (*hōju*) für die Vorstellung über die Regalien untersucht,<sup>398</sup> festgestellt, dass sich die Idee von drei distinkten Regalien innerhalb eines langen Zeitraums herausgebildet. Ihre Anfänge ließen sich ins 10. Jh. zurückzuverfolgen, im 13. Jh. sei sie schließlich in den Kreisen des Klerus sowie des Hof- und Kriegeradels stark propagiert worden. Auch wenn das *magatama* vorbuddhistisch erscheinen mag, weist Ruppert nach, dass es vor allem Vertreter des buddhistischen Klerus sind, auf deren Wirken die Vorstellung einer dritten Regalie zurückzuführen sei. In vielen Quellen der „klassischen“ Zeit, wie etwa dem im Jahre Daidō 大同 2 (807) zusammengestellten „Zusammengetragenen von Zurückgebliebenem, alte Worte [betreffend]“ (*Kogo shūi* 古語拾遺) von Inbe no Hironari 齋部廣成 (fl. 807) ist nachzulesen, dass im Hinblick auf die Insignien des Kaisers nur von zwei Regalien, den „beiden Arten von *kami*-Schätzen“ (*futakusa no kandakara* 二種神寶) geschrieben wurde, worunter offenbar das Schwert und der Spiegel verstanden wurden.<sup>399</sup> Für den in Frage stehenden Zeitraum des Mittelalters konstatiert Ruppert jedoch eine Zunahme von religiösen Praktiken in den

---

<sup>398</sup> Vgl. Ruppert (2002). Dieser Aufsatz ist als Ergänzung zu seiner umfangreichen Monographie zu verstehen, die sich mit dem „Wunschjuwel“ und mittelalterlicher Reliquienverehrung beschäftigt. Siehe: Ruppert (2000).

<sup>399</sup> Vgl. Ruppert (2002): 2.

„Tempelschreinen“ (*jisha*) und am Hof, die das „Wunschjuwel“ buddhistischer Provenienz explizit in das Zentrum stellen und die schließlich dazu beitragen, dass das „*kami*-Siegel“ und teilweise auch der „*kami*-Spiegel“ mit diesem identifiziert wurden. Bereits in Bezug auf das 10. Jh. lassen sich zahlreiche Dokumente finden, welche über die Rolle der bereits angesprochenen „Wächtermönche“ (*gojisō*) Auskunft geben, in deren Ritualen innerhalb des kaiserlichen Palastes, vor allem aber in der als *futama* 二間<sup>400</sup> bezeichneten Örtlichkeit, die Figur der Nyoirin Kannon 如意輪觀音<sup>401</sup> in das Zentrum gestellt wurde, deren *samaya* das „Wunschjuwel“ ist. Diese Praxis gewann innerhalb der nachfolgenden Jahrhunderte immer mehr Bedeutung und wurde zum festen Bestandteil buddhistischer Riten am Hof.<sup>402</sup> Dass die Figur des Kannon, insbesondere aber auch die der Nyoirin Kannon mit derjenigen der Amaterasu Ōmikami 天照大神 identifiziert wurde,<sup>403</sup> bestärkte das „Wunschjuwel“ in seiner Rolle als Regalie des Tennō.

Ogleich die im Folgenden angestellten Betrachtungen zunächst nicht darauf schließen lassen, dass es sich beim „*kami*-Siegel“ um eine Form des „Wunschjuwels“ handeln soll, wird deutlich

---

<sup>400</sup> Der *futama* befand sich in der Seiryōden 清涼殿, dem Teil des Palastes, in welchem der Kaiser seinen alltäglichen Beschäftigungen nachging. Dieser kleine Raum – er maß auf der Ost-West-Achse einen „Pfeiler-Zwischenraum“ (*hashira ma* 柱間, ca. 180–216 cm), sowie zwei auf der Nord-Süd-Achse – war östlich des Schlafgemachs des Kaisers gelegen. Vgl. hierzu die ausführlichste Diskussion bei Saiki (2008), insb. 10–12. Das *NKD* 17: 410 erklärt, seinen Namen habe dieser Raum vom Abstand erhalten, der zwischen seinen nördlichen und südlichen „Stützpfählern“ (*hashira* 柱) lag. Bei Uchida (1930): 6 findet sich auch die Vermutung, die Bezeichnung *futama* könne von zwei Räumen neben dem zentralen Innenraum der Jijūden 仁壽殿 (einer für formellere Zwecke genutzten Halle) rühren. Diese seien dann als „Zwischenraum für Buddha[abbildungen]“ (*butsuma* 佛間) genutzt worden. Vgl. ebenso die Ausführungen Saikis (2008): 14f.

<sup>401</sup> Ein rekonstruierter Sanskritbegriff dieser *bodhisattva* lautet Cintāmaṇicakra. Vgl. *MD*: 4133c. Fremerman Aptilon macht jedoch darauf aufmerksam, dass chinesische Texte wie das *Sūtra der dhāraṇī des Nyoirin* (c. *Ruyilun tuoloni jing*, j. *Nyoirin daran kyō* 如意輪陀羅尼經, *T* 1080; attr. Bodhiruci [Bodarushi 菩提流志, 572–727]) die Bezeichnung Cakravartī Cintāmaṇi führen. Vgl. Fremerman Aptilon (2011): 894 (Anmerkung 3), 897 (Anmerkung 13) sowie *T* 1080.20.188c9–26. Der genannte Text wurde im Übrigen mehrfach übersetzt (*T* 1080–1083). Vgl. Sørensen (2011): 95 (Anmerkung 16), was auf eine entsprechende Verbreitung dieser Figur auf dem Kontinent schließen lässt. Über diese Gestalt ist im Hinblick auf ikonographische Aspekte zu sagen, dass sie in Japan wohl bereits in der Mitte des 9. Jh. in weiblicher Form vorgestellt wurde, während die festländische Tradition Nyoirin Kannon als männlich oder androgyn verstand, wie Fremerman Aptilon im Verweis auf tangzeitliche Quellen konstatiert, die auf dem Archipel vor allem innerhalb des Shingon von Bedeutung waren. Siehe zu dieser Frage vor allem einen Beitrag aus dem Jahre 2002, in welchem Cynthia Bogel die Weiblichkeit bzw. die Androgynität der Figur der Nyoirin Kannon des Kanshin-ji 觀心寺 aus dem 9. Jh. problematisiert.

<sup>402</sup> Vgl. hierzu die knappe Darstellung von Ruppert (2002): 3–6.

<sup>403</sup> Aufgrund der Vielschichtigkeit dieser Vorstellung bleibt im Rahmen dieser Arbeit nur auf die Einführungen von Ruppert (2002): 7–9 zu verweisen. Konkret wird jedoch im 5. Kapitel die Identifizierung der Amaterasu Ōmikami mit dem Wunschjuwel und der Figur der Dakiniten eingegangen. Auf die von Ruppert ebenfalls ausgeführten Zusammenhänge mit dem Ise-Schrein kann hier nicht eingegangen werden.

werden, dass sämtliche Eigenschaften dieses Artefakts mit denen des Wunschjuwels koinzidieren, sodass dieses gewissermaßen, obschon nur teilweise explizit genannt, den Tenor der verschiedenen Motive der Karte, des Siegels und des *vajra* angibt, die im Folgenden diskutiert werden.

### 3.2.1. Das Siegel als Regalie: Amaterasus Pakt mit dem Māra

Innerhalb der *KrSyS* gibt wiederum der 6. Faszikel eine konzise Interpretation der drei Regalien unter Verwendung buddhistischer Termini, die wie folgt ausfällt.

[Kontext 2] Über die drei Arten von Seelenschätzen 三種靈寶事.<sup>404</sup>

Das *kami*-Siegel ist eine Karte [dieses] Landes 神靈國圖, die Verehrungsgestalt 尊形, *susiddhi*,<sup>405</sup> der Entsprechungsleib [des Buddha] 應身.

Das Schatzsschwert 寶劍 ist die *sa[maya]*-Gestalt, die *vajra*-Welt, der Vergeltungsleib [des Buddha] 報身.

---

<sup>404</sup> *Reihō* 靈寶; „Seele“ (*rei* 靈) deutet in diesem Zusammenhang auf einen Schatz von „mysteriöser“ (*reimyō* 靈妙) Qualität, die vermittels menschlichen Verstands nicht begreifbar sei. Vgl. *NKD* 20: 481.

<sup>405</sup> *Susiddhi* oder *siddhi* (*soshitsuji* 蘇悉地, *shitsuji* 悉地) kann durch „Vollendung“ wiedergegeben werden, was sich dann zum einen auf die „Vollendung“ der Buddhaschaft beziehen kann, zum anderen jedoch auch auf den Erwerb übernatürlicher Fähigkeiten. Das *MJ* betont den rituellen Kontext explizit, indem es erklärt, dass die *siddhi* diejenigen „vollendeten wundersamen [karmischen] Früchte“ (*jōju shita myōka* 成就した妙果) seien, die daraus resultierten, dass der Adept den „drei geheimen [Aktivitäten]“ entspreche. Unmissverständlich kommt darin zum Ausdruck, dass der Zustand des Erwachenseins auch im Sinne einer Wirkmacht oder Wirksamkeit verstanden wird, wie sie in Ritualen des *Soshitsuji* zum Tragen kommt. Das *MJ* macht außerdem eine Unterteilung von fünf Stufen geltend, innerhalb derer die dritte Stufe der „fünf durchgängigen [i.e. ungehinderten] *siddhi*“ (*gotsū soshitsuji* 五通悉地) eines Buddhas, die Erlangung übernatürlicher Fähigkeiten, wie zum Beispiel jene des „himmlischen [besonders weit sehenden] Auges“ (*tengan* 天眼) meint. Die fünfte und finale Stufe ist die „*siddhi* der Vollendung der Buddhaschaft“ (*jōbutsu shitsuji* 成佛悉地) und wird dem Erwachen gleichgesetzt. Vgl. *MJ*: 307. Das *MD* 3: 1410a erklärt, dass der Begriff *siddhi*, wie er in der Lehre einer Tradierungslinie des Tō-ji verstanden werde, die „Nicht-Dualität“ von „Sammlung“ (*jō* 定) und „Weisheit“ (*e* 慧) bedeute, die in den *maṇḍala* der beiden Welten ausgedrückt würde, also nicht noch eine separate „Stufe“ (*i* 位) einnehme, wie sie im Taimitsu geltend gemacht wurde und grundlegend für die im Nachfolgenden betrachteten Inhalte ist.

Der Naijidokoro [i.e. der Schatzspiegel] 内侍所<sup>406</sup> ist der Same, die Mutterschoßwelt, der Konstituentenleib [des Buddha] 法身.<sup>407</sup>

Der Abschnitt zeigt das grundlegende Verständnis der Regalien auf:

- 1 Aufgrund der Dreizahl drücken sie die „drei Leiber“ (*sanjin*) des Buddha aus, wobei das *kami*-Siegel mit dem „Entsprechungsleib“ (*ōjin*) gleichgesetzt wird, der zumeist den im Tendai zentralen „historischen“ Buddhas Śākyamuni bezeichnet.
- 2 Die Interpretation folgt der in den Lehren des Taimitsu zentralen Auffassung, dass die Lehren des *Dainichikyō* und des *Kongōchōkyō* in jenen des *Soshitsukyō* zusammengefasst sind (vgl. 1. Kapitel). Das *kami*-Siegel drückt die für die Tendai-Schule relevanteste Schrift aus.
- 3 Die Regalien lassen sich unter dem Gesichtspunkt der einzelnen Stufen „esoterischer“ Visualisierungspraxis begreifen, als „Same“ (*shuji*), „samaya-Gestalt“ (*sanmaya gyō*) und „verehrwürdige [anthropomorphe] Gestalt“ (*songyō*).
- 4 Das *kami*-Siegel ist eine „Karte des Landes“ (*kokuzu* 國圖).

Aus den oben genannten Zusammenhängen ergibt sich, dass das *kami*-Siegel (a) eine Karte des Landes ist, die als Regalie die Hoheitsrechte des Herrschers sowie (b) zentrale Konzepte des Taimitsu zum Ausdruck bringen soll. Bei Punkt (a) handelt es sich um eine im mittelalterlichen Japan weiterverbreitete Auffassung, die keinesfalls nur innerhalb des Tendai tradiert wurde, wie zum Beispiel aus einem Abschnitt des im 12. Jh. verfassten Textes „Mündliche Überlieferungen von Überkommenem des Patriarchenmeisters“ (*Soshi denrai kuden* 祖師傳來

---

<sup>406</sup> Beim Naijidokoro oder Kashikodokoro 賢所 (wörtlich: ‚würdiger Ort‘) handelt es sich um eine ‚*kami*-Halle‘ (*shinden* 神殿) innerhalb des Palastes, in welcher der ‚*kami*-Spiegel‘ als ‚*kami*-Leib‘ (*shintai* 神體) der Amaterasu verehrt wurde. Ihren Namen erhielt sie, weil dort die ‚weiblichen Amtsträgerinnen‘ (*jōkan* 女官), die ‚Inneren Aufwärterinnen‘ (*naishi* 内侍), ihren Dienst versahen. Nach Okada Seishi 岡田精司 (2011): 31 wurde der Spiegel – früher im Kōkyū 後宮 (wörtlich ‚hinterer Palast‘), den Wohnstätten der Kaisergemahlin und ihrer Bediensteten – aufbewahrt, als ‚Symbol‘ (*shōchō* 象徴) der Sonnengöttin verstanden. Die von Okada konstatierte allmähliche ‚Wandlung zum *kami*‘ (*shinkakuka* 神格化) soll in der Tatsache begründet liegen, dass der Spiegel scheinbar mehrere Brände – so zum Beispiel in den Jahren Tenkoku 4 (960) und Kankō 寛弘 2 (1005) – unbeschadet überstehen konnte. Diese ‚Vergöttlichung‘ oder ‚Kamifizierung‘ des Spiegels kam auch darin zum Ausdruck, dass er mit dem Ise Jingū 伊勢神宮 einen ‚einzigsten Leib‘ (*dōtai* 同體) bilden sollte. Mitte der Heian-Zeit verlegte man den Naijidokoro in die Unmeiden 温明殿, bevor sie während der Kamakura-Zeit endgültig in der Shunkōden 春興殿 ihre Heimstatt fand.

<sup>407</sup> T 2410.76.511b. Linienzeichnungen des Schwerts und des Spiegels sind dem Eintrag dort beigegeben.

口傳), in welcher Lehren des Mönchs Jitsugen 實賢 (1176–1249) des Kongô-in 金剛王院 des Daigo-ji aufgezeichnet sind, hervorgeht:

Der Meister [Jitsugen] sagte: „Zur erhabenen Zeit des Jinmu Tennô erschien die Amaterasu Ômikami [inmitten] der hohlen Leere [i.e. des Himmels] und ließ sich dazu herab, die hundert Herrscher 百王<sup>408</sup> zu beschützen. Dieser Schutz ist eben das *kami*-Siegel. Das *kami*-Siegel ist die Karte [des Landes] vom Sonnenursprung.<sup>409</sup>

Ebenfalls weit verbreitet ist in den mittelalterlichen Textzeugnissen die Vorstellung, dass Amaterasu Ômikami das „*kami*-Siegel“ von einer Gestalt des buddhistischen Pantheons erhielt, die als Herrscher über die „Welt der Begierden“ (*yokkai* 欲界) in der „sechsten Sphäre des Himmels“ (*dairokuten* 第六天) danach trachtet, die Leidenswesen durch die Fesselung an die Begierden unter ihrer Kontrolle zu behalten und daher auch als der Feind der buddhistischen Lehre *par excellence* auftritt, der „Herrscher des sechsten Sphäre des Himmels Mā[ra]“ (Dairokuten Maô 第六天魔王).<sup>410</sup> So heißt es zum „*kami*-Siegel“ in der Schrift „Geheimnisse der *jindô* und die drei Arten der *kami*-Gefäße“ (*Jindô himitsu narabi ni sanshu jingi* 神道秘密并三種神器):

Amaterasu Ômikami erfreute sich und [bat den Māra mit den Worten]: „Welche Insel werdet ihr wohl entstehen lassen? Lasst mich die Gestalt dieses [Landes] sehen. [Als Amaterasu das *kami*-Siegel] empfang, da waren die Finger des Herrschers Mā[ra] tausendvierhundert [*ri lang*]. Mit diesen legte er seine Wolkenhände übereinander und schwärzte sie mit Tinte. Diese drückte er auf ein zweckmäßiges Papier, das als Wasserquell des Himmels bezeichnet wird, und

---

<sup>408</sup> Dies ist hier wohl nicht in einem wörtlichen Sinne zu verstehen, sondern die Aussage meint, dass sämtliche Herrscher des Landes Schutz durch die Regalie erfahren.

<sup>409</sup> Zitiert nach Itô (2011): 103. Itô stützt sich auf eine Handschrift der Kôya-san daigaku toshokan 高野山圖書館.

<sup>410</sup> Hiermit ist die sechste und höchste der himmlischen Sphären innerhalb der „Welt der Begierden“ (*yokkai*) gemeint, die auch „Himmel der von selbst seienden[, autonomen Verfügung] über die von anderen [Göttern hervorgebrachten Objekte der Begierden]“ (*take jizai ten* 他化自在天) genannt wird. Innerhalb der Vorstellung karmischer Vergeltung bezeichnet sie die angenehmste Sphäre der Existenz, da sie eine solche des scheinbar unbegrenzten Genusses und der beliebigen Verfügung über „wonnige Dinge“ (*rakuji* 樂事) ist, die andere Götter bereitstellen. Dieser Sphäre steht der Maô (i.e. Māra) vor, der die Gesamtheit der Leidenswesen der Begierdenwelt als Untertanen betrachtet. Er wird oftmals mit Daijizaiten 大自在天 (i.e. Mahêśvara) gleichgesetzt, der in seinem Aspekt als *piśāca* dämonische Züge annimmt, jedoch gleichzeitig als Schöpfer und Beherrscher der Welt gilt. Vgl. *MJ*: 462f.

reichte es der Amaterasu Ômikami. Von West nach Osten erstreckt es sich über neuhundertneunzig *ri* und von Süd nach Nord über fünfhundertfünfzig *ri*.<sup>411</sup>

Dass die Herrschaft des Maô auf die Amaterasu Ômikami durch diesen Pakt übertragen wird, ist im Sinne der buddhistischen Soteriologie nur folgerichtig, es darf hierbei jedoch nicht aus den Augen gelassen werden, dass die eigentliche Domäne des Maô, der seiner Sanskritbezeichnung nach derjenige ist, „der tötet“, der Amaterasu in ebensolcher Weise übertragen wird. Diese für das Verständnis des Herrschaftsauftrags grundlegende Eigenschaft bleibt an dieser Stelle nur angedeutet, wird jedoch im 5. Kapitel eingehend betrachtet werden. Dass Karten auf das Engste mit der Ausübung von Herrschaft über eine Domäne verbunden sind, ist vielfach bemerkt worden,<sup>412</sup> und im Zusammenhang mit ihrer Diskussion des „*kami*-Siegels“ hat Tanaka auf eine Textstelle aus der chinesischen Überlieferung aufmerksam gemacht, die ebenfalls der Kategorie der *leishu* angehört, nämlich der „Verhehrlichen [i.e. kaiserlichen] Schau auf [die Ära] Taiping“ (c. *Taiping yulan*, j. *Taihei gyoran* 太平御覽), in welcher davon berichtet wird, dass die „vollkommenen Himmelssöhne“ (*seitenshi* 聖天子) früherer Zeiten mittels einer Karte dazu in der Lage waren, das „Wasser zu reglementieren“ (*jisui* 治水), also die Flüsse zu regulieren, Überflutungen zu verhindern, und hierdurch vor allem eine geregelte Kultivierung des Bodens zu ermöglichen.<sup>413</sup> Der Besitz der Karte einer bestimmten Domäne soll also in ganz konkreter Weise die Herrschaft über diese ermöglichen. Allein, die in der *KrSyS* abgebildeten Karten lassen eine solche Verwendung gar nicht zu, wie sich im Folgenden herausstellen wird.

Die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung des „*kami*-Siegels“ innerhalb der in der *KrSyS* dargelegten Deutungszusammenhänge bedarf also einer genaueren Analyse derjenigen Stellen, die eine detaillierte Auskunft über die Vortstellung von dieser Regalie und des damit verbundenen Herrschaftsauftrags geben.

---

<sup>411</sup> Itô (2011): 103 gibt den Text eines Manuskripts aus den Archiv des Shinpuku-ji 眞福寺 wieder, das im Jahre Tenbun 天文 1 (1542) abgeschrieben wurde.

<sup>412</sup> Vgl. hierzu Stercken / Baumgärtner (2012).

<sup>413</sup> Vgl. Tanaka (2003): 199f. Die *Taiping yulan* wurde von Lifang (j. Rihô 李昉, 925–996) auf Befehl des Kaisers Taizong (j. Daisô 太宗, 939–997, r. 976–997) der nördlichen Song-Dynastie im Jahre 983 zusammengestellt. Sie ist Träger eines breitgefächerten Wissenschatzes, der in 1000 Faszikeln und 55 Rubriken überliefert wird.

### 3.2.2. Karte, vajra und maṇḍala

Eine Eigenheit der *KrSyS* sind die Abbildungen von Karten, die den japanischen Archipel darstellen sollen und gänzlich den Vorgaben der Ikonographie folgen. Sie sind auf das Engste mit der Frage nach den „Regalien“ und der Beherrschung der Domäne verbunden und eine graphische Umsetzung derjenigen „Karte,“ die das „kami-Siegel“ sein soll. Sie lassen sich in den Faszikeln 6, 37 und 108 finden, gleichen sich jedoch in den wesentlichen Punkten.



Abb. 6. T 2410.76.519a24–27. Karten des japanischen Archipels als *vajra*. Die vier Himmelsrichtungen sind vermerkt. Im Süden und Norden wird jeweils präzesiert. Süden: „Shinmei des Ise-Meers [i.e. Bucht]“ (Ise *kai* Shinmei 伊勢海神明). Norden: „Kehi des Tsuruga-Meers [i.e. Bucht]“ (Tsuruga *kai* Kehi 敦賀海氣比) und „Sannō des [Biwa-]Sees“ (*kokai* Sannō 湖海山王). Die verbelibenden Himmelsrichtungen werden nicht näher beschrieben.

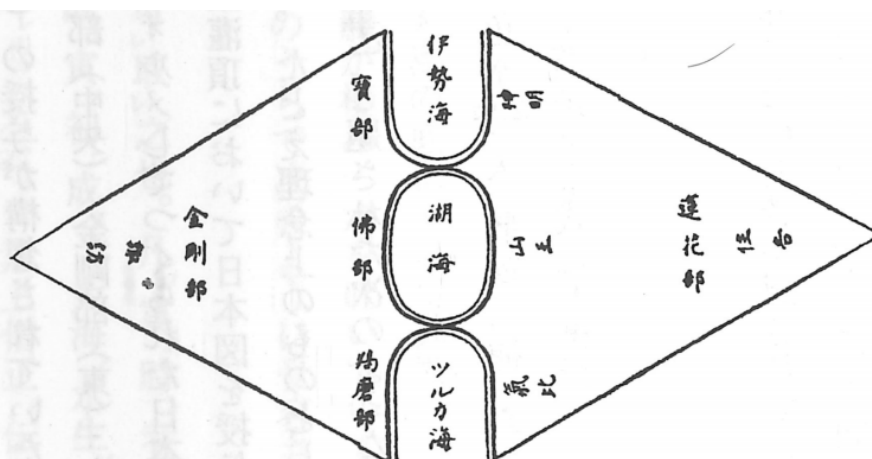


Abb. 7. T 2410.76.626b1–15. Der japanische Archipel als stilisiertet *vajra*. Die Karte ist nach Süden ausgerichtet und nicht wie die anderen beiden orientiert. In der Mitte befindet sich der nur als



„See“ (*kokai* 湖海) bezeichnete „Biwa-See“ (*Biwa ko* 琵琶湖), der mit dem Bergiff Sannô versehen ist. Im Süden wird eine Aussparung für das Ise-Meer sichtbar – versehen mit der Bezeichnung Shinmei –, im Norden an deren unteren Seite das Tsuruga-Meer und die Beschriftung Kehi. Darüber hinaus ist an der Spitze des *vajra* in westlicher Himmelsrichtung der Name Sumiyoshi 住吉 vermerkt, an der östlichen Spitze der Name Suwa 諏訪. Sichtbar ist die Deutung des *vajra* als „*maṇḍala* der *vajra*-Welt“ (*kongôkai mandara* 金剛界曼荼羅), die durch die Markierung der „fünf Teile“ (*gobu* 五部) angezeigt wird, die den jeweiligen Schreinen zugeordnet sind.

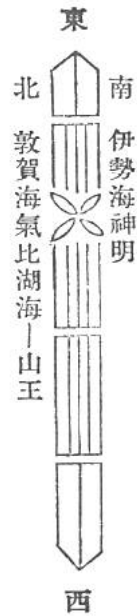


Abb. 8. T 2410.76.866c22–24. Der japanische Archipel als stilisierter *vajra*. Zur Beschriftung vgl. Abb. 6.

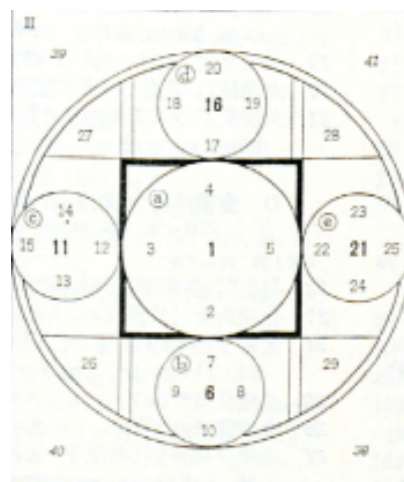


Abb. 9. *MJ Appendix 33* zeigt den schematischen Aufbau des Kreises in der zentralen „Versammlung der Vollendung des [Buddha-]Leibs“ (*jōjin'ne* 成身會) des *maṇḍala* der *vajra*-Welt aus fünf Teilen. Dem (1) „Buddha-Teil“ (*butsubu* 佛部), dem der Dainichi im Zentrum vorsteht, dem (6) „*vajra*-Teil“ (*kongōbu* 金剛部), welchem der Ashuku 阿闍 (i.e. Akṣobhya) im Osten vorsteht, dem (11) Schatzteil (*hōbu* 寶部), dem der Hōshō 寶生 (i.e. Ratnasambhava) im Süden vorsteht, dem (16) „Lotosteil“ (*rengebu* 蓮華部), welchem der Muryōju 無量壽 (i.e. Amitāyus) im Westen vorsteht und dem nördlichen (21) „*karma*-Teil“ (*katsumabu* 羯磨部), welchem der Fukū Jōju 不空成就 (i.e. Amoghasiddhi) vorsteht. Auf die zentrale Bedeutung des mit c) markierten „südlichen Kreis“ (*nanrin* 南輪) wird weiter unten noch einzugehen sein. Die Abbildung ist nach Westen ausgerichtet, die „Teile“ entsprechen jedoch denen der Abb. 7.

Bei den vorliegenden Abbildungen 6 bis 8 handelt es sich ganz augenscheinlich nicht um geographische Karten nach einem geläufigen Verständnis, wie dies bereits durch den Mathematiker Joseph-Louis Lagrange (1736–1813) formuliert wurde, als einer „[...] plane figure representing the surface of the earth, or part of it“<sup>414</sup>. Unter Berücksichtigung der Ergebnisse kartographischer Forschung der letzten Jahrzehnte,<sup>415</sup> in der man sich vor allem von der Festlegung löste, dass es der wesentliche Zweck von Karten sei, ein bestimmtes Terrain zu repräsentieren, lassen sich die hier versammelten Darstellungen sehr wohl als Karten bezeichnen, auch ohne einen erweiterten und daher zu unpräzisen Kartenbegriff zu übernehmen, der von John Brian Harley (1932–1991) und David Woodward (1942–2004) erarbeitet wurde:

Maps are graphic representations that facilitate a spatial understanding of things, concepts, conditions, processes or events in the human world.<sup>416</sup>

Wie Winfried Nöth anmerkt, erlaubt es diese Definition nicht mehr, eine klare Trennung zwischen Karte und Diagramm im Allgemeinen zu ziehen, da sie ebensogut auf andere Formen des letzteren (z. B. Stabdiagramm) angewendet werden könne. Der wesentliche Punkt, so Nöth, sei, dass geographische Karten Diagramme in einem bestimmten Sinne darstellten, nämlich, dass sie immer ein Terrain<sup>417</sup> repräsentierten, als: „abstract graphic representations of spatial or

---

<sup>414</sup> Lagrange zitiert nach Harley (1987): xv.

<sup>415</sup> Siehe hierzu: Stercken (2012): 9–24.

<sup>416</sup> Harley (1987): xvi.

<sup>417</sup> Wobei hiermit nicht nur Städte, Länder und Kontinente gemeint sind. Auch Seen, Ozeane und Galaxien (auf astronomischen Karten) werden hier im Sinne eines Terrains verstanden, genauso wie die im vorliegenden Fall wichtigen imaginierten Orte. Zumindest haben alle Karten also ein, wie Nöth (2012): 339 es nennt, „geographisches Substrat.“

conceptual relations“<sup>418</sup>, und dies eben in diagrammatischer Weise.<sup>419</sup> Dabei müssten sie weder in geographischer Hinsicht akkurat sein, noch auf graphische Elemente, wie den hier gezeigten Linienzeichnungen, rekkurieren (wenn z. B. lediglich Toponyme in einer solchen Art dargestellt werden).

Unter geographischen Gesichtspunkten gelangen bei den Abbildungen des Archipels folgende Merkmale in das Blickfeld: Abb. 6 und 8, die beide nach Osten ausgerichtet sind, geben neben den Bezeichnungen der *kami* und dem Vermerk über Himmelsrichtungen lediglich Hydronyme an: Das „Meer von Ise“ (Ise *kai* 伊勢海),<sup>420</sup> das „Meer von Tsuruga“ (Tsuruga *kai* 敦賀海)<sup>421</sup> und den „See“ (*kokai* 湖海). Abb. 7<sup>422</sup> macht dagegen detailliertere Angaben und ist anders als Abb. 6 und 8 nach Süden ausgerichtet. Im Zentrum des japanischen Archipels befindet sich demnach der nur als „See“ bezeichnete Biwa-See, von welchem aus sich in südlicher Richtung das „Meer von Ise“ erstreckt. Im Norden, am unteren Rand der Karte, findet sich wie in der Abb. 6 und 8 das Meer von Tsuruga. Abb. 8 ist auch die einzige Karte, in welcher die sonst

---

<sup>418</sup> Nöth (2012): 336.

<sup>419</sup> In seiner Definition des Diagramms stützt sich Nöth auf die Arbeiten Charles Sanders Peirces (1839–1914), der dieses als Sonderform des Zeichentypus des Ikons verstand. Das Ikon als der am wenigsten arbiträre Typus eines Zeichens (die beiden anderen sind Index und Symbol) weist in seiner Merkmalsmenge solche Merkmale auf, die auch dem bezeichneten Objekt eigen sind. Vgl. Nöth (1977): 14. Die Fähigkeit des Bezeichnens liegt also genau in diesen gemeinsamen Merkmalen: „[...] icon[s], which are those signs that represent their objects because they are similar to it.“ Nöth (2012): 337. Das Diagramm als Unterkategorie des Ikons zeichnet sich dadurch aus, dass es abstrakte Zusammenhänge repräsentiert. Vgl. Nöth (2012): 337.

<sup>420</sup> Gemeint ist das heutzutage als „Bucht von Ise“ (Ise *wan* 伊勢湾) bezeichnete Binnenmeer, das sich an den Abschnitten der Pazifikküste der Präfekturen Aichi 愛知 und Sanjû 三重 befindet und kleinere Inseln umschließt. Hier befindet sich der Ise Jingû, in welchem die Amaterasu Ômikami verehrt wird, die als „Schutz-*kami*“ (*shugojin* 守護神) des Tennô gilt, weshalb dieser Schrein auch als „Schrein des großen Herrschers“ (*kôtai jingû* 皇大神宮) bezeichnet wird. Er besteht jedoch tatsächlich aus zwei Schreinen, von welchen der „innere Schrein“ (*naigû* 内宮) der Verherungsort der Amaterasu ist, der „äußere Schrein“ (*gegû* 外宮) jedoch derjenige des Toyuke no Ôkami 豊受大神, dem Enkel des Izanagi no Mikoto 伊弉諾尊 und Schutz-*kami* der Nahrung.

<sup>421</sup> Dort befindet sich der Kehi jingû 氣比神宮, der gegenwärtig im Stadtteil Akebono 曙 der Stadt Tsuruga in der Provinz Fukui 福井 steht. Er gehörte zu den „Großschreinen des alten Amts für Kostbarkeiten[, die den *kami* geopfert werden]“ (*kyûkanpei taisha* 舊官幣大社) und genoß dementsprechend kaiserliche Protektion. Neben anderen *kami* wird dort Izasawage no Mikoto 伊奢沙別命 als Kehi Ôkami 氣比大神 verehrt. Ab dem 9. Jh. pflegte der Kultort seine Beziehungen zum Kaiserhof und stieg somit zu einem wichtigen Schrein innerhalb des *ritusryô* 律令-Systems auf. Die zum Schrein gehörigen Ländereien wurden durch den dritten Sohn des Kujô Kanezane 九条兼實 (1149–1207) belehnt und später dem Shôren-in 青蓮院 des Enryakuji vermacht. Hierdurch mag sich die prominente Rolle des Schreins auf den Abbildungen erklären lassen.

<sup>422</sup> Die in Grapard (1998): 60 zu findene Darstellung der Karte (Figure 3.) ist fehlerhaft wiedergegeben.

übergangenen Toponyme Sumiyoshi 住吉 (im Westen)<sup>423</sup> und Suwa 諏訪 (im Osten)<sup>424</sup> Erwähnung finden. Neben diesen geographischen Repräsentationen lassen sich in den obigen Befunden jedoch wesentlich mehr Elemente finden, welche nicht der Geographie sondern der Ideographie<sup>425</sup> angehören, weshalb die Karten – im Rückgriff auf die Terminologie Nöths – als hybride Zeichensysteme gedeutet werden können.<sup>426</sup> Auch lässt sich nicht erkennen, dass eine klare Scheidung zwischen einer annähernd akkuraten Darstellung der geographischen Gegebenheiten und ideographischen Elementen aus dem Überlieferungsgut des Taimitsu gezogen wurde. So ist die Abbildung der räumlichen Verhältnisse – obgleich die Orte in Bezug auf die Himmelsrichtungen akkurat wiedergegeben sind – von den rigiden Vorgaben der Ikonographie bestimmt. Die Entfernungen zwischen den Orten sind in der diagrammatischen Darstellung der Abb. 7 nach der stilisierten Form des *vajra* ausgerichtet und spielen in den Abb. 6 und 8 überhaupt keine Rolle. Darüber hinaus blenden die Repräsentationen alle Orte aus, die für die Vorstellung, der Archipel sei Ausdruck des besonders in den Lehren des Taimitsu hervorgehobenen „mittleren Weges der Nichtdualität“ (*funi no chûdô* 不二中道) oder des *mandala* der *vajra*-Welt, nicht von Belang sind.

Obgleich man sich also grob an den geographischen Gegebenheiten orientierte,<sup>427</sup> blieben diese doch Ausdruck einer buddhistischen Deutung des Terrains, die weitreichende Implikationen für die Auffassung von Herrschaft hat. Die Karten der *KrSyS* tragen dem Umstand Rechnung, dass es der Hossô-Mönch Gyôki (auch Gyôki Bosatsu 行基菩薩) gewesen sein soll, der zu der Tatsache erwacht sei, dass die Form der Hauptinsel einem einstiftigen *vajra* gleiche. Diese Erkenntnis soll aus den Betrachtungen des Terrains erwachsen sein, zu welcher Gyôki während seiner angeblichen Umrundung des Archipels Gelegenheit hatte. Die früheste noch erhaltene Erwähnung dieser Vorstellung findet sich in Aufzeichnungen, in denen der Shingon-Mönch Sôï

---

<sup>423</sup> Dies deutet auf den Sumiyoshi taisha 住吉大社 hin, der sich gegenwärtig auf dem Gebiet der Stadt Ôsaka befindet und den „drei *kami* von Sumiyoshi“ (Sumiyoshi *no sanjin* 住吉三神) geweiht ist. Diese Darstellung orientiert sich also in unpräziser Weise an den tatsächlichen Raumverhältnissen der einzelnen Orte und bleibt somit auf die geographische Realität bezogen.

<sup>424</sup> Zu diesem Schrein vgl. die weiter unten gegebenen Ausführungen.

<sup>425</sup> Dieser Begriff ist hier nicht im Sinne einer aus Ideogrammen gebildeten Schrift zu verstehen, sondern in einem solchen von anderen Repräsentationssystemen als den geographischen, die unter Rückgriff auf moderne Termini als mythologisch, religiös, politisch etc. bezeichnet werden können, für den hier behandelten Kontext jedoch höchstens eine heuristische Rolle spielen. Vgl. Nöth (2012): 338.

<sup>426</sup> Vgl. Nöth (2012): 338.

<sup>427</sup> Dass diese in rudimentären Formen bekannt waren, beweisen ja die in Itô (2011): 98f besprochenen „Gyôki-Karten.“

宗意 (1074–1148) die Lehren seines Meisters Genkaku 嚴覺 (1056–1121)<sup>428</sup> festhielt, das sogenannte „Kleine, mit Leder bezogene Körbchen“ (*Kokawago* 小皮籠). Das entsprechende *kirigami* trägt den Titel „Geheimüberlieferung“ Geheimste mündliche [Überlieferung]. Über die Amaterasu Ômikami“ (*Hiden saihiku[den] Amaterasu Ômikami onkoto* 秘傳<sup>最秘口</sup> 天照大神御事). Dort heißt es:

Zu dem Zeitpunkt, da der Gyôki Bosatsu das Land des Sonnenursprungs gehend zu umrunden und zu betrachten geruhte, da war [ihm] die Gestalt des Landes wie die eines einstiftigen [*vajra*] 國形獨古<sup>如</sup>, und so geruhte er aufzuzeichnen, dass [in diesem Land] das *dharma* des Buddha gewiß erblühen und sich ausbreiten werde 仏法サカリニ弘マルヘシト記<sup>給</sup>.<sup>429</sup>

Diese Vorstellung blieb auch für die Kartierer im ausgehenden Mittelalter bestimmend, was auch die bereits zur Sprache gebrachte Karte aus den *Shûgaishô* belegt.<sup>430</sup> Die *KrSyS* belässt es jedoch nicht nur bei Abbildungen der Japankarten, sondern sie interpretiert diese auch ausgiebig. So lässt sich im 6. Faszikel „Über die verehrlichen Angelegenheiten der Sannô“ (*Sannô no onkoto*) und dem 108. Faszikel „Notate über die geheimen und innersten [Dinge] der Wahrheitswörter“ (*Shingon hioku shô* 眞言秘奥抄) folgende Erklärung zur *vajra*-Form finden:

[Kontext 3] Frage: „Wie steht es um die Tatsache, dass [man] unser Land mit der Gestalt eines *vajra* zusammennimmt?“ Antwort: „In der *Aufzeichnung des Gyôki Bosatsu* wird gesagt: ‚Zum Land des Sonnenursprungs sagt man [auch] einstiftiger 獨古 [*vajra*]. Die ausgesagte Intention hierbei ist, dass der Gyôki Bosatsu geruhte, [das Land] des Sonnenursprungs zu umwandern 遍歴, die Landesgrenzen festzulegen und die [Begrenzungen] der Reis- und Getreidefelder aufzuschließen [i.e. zu etablieren] 開.‘ Zu jener Zeit wurden [die Regulierungen] so geändert, dass für ein Reisfeld, welches zehn Männer zu bearbeiten hatten, [auch] zehn Männer eingesetzt wurden. Und weiterhin [in solcher Weise] geändert, dass für ein Reisfeld, welches hundert Männer zu bearbeiten hatten, hundert Männer eingesetzt wurden. In solch einer Weise änderte [er die Regulierungen] und erschloss die Reis- und Getreidefelder unseres Landes. Zu jenem Zeitpunkt geruhte er also die Form zu

---

<sup>428</sup> Beide stehen in der Tradition der sogenannten „Anjôji-Strömung“ (Anjô-ji-ryû 安祥寺流), die wiederum einer der drei großen Linien der „Ono-Strömung“ (Ono-ryû 小野流) des Shingon darstellt.

<sup>429</sup> Zitiert nach Itô (2011): 100, der den Text einer Handschrift aus dem Archiv des Zentsû-ji 善通寺 (ein Tempel der Shingon-shû in der Präfektur Kagawa 香川) wiedergibt.

<sup>430</sup> Vgl. Abschnitt 2.4.

kartieren, die er gewährte und sah 其時感見ノ様ヲ圖シ給ヘリ. Die Gestalt war [diejenige] Gestalt eines einstiftigen [vajra]“ und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt.<sup>431</sup>

So findet sich in dieser *setsuwa* also die Vorstellung, dass Gyôki durch seine unmittelbaren Sinnesausdrücke zur Bedeutung des Wesens des japanischen Archipels als einer Verkörperung der Wahrheit gelangt war, die sich durch Festigkeit und Zerstörungskraft auszeichnet. Nichts Metaphysisches haftet dieser Erkenntnis an, sie begründet darüber hinaus auch die Aufteilung der landwirtschaftlichen Nutzflächen zum Anbau des Grundnahrungsmittels Reis und stiftet so eine ganz konkrete – nicht zuletzt „politische“ – Ordnung. Dieser Punkt wird weiter unten nochmals aufzunehmen sein. Wiederum in Faszikel 6 heißt es über die Abb. 6:

[Kontext 4] Eine mündliche Tradierung besagt: „Die drei Orte von Ise, dem See 湖海 [Biwa] sowie dem Nordmeer 北海<sup>432</sup> sind die Dämonenaugen 鬼目 des [vajra].<sup>433</sup> Weil es sich bei Ise um den *shinmei* der Schatzabteilung 寶部<sup>434</sup> handelt, ist das wunscherfüllende Schatzjuwel 如意寶珠 der leibliche Funktionszusammenhang dieser *kami*. Weil Kie der *shinmei* der [karmischen] Aktivitäten der nördlichen Himmelsrichtung ist, ist der *karman* 羯磨 [-vajra] der leibliche Funktionszusammenhang dieses *shinmei*.<sup>435</sup> Weil die Sannô die *shinmei* des mittleren Wegs der Nichtdualität sind, ist ihr leiblicher Funktionszusammenhang das Rad des runden und vollkommenen Mondes 圓満月輪.<sup>436</sup> Nimmt [man nun] diese drei *kami* zusammen, so nimmt man sie gemäß der

---

<sup>431</sup> T 2410.76.519a19–23.

<sup>432</sup> Das „Nordmeer“ (*hokkai* 北海) bezeichnet in vorliegendem Fall das „Tsuruga-Meer“ (*Tsuruga kai*).

<sup>433</sup> Es handelt sich hierbei um den in der Mitte dieses Ritualinstruments angebrachten Griff, der oftmals mit Darstellungen von „Dämonenaugen“ (*kimoku* 鬼目) verziert ist. Man beachte den häufigen Rückgriff auf das Wasser in der Bezeichnung der Orte. Die wichtige Rolle die Wasser in der Soteriologie der *KrSyS* spielt, wird in Abschnitt 3.4.1. diskutiert.

<sup>434</sup> Gemeint ist eine der „fünf Abteilungen“ (*gobu*) des *maṇḍala* der *vajra*-Welt, in welcher der „innere Erweis“ (*naishô* 内證) des Hôshô Nyorai 寶生如來 (i.e. Ratnasambhava) zum Ausdruck gebracht wird, dessen *samaya*-Gestalt das Wunschjuwel ist. Vgl. *MJ*: 630. Die Abteilung des Hôshô befindet sich in der südlichen Himmelsrichtung und wird daher mit dem Ise-Schrein gleichgesetzt. Die an dieser Stelle bemühten Assoziationen werden in der vorliegenden Arbeit besonders berücksichtigt.

<sup>435</sup> T 2410.76.866c25–a2 gibt den gleichen Inhalt wieder. Vgl. Abbildung 8.

<sup>436</sup> Das semantische Feld des „Mondrads“ (*gachirin* 月輪) ist äußerst groß. Es kann auf den „Geist“ (*shin* 心) der Leidenswesen hinweisen, der „vom Ursprunge her“ (*honrai* 本來) wie der „reine Vollmond“ (*shôjô mangetsu* 清淨満月) sein soll, das heißt schon immer erwacht und das „wahre So-Sein“ (*shinnyo* 眞如) ausdrückend. Der Zusatz des „Runden und Vollkommenen“ (*enman* 圓満), der auf die Vollkommenheit dieser Einsicht hinweist, deutet hier ebenso auf die Lehre des Tendai, die sich als „runde Lehre“ (*engyô* 圓教) versteht, die als Vollkommene



Intention der offenbaren Lehre mit dem runden und vollkommenen Nyorai der drei Wahrheiten, der drei Kontemplationen und die drei Leiber zusammen. Gemäß der Intention der geheimen Lehre sind sie die drei Punkte 三點,<sup>437</sup> die drei geheimen [Handlungen des Dainichi] und die drei [karmischen] Handlungen [des Praktizierenden],<sup>438</sup> von Prinzip und [dessen] Erkenntnis 理智<sup>439</sup> in den drei Teilen des *maṇḍala* und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt.<sup>440</sup>

Ähnlich heißt es im 108. Faszikel

[Kontext 5] Zum einen. Fügt [man der Bucht] von Ise, dem [Biwa-]See und dem Nordmeer [i. e. die Bucht von Tsuruga] zu, sind [diese] drei Orte die Dämonenaugen des einstiftigen *vajra*. Weil Kehi 氣比 der *shinmei* der karmischen Aktivität 事業 der nördlichen Himmelsrichtung ist, hat er den [*vajra*] der *karma*-Gestalt] zu seinem *kami*-Leib. Weil die Sannō die *shinmei* des mittleren Weges der Nichtdualität sind 不二 / 中道 / 神明<sup>ナルカ</sup> 故, haben sie die Scheibe des rundvollkommenen Mondes 圓滿月輪 zu ihrem *kami*-Leib. Sie sind die drei Wahrheiten, die drei [Arten] der Schau und die drei Leiber [des Buddhas]. Im Geiste der geheimen Lehre sind sie die drei geheimen [Aktivitäten] und drei Handlungen

---

keinerlei Zusatz benötigt. Die Sannō verkörpern somit die finale Wahrheit des Tendai ebenso wie den reinen Geist aller Leidenswesen.

<sup>437</sup> Das *siddham*-Zeichen *i*, besteht oft aus drei Kreisen, in verschiedenen Varianten aber auch aus geschwungenen Elementen, die sowohl vertikal als auch horizontal miteinander verbunden werden können. Daher deuten die „drei Punkte“ in diesem Zusammenhang auf den durch den Begriff der „mittleren Wahrheit“ (*chūtai*) beschriebenen Zustand, der weder Differenz noch Einheit der „Konstituenten“ meint.

<sup>438</sup> Diese beiden sollen jedoch vor allem bei der Durchführung eines Rituals zusammenfallen.

<sup>439</sup> Übersetzt wird das Zeichen 理 hier zwar mit „Prinzip“, jedoch bezeichnet es in einem grundlegenden Sinne die Linien auf der Oberfläche von Jade, in einem übertragenen Sinne dann auch die Holzmaserung oder die Körnung der Haut. Es scheint, dass der Begriff eine optische Textur bezeichnet, die es dem Betrachter erlaubt, Rückschlüsse auf die Beschaffenheit einer Sache zu ziehen. In den „Aufzeichnungen über den [Kaiser] Taizong“ (c. *Taizong ji*, j. *Taisō ki* 太宗記) des „Neuen Buchs der Tang“ (*Xin tangshu*, jap. *Shin tōsho* 新唐書, 1060) heißt es über das „Herz[stück] des Baumes“ (*kishin* 木心): „Ist das Herz[stück] des Baumes nicht gerad[linig], so ist dessen Maserung gewunden.“ Übersetzt nach *DKJ*: 21014. So bezeichnet *ri* dann auch ein äußerlich erkennbares Prinzip, eine Art von *ratio*, die den Dingen inhärent sein soll. Im „Klassiker der Wandlungen“ (c. *Yijing*, j. *Ekikyō* 易經) wird gesagt, dass der Weise die „Textur der Erde“ (*chiri* 地理) ebenso betrachte wie die „Muster des Himmels“ (*tenmon* 天文, i.e. Himmelsphänomene), um zur Erkenntnis zu gelangen. Zur „Textur der Erde“ heißt es im Kommentar: „Auf der Erde gibt es Flüsse, Berge und die weiten Ebenen; ein jegliches [unter ihnen] hat seine eigene Faser und Textur“. Übersetzt nach *DKJ*: 21014. Das *MD* 5: 2268c erklärt, dass das erste Schriftzeichen in *richi* das „Zusammenhalten und Ungehindert-Sein“ (*shōji furan* 攝持不亂) der materiellen Konstituenten meine. In diesem Zusammenhalt zeige sich jedoch die „Gleichheit [sämtlicher Konstituenten bezüglich ihrer Leerheit]“ (*byōdō*). Auch wenn diese fundamentale Gleichheit nicht „wirklich“ sichtbar ist, handelt es sich beim Begriff *ri* dennoch nicht um ein abstraktes ideelles Prinzip. Die „Erkenntnis“ (*chi* 智) als die „klar trennende Bestimmung [in der Unterscheidung]“ (*ketsudan kanchaku* 決斷簡擇) sei – so das *MD* weiter – jedoch die Erkenntnis dieses Zusammenhangs.

<sup>440</sup> *T* 2410.76.519a17–b5.



von [der Zusammengehörigkeit] von Prinzip und [und dessen] Erkenntnis [ausgedrückt] in den drei Teilen [i.e. in den drei Sūtren].<sup>441</sup>

Erst durch die beiden Auslegungen wird die Bedeutung der Karten besser verständlich. So ist zwar der Archipel das *maṇḍala* der *vajra*-Welt, die Interpretation konzentriert sich jedoch auf die drei Orte der Ise- und Tsuruga-Buchten sowie dem Biwa-See und sieht in den Sannō die höchste Ausformung des „mittleren Wegs der Nichtdualität“ (*funi no chūdō*), die sich in verschiedenen, triadisch strukturierten Ensembles zeigt, in welchen die im Sinne des Tendai höchste Form der Wahrheit zum Ausdruck kommt, die „mittlere Wahrheit“ (*chūtai*), welche die konventionelle Wahrheit über die Konstituenten als „vorläufig Gegebene“ (*keu*) einerseits, sowie die tiefere Einsicht in ihre „Leere“ (*kū*) andererseits, übersteigt, indem sie keiner der beiden Positionen eine finale Gültigkeit zuschreibt. Diese unauflösbare Zusammengehörigkeit der „drei Wahrheiten“ (*santai*) ist weiter im Sinne des „In-eins-Gehens von offenbarer und geheimer Lehre“ (*kenmitsu icchi*) auch eine solche der „drei geheimen [Aktivitäten]“ (*sanmitsu*) des Dainichi Nyorai. Die durch die Karten und die beigegeführten Interpretationen explizit gemachte Mandalisierung, die ebenso ein Ausdruck des shinkoku-Gedankens ist, wird im 17. Faszikel mit dem Titel „Vierter Teil [der Sektion über Geheimlehren]: Über das Ritual des Kinrin“ (*Daishi Kinrin hō no koto* 第四金輪法事)<sup>442</sup> genauer erklärt.

[Kontext 6] Gewöhnlich existieren in unserem Land drei Arten von unterschiedlichen Schätzen. Spricht [man davon,] ist es zum einen das *kami*-Siegel, zum zweiten das Schatzschwert, zum dritten der Najjidokoro [i.e. der Spiegel]. Diese drei Arten sind die drei [Formen eines Buddhas], der Same [i.e. das Samenzeichen],<sup>443</sup> die verehrungswürdige [anthropomorphe] Gestalt und die *samaya*[-Gestalt]. Aus diesem Grund ist das *kami*-Siegel<sup>444</sup> 神璽 der Plan [unseres Landes]<sup>445</sup> 指圖<sup>サシズ</sup>也. Dies ist die verehrungswürdige [anthropomorphe] Gestalt.

---

<sup>441</sup> T 2410.76.866c25–867a2.

<sup>442</sup> Zu diesem Buddha siehe ausführlich Abschnitt 4.2.2.

<sup>443</sup> An diese Stelle im Text als 三子 geschrieben. Im selben Abschnitt wird die gleiche Reihung jedoch nochmals aufgeführt und lautet dann 種子尊形三昧耶. Beim Zeichen 三 mag es sich also um einen Schreibfehler handeln.

<sup>444</sup> Hier wird die Regalie, das *kami*-Siegel, durch die Hinzufügung der Worte „Schachtel des Siegels“ (*shirushi no hako* シルシノハコ) mit ihrem Behältnis gleichgesetzt, was wohl auch den vielschichtigen Interpretationen dieses Artefakts geschuldet ist. Durch den Verweis auf die Schachtel bleibt die Mehrdeutigkeit des Objektes gewahrt. Inwiefern dies jedoch ein Zusatz aus späterer Zeit – womöglich der Editoren des Taishō-Kanons – darstellt, wäre nur durch einen Vergleich mit anderen Manuskripten festzustellen.

<sup>445</sup> Sicherlich ist hier ähnliches wie in der Formel „Karte des Landes“ (*kokuzu*, Kontext 2) gemeint. Der Begriff „Karte“ vermag jedoch nicht den eigentlichen Bedeutungszusammenhang des Wortes *sashizu* zu transportieren,

Das Schatzschwert ist die *samaya*-Gestalt. Der Spiegel des Naijidokoro ist der Same. So ist es ein Lehrinhalt, dass jene [Regalien] zusammen Same, Verehrungsgestalt und *samaya*-Gestalt unseres Landes sind. Die Schar der [unerlösten] Wesen [dieses] einen Landes 一國土衆生 sind allesamt die erhabenen Gewänder der Versammlung der *maṇḍala*-Welt 曼荼羅界會聖衣.<sup>446</sup> [In diesem] Land gibt es die fünf Bezirke [i.e. Länder, welche die Hauptstadt einschließen]<sup>447</sup> und die sieben Gebiete.<sup>448</sup> Die fünf Bezirke drücken die Konstituentenwelt aus den fünf Elementen [gemäß] der Mutterschoß[welt] aus. Die sieben Gebiete drücken das Zusammenfallen [der karmischen Ursachen] 和合 für die Vollendung<sup>449</sup> auf der siebten [Ebene] des Bewusstseins aus.<sup>450</sup> In der Hauptstadt gibt es den [Kaiserpalast]. Der neunfach [umwallt] ist. [Dieser] drückt die neun [Versammlungen] der *vajra*-Welt aus.<sup>451</sup>

---

der vor allem einen „Bauplan“ oder eine „Blaupause“ (*sekkeizu* 設計圖) meint, die für den Bau eines Gebäudes benötigt wird. Dieser bereits für das Ende des 10. Jhd. nachzuweisende Verwendung des Begriffs meint zugleich einen Plan zunächst für, schlussendlich auch von einem Bauwerk. Vgl. *NKD*: 12: 25.

<sup>446</sup> Das *ZGD* 1: 528c definiert die „erhabenen Gewänder“ (*shōe* 聖衣) als diejenigen Gewänder, welche nach den „Vorgaben des Buddhas“ (*bussei* 佛制) gefertigt wurden und von den „Erhabenen [i.e. *arhat*]“ (*shōja* 聖者) benutzt wurden. Insofern also der japanische Archipel nichts Anderes sein soll als ein *maṇḍala*, und die dort lebenden unerlösten Wesen die ordinierte Schülerschaft des Buddhas – die im *maṇḍala* versammelten Gottheiten – findet sich an dieser Stelle eine radikale Behauptung der Gleichheit von *nirvāna* und *samsāra*.

<sup>447</sup> Unter den „fünf Bezirken“ (*goki* 五畿) sind die Länder zu verstehen, welche die Kapitale Kyōto umgaben, nämlich: Yamashiro 山城, Yamato 大和, Kawachi 河内, Izumi 和泉 und Settsu 攝津.

<sup>448</sup> Durch die „sieben Gebiete“ (*shichidō* 七道) werden die verbleibenden Territorien des Reiches angesprochen, nämlich die Gebiete von Tōkai 東海, Tōsan 東山, Hokuriku 北陸, San'in 山陰, Sanyo 山陽, Nankai 南海 und Saikai 西海. Das damit umrissene Gebiet erstreckt sich in nordöstlicher Richtung bis an den äußerste Spitze der Hauptinsel, der heutigen Präfektur Aomori 青森, sowie im Südwesten bis in die gegenwärtige Präfektur Kagoshima 鹿兒嶋.

<sup>449</sup> Der Begriff der „Vollendung“ (*jōju*) deutet hier auf die *siddhi* und somit auf das *Soshitsuikyō*, womit der Lehre von der Zusammengehörigkeit der „drei Teile“ (*sanbu*) wiederum Ausdruck verliehen ist. Der Begriff *jōju* ist auch dort von soteriologischer Bedeutung, wo er nicht als Übersetzungsbegriff für *siddhi* auftaucht. Viele Male lässt er sich er zum Beispiel im „Mahāprajñāpāramitā Sūtra“ (c. *Mohe boreboluomiduo jing*, j. *Maka hanyaharamitta kyō* 大般若波羅蜜多經, *T* 223) finden, das von Kumārajīva (Kumarajū 鳩摩羅什, 344–413) übersetzt wurde: „Der Buddha sprach zum Śāriputra: Weil der *bodhisattva mahāsattva* sich der Kraft der geschickten Mittel bedient, wirkt er wandelnd darauf, dass die fünf Begierden zustande kommen. In deren Mitte sich befindend, empfindet er Freude und erfährt Vollendung. Bei der Schar der [unerlösten] Wesen verhält es sich wiederum ebenso.“ 佛告舍利弗。菩薩摩訶薩以方便力、故化作五欲。於中受樂成就、衆生亦復如。 *T* 223.8.221b19–20.

<sup>450</sup> Zum Begriff der „siebten [Stufe] des Bewußtseins“ (*shichishiki* 七識) vgl. die Anmerkung zu Kontext 15.

<sup>451</sup> *T* 2410.76.557b17–25. Mit den „neun Versammlungen“ (*kue* 九會), ist das Zentrum des *maṇḍala* der *vajra*-Welt angesprochen, welches sich aus acht Kreisen zusammensetzt über die in einem neunten Kreis Dainichi Nyorai residiert.

Die Schülerschaft der „Schar der [unerwachten] Wesen“ (*shūjō*), also der Leidenswesen, ergibt sich aus der „Darlegung des *dharmā*“ (*seppō*) durch die Amaterasu *alias* Dainichi, die anstelle des Māra die Herrschaft über die Leidenswesen ausübt. Im 19. Faszikel wird das Verständnis der Leidenswesen als Buddha-Schüler und Bewohner des *maṇḍala* auch aus einer blutsverwandschaftlichen Beziehung erklärt. Die Verschmelzung von Herrschaft über und Erlösung der Leidenswesen, ergibt sich aus der blutsverwandschaftlichen Beziehung zwischen Amaterasu und jenen Wesen. Der Empfang ihrer „Blutgefäße“ (*kechimyaku* 血脈)<sup>452</sup> von der *kami* stiftet die unhintergehbare Bindung in der sich die Leidenswesen befinden, als die (paradox formuliert) einzigen Kinder ihres Vaters, deren Beziehung durch das im konfuzianischen Gedankengut so zentrale Ideal der „Kindespietät“ (*kō* 孝) bestimmt bleibt, und von welchem auch die jeweiligen Pflichten von Herrscher und Untertan bestimmt wird:

[Kontext 7] Des Weiteren besagt eine Erklärung: „Sagt [man etwas] über die anfänglichen [Momente] der Erschaffung dieser Welt, über die drei Souveräne<sup>453</sup> und die fünf Herrscher,<sup>454</sup> und sagt [weiter etwas] über die Anfänge der Menschenherrscher, welche mit der Autorität dieser [Altvorderen] betraut waren, dann [gilt das Folgende]: Die drei Herrscher sind der Himmelsprinz 天皇子<sup>455</sup> – im

<sup>452</sup> Lucia Dolce hat mich auf die Tatsache aufmerksam gemacht, dass der Begriff „Blutgefäße“ (*kechimyaku*) an dieser Stelle unbedingt auch im Sinne einer spezifischen Traditionslinie verstanden werden muss, bei der es sich in diesem Fall um diejenige der Sanmon handelt.

<sup>453</sup> Bei den „drei Souveränen“ (*sankō* 三皇) handelt es sich je nach Quelle um unterschiedliche mythische Figuren der chinesischen Kultur. Oftmals werden durch den Terminus Kulturheroen wie Suijen (j. Suijin 燧人) angesprochen, der das Geheimnis der Entfaltung des Feuers entdeckt haben soll. Die „drei Souveräne“ werden auch dort als Individuen verstanden, wo sie nicht als mythische Kulturheroen auftauchen. So findet sich in den „Grundlegenden Aufzeichnungen des ersten Souveräns von Qin“ (*Qinshihuang benji* 秦始皇本紀) aus den „Auzeichnungen des Geschichtsschreibers“ (c. *Shiji*, j. *Shiki* 史記, ca. 1. Jh. v. Chr.), die Aufzählung der Souveräne aus alter Zeit, nämlich des „Himmlischen Souveräns“ (Tennō 天皇), des „Irdischen Souveräns“ (Chikō 地皇) und des „großen Souveräns“ (Taikō 泰皇). In der *KrSyS* werden die „drei Souveräne“ hingegen nicht als Individuen verstanden, sondern im Sinne der Mythohistorie des eigenen Landes als Zeitabschnitte in denen jeweils bestimmte Herrscher regierten. Vgl. die Auserwählungen weiter unten.

<sup>454</sup> Diese *gotei* 五帝 sind Xiaohao (Shōkō 小昊), Zhuanxu (Sengyoku 顓頊), Diku (Teikoku 帝嚳), Yao (Gyō 堯) und Shun (Shun 舜).

<sup>455</sup> An dieser Stelle wird das bereits angesprochene Verständnis der „drei Souveräne“ deutlich. Auch wenn sich an dort nicht des Wortes „Souverän“ (*kō* 皇) bedient wird, sondern von „Prinzen“ (*kō* 皇子) gesprochen wird, ist für die *KrSyS* wichtige Dreiteilung in „Himmel“ (*ten* 天), „Erde“ (*chi* 地) und „Mensch“ (*nin* 人) sichtbar. Diese Interpretation wird um eine weitere Dimension ausgebaut und mit dem Bericht der „Annalen [vom Land] des Sonnenursprungs“ (*Nihon shoki*) verbunden. Dort ist die Rede von jenen *kami*, die man frühestens ab dem Mittelalter unter der Bezeichnungen der „sieben Generationen himmlischer *kami*“ (*tenjin shichidai* 天神七代) und den „fünf Generationen irdischer *kami*“ (*chijin godai* 地神五代) kannte, wobei erstere Kategorie ihren Ursprung in jenem *kami* nehmen soll, der direkt nach der Teilung von Himmel und Erde die Bühne des mythologischen Geschehens betrat, Kuni no Tokotachi no Mikoto 國常立尊, und dann mit Izanaki no Mikoto 伊弉諾尊 und

[Land vom] Sonnenursprung korrespondiert dies mit sieben Generationen der himmlischen *kami*. Des Weiteren der Erdprinz 地皇子 – im [Lande vom] Sonnenursprunge korrespondiert dies mit fünf Generationen der irdischen *kami*. Und [sodann mit] den Menschenprinzen 人皇子 – im [Lande vom] Sonnenursprunge korrespondiert dies mit Menschenherrschern. Die oben [genannten Zeitabschnitte] beziehen sich auf die drei Souveräne. Sodann etablierte [man] die vierzehn Generationen menschlicher Herrscher.<sup>456</sup>

Wenn [mann] sodann [etwas] über die Form der Generationenachfolge [der Herrschenden] in unserem Land sagt, [ist festzuhalten,] dass die Amaterasu Ômikami das *kami*-Siegel vom Herrscher Mā[ra] erlangte [und sodann] in unser Land hinabkam und geruhte, die ursprüngliche Quelle der *jindô* zu sein. So geruhte die eine *kami* Amaterasu Ômikami, als sie anfangs vom Himmel hinabstieg, [auch] die ganze Schar [der unerlösten] Wesen zu gebären. Daher sind wir, die ganze Schar [der unerlösten] Wesen [in diesem Lande], aus der ursprünglichen Quelle des Henjô Son 遍照尊<sup>457</sup> geboren. Daher existiert die Schar [der unerlösten] Wesen in unserem Land, indem [ein jeder von ihnen] die Blutgefäße von der Shinmei empfängt [i.e. in einer blutsverwandschaftlichen Beziehung mit ihr steht] So besagte eine Proklamation dieser *kami*: „[Über] anderen Ländern steht mein Land, [über] den anderen Menschen, stehen meine Menschen.“<sup>458</sup> Die [hier] ausgesprochene Intention ist, dass die Schar [der unerlösten] Wesen dieses Landes vom Sonnenursprung allesamt die Kinder der Shinmei sind. Also ruhen [sie] ihr Mitgefühl [auf alle Leidenswesen] zu erstrecken, [als wären diese ihr] einziges Kind.<sup>459</sup> Hierauf gestützt ruht die *kami* zu proklamieren: „Meine Menschen

---

Izanami no Mikoto 伊弉冉尊 endet, die schließlich Amaterasu Ômikami zeugen. Das Zeitalter der „menschlichen Herrscher“ (*ninnô* 人王) soll mit dem legendären Jinmu Tennô 神武天皇, einsetzen. Vgl. *SSD*: 699a.

<sup>456</sup> Es ist mir nicht gelungen herauszufinden, welche Bedeutung in dieser Zahl liegen soll.

<sup>457</sup> Das *NKD* 17: 692 verweist unter Bezugnahme auf eine Quelle aus dem 12. Jhd., dass diese Bezeichnung auch für Amaterasu Ômikami gebräuchlich war, während rein buddhologische Wörterbücher auf die Schriften des Kūkai verweisen und erklären, es handele sich um eine Bezeichnung für Dainich Nyorai. Die im Mittelalter aufkommende Idee des *honji suijaku* macht eine genaue Abgrenzung beider Figuren an diese Stelle jedoch überflüssig.

<sup>458</sup> Das *DKJ* 30088 gibt für das Zeichen 自 die Bedeutung „ausgehend von“ (*yor* より) an, wobei das Zeichen dann ebenso genutzt wird, wie im vorliegenden Fall. Belegstellen aus dem „Buch der Gedichte“ (*Shishu* 詩書, verf. zwischen dem 10. und 7. Jh. v. Chr.) lauten „hervorgegangen aus der Region des Osten“ (出<sup>レ</sup>自=東方-). Kongruent mit der Vorstellung, dass andere Länder aus dem Land des Sonnenursprungs hervorgehen scheint dies jedoch nicht zu sein. Denn die Wendung 自=他國-) hieße dann „hervorgegangen aus anderen Ländern. Verweise auf andere Textzeugen! Es mag jedoch sein, dass sich diese Phrase in loser Weise auf eine Passage aus dem *Hachiman gudôkun* 八幡愚童訓, in der es ähnlich heißt: „Über anderen Menschen stehen meine Menschen. Über anderen Ländern steht mein Land“ 他人ヨリハ我人。他國ヨリハ吾國。 *GR* 1 (13): 423.

<sup>459</sup> *Isshi* 一子; Im buddhistischen Sprachgebrauch bezeichnet dies die Gesamtheit der Leidenswesen, die sich in den Augen des Buddha durch ihre „[fundamentale] Gleichheit“ (*byôdô*) auszeichnen. Er erstreckt sein

stehen [über] den anderen Menschen.“ Wenn [man sich] gewöhnlich die Merkmale der Tradierung über die drei Länder aneignet, ist [das Land] vom Sonnenursprung der Ursprung [der beiden anderen Länder]. Der Grund hieren liegt darin, dass die Shinmei Dainichi [Nyorai] ist. So ist die gesamte Schar [der Leidenswesen] Schüler [des Buddha, und sie werden in ihrer nächsten Wiedergeburten dessen] Platz einnehmen,<sup>460</sup> [und sie] machen den Konstituentenleib in seinem Selbstwesen offenbar.<sup>461</sup> Weil [sie] der Dainichi sind, der das ursprünglichen Erwachens offenbar<sup>462</sup> macht, festigen sie das vom Himmel [vorgegebene] Wesen, [der Beziehung zwischen] Vater und Sohn,<sup>463</sup> und machen sich die familiären Betätigungen [i.e. die Angelegenheiten] des *dharm*a-Herrschers [i.e. des Buddhas] zu eigen.<sup>464</sup> Wahrlich ist [das Land] des Sonnenursprungs der Ursprung [der beiden

---

„Mitgefühl“ (*jīhi* 慈悲) in gleicher Weise auf jedes einzelne Lebewesen, als handle es sich dabei um sein einziges Kind.

<sup>460</sup> Einer, der den „Platz [des Buddhas] einnimmt“ (*fusho* 補處) bezeichnet den *bodhisattva* auf jener Stufe der Praxis, der eine Gewissheit der eigenen Buddhawerdung in der nächsten und letzten Existenzform inhärent ist. Der Rekurs auf die Terminologie eines Stufenmodells soll hier jedoch nicht die Tatsache verschleiern, dass radikale Gleichsetzung der Unerlösten mit den höchst fortgeschrittenen *bodhisattva* eine solche Vorstellung wieder relativiert.

<sup>461</sup> Dieser Terminus ist synonym zu jenem des „Konstituentenleibs“ (*hosshin*) und wird oftmals lediglich als „Leib [in seinem] Selbstwesen“ (*jishōshin* 自性身) bezeichnet, als Leib des Buddhas, wie er sich seinem Selbstwesen nach, also unkonditioniert, generiert.

<sup>462</sup> Der Begriff *kenshō* 顯照 mag wörtlicher genommen durch „offenbarmachen und erhellen“ übersetzt werden.

<sup>463</sup> 父子ノ天性. Die vorliegende Passage vereint buddhistisches Gedankengut mit konfuzianischen Vorstellungen von der Organisation des Haushalts einer Großfamilie. Unmissverständlich wird hier die Beziehung zwischen Vater und Sohn, die bereits der „Leitfaden der Kindespietät“ (c. *Xiaojing*, j. *Kōkyō* 孝經, verf. zwischen 475 und 221) als analog zu jener zwischen Herrscher und Untertan verstanden. Denn im Faszikel über den Herrscher heißt es dort: „The teachings of the sages, without being severe, were successful, and their government, without being rigorous, was effective. What they proceeded from was the root (of filial piety implanted by Heaven). The relation and duties between father and son, (thus belonging to) the Heaven-conferred nature, (contain in them the principle of) righteousness between ruler and subject. The son derives his life from his parents, and no greater gift could possibly be transmitted. His ruler and parent (in one), his father deals with him accordingly, and no generosity could be greater than this. Zitiert in der Übersetzung nach Legge (1879) 479.

<sup>464</sup> 法王ノ家業; Als Herrscher des *dharm*a wird hier der Buddha bezeichnet, weil dieser den herausragendsten *dharm*a predigt. Die Bezeichnung deutet jedoch ebenfalls auf denjenigen Herrscher, der entsprechend des *dharm*a regiert.

anderen Länder]. Die Bedeutung der Tradierung von der Blutbahn<sup>465</sup> unterscheidet sich [somit gänzlich von der] der verbleibenden Länder!<sup>466</sup>

Naheliegender ist die Schlussfolgerung Lucia Dolces, wenn sie in ihrem Beitrag zur Kartierung der japanischen Inseln bemerkt, dass die Abbildungen der *KrSyS* den Versuch darstellten, die japanischen Inseln durch „Mandalisierung“ als „heiligen Raum“ zu verstehen und als Konstruktion eines Territoriums, welches zu beherrschen einer Legitimierung durch die – für die Ausrichtung des Sanmon zentralen – Buddhas und *kami* bedarf.<sup>467</sup> Es bleibt jedoch zu klären, was hier unter Mandalisierung zu verstehen ist, und in welcher Weise diese Herrschaftsausübung – auf verschiedenen Wegen und durch unterschiedliche Akteure – eines bestimmten Territoriums zu legitimieren vermag.

### 3.3. Die Problematik der Mandalisierung

#### 3.3.1. *Maṇḍala* und Metaphysik

Gerade Grapard, der wiederholt auf die Bedeutung aufmerksam gemacht hat, welche das physische Terrain innerhalb der japanischen Religionsgeschichte einnimmt, und den Begriff der „Mandalisierung“ maßgeblich geprägt hat, spricht andererseits von *maṇḍala* als „Repräsentationen“ der Wohnstätten der Buddhas, und in Bezug auf die Praxis der Yamabushi von einer „Sakralisierung“ des Raums, die dadurch erreicht werde, dass der Adept im Akt der „Innenschau“ den Buddha in sich selbst erblicke,<sup>468</sup> und hierdurch eine „Aktualisierung“ des metaphysischen *maṇḍala* in der physischen Landschaft realisiere.<sup>469</sup> Dass diese grundlegende

---

<sup>465</sup> Die Identifizierung der Amaterasu mit dem Dainichi Nyorai erlaubt es, die Öffnung der „himmlischen Höhle“ (*ama no iwado* 天岩戸) als Öffnung des „eisernen Turms [i.e. *stūpa*]“ (*tettō* 鐵塔) zu interpretieren. Diesen soll ein Meister von „großer Tugend“ (*daitoku* 大徳) geöffnet haben, um die darin enthaltenen Sūtren an sich zu nehmen, nämlich die bereits angesprochenen beiden wichtigsten Schriften der „esoterischen“ Traditionen. Diese Passage lässt sich als Beleg gegen die von Sakurai Yōshirō 櫻井好朗 (1931–2014) behauptete Tatsache lesen, dass die buddhistische Tradition den Ursprung der Individuen prinzipiell nicht aus einem „heiligen Ursprung“ erkläre. Vgl. Sakurai (2002): 87.

<sup>466</sup> T 2410.76. 667a6–22.

<sup>467</sup> Vgl. Dolce (2007b), insb. S 276f.

<sup>468</sup> Dies wohl deshalb, weil Kūkai, wie Grapard es übersetzt, in mehreren Traktaten von einer „ursprünglichen Wohnstatt“ der Wesen im „im Geiste des Buddha“ schreibt. Vgl. Grapard (1982): 207f. Zum Begriff des „Geistes“ (*shin*) vgl. die Ausführungen weiter unten.

<sup>469</sup> Vgl. Grapard (1982): 207f.



Unterscheidung zwischen physischer Landschaft und metaphysischem „heiligen“ Raum des *maṇḍala* letztlich Grapards Verständnis von der „Mandalisierung“ grundlegend prägt, wird auch darin deutlich, dass er die „Welt aus Konstituenten“ (*hokkai*) als „Reich der Essenz“ (*realm of Essence*) deutet, in welchem alle Merkmale und binäre Unterscheidungen aufgehoben seien, obschon er andererseits darauf hinweist, dass diese basale Unterscheidung im Verständnis des Buddhismus selbst als arbiträr aufgefasst werden muss:

Distinctions between the absolute and the relative, transmigration and *nirvāṇa*, and passions and Awakening were seen as arbitrarily imposed by man.<sup>470</sup>

Auch Arichi Meri rekurriert in ihren Bemerkungen zur Mandalisierung explizit auf diese Scheidung, wenn sie schreibt, dass das *maṇḍala* der Welt der Metaphysik angehöre. Wenn sie die „Praxis der Umrundung des Gipfels“ (*kaihōgyō* 回峰行) auf dem Hiei-zan als eine Identifikation der physischen Bewegung innerhalb des Raums mit derjenigen des geistigen Fortschreitens auf dem Weg zum Erwachen als etwas versteht, das durch die Analogie des *maṇḍala* ermöglicht werde, scheint auch sie davon auszugehen, dass zwischen der metaphysischen Welt eines *maṇḍala* und der physischen Landschaft allenfalls eine Analogie bestehend könne.<sup>471</sup> Obgleich Dolce in ihrem bereits zur Sprache gebrachten Aufsatz über die Kartierung Japans nicht genauer darauf eingeht, in welchem Sinne sie die „Mandalisierung“ des Raums, wie sie hier aufgezeigt wurden, versteht, erwähnt sie in einem abschließenden Satz, dass es sich dabei um ein Unterfangen handele, das Territorium des japanischen Archipels zu „legitimieren.“<sup>472</sup> Alle diese Einschätzungen beruhen auf der Annahme, dass eine heilige und „metaphysische“ Wirklichkeit die Beherrschung der „profanen“ Ebene des konkreten Territoriums legitimieren sollte. Nimmt man jedoch die oben besprochenen Karten in ihrer Behauptung der Einheit von *maṇḍala* und „Domäne“<sup>473</sup> ernst, so bleibt es fraglich ob diese Interpretation tatsächlich in diesem Sinne verstanden werden kann.

---

<sup>470</sup> Grapard (1982): 209.

<sup>471</sup> Arichi (2006): 194f.

<sup>472</sup> Vgl. Dolce (2007b): 277.

<sup>473</sup> Wörtlich verstanden, als ein konkretes Gebiet, innerhalb dessen „Herrschaft“ (l. *dominio*) ausgeübt wird. Die historische Verwendung des Begriffs zur Abgrenzung von mehr oder weniger öffentlichem Land ist hier nicht gemeint.



Im Hinblick auf die eingangs formulierte Frage, worin die Bedeutung des „*kami*-Siegels“ als Karte/*maṇḍala* der Domäne liege, ist aufzuzeigen, wo in dieser Gleichsetzung die „Souveränität“ des Tennô angesiedelt ist. Dies ist meines Erachtens jedoch nur möglich, wenn die Unterscheidung zwischen „metaphysischer“ Realität des *maṇḍala* und der „profanen“ Welt der Domäne verworfen wird.

### 3.3.2. *Maṇḍala* und feudale Ordnung nach Davidson

Der Verdienst des Indologen Ronald Davidsons besteht darin, dass er in seiner sozialhistorischen Studie des esoterischen Buddhismus im indischen Mittelalter eben jene Unterscheidung hinter sich gelassen und die Bedeutung der *maṇḍala* im Sinne von Abbildungen und Bestärkungen der zu jenem Zeitpunkt bestehenden gesellschaftlichen und politischen Ordnung des *sāmanta*-Feudalismus erkannt hat.<sup>474</sup> Dass dieser Aspekt bis jetzt noch kaum erkannt wurde, liegt nach Davidson vor allem daran, dass *maṇḍala* in idealisierter Weise als ganz dem Bereich der Spiritualität und Innerlichkeit zugehörig verstanden und unberührt von jeglicher „weltlicher“ Realität betrachtet würden.<sup>475</sup> Im Sinne einer ritualisierten Nachgestaltung der äußeren (gesellschaftlichen) Umstände habe sich der *ācārya* in seiner Praxis jedoch als Lehensherr oder „König unter den Königen“ (s. *rājāhdirāja*) verstanden, welcher innerhalb seines *kṣetra*<sup>476</sup> Macht über einen hierarchisch organisierten „Kreis“ (s. *maṇḍala*) von Untergebenen ausübt, mittels verschiedener Handlung zu denen u. a. Visualisierung und „Scheitelbenetzung“ (s. *abhiṣeka*) gehörten. Dieses Selbstverständnis ist es, was Davidson als die zentrale Metapher versteht, anhand welcher es möglich sei, die Kategorie des esoterischen Buddhismus von anderen Formen dieser Religion abzugrenzen.<sup>477</sup>

---

<sup>474</sup> Vgl. Davidson (2004), insbesondere S. 131–147. Der Terminus *sāmanta* bedeutet wörtlich „sich auf allen Seiten befindend“ und meint einen Nachbarn, einen Vasallen oder Vorsteher eines Diskrits, der Abgaben an einen Oberherrn entrichtet. Vgl. Monier-Williams: 1205.

<sup>475</sup> Vgl. Davidson (2004): 131.

<sup>476</sup> *Kṣetra*, so Davidson, sollte nicht mit dem neutralen Terminus „Feld“ übersetzt werden, da es die ganz konkrete Bedeutung einer „Domäne“ hat, in der entsprechend Macht ausgeübt wird. Dies wird auch durch den etymologischen Zusammenhang zwischen „Krieger“ (s. *kṣatriya*) und dem *kṣetra* deutlich, die beide mit dem Begriff *kṣatra* zusammenhängen, der jene menschliche oder übernatürliche Macht bezeichnet, die einem *kṣatriya* inhärent sein soll, und diesen legimiert. Vgl. Davidson (2004): 132f.

<sup>477</sup> Vgl. Davidson (2004): 114 und ausführlicher S. 121f. Von einer Metapher spricht Davidson deshalb, weil der Praktizierende vor allem im monastischen Kontext keine, oder nur eine sehr begrenzte Macht ausüben konnte und die Position des *cakravartin* ohnehin stets jenseits des Möglichen angesiedelt ist.

Das *maṇḍala* vornehmlich aus historischen und gesellschaftlichen Hintergründen zu erklären, birgt jedoch die Gefahr, aus den Augen zu verlieren, dass die Herrschaft, die ein Feudalherr über seine Vasallen ausübte, aufgrund des fragilen Gleichgewichts der Machtverhältnisse nach dem Zusammenbruch des Gupta-Reichs (4. bis 5. Jh.) grundsätzlich nicht von beständigem Charakter gewesen ist. Nicht ausgehend von politischen Abhandlungen, wie der *Arthaśāstra* (zugeschrieben Kauṭalya, ca. 3. Jh., vmtl. jedoch ein Jh. früher verfasst), die auch eine Theorie über die idealtypische Anordnung von *maṇḍala*-Staatengebilden enthält und von feindschaftlichen Beziehungen zwischen den einzelnen Staaten ausgeht, hätten die Vertreter des esoterischen Buddhismus ihre Ideen vom *maṇḍala* entwickelt, sondern vor dem Hintergrund der realpolitischen Verhältnisse des indischen Mittelalters, in denen sich für mächtigere Staaten die Praxis bewehrt hatte, enge Beziehungen zu den angrenzenden Staaten, den „Vasallen“ (s. *sāmanta*) zu unterhalten, die hierdurch ein *maṇḍala*, das sogenannte *sāmantamaṇḍala*, bildeten und ihre Verbündeten vor einem direkten Kontakt mit verfeindeten Mächten bewahrten.<sup>478</sup> Auch für die Muttertradition des esoterischen Buddhismus in China lässt sich diese Nachgestaltung einer politischen Ordnung in den *maṇḍala* womöglich nachweisen. Elizabeth ten Grotenhuis hat zum Beispiel vorgeschlagen, dass der geometrische Aufbau des Mutterschoß-*maṇḍala* sich auf eine aus fünf konzentrisch angeordneten Rechtecken bestehenden graphischen Repräsentation der fünf „Schutzgebiete“ (c. *fu*, j. *fuku* 服) zurückführen lassen könne, wie sie im Abschnitt „Tribut des Yu“ (c. *Yugong*, j. *Ukô* 禹貢, ca. 5. Jh. v. Chr.) aus dem „Leitfaden der Dokumente“ (c. *Shujing*, j. *Shokyô* 書經) beschrieben werden. Dieser beansprucht, die territorialen Verhältnisse zur Zeit des mythischen Herrschers Yu der Xia (c. Xia Yu j. Ka U 夏禹) wiederzugeben und kennt die fünf „Schutzgebiete“ vom Zentrum, der „Domäne des Herrschers“ (c. *dian*, j. *ten* 甸) bishin zu derjenigen der „Wilden“ (c. *huang*, j. *kô* 荒).<sup>479</sup> Dies Allianzen der *maṇḍala*-Staatengebilde erwiesen sich jedoch häufig als äußerst brüchig, und Davidson betont, dass solche Vasallenstaaten bei Gelegenheit sehr schnell ihre Affiliation wechselten. Dennoch interpretiert er beispielsweise die Eingangspassage aus der *Sarvatathāgatattvasaṃgraha* (in Südindien vmtl. um das 7. Jh. verfasst) im Sinne einer

---

<sup>478</sup> Vgl. Davidson (2004): 133–138. Davidson führt dazu ein Beispiel aus dem mitellalterlichen Orissa an.

<sup>479</sup> Ten Grotenhuis (1999): 74f sowie Yee (1994): 76. Dies bleibt jedoch äußerst spekulativ, da das *Yugong*-Kapitel keine graphische Darstellung enthält. Ten Grotenhuis stützt sich auf eine visuelle Umsetzung Bernhard Karlgrens (1889–1978). Die Bedeutung dieses Ansatzes liegt jedoch darin, dass er auf die Beeinflussung der „profanen“ Sphäre auf diejenige der „Religion“ verdeutlicht.

Nachbildung eben jener Praktiken. Darin lenkt der zum Erwachen gelangte Buddha Vairocana die Aufmerksamkeit anderer erwachter Wesen auf sich, und spendet diesen – angefangen mit dem *bodhisattva* Samantabhadra, der nunmehr als Vajrapāni<sup>480</sup> angesprochen wird – nacheinander die „Scheitelbentzung“ und reiht in sie in sein *maṇḍala*, seinen Kreis von Vasallen, ein.<sup>481</sup> Damit erhalten die zwischen dem zentralen Buddha und den einzelnen „Familien“ (s. *kula*)<sup>482</sup> unterhaltenen Beziehungen jedoch den Charakter eines – tendenziell instabilen – Bündnisses und es bleibt zu fragen, ob die Relationen, die im *maṇḍala* statthaben, tatsächlich in einem solchen Sinne verstanden werden können, vor allem für die im japanischen Mittelalter verbreitete Idee einer *autopoesis* des *maṇḍala* in einem solchen Sinne, dass der Dainichi Nyorai den Kosmos nicht „repräsentiert“ sondern „präsentiert.“<sup>483</sup>

### 3.3.3. Das *maṇḍala* als Beziehungsform und die Frage nach der Souveränität

Das *maṇḍala* ist seiner wörtlichen Bedeutung nach ein „Kreis“ oder eine „Scheibe“ (s. *la*), die „geschmückt“ oder „hervorgehoben“ (s. *maṇḍ*) ist.<sup>484</sup> In der buddhistischen Tradition sind diese nach geometrischen Gesichtspunkten angeordneten Kreise zumeist mit anthropo- oder theriomorphen Gestsalten besetzt, in anderen Fällen sind sie mit den „Attributen“ (*sanmaya*) oder den „Samen“ (*shuji*) der verschiedenen Buddhas, *bodhisattva* und Gottheiten versehen.<sup>485</sup> Das *maṇḍala* als „kosmischer Funktionszusammenhang“ im Sinne eines geordneten Universums (g. *kósmos*) geht aus dem meditativen Zustand des Dainichi Nyorai als dessen *emanatio* hervor. Dessen „Konstituentenleib“ (*hosshin*) ist somit auch gemäß des Sanskritbegriffs *dharmakāya* nicht der metaphysische *dharm*-Leib (*dharm*, verstanden als Lehre des Buddhas) oder essentieller Leib, sondern der *kāya* (Leib, Ansammlung, Vielheit) aus

---

<sup>480</sup> Der sinojapanische Bezeichnung Kongôshu 金剛手 für diese Gottheit ist die Übersetzung seines Sanskritnamens und bedeutet „vajra-Halter.“

<sup>481</sup> Vgl. Davidson (2004): 138f.

<sup>482</sup> Der Begriff *kula* meint mehr noch als eine Familie oder ein „Geschlecht“ (s. *gotra*), eine innerhalb einer spezifischen Lokalität verortete Familie, bisweilen auch konkret das Land, welches einem bestimmten Geschlecht zur Kultivierung überlassen wurde. Dadurch wird deutlich, in welchem Maße ein *kula* seine Qualität aus dem ihm von der zentralen Gottheit eines *maṇḍala* zugewiesenen Platz erhält, und nicht so sehr in einer dem Geschlecht inhärenten Natur zu suchen ist. Vgl. ebd. 140f.

<sup>483</sup> Pörtner (1990): 378f.

<sup>484</sup> Vgl. Ten Grotenhuis (1999): 187.

<sup>485</sup> Demnach werden „vier Arten von *maṇḍala*“ (*shishu mandara* 四種曼荼羅) unterschieden.

*dharma* (Konstituenten). Dieser Leib des Buddha ist die reine Struktur aus an sich leeren Konstituenten, und nicht der „diversified body of essence“, wie ihn zum Beispiel Grapard versteht.<sup>486</sup> Insofern sind Kosmos und Lebenswelt der unerlösten Wesen nichts Anderes als das *maṇḍala* als „Gesamtplatz.“ Deshalb kann die Rede von Bergen und Inseln, aber auch von „Domänen“ als „Buddha-Felder“ (*bussetsu* 佛刹 oder *bukkoku* 佛國) sein.

Im „Ersten Kapitel Über den [in der Praxis] verweilenden Geist beim Eintritt in das Tor der *mantra*“ (*Nyû shingonmon jûshin bon daiichi* 入眞言門住心品第一) des *Dainichikyô* ist der Kosmos der „Palast der ausgedehnten, *vajra*[-gleichen] Konstituentenwelt“ (*kôdai kongô hokkai gû* 廣大金剛法界宮) oder der „große Pavillon, [gleich dem des] Schatzherrschers“ (*dairôkaku hôô* 大樓閣寶王). Er wird aus dem „Vertrauen und der Verstrickungen] lösenden [Erkenntnis]“ (*shinge* 信解), dem „vergnüglichen Spiel“ (*yûge* 遊戲) und den „[Numinosen] Wandlungen“ (*jinsen* 神變) geboren.<sup>487</sup> Am Anfang steht die Erkenntnis des Dainichi Nyorai, die ein „korrektes und alldurchdringendes Wissen“ (*shôhenchi* 正遍知) und letztlich Allwissenheit, die „Erkenntnis der Allerkenntnis“ (*issaichi chi* 一切智智), ist. Diese Allerkenntnis soll frei von Differenzierungen sein, wie die „Welt der hohlen Leere [i.e. des leeren Raums]“ (*kokûkai* 虚空界), „getrennt von allen Unterscheidungen“ (*ri issai funbetsu* 離一切分別). Denn in der Allerkenntnis „gibt es keine Unterscheidung“ (*mu funbetsu* 無分別) und „keine Nichtunterscheidung“ (*mu mufunbetsu* 無無分別).<sup>488</sup> Es ist gerade diese Aufhebung jeglicher Unterscheidung in der Allerkenntnis, welche die Grundlage aller Unterscheidungen bildet, denn der Nyorai wünscht – und hier setzt der selbstrefentielle Prozess der „Erklärung des *dharma*“ (*seppô*) ein – den unerlösten Wesen zu dieser Erkenntnis zu verhelfen.

Erlangt [der Nyorai] die Erkenntnis der Allerkenntnis 一切智智, so erlangt er die Erkenntnis der Allerkenntnis in umfassender Weise und verbreitet sie für die Schar der [unerlöste] Wesen in [alle] Teile. [Gänzlich] richtet er sich nach den verschiedenen Pfaden, nach den Wünschen der verschiedenen Wesens[arten

---

<sup>486</sup> Grapard (2016): 12.

<sup>487</sup> Vgl. *T* 848.18.1a10–11. Eine frühe Ausformulierung dieser Idee einer Vervielfachung des Buddhas sieht ten Grotenhuis bereits in der Erzählung vom Wettstreit in der Stadt Śrāvastī (Shaejô 舍衛城), in welcher der Buddha anlässlich einer Debatte mit sechs Vertretern anderer Lehren seine übernatürlichen Kräfte demonstriert, indem er unzählige Emanationen seiner selbst entstehen lässt. Vgl. Foucher (2003): 207–211.

<sup>488</sup> Vgl. *T* 18.848.1b16–19.

derjenigen, die im *samsāra* kreisen], nach den verschiedenen Wegen der geschickten Mittel 種種方便道. Er legt die Erkenntnis der Allerkenntnis dar, gemäß dem Weg des Fahrzeugs der Hörer der Stimme 聲聞乘道, gemäß dem Weg des Fahrzeugs der zu den Bezügen erwachten 緣覺乘道. [...].<sup>489</sup>

Das *maṅḍala qua* Kosmos verdankt seine Entstehung dem Allerkennenden, dem Dainichi Nyorai, der die Allerkenntnis zum „Nutzen“ aller unerlösten Wesen erklärt. Es wundert daher nicht, dass das *Dainichikyō* die Bedeutung der „vier großen [Elemente]“ (*shidai* 四大), welche die materielle Grundlage der Welt darstellen, unter Rückgriff auf die „Allerkenntnis“ erklärt. Die „Allerkenntnis“ wird verglichen mit der Erde, welche die „Stütze“ (*e* 依) für Menschen, Götter und *asura* (*ashura* 阿修羅) ist, und wie das Feuer das „Feuerholz der Unwissenheit“ (*muchi no takigi* 無智薪) „verbrennt“ (*shō* 燒). Wie der Wind „entfernt“ (*jo* 除) sie jeglichen Staub der „Hindernisse“ (*bonnōjin* 煩惱塵), wie da Wasser „nützt und erfreut“ (*riraku* 利樂) sie die Menschen und Götter.<sup>490</sup> Diese Genese der „verschiedenen Pfade“ (*shuju no shu* 種種趣), der Lebensbereiche von Menschen, die sich auf verschiedenen Stufen der Einsicht befinden, aber auch gefährlicher Wesen, wie den *mahoraga* (*magorara* 摩睺羅伽) – mächtigen Schlangen – und *yakṣa* (*yasha* 夜叉)<sup>491</sup> etc., muss als andauernder Prozess der Selbstvermittlung der Allerkenntnis des Dainichi Nyorai verstanden werden.

Die Allerkenntnis selbst ist jener Zustand der Ununterschiedenheit, der Freiheit von allen Differenzierungen, von *bodhi* und *samsāra*, von Buddhas und unerlösten Wesen, sie ist die „Schwelle“, welche die Unterscheidung zwischen der „Allerkenntnis“, die als „Erkenntnis des Wesens des tragenden Zusammenhangs des Bereiches der Gegebenheiten“ (*hokkai taishō chi* 法界體性智)<sup>492</sup> und ihren Derivaten, den „vier [Arten] der Erkenntnis“ (*shichi*), denen nie das

---

<sup>489</sup> T 18.848.1b7–10. Vgl. die Übersetzung durch Giebel (2005): 4.

<sup>490</sup> Vgl. T 18.848.1b19–25.

<sup>491</sup> Bei den *yakṣa* handelt es sich um gefährliche Dämonen, die sich sowohl auf der Erde als auch im Himmel aufhalten. Gewöhnlich fügen sie den Menschen Schaden zu, ergreifen Besitz von ihnen oder verzehren deren Fleisch. Wenn sie, wie die *mahoraga*, der Gruppe der „Schar von Göttern und Drachen aus acht Teilen“ (*tenryū hachibushū* 天龍八部衆) zugezählt werden, treten sie jedoch auch als Beschützer des *dharma* auf.

<sup>492</sup> Der esoterische Buddhismus ergänzt das in der exoterischen Lehre üblichem Postulat von den „vier Erkenntnis[arten]“ (*shichi* 四智) um diese fünfte Art, welche als Gesamtheit der vorangehenden vierfachen Erkenntnisweisen verstanden werden muss, die wiederum lediglich Teilaspekte dieser höchsten Erkenntnisform darstellen. Im Einzelnen lauten sie wie folgt: „Erkenntnis, die das Tun vollendet“ (*jōshosaku chi* 成所作智), „Erkenntnis der wundersamen Schau“ (*myō kansatsu chi* 妙觀察智), „Erkenntnis des Wesens der Gleichheit“ (*byōdōjō chi* 平等性智) sowie der „Erkenntnis [gleich dem] großen Rundspiegel.“ Vgl. MJ: 220f.

gleiche Maß an Einsicht eignet, ermöglicht. Diese Scheidung kann analog verstanden werden zur Idee von den „zwei Wahrheiten“ (*nitai* 二諦), innerhalb derer die weltliche Wahrheit“ (*sezokutai* 世俗諦) von der „höchsten Wahrheit“ (*shintai* 眞諦) geschieden wird, was wiederum die Möglichkeit begründet, vom Standpunkt der „höchsten Wahrheit“ zu erklären, dass selbst die Unterscheidung zwischen „höchster Wahrheit“ und „weltlicher Wahrheit“ lediglich eine „Behelfsmäßige“ (*ke* 假) ist, die im Kontext der Belehrung durch die „geschickten Mittel“ (*hōben*) dazu dient, die jeweilige Hörschaft zum Erwachen zu führen.<sup>493</sup> Was hier zunächst als ein rein hermeneutisches Problem erscheint, hat weitreichende Implikationen für den Modus, in welchem innerhalb der religiösen Gemeinschaft – rückblickend auf die oben zitierte Passage (Kontext 7) ist diese nicht von Gesamtheit der Abkömmlinge der Sonnen-*kami* zu unterscheiden – „Souveränität“ gedacht wird. Martin Lehnert formuliert in Bezug auf die Idee von den „zwei Wahrheiten“ äußerst pointiert, wie diese eine grundlegende Scheidung der Gemeinschaft ermöglicht, aus der alle weiteren Differenzierungen und Hierarchien entstehen:

Posing the problem of realization, one has to consider the Buddhist concept of a twofold truth, namely the mediating conventional truth and the intrinsic ultimate truth: The former points to the *hermeneutic* problem that any possibility of (processual) realization is defined by its specific conditions and perspective, whereas the latter is only accessible to sages who are able to transcend the ontologic confines of conditioned language, reason, and constructions of reality. This bifurcation implies a hierarchy that refers to the confines of language and divides the community into those who are able to grasp this division as a matter of pragmatics and those who are not yet able to realize liberation beyond reason and language.<sup>494</sup>

Was das religiöse Subjekt als unerlöstes Wesen auszeichnet, wäre demnach, dass es sich beständig auf dem Erlösungsweg befindet und sich der Allerekenntnis des Dainichi Nyorai immer nur anzunähern vermag, indem es sich bewußt wird, dass es immer schon Produkt eben jenes Prozesses der „Darlegung des *dharma*“ ist. So spricht Lehnert an anderer Stelle sogar von

---

<sup>493</sup> Grundlegend hierzu: Orzech (1998): 33–66.

<sup>494</sup> Lehnert (2006): 80f.

einer regelrechten „Verneinung der Wahrheit,“<sup>495</sup> die das religiöse Denken motiviere, wenn er schreibt:

Indem es einen zweckbestimmten, stufenweisen Lebensweg realisiert, führt die hierarchische Struktur der Religion dem religiösen Subjekt vor Augen, dass es bestenfalls latent an der Wahrheit Teil hat. Dadurch wird das Nicht-Verwirklichte zum Zweck des Begehrens. Mit anderen Worten: Der Gottheit wird das Begehren geopfert, für dessen Ursache sie (die Gottheit) gehalten wird.<sup>496</sup>

So scheint es bisweilen, als liege in der Fortdauer dieses selbstreferentiellen Prozesses sein eigentlicher Zweck, denn im *Dainichikyô* belehrt der Nyorai den Fragenden Kongôshu (i.e. Vajrapāṇi) dass das „höchste Ziel“ (*kukkyô* 究竟) der Allerkenntnis die „geschickten Mittel“ (*hōben* 方便) seien, durch welche diese im Sinne einer Kosmogense ins Werk gesetzt werde. Der Aspekt der Verkündung des *dharma* als eines Hilfsmittels zur Überwindung des *samsāra* scheint an dieser Stelle nicht im Vordergrund zu stehen.

Weltverehrter, [spricht man von] solcher Erkenntnis [i.e der Allerkenntnis], was ist ihre Ursache, was ist ihre Wurzel, was ist ihr höchstes Ziel? [...] Der Buddha sprach: „Der *bodhi*-Geist ist ihre Ursache, das Mitgefühl ist ihre Wurzel, und die geschickten Mittel sind ihr höchstes Ziel.“<sup>497</sup>

Der Begriff „*bodhi*-Geist“ (*bodaishin* 菩提心) bedeutet zum einen Geist, der den Entschluss zur Erlangung der *bodhi* gefaßt hat, zum anderen aber auch erwachter Geist, der die Dinge gemäß ihrer Wahrheit betrachtet.<sup>498</sup> Die Antwort des Nyorai lässt sich daher auch folgendermaßen verstehen: Die Allerkenntnis verdankt sich dem „*bodhi*-Geist“ als ihrer Ursache. Sie wurzelt im „Mitgefühl“ (*hi* 悲), nämlich dem Bestreben, allen unerlösten Wesen den *dharma* darzulegen und dementsprechend ist ihr höchstes Ziel eine operatives, der Gebrauch der „geschickten Mittel.“ Die Antwort des Buddhas mag also nicht aufzeigen, dass der Entschluss zur Erlangung der *bodhi*, der auf die *bodhi* ausgerichtete Geist, am Anfang eines in der Allerkenntnis mündenden Prozesses steht, sondern sie spricht vielmehr vom Primat der Aufrechterhaltung der Belehrung der Leidenswesen. Peter Pörtner macht auf diesen Umstand

---

<sup>495</sup> Lehnert (2001): 999.

<sup>496</sup> Lehnert (2001): 999.

<sup>497</sup> T 848.18.1b25–c1.

<sup>498</sup> Vgl. *MJ*: 635.



aufmerksam, wenn er bemerkt, dass auch das *nirvāṇa* nicht im Sinne einer materiellen Nichtvorhandenheit zu verstehen sei. Ein Jenseits des „kosmischen Funktionszusammenhang[s]“<sup>499</sup> des *dharmakāya* scheint undenkbar:

Die ontologische ‚Dissonanz‘ der sich überhaupt alles, was ist, verdankt, darf nie gänzlich aufgelöst werden. Im Moment absoluten Gleichklangs (ontologischer ‚Harmonie‘) würde der Dharmakāya in irreperabler Seins- und Selbtsvergessenheit untergehen, dann hätte das Nirvāṇa nur den Sinn materieller Nichtvorhandenheit [...].<sup>500</sup>

Die *bodhi* entzieht sich selbst jeglicher Unterscheid- und Bestimmbarkeit. Denn, wie es im *Dainichikyō* heißt, die *anuttarā samyaksambodhi*, das vollkommene, unbedingte und unübertroffene Erwachen sei etwas, bei dem es „nicht einmal ein kleinstes Teil gebe, das erlangt werden könnte“ (*shōbun muu katoku* 少分無有可得). Auch „gebe es da niemanden, der [*bodhi*] erkannte.“ (*mu chigesha* 無知解者). Ferner weist auch die *bodhi* keine „Unterscheidungsmerkmale“ (*sō* 相) auf, denn sie hat – paradox ausgedrückt – das Unterscheidungsmerkmal des „hohlen Leere“ (*kokū* 虚空).<sup>501</sup>

Wenn der Abstand zwischen der Einsicht der Leidenswesen und der Allerkenntnis maßgeblich für deren Stand(punkt) innerhalb des *maṇḍala* – d. h. ihre Nähe oder Ferne von der zentralen Verehrungsgestalt – ist, dann ist die Beziehungsform zwischen der Allerkenntnis und ihren Derivaten konstitutiv sowohl für die Ausdifferenzierung des *maṇḍala* als auch für das Maß an Souveränität, welche den einzelnen Wesen innerhalb dieses Funktionszusammenhangs zukommt.

Diese Beziehungsform soll hier im Anschluss an Giorgio Agamben als Ausnahmebeziehung beschrieben werden. Die Überlegungen Agambens fußen zu einem großen Teil auf jenen Carl Schmitts (1888–1985),<sup>502</sup> haben jedoch den Anspruch dessen Verständnis des

---

<sup>499</sup> Pörtner (1990): 379.

<sup>500</sup> Pörtner (1990): 379.

<sup>501</sup> Vgl. *T* 848.18.1c3f.

<sup>502</sup> Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass es sich bei Schmitt nicht einfach nur um einen Juristen und Staatsrechtler handelte, sondern um den wohl umstrittensten Juristen während der Diktatur der Nationalsozialisten, deren Nähe er gan unumwunden suchte, was ihm auch die zweifelhafte Bezeichnung „Anwalt des Reichs“ einbrachte. Ebenso wie bei Agamben liegt in der vorliegenden Arbeit das Interesse an Schmitt in dessen Aufzeigen einer Grundstruktur der Souveränität. Agamben, der die Ideen Schmitts bis in ihre letzte Konsequenz weiterdenkt, sieht die von Schmitt analysierte und auch nachdrücklich vertretene Struktur souveräner Macht im Phänomen der Lager, also der unter nationalsozialistischer Herrschaft in Europa errichteten Vernichtungslager, verwirklicht. Es erübrigt sich zu betonen, dass das japanische Mittelalter solcherlei Phänomene nicht zeitigte. Wie

Ausnahmezustands abzulösen und eine „originäre juridsich-politische Struktur“ der Ausnahme aufzuzeigen.<sup>503</sup> Agamben geht von der durch Schmitt formulierten paradoxalen Struktur der Souveränität aus, die besagt, dass der Souverän zugleich innerhalb und außerhalb der Rechtsordnung stehe.<sup>504</sup> In seiner *Politischen Theologie* vertrat Schmitt die Auffassung, dass nur derjenige souverän sei, der die Macht habe, eine Situation zu schaffen, in der eine Rechtsordnung erst *gelten* könne.

Jede generelle Norm verlangt nach einer normalen Gestaltung der Lebensverhältnisse, auf welche sie tatbestandsmäßig Anwendung finden soll und die sie ihrer normativen Regelung unterwirft. Die Norm braucht ein homogenes Medium.<sup>505</sup>

So steht der Souverän stets außerhalb der Rechtsordnung, und gehört gerade deshalb in maßgebender Weise zu ihr, weil er darüber entscheidet, an welchem Punkt die Ordnung Gültigkeit besitzt. In diesem Sinne ist auch Schmitts wohlbekannter erster Satz aus der *Politischen Theologie* zu verstehen, der besagt, dass „souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“<sup>506</sup> Weil im Ausnahmefall jegliches Recht suspendiert ist, ist dieser die „Schwelle“ aus der heraus über eine neue Situation entschieden werden kann, in der eine Rechtsordnung ihre Gültigkeit besitzt. Der Ausnahmefall ist also der „nicht ableitbare [...] Ursprung der Rechtsgeltung.“<sup>507</sup> Insofern gehört die Ausnahme zum Recht, geht „jedoch über das positive Recht in Form seiner Aufhebung hinaus [...]“<sup>508</sup> Diese Auffassung findet ihre

---

sich zeigen wird, ist das hier im Folgenden aufgezeigte Verständnis von Souveränität ein solches, dass in Schriften und Ritualpraktiken, also in der symbolischen Behandlung der Realität, zum Tragen kam. Es stellte keine Begründung für Zusammenhänge dar, die in den Bereich der Staats- oder Verfassungslehre fallen, sofern sich Pendants hierzu für das Mittelalter überhaupt finden ließen. Die Tatsache, dass hier in den folgenden Kapiteln 4 und 5 Praktiken beschrieben werden, die auf deskriptiver Ebene als „symbolisch“ gefasst werden können, soll andererseits das ihnen zugrundgelegte Denken nicht „entschuldigen.“ Gerade in der Tatsache, dass das Denken Schmitts möglicherweise solche Vorstellungen zu erhellen mag, deutet auf die Brisanz buddhistischer Vorstellungen von Souveränität.

<sup>503</sup> Geulen (2005): 74.

<sup>504</sup> Vgl. Agamben (2016): 25 sowie Schmitt (1993): 14.

<sup>505</sup> Vgl. Schmitt (1993): 19.

<sup>506</sup> Schmitt (1993): 13.

<sup>507</sup> Geulen (2005): 68. Insofern liegt die Souveränität in der Entscheidung und muss daher als Entscheidungsmonopol verstanden werden. Vgl. auch Agamben (2016): 26.

<sup>508</sup> Agamben (2016): 27.

pointierte Ausformulierung in der Wendung dass „die Autorität um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht“<sup>509</sup>

Für Agamben ist es wenig verwunderlich, dass sich Schmitt bei der Erarbeitung seines Souveränitätsbegriffs auf den Theologen Søren Kierkegaard (1813–1855) stütze,<sup>510</sup> denn in der Theologie komme der Ausnahme eine viel fundamentalere Rolle zu, als in den Rechtswissenschaften. Zum Beleg dieser Einschätzung führt Agamben die Rolle der negativen Theologie an, die, indem sie jede Möglichkeit zurückweist, Gott distinkte Eigenschaften zuzusprechen, eine positive Theologie erst zu begründen vermag.

Nur deshalb, weil die Göttlichkeit negativ als das vorausgesetzt worden ist, was außerhalb jedes möglichen Prädikats Bestand hat, kann sie Subjekt einer Prädikation werden.<sup>511</sup>

Wie die positive Theologie lebt die Regel, die Rechtsordnung, von der Ausnahme in der das positive Recht aufgehoben ist. Der Ausnahmezustand stellt eine „Schwelle“ dar, die zwar einerseits die Rechtsordnung zu begründen vermag, in der selbst aber Recht und Gewalt in eine Ununterschiedenheit überführt sind. Der Ausnahmezustand ist somit – gemäß Agambens Interpretation eines Fragments des griechischen Dichters Pindar (518–438 v. Chr.) – als Ununterschiedenheit zweier fundamental antithetischer Prinzipien, der „Gerechtigkeit“ (g. *bía*) und der „Gewalt“ (g. *dikē*) zu verstehen. Zu einem besseren Verständnis der Ausführungen Agambens lohnt es sich, an dieser Stelle das Pindar-Fragment in der Rekonstruktion und Übersetzung August Boeckhs (1785–1867) wiederzugeben.

Nomos, der König aller / Sterblichen wie Unsterblichen, / lenkt, Recht setzend, das  
Gewaltsamste, / mit höchster Hand. Ich beweise es / durch Herakles' Taten.<sup>512</sup>

Agamben bezeichnet Pindar als den „ersten Denker der Souveränität“, da in diesen knappen Versen deren paradoxe Verfasstheit klar zum Ausdruck komme. Der *nomós*, als König aller bezeichnet, bewerkstelligt – selbst in gewaltsamer Weise – das *ainigma*, die Vereinigung von

---

<sup>509</sup> Schmitt (1993): 19.

<sup>510</sup> Siehe Schmitts (1993): 21 Zitat Kierkegaards in der *Politischen Theologie*, in welchem behauptet wird, dass die Ausnahme sich selbst und das Allgemeine erklären könne.

<sup>511</sup> Agamben (2016): 27.

<sup>512</sup> Zitiert nach Agamben (2016): 41. Der Bezug ist hier womöglich derjenige auf Herakles' Raub der Rinder des Riesen Geryon.

Gerechtigkeit und Gewalt, und ermöglicht damit jene „Schwelle,“ innerhalb derer diese Gegensätze sich im Bereich der Ununterschiedenheit befinden. Diese Schwelle ist nicht der Naturzustand, in welchem die reine, unsanktionierte Gewalt herrscht,<sup>513</sup> sondern derjenige Raum in welchem die Gewalt nicht mehr vom Recht getrennt ist. Sie ist zugleich jener Punkt, auf den sich die Rechtsordnung beziehen muss, um Ordnung sein zu können. Um seine Behauptung durch ein Beispiel aus dem antiken Denken zu untermauern, zitiert Agamben einen Rechtsspruch aus dem römischen Zwölftafelgesetz, der bei Körperverletzung (451 v. Chr.) ohne geleisteten Ausgleich eine gleichartige körperliche Vergeltung am Täter fordert:

Wenn er einem ein Glied bricht und sich nicht mit ihm vergleicht, soll ihm das gleiche geschehen.<sup>514</sup>

Hier ‚schafft‘ das Recht den Bereich der eigenen Referenz, indem es eine Handlung in die Rechtsordnung einschließt, sie sanktioniert, indem sie die gleiche Handlung wiederholt, ohne, dass hierauf Sanktionen folgten. Erst durch diesen Ausnahmefall, in welchem Gewalt und Recht koinzidieren, wird eine Sanktion und damit eine Rechtsordnung möglich. Diese Beziehung zur Ausnahme ist es, welche die fundamentale Struktur der Souveränität darstellt, weil durch sie Ordnung geschaffen wird.<sup>515</sup> In der Ausnahmebeziehung bleibt dasjenige, was herausgenommen ist, weiterhin und unbedingt in Beziehung zur Norm. Die Ordnung setzt sich, indem sie sich auf die Ausnahme bezieht, indem sie sich letzterer entzieht, sie verlässt.<sup>516</sup>

Was im Fragment des Pindar die Souveränität konstituiert, die gewaltsame Vermischung und somit Ununterschiedenheit zweier Gegensätze, ist im Falle der zentralen Figur des *maṇḍala* keine erzwungene Koinzidenz fundamental entgegengesetzter Prinzipien. Die Erkenntnis des Erwachten besteht gerade darin, dass sämtliche gewöhnliche Unterscheidungen zurückzuweisen sind, da die „Unterscheidungsmerkmale“ lediglich auf eine „Leere“ verweisen, nicht aber auf eine inhärente Substanz der „Konstituenten,“ an welcher festzuhalten nur das weitere Kreisen innerhalb des *samsāra* zur Folge hat. Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet, das heißt, wer darüber bestimmt, wodurch das Recht seine

---

<sup>513</sup> Die Gewalt als Naturzustand eignet der tierischen Existenzweise, wie dies Hesiod (ca. 700 v. Chr.) in seinen *Werken und Tagen* bemerkt. Fische und Vögel fräßen einander auf, während *dikē* zu den Menschen gehöre. Vgl. Agamben (2016): 42.

<sup>514</sup> Zitiert in Agamben (2016): 36.

<sup>515</sup> Agamben (2016): 28.

<sup>516</sup> Agamben (2016): 28.

eigene Referenz im wirklichen Leben schafft bzw. wann diese Referenz aufgehoben wird. In gleicher Weise ‚schafft‘ der Souverän des *maṇḍala* jene Referenz zwischen gewöhnlichen Unterscheidungen – Bedingung für die „Darlegung des *dharma*“ – und derjenigen Unterscheidung, die der Allerkenntnis zu eigen ist und überall lediglich die „Unterscheidungsmerkmale der hohlen Leere“ erkennt. Das *maṇḍala* kann somit als Beziehungsform gedacht werden, im Sinne einer Ausnahmbeziehung, wie Agamben sie versteht. Das *maṇḍala* kommt einzig dadurch zustande, dass es durch Ausschluss einschließt, sich durch Herausnahme konstituiert, indem es sich stets auf diese herausgenommene Ununterschiedenheit *bezieht*. Beständig erklärt der Dainich Nyorai, dass die konventionelle Sprache,<sup>517</sup> in welcher auch die Sūtren verfasst sind, sich lediglich auf eine außersprachliche Wahrheit bezieht, ohne diese unvermittelt auszudrücken. Für den souveränen Sprecher der Lehrrede ist diese Unterscheidung freilich nicht mehr von Belang:

Der *dharma* ist getrennt von Unterscheidungen und von allen irrigen Vorstellungen. Reinige [ich den Geist] von allen irrigen Vorstellungen und dem, was Geist und Gedanken produzieren, so vollende ich das höchste und korrekte Erwachen. [Dieses] Höchste gleicht der hohlen Leere [i. e. dem leeren Raum]. Die Gewöhnlichen und Törichten erkennen dies nicht und so klammern sie sich in ihren Verblendungen und Verirrungen an die Betätigungsfelder [des Geistes, i. e. die materiellen Objekte] und an die Zeit, die Himmelsrichtung und an die Merkmale, da sie Wonnevolles begehren und von der Unwissenheit verhüllt sind. Weil er sie zu überführen und zu befreien [trachtet], erklärt [der *bhagavān* den *dharma*] gemäß dieser geschickten Mittel. Und doch gibt es in Wahrheit keine Zeit, keine Himmelsrichtung, keine Handlungen und nichts Gemachtes. Alle Konstituenten verweilen lediglich in den wahren Merkmalen.<sup>518</sup>

An dieser Stelle ist es wichtig zu betonen, dass die Souveränität des Nyorai nicht an seine „Darlegung des *dharma*“ gebunden bleibt. Die Souveränität des Nyorai stimmt nicht mit der Anwendung seiner „geschickten Mittel“ überein. Es verhält sich auch hier ähnlich wie mit der Rechtsordnung. Die Gültigkeit einer Rechtsnorm stimmt nicht mit ihrer Anwendung überein, denn sie gilt allgemein und unabhängig vom Einzelfall. Ihre reine Potenz bewahrt die Rechtsnorm in der Aufhebung jeglichen aktuellen Bezugs, und zwar dann, wenn das Recht mit dem Nichtrechtlichen vermischt ist, also mit der reinen Gewalt des Naturzustands, welche nicht

---

<sup>517</sup> Ausgenommen hiervon sind explizit die *mantra*, vgl. Lehnert (2006).

<sup>518</sup> T 848.18.4c21–28.

die unsanktionierbare Gewalt ist. Dieser Ausnahmezustand ist die Voraussetzung für jegliche juristische Referenz, wie dies im obenstehenden Beispiel aus dem Zwölftafelgesetz ausgeführt wurde, als Wiederholung einer spezifischen Handlung, ohne dass sich aus dieser Sanktionen ergäben.<sup>519</sup> Gerade diese souveräne Gewalt macht die Sanktion möglich und schafft den Raum, in welchem zwischen Recht und Natur unterschieden wird. Hierin zeigt sich für Agamben die Wesensnähe<sup>520</sup> zwischen Recht und Sprache. Die Bedeutung eines Wortes stimme ebenfalls nicht mit dessen konkreten Einsatz in der Rede, der *parole*, überein. Die reine Potenz des Wortes liege in dessen „schiere[m] lexikalischen Bestand, unabhängig von seinem konkreten Einsatz in der Rede“<sup>521</sup>, das heißt innerhalb der *langue*, in der das Sprachliche mit dem Nichtsprachlichen – das Unmittelbare, das nur vermittels der Rede bezeichnet werden kann – in der Form einer Vermischung in Beziehung bleibe. Nur dieser Ausnahmezustand ermögliche wiederum die Trennung von Sprachlichem und Nichtsprachlichem, das heißt der bezeichnenden Rede.

[...] so teilt nur die Sprache als reine Potenz der Bezeichnung, indem sie sich aus jedem konkreten Redevollzug zurückzieht, das Sprachliche vom Nichtsprachlichen und erlaubt, den bezeichnenden Reden Bereiche zu öffnen, in denen bestimmten Worten bestimmte Bedeutungen entsprechen. Die Sprache ist der Souverän, der in einem permanenten Ausnahmezustand erklärt, daß es kein Außerhalb der Sprache gibt, daß Sprache stets jenseits ihrer selbst ist.<sup>522</sup>

In einem solchen Sinne ist auch der Nyorai ein Souverän dessen Allerkenntnis den permanenten Ausnahmezustand darstellt, innerhalb dessen durch die Zurückweisung jeglicher Unterscheidung die „Geschickten Mittel“ nicht von der für die Leidenswesen durch die Sprache uneinholbare *bodhi* getrennt sind. Die „Darlegung des *dharmā*“ stimmt nicht mit der Allerkenntnis überein. Die Allerkenntnis des Nyorai ist ebenfalls stets jenseits ihrer selbst. Gleichzeitig gilt es für die Leidenswesen zu erkennen, dass es außerhalb der Allerkenntnis des Nyorais nichts gibt. Gerade weil die Darlegung nicht mit der Erkenntnis übereinstimmt, weil sie sich von der Allerkenntnis abwendet, bleibt die reine Potenz der Allerkenntnis erhalten.

---

<sup>519</sup> Vgl. Agamben (2016): 30f.

<sup>520</sup> Genauer bezeichnet Agamben die Struktur der Sprache, die für den Menschen wesentlich ist, als „voraussetzende Struktur“ der Struktur des Rechts. Agamben (2016): 31.

<sup>521</sup> Agamben (2016): 30.

<sup>522</sup> Agamben (2016): 31.

Auch nach einer Definition Georges Batailles (1897–1962) wäre der Nyorai souverän, da seine Wahl in jedem Augenblick „nur vom Gutdünken abhängt“<sup>523</sup> Vor allen Dingen zeichnet er sich durch eine absolute Autonomie aus. Seine Souveränität geht in gewisser Weise noch über diejenige im Denken Batailles hinaus, denn er hat es nicht nötig Einschränkung – gleich welcher Art – zu negieren.

Souveränität kommt allein demjenigen zu, der prinzipiell alles negiert, was die Autonomie seiner Entscheidungen einschränkt.“<sup>524</sup>

Die Unterscheidung Batailles zwischen einer reinen oder absoluten Souveränität, die sich „immer jenseits des Möglichen [...] befindet“<sup>525</sup> und einer Souveränität, die real oder vorstellbar ist, scheint in Bezug auf die religiöse Praxis jedoch grundlegend. Die „mögliche Souveränität“ ist eine solche nur in jenem Maße, wie sie sich der jenseitigen oder unmöglichen Souveränität anzunähern vermag – je weniger faktischen Einschränkungen ein Individuum unterworfen ist, desto größer seine Souveränität. Die potenziell erlösbaren Leidenswesen sind nur in einem solchen Maße souverän, wie sie sich als Teil der Entfaltung des *dharma* des Dainichi Nyorai bewußt werden. Wo die sukzessive Vervollkommnung auf dem „Pfad des *bodhisattva*“ (*bosatsudō* 菩薩道) dem Adepten die Beherrschung (weil Überwindung) der von der Gesetzmäßigkeit der „förderlichen“ (*zen* 善), „unförderlichen“ (*aku* 惡) oder in moralischer Hinsicht „unentschiedenen“ (*mugi* 無記) „Aktivität“ (*gō* 業, s. *karman*) bestimmten „drei Welten“ (*sangai* 三界) in Aussicht stellt,<sup>526</sup> negiert die Idee einer Autopoiesis des *dharma* die Möglichkeit einer absoluten Souveränität des erwachten Wesens, denn das Subjekt, das nach dem Erwachen trachtet, transzendiert die karmischen Gesetzmäßigkeit nur dadurch, dass es die Tatsache erkennt, dass der Nyorai sich durch die Rede, Leib und Bewußtsein des Subjekts selbst ausspricht.

Die denkbare oder mögliche Souveränität nähert sich mit der Tiefe der Einsicht des Adepten in die wahre Beschaffenheit der „Konstituenten“ derjenigen des absoluten Souveräns an, dem Buddha, der das kosmische Sūtra darlegt. Sehr deutlich wird dies in der für die Ritualpraxis des

---

<sup>523</sup> Bataille (1997): 47.

<sup>524</sup> Bataille (1997): 48.

<sup>525</sup> Bataille (1997): 48.

<sup>526</sup> Eine konzise Darstellung des „*bodhisattva*-Pfads“ bietet Orzech (1998): 33–66.



*mikkyô* so zentralen Handlung der „Kraftübertragung“ (*kaji* 加持). Das *MJ*: 86 zieht zur Definition des Begriffs die Erklärungen Kûkais in seiner Schrift *Sokushin jobutsu gi* heran. Dort wird der Begriff als Zusammenspiel zwischen dem „großen Mitgefühl“ (*daihi*) des Nyorai und dem „vertrauensvollen Geist“ (*shinjin* 信心)<sup>527</sup> der Leidenswesen beschrieben. Empfangen und „festgehalten“ (*ji* 持) wird dabei die Kraft des Mitgefühls des Nyorai, was bedeutet, dass die Wesen stets nur Rezipienten sind. Dass das „große Mitgefühl der Buddha-Sonne“ (*butsunichi daihi* 佛日大悲) auf dem Wasser des vertrauensvollen Geistes des Adepten erscheine, nenne man „Zuwachs“ (*ka* 加). Dass die Adepten in ihrem Geiste dazu in der „Lage seien [diese Strahlen] zu empfinden“ (*nôkan* 能感) bedeute, dass sie diese bei sich „festhielten“ (*ji*).<sup>528</sup> Die Praktizierenden würden je nach ihren religiösen Anlagen, d.h. nach ihrer Erwachensfähigkeit, vom Mitgefühl des Buddha ergriffen und gewandelt. So ist dann *kaji* eben doch keine *mutual empowerment*, wie zum Beispiel Pamela D. Winfield im Rückgriff auf Yamasaki Taikô 山崎泰廣<sup>529</sup> übersetzt. Das Wort Gegenseitig ist insofern irreführend, da eine wahrhaftige Bekräftigung im Adepten nur durch die Ausführung präziser Ritualvorschriften wirksam werden kann, und dieser wird sich hierdurch lediglich der Tatsache bewußt, dass sein Geist, seine Taten und Worte eben diejenigen des Nyorai sind. So schreibt Pörtner:

Die kosmische Sympathie (*kaji*) das buddhistische Gegegenstück der christlichen Gnade ist ihrer Potenz nach, omnilateral.<sup>530</sup>

### 3.4. Die mittelalterliche Interpretation des Schöpfungsmythos.

Wann aber geht diese Potenz zum Akt über? Wie beschreibt die *KrSyS* den Moment, an welchem die „Darlegung des *dharmā*“ einsetzt? Die Initiierung dieses Prozesses wird an mehreren Stellen innerhalb der *KrSyS* in der mythologischen Sprache der neu- und uminterpretierten Geschichtswerke der „Aufzeichnungen“ (*kiki* 記紀) des 8. Jh. beschrieben, die für die „Mittelalterliche Mythologie“ (*chûsei shinwa* 中世神話) charakteristisch sind. Mit

---

<sup>527</sup> Dies meint einen Geist, der sich seines „ursprünglichen Erwachens“ (*hongaku*) bewusst ist, der sich dem Wirken des Dainichi Nyorai zu öffnen vermag.

<sup>528</sup> Vgl. *T* 2428.77.384c18–21.

<sup>529</sup> Vgl. Winfield (2005): 67.

<sup>530</sup> Pörtner (1990): 380.

der Schöpfung des japanischen Archipels, die mehr als ein kosmogonischer Akt denn als Schaffung einer spezifischen Inselkette beschrieben wird, setzt die Darlegung des *dharma* ein, durch eine Markierung und Einkerbung, als einer ersten Grenzziehung und Unterscheidung, auf der die Möglichkeit dieser Darlegung ja beruht. Zwei Motive sind hierbei besonders wichtig, die sich in vielen ihrer Werke finden lassen.

1 Der „Speer“, der als „umgekehrte, himmlische Speerspitze“ (*ama no saka hoko* 天<sup>ノ</sup>逆鋒) oder als „himmlischer, jadebesetzter Speer“ (*ama no neboko* 天瓊矛) bezeichnet wird.<sup>531</sup>

2 Das „*mudrā*-Muster“ (*inmon* 印文) oder „*mudrā*-Muster des Dainichi“ (Dainichi *inmon* 大日印文),<sup>532</sup> welches sich auf dem Grund des „großen Ozeans“ (*daikai* 大海) befindet.

Speer und „*mudrā*-Muster“ unterscheiden sich in ihrer Funktion kaum voneinander und stehen jeweils im Zusammenhang mit dem „großen Ozean“ (*daikai*), den sie markieren und hierdurch die Entstehung des Landes ermöglichen, das als das „große Land vom Sonnenursprung“ (*dai nippon koku* 大日本國) nunmehr das „Ursprungsland des Dainichi [Nyorai]“ (Dainichi *honkoku* 大日本國) genannt wird. Zu beiden Motiven gesellt sich in der *KrSyS* noch ein anderes, das im Anschluss an die Diskussion der beiden ersten noch genauer betrachtet werden soll:

3 Der „Drachenpalast“ (*ryūgū*), der sich ebenfalls auf dem Grund des „großen Ozeans“ befindet.

---

<sup>531</sup> Dies meint den mit Jade verzierten, vortrefflichen Speer, welchen das *kami*-Paar Izanagi und Izanami von den früheren *kami*-Gestalten erhielten und vermittels dessen sie auf der „himmlischen, fließenden Brücke“ (*ama no uki hashi* 天浮橋) stehend, den japanischen Archipel aus dem Ozean entstehen ließen. Die Schilderung des *Kojiki* sei hier in der Übersetzung durch Klaus Antoni wiedergegeben: „Somit standen die zwei göttlichen Hoheiten {Anmerkung zu Lesung} auf der schwebenden Brücke des Himmels, stießen diesen Juwelenspeer hinab und ließen ihn kreisen, sie brachten das Salzwasser durch kräftiges Umrühren {diese sieben Zeichen dem Laut nach} zum Tosen; und als sie [den Speer] wieder hinaufzogen, da verdichtete das von der Spitze des Speeres herabtropfende Salz[wasser] sich von selbst zu einer Anhäufung und wurde zu einer Insel. Das war »die sich selbst verhärtende Insel« (Onógóro).“ Antoni (2012): 18.

<sup>532</sup> Der Begriff *inmon* 印文 bezeichnet im außerbuddhistischen Sprachgebrauch auf einem Siegel eingeschnittene Zeichen oder Schriftzeichen. Nach dem *NKD* 1: 167 verweist hierauf die im Jahre Tenchō 天長 10 (833) angefertigte Schrift *Ryō no gige* 令義解 in welcher davon die Rede ist, dass die „Beamten“ (*kanjin* 官人) ohne ein solches Siegel ihre Position nicht antreten könnten. Die grundlegende Bedeutung der Besiegelung oder Beglaubigung bleibt auch im buddhistischen Gebrauch erhalten, ist doch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *mudrā* ebenfalls eine solche der Besiegelung.

Der Drachenpalast ist zwar keine solche Markierung, er befindet sich jedoch ebenfalls inmitten des großen Ozeans – wie das „*mudrā*-Muster“ auf dessen tiefstem Grund – und ist derjenige Ort, aus welchem alle „Konstituenten“ und *dharma* entstehen.

Zunächst sei jedoch die Rolle des himmlischen Speers bei der Schaffung des *maṇḍala* des japanischen Archipels genauer betrachtet. Im 6. Faszikel heißt es hierzu:

[Kontext 8] Zur Sache [i.e. zur Angelegenheit], dass man unser Land als das Land vom Sonnenusprung bezeichnet.

In einer geheimen Unterredung wurde gesagt [hieß es] <sup>Chūkai</sup> 533 ein gewisser Mensch erzählte Dinge und sagte: „[Als] der Dainichi Nyorai auf dem Scheitel [i.e. dem höchsten Punkt] der Form-Welt die 色界′頂<sup>ニ</sup> [Vollendung] des Weges erlangte, ließ er inmitten des Meeres von Jambudvī[pa] 南浮提<sup>534</sup> die umgekehrte, himmlische Speerspitze 天<sup>ヲ</sup>′逆鋒<sup>ヲ</sup> werfend herunterkommen. Zu dem Zeitpunkt, [da diese] in das Meer eindrang, erstarrte [i.e. gerann] die Gischt [und hieraus] entstand eine Insel. Diese [ist es eben], zu welcher man Land vom Sonnenusprung sagt. Das Land vom Sonnenusprung ist die Insel Cāmara [i.e. Cāmarāvara] aus den zwei mittleren Inseln des südlichen Kontinents [i.e. Jambudvīpa] 日本國南州′二中州′内遮末羅州也. Im [*Abhidharma*]kośa[-*bhāṣya* wird] diese Insel gewiss als eine Wohnstatt der *rākṣasa* [bezeichnet] 俱舍<sup>ニ</sup>′此州<sup>ヲ</sup>′羅刹婆居<sup>ス</sup>.<sup>535</sup> Diese *rākṣasa* sind [die *kami* des] Ise Daijingu.“ Ich sage: „Sie sind eine nachgelassene

---

<sup>533</sup> Dies deutet vermutlich auf den Urheber dieser Vorstellung hin. Bei Chūkai 忠快 (1162–1227) handelt es sich um den Sohn des Kriegers Taira no Norimori 平教盛 (1128–1185). Auf dem Hiei-zan erhielt er unter anderem eine Einweihung durch den Tendai Mönch Jien. Nach seiner Rückkehr aus dem Exil auf der Halbinsel Izu 伊豆 trat er als Mönch in den Dienst der Militärregierung in Kamakura ein und bekleidete den Posten des „oberen Gesandten“ (*chōri* 長使) des Ryōgo-in 楞嚴院. Diese Stellung ist mit der eines *zasu* vergleichbar. Vgl. *NJJ*: 815.

<sup>534</sup> Der südliche in seiner Form dreieckige Kontinent der buddhistischen Kosmologie ist die Wohnstatt der Menschen. Hier wachsen die als *jambu* (*enbu* 剌浮) bezeichneten Früchte, deren Reifen auf das Walten des karmischen Gesetzes hinweist, welches von Früchten als Resultaten jeglicher Handlungen spricht. Zusammen mit den drei anderen Kontinenten, die ebenfalls distinkte Formen aufweisen und in spezifischen Himmelsrichtungen lokalisiert sind, bildet Jambudvīpa die „vier Kontinente“ (*shishū* 四洲) – das Zeichen 洲 kann sowohl eine Insel als auch einen Kontinent oder eine Landmasse bezeichnen –, die sich in den „vier Ozeanen“ (*shikai* 四海) befinden und den „[Welten]berg Sume[ru]“ (Shumi-sen 須彌山) umgeben. Für das Verständnis der folgenden Ausführungen ist es wichtig sich zu vergegenwärtigen, dass Jambudvīpa auch als „südlicher Kontinent“ (*nanshū* 南洲) bezeichnet wird. Zum Kontinent Jambudvīpa gehören auch die beiden „mittel[großen] Inseln“ (*chūshū* 中洲), von denen die östliche Cāmara (Shamara 遮末羅) genannt wird, und hier mit Japan identifiziert wird. Der „Diskurs über die Auslegung des *Abhidharmakośa*“ (c. *Apidamo jushe shilun*, j. *Abidatsuma kusha shakuron* 阿毘達磨俱舍釋論, T 1559 u. a. Übers.; nachstehend *Kusharon*) enthält neben vielen philosophischen Inhalten auch zahlreiche kosmologische Vorstellungen.

<sup>535</sup> Die nachfolgende Stelle, die von den weiblichen Dämonen, den *rākṣasa* (*rasetsusha* 羅刹婆) berichtet, mag bei einer ersten Lektüre noch undurchdringlich erscheinen, sie wird jedoch im 5. Kapitel der vorliegenden Arbeit erklärt. Sie ist wesentlich für die Taimitsu-Ideen zur Souveränität des Tennō im japanischen Mittelalter.

Spur des Dainichi [Nyorai]. Der innere und der äußere Schrein haben die Bedeutung der *maṇḍala* der zwei Teile von Ursache und Frucht [i.e. Wirkung]. Das Vorgehen, Fehlverhalten zu vertilgen und gute [Handlungen] entstehen zu lassen, gleicht dem Sinn des Verschlingens von fühlenden Wesen durch die *rākṣasa*.“ 羅刹噉食有情<sup>7</sup>. In den *Riten für Studiosi*<sup>536</sup> des Dengyō Daishi [heißt es,] der *dharma* wurde nach Cāma[ra]<sup>537</sup> weitergegeben und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt. Dies besagt, dass das [Land] vom Sonnenursprung das Ursprungsland des Dainichi sei.<sup>538</sup>

Zum einen verortet diese Erklärung also den japanischen Archipel innerhalb einer überkommenen buddhistischen Kosmographie, zum anderen ist jedoch durch den Rekurs auf die Schöpfungsmythen des Altertums der Weg für eine Deutung des Speerwurfs als eines kosmogonischen Moments geebnet. Da hier die Schöpfung der Inseln mit dem Erwachen des Dainichi Nyorai zusammenfällt, ist auch der Archipel der Ausdruck dieses Erwachens in *materialiter*. Seine Bewohner sind wiederum die Nutznießer des durch die Schöpfung einsetzenden Belehrungsprozesses, der im selben Faszikel in der Diktion des *honji suijaku*-Denkens beschrieben wird und bereits Elemente der „Umkehrung [des Denkens] von Urstand und nachgelassener Spur“ (*han honji suijaku*) enthält, in jedem Fall jedoch den japanischen Archipel privilegiert:

[Kontext 9] [In]du<sup>539</sup> ist das Land, in welchem der Buddha [Śākyamuni] geboren wurde. Cīna[ṣṭhāna] ist das Land des Buddha [A]mi[tābha]. [Das Land] des Sonnenursprungs ist das Land der *kami*. Daher ist [dieses] Land jenes, in welchem

<sup>536</sup> Dabei handelt es sich um das von Saichō von 818 bis 819 verfasste Werk „Riten für Studiosi des [Hiei-]Berghauses“ (*Sange gakushō shiki* 山家學生式, T 2377), in welchem der Tendai-Patriarch sich mit den Regularien für die zur Ausbildung auf dem Hieizan ansässigen „Studiosi“ (*gakushō* 學生) befasst und vor allem vor dem Hintergrund des Versuchs einer Etablierung eines von den Schulen Naras unabhängigen Ritus zur Mönchsweihe ertsanden werden muss. Saichō betrachtete die Weihen der Risshū in polemischer Weise als „Gelübde des kleinen Fahrzeugs“ (*shōjōkai* 小乘戒). Die Behauptung, Japan sei das Land des Dainichi Nyorai, lässt sich in dieser kurzen Schrift jedoch nicht finden. Sie mag hier aber als Remineszenz auf die Insistenz Saichōs verstanden werden, dass Japan ein Mahāyāna-Land sei.

<sup>537</sup> Diese Stelle ist kompliziert, da sich im Original die unverständliche Paarung 遮跋 befident. Da das letztere Zeichen häufig dafür verwendet wird den Sanskritlaut *ha* wiederzugeben, mag es sich um den Fehler eines Kopisten handeln. In der vorliegenden provisorischen Übersetzung wird davon ausgegangen, dass 遮末 [i.e. Cāmara] gemeint ist.

<sup>538</sup> T 76.2410.511a2–a14.

<sup>539</sup> Die hier gebrauchte Bezeichnung Tenjiku 天竺 enthält zusätzlich zu dem zur Wiedergabe des Lautwertes benutzten Zeichens 竺 auch das Zeichen 天, welches auf das Wort „westlicher Himmel“ (*saiten* 西天), seinerseits eine Bezeichnung für Süd- und Zentralasien, verweist.

das Wandeln und Führen [der unerlösten Lebewesen] durch die *kami* gedeiht 神明化導盛也. Im *Sūtra von der Blüte des Mitfühlens* 悲花經<sup>540</sup> wird gesagt: „Die sichtbaren *daimyōjin* 現大明神 führen in breiter [Zahl] die Schar der [unerlösten] Wesen hinüber und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt.“ Der große Lehrer Śākya[muni] sagte: „Der Nyorai belehrt [die Wesen] durch seine drei geheimen [Aktivitäten]. Zu [ihrem] Nutzen wird nach dem Verlöschen [des Buddha Śākyamuni] die Schar [der unerlösten] Wesen durch die *śarī* 舍利 belehrt. Dieses ist die geheime [Aktivität] des Leibs. Die Belehrung durch die *kami* ist [jedoch] die geheime [Aktivität] der Intention des Nyorai und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt.“<sup>541</sup>

Im 17. Faszikel „Viertes [Kapitel des Teils über Geheimlehren]: Über die Rituale für Kinrin“ (*Daishi Kinrin hō no koto*) heißt es zum „*mudrā*-Muster“, durch welches der Grund des Ozeans einen „Charakter“ erhält, im Sinne der eigentlichen Wortbedeutung, die vom altgriechischen *charassein* rührt, was im Deutschen durch „eingraben“ oder „einritzen“ wiedergegeben werden kann, folgendermaßen:

[Kontext 10] [Es wurde] gefragt und gesagt: „Es heißt, dass es bei unserem Land zum anfänglichen *ka[lpā]*<sup>542</sup> am tiefsten Punkt des großen Ozeans 大海'最底 das *mudrā*-Muster des Dainichi gab und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt. Wie ist es um dessen [Unterscheidungs]merkmal [bestellt]?“ Aufzeigend wurde gesagt: „Dies ist [in Bezug] auf die großen [i.e. wichtigen] Sachverhalte der *jindō*, derjenige von allerhöchster Geheimhaltung. Er soll nicht mündlich nach Außen [getragen] werden und ist nicht [nach] Links und Rechts [zu verbreiten]. So ist denn dieses Siegel [ein solches] des goldenen Lichts der drei Ringe 三輪'金光也. Als Kuni no Tokotachi

<sup>540</sup> Das „Sūtra von der Blüte des Mitfühlens“ (c. *Beihuajing*, j. *Hikekyō* 悲華經, T 157 u. a.) wurde unter anderem durch den Mönch Dharmakṣema (Donmuseu 曇無讖, 385–433) übersetzt. Innerhalb der Kamakura-Zeit wurde es zu einer wichtigen Schrift für die Verehrung des historischen Buddha. Eine Passage, die sich in vielen mittelalterlichen buddhistischen Schriften ebenso wie in der *Kr.SyS* zitiert findet, lautet: „Ihr [Mönche] weint nicht, nach meinem Verlöschen und Übertreten [in das *nirvāna*] werden die sichtbaren *daimyōjin* die Schar der [unerlösten] Wesen hinübergeleitet.“ T 2410.76.557a9–10. Dieses „Zitat“ wurde explizit in Bezug auf den japanischen Archipel interpretiert, es lässt sich in dem besagten Sūtra jedoch nicht finden. Zum *Hikekyō* siehe Teeuwen (1996): 208.

<sup>541</sup> T 2410.76.511b24–c11.

<sup>542</sup> Das „anfängliche *ka[lpā]* (*shokō* 初劫 var. *kōsho* 劫初) stellt eine von vier Unterteilungen eines *kalpa* dar, eines äußerst langen Zeitraums, der sich der Messbarkeit zu entziehen scheint. Innerhalb dieser längsten „Zeiteinheit“ der indischen Mythologie entsteht und verfällt ein „Weltensystem“ oder Kosmos. Die vorliegende Passage verortet die Entstehung des japanischen Archipels im Zeitraum der Entstehung der „Welt der Gefäße“ (*kiseken* 器世間) und der „Welt der Schar [der unerlösten] Wesen“ (*shūjō sekai* 衆生世界). Gleichwohl suggerieren die Ausschnitte, dass die wesentlichen Bestandteile eines Weltsystems bereits vorhanden sind.

no Mikoto 國常立尊<sup>543</sup> im himmlischen Palast zu thronen geruhte, ließ er den himmlischen Speer 天鉞 herabfahren und [sagte]: ‚Dort unten will ich ein Land [aus dem Ozean] heraufbefördern.‘ Als er die äußerste Tiefe des großen Ozeans 大海最底 abzusuchen geruhte, waren da die Sannô, welche die goldenen Ringe waren 金三輪即山王也. Deshalb nimmt man auch die Sannô und die goldenen Ringe 金輪 zu einem Zusammenhang 一體 zusammen. Diese drei Ringe sind nichts Anderes als die drei Teile der geheimen Lehre [i.e. die drei wichtigsten Sütren des Taimitsu]. Deshalb sagen die mündlichen Überlieferungen zum Siegel des Dainichi darüber hinaus wurde noch mehr gesagt „<sup>544</sup>

Die Idee vom „*mudrā*-Muster“ findet sich zunächst in der von Mujû Ichien verfassten *Shasekishû* und soll dem Autor von einem Priester des Ise-Schreins während der Ära Kôchô 弘長 (1261–1264) zugetragen worden sein.<sup>545</sup> Ein älterer Beleg dieser Vorstellung ist nicht bekannt. Sie taucht im Übrigen auch erst ein halbes Jahrhundert später wieder in der *KrSyS* auf. Ogawa versteht das „*mudrā*-Muster“ als eine Art „Katalysator“ (*shokubai* 触媒), der es den *kike*-Gelehrten ermöglichte, ihre „eigenständigen“ Ideen zur Kosmogonie und Entstehung der japanischen Inseln zu entwickeln. Diese Einschätzung ist zwar aufgrund des Fehlens weiterer Textzeugen problematisch,<sup>546</sup> es lassen sich in der *KrSyS* jedoch Erklärungen zum „*mudrā*-Muster“ finden, die zweifelsohne dem Denken des Taimitsu zugesprochen werden können, wie

---

<sup>543</sup> Die *KrSyS* ist der älteste Textzeuge, der den primordialen *kami* Kuni no Tokotachi mit dem *mudrā*-Siegel in Verbindung bringt. Vgl. Ogawa (2014): 422.

<sup>544</sup> T 2410.76.557b3–b19. Es handelt sich bei der letzten Zeile nicht um einen Übertragungsfehler, die Ausführungen brechen hier tatsächlich ab.

<sup>545</sup> In der betreffenden Passage der *Shasekishû* heißt es hierzu im Zusammenhang mit der Tabuisierung des „Buddhismus“ im Großschrein von Ise:

Der Grund hierfür: zu einer Zeit, als Japan noch nicht war, tastete die Gottheit des Großen Schreins [Amaterasu] mit ihrer Lanze nach dem Siegel des [Buddha] Dainichi, das sich auf dem Meeresgrund befand. Die Wassertropfen, die wie Tau von der Spitze ihrer Lanze abfielen, verdichteten sich und formten ein Land. Der im Sechsten Himmel residierende König Deva Māra, der von weit her dieses Geschehen beobachtete, sagte sich: „Es sieht ganz so aus, als ob diese Wassertropfen ein Land bildeten, in dem sich das Gesetz Buddhas verbreiten wird, und wo die Menschen sich sich aus dem Kreislauf von Tod und Wiedergeburt befreien werden.“ Mit diesen Worten stieg er von seinem Himmel hernieder in der Absicht, dieses Land zu zerstören. Rotermund (2014): 283.

Auch hier scheint der Begriff ein *mudrā* zu bezeichnen, durch welches die Amaterasu bei ihrer Schaffung des Landes „geführt“ wird, und auf welches sie sich stützen kann. Es scheint gleichzeitig der „Same“ zu sein, aus welchem die Landmasse als einstuftiger *vajra* als *samaya*-Form des Dainichi hervorkommt.

<sup>546</sup> Wenn die Idee vom „*mudrā*-Siegel“ das erste Mal in der *Shasekishû* Erwähnung findet, ist es jedoch fraglich ob für diesen Zeitpunkt tatsächlich von einer „Allgemeinen Interpretation über das *mudrā*-Siegel“ (*inmon setsu 印文説一般*) gesprochen werden kann. Vgl. Ogawa (2014): 423.



die soeben angeführte Passage über die „drei Ringe“, in welcher klar die Stellung der Sannô als unbedingte, primordiale Wesen zum Ausdruck kommt, deren Wirken mit der „Darlegung des *dharmā*“ durch den Dainichi Nyorai gleichgesetzt wird. Diese Zusammengehörigkeit wird nicht zuletzt durch die Verbundtheit des Speers und des „*mudrā*-Musters“ angezeigt. Auch das „*mudrā*-Muster“ besiegelt und markiert den Ozean und initiiert den Prozess der soteriologisch wirksamen Kosmogonie. Und diese bedeutet nichts Anderes als dass das Wirken der Sannô mit der „Darlegung des *dharmā*“ zusammenfällt. Vor dem Hintergrund der Behauptung dieser zentralen Rolle der Sannô scheint es daher folgerichtig, dass im 37. Faszikel der *KrSyS* über die Benzaiten,<sup>547</sup> „Entstehungs[geschichte] der Benzaiten[-Praktiken] Ende“ (*Benzaiten engi* <sup>matsu</sup> 辨財天緣起<sup>末</sup>), der Hiei-zan als *axis mundi* der buddhistischen Kosmologie indentifiziert wird, als „Berg Sume[ru]“ (Shumi-sen), und der Biwa-See als der große ursprüngliche Ozean, von welchem der Weltenberg umgeben wird:

[Kontext 11] Der Eizan und der [Biwa-]See drücken den [Berg] Sume[ru] 須彌 und den großen Ozean 大海 aus.<sup>548</sup>

Sowohl die Einkerbung auf dem Grund des Ozeans als auch die Schöpfung des japanischen Archipels durch das Herablassen der himmlischen Lanze können als „Ur-Akt“ und „erste Messung“ verstanden werden, als ein „ein erstes Maß, das alle weiteren Maße in sich enthält.“<sup>549</sup> In seinem Werk *Der Nomos der Erde* war es Schmitt um die „Landnahme“ als eines historischen Ereignisses gegangen, das als erste „Ortung“ und „Ordnung“ des Bodens in ganz konkreter Weise Recht begründet. Die „Landnahme“<sup>550</sup> stellte für Schmitt einen „konstituierenden Rechtsvorgang“<sup>551</sup> dar, der wiederum erst die Möglichkeit einer

<sup>547</sup> Zu dieser Göttin vgl. die Ausführungen in Abschnitt 3.5.

<sup>548</sup> T 2410.76.626a15–16.

<sup>549</sup> Schmitt (1950): 16.

<sup>550</sup> Die Schöpfung des japanischen Archipels wäre eine „Seenahme“, allerdings nicht im Schmittschen Sinne, denn nach Schmitt geht die dem Boden inhärente Eigenschaft, dass dieser ein „inneres Maß“ an „Gerechtigkeit“ aufweist, die sich aus dem Verhältnis von Aussaat und Ernte ergibt. Auch die Tatsache, dass man in den Boden „feste Linien“ einziehen könne, die ihrerseits sowohl die Arbeitsordnung als auch die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens bestimmen (Stamm, Stand und Eigentumsverhältnisse werden dadurch sinnfällig) lässt sich in Bezug auf die See nicht konstatieren Vgl. Schmitt (1950): 13. In der mythologischen Sprache der *chūsei shinwa* erhält der große Ozean an dieser Stelle jedoch wortwörtlich einen Charakter.

<sup>551</sup> Schmitt (1950): 17.



Ausdifferenzierung verschiedener Rechtsformen, wie dem öffentlichen und privaten Recht etc. ermöglichen sollte. Ungeachtet des Interesses des Juristen an jenem, was das Völkerrecht in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu begründen vermochte, lässt sich jedoch die „Landnahme“ in Bezug auf den Schöpfungsakt in einem generellen und wörtlichen Sinne als „Ur-Akt“ verstehen, aus welchem die „raumhafte Anfangsordnung“ hervorgeht, die den Ursprung aller weiteren konkreten Ordnung darstellt. Diese ist eben jene mandalische Ordnung, die in der Karte abgebildet wird und auch ganz spezifische Verwaltungsordnungen begründet. Wesentliche Verwaltungskomponenten, wie die „sieben Gebiete“ sollen ja gemäß der Vorstellung der *KrSyS* die mandalische Ordnung ausdrücken. Es ist auffällig, dass dem Schöpfungsbericht (Kontext 8) selbst unmittelbar die Anekdote über die Umrundung der japanischen Inseln durch den Mönch Gyôki folgt (Kontext 3), durch welche auch die Grundlage der landwirtschaftlichen Ordnung – die Verteilung der Reisfelder – begründet wird.

In anderen Texten des Mittelalters findet sich ganz explizit die Vorstellung, dass der Speer als erste Grenzziehung alle weitere Differenzierung zu begründen vermag. Hier findet sich ein ganzes Korrespondenzgeflecht aus verschiedenen Kontexten, die sich von den klassischen Mythen – ein auffälliges Motiv ist hier das Schilf (*ashikabi* 葦牙) – bis hin zur vorbuddhistischen Götterwelt Indiens – die primordiale Gottheit Bonten 梵天 (i.e. Brahma) – erstrecken. In der „Aufzeichnung des Schatzberges von Katsuragi [in der Provinz] Yamato“ (*Yamato Katsuragi hōzan ki* 大和葛城寶山記)<sup>552</sup> heißt es zum Beispiel:

Im Altertum, nachdem sich Himmel und Erde getrennt hatten, und das Wasser sich in Himmel und Erde gewandelt hatte, existierte in der hohen Himmelsweite<sup>553</sup> ein aus dem [anfänglichen] Einzelnen sich wandelndes numinoses Ding 獨化靈物. Seiner Gestalt nach glich es dem Schilf 其ノ形カタチ如葦牙ノ and sein Name blieb unerkannt [i.e. es war namenlos]. Aus der Mitte dieses Geistwesens wurde in der Wandlung ein *kami* geboren, den man großen Brahma-König nannte oder auch Śikhi[n] Brahma-Herrscher 尸棄大梵天王.<sup>554</sup> [Erst] als man in der Regierungszeit

---

<sup>552</sup> Hierbei handelt es sich um eine vermutlich im späten 13. Jh. entstandene Schrift in einem Faszikel, die dem Mönch Gyôki zugeschrieben wurde. Sie stammt aus dem Umfeld des Shugendô und vereint Ideen des Ryôbu Shintô mit solchen von einem primordialen „Patriarchen-*kami* des höchsten Himmels“ (Gokuten Sôjin 極天祖神), welcher auf dem Berg Katsuragi residieren soll.

<sup>553</sup> Die himmlische Welt, in welcher die *kami* residieren, im Gegensatz zur irdischen Welt, dem „Lande inmitten der Schilfweiten“ (Ashihara no nakatsu kuni 葦原の中つ國).

<sup>554</sup> Die Bedeutung des Wortes *śikhi* ist zum einen, dass jemand einen Haarknoten trägt, zum anderen meint es auch in analoger Weise zur höchsten Stelle des menschlichen Leibes die höchste Form der Einsicht.

der himmlischen Herrscher<sup>555</sup> anlangte, nannte man es numinoses Ding 靈物. Es war der Schatz der *kami*-gleichen Menschen 為<sub>二</sub>神<sup>ノ</sup>人之財<sub>一</sub><sup>ト</sup>. Als man in der Regierungszeit der irdischen *kami* angelangte, wurde es verehrter Bemessungspfeiler des Himmels 天<sup>ノ</sup>御量柱 und verehrter Bemessungspfeiler der Erde genannt. Und so wurde [dieser Pfeiler] in der Mitte der Insel vom großen Sonnenursprung aufgerichtet. [Man] nannte [ihn sodann] Pfeiler des Herrschers des Geists des stets anwesenden Mitgefühls 常住慈悲心王<sup>ノ</sup>柱. Dies ist nämlich der Schatzsitz 寶座 [i.e. der Thron des Buddha] des korrekten Erwachens und der korrekten Erkenntnis. Aus diesem Grund nennt man ihn Geistpfeiler 心柱<sup>シンノミハラ</sup>. Himmel und Erde, der [einzelne] Mensch und das Volk, Ost und West, Süd und Nord, Sonne, Mond und die Gestirne, Berge, Flüsse, Gräser und Bäume, sie sind lediglich die Entsprechungswandlungen 應變 der himmlischen, jadebesetzten Lanze 天<sup>ノ</sup>瓊玉戈<sup>ヌタマホコ</sup>, der subtile Leib der [fundamentalen] Nichtdualität.<sup>556</sup>

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, dass ein Text, der im Jahre Eishō 永正 10 (1513) verfasst wurde, davon berichtet, jener Speer, durch den die japanischen Inseln geschaffen wurden, sei eben das „*kami*-Siegel“. Dort wird die Verbindung zwischen dem Ziehen einer ersten Unterscheidung und der Beherrschung der Domäne, des *maṇḍala*, deutlich sichtbar. Die These Itōs ist, dass der wesentliche Berührungspunkt zwischen Regalie und der Karte eben der *vajra* sei.<sup>557</sup> Das Schriftstück „Große Angelegenheiten mündlicher Festlegungen über die drei Arten von *kami*-Gefäßen“ (*Sanshu jingi kuketsu daiji* 三種神器口決大事), welches als „Besiegelung des Vertrauens“ (*injin* 印信), also als Nachweis in die Einweihung bestimmter Lehrinhalte durch den Meister, fungierte, berichtet folgendermaßen:

Was das *kami*-Siegel anbelangt, so ist es eine zusammenhängende Karte 繼圖 des Landes vom Sonnenursprung aus acht großen Inseln und der unteren Inseln der vierundsechzig himmlischen Inseln 六十四天<sup>ノ</sup>嶋下<sup>ノ</sup>嶋. Nimmt man es nun nach der [Auffassung] der offenbaren und geheimen [Lehre], so sind die Einzelheiten des Lehrinhalts eben diese: es ist der Stab des Faszikels des *Lotos-Sūtras*. In der geheimen Schule nimmt man es mit dem Leib des einstiftigen [*vajra*] zusammen. Dies ist eben der himmlische Speer 天<sup>ノ</sup>トホコ是也. Denn wenn man [das Wort

<sup>555</sup> Hiermit ist wohl die Regierungszeiten der sieben himmlischen *kami* gemeint. Vgl. Kontext 7.

<sup>556</sup> Zitiert nach Itō (2011): 105. Es handelt sich um ein Zitat aus dem vom Autoren eingesehenes Mansukript *Ishizaki bunko bon* 石崎文庫本 im Besitz des Ōsaka furitsu toshokan 大阪府立圖書館. Vgl. Itō (2011): 116 (Anmerkung 37).

<sup>557</sup> Vgl. Itō (2011): 105.

*tohoko*] um die Silbe *ho* verknüpft, so heißt es einstiftiger [*vajra*].<sup>558</sup> Es ist eben jener Speer, mit welchem die beiden *kami* Izanagi und Izanami die sich aus sich selbst verhärtende Insel ヲノコロ島<sup>559</sup> suchten und erlangten. Es ist der *kami*-Leib des *kami*-Siegels. Dieses erbat und erhielt 乞取 [die Amaterasu] vom Maô, und geruhte [so] das Reich zu regieren. Und das *kami*-Siegel, das von Generation zu Generation zur Investitur des Herrschers tradiert wird, ist eben jenes 代代王位<sup>ニ</sup>傳<sup>ル</sup>神璽是也.<sup>560</sup>

Der Grund dafür, dass die Karte eine Regalie ist, liegt nicht darin, dass sie dem Tennô als Instrument der „tatsächlichen“ Beherrschung von Domäne und Bevölkerung dienen sollte, sondern dass in dieser Karte die erste Markierung zum Ausdruck kommt, in welcher wiederum – gemäß der Bedeutung des *vajra* als Festigkeit der Erkenntnisweisheit, die alle Bedrängnisse zerschlägt – der Zweck der durch diese Markierung initiierten mandalischen Entfaltung augenfällig geworden ist: die beständige „Darlegung des *dharmā*“. Folgerichtig scheint innerhalb dieser Auffassung auch zu sein, dass der Tennô zum bedeutsamsten Träger dieses Wissens gemacht werden musste, wenn er beabsichtigte die Geschicke seines Landes zu lenken. Dem Klerus fiel dabei freilich die Aufgabe zu, dem Kaiser diese Erkenntnis zu übertragen. Von nichts Anderem kündigt die Behauptung einer Notwendigkeit der Scheitelbenetzung zur Investitur, wie sie vom Klerus und der Regentenfamilie vorgebracht wurde.<sup>561</sup>

### 3.4.1. Die Bedeutung des großen Ozeans

Wenn also das Herablassen des Speers eine erste Unterscheidung darstellt, muss auch danach gefragt werden, von welcher Art der Ozean ist, aus dem heraus der Dainichi Nyorai sein *maṇḍala* entfaltet und hierdurch die „Darlegung des *dharmā*“ initiiert. Was bedeutet die „Ununterschiedenheit“ des Ozeans, in welchen eine primäre Unterscheidung eingezeichnet wird, mit anderen Worten eine Beziehung etabliert wird, zwischen einer vermittels konventioneller Sprache nicht einzuholenden, jegliche Unterscheidung transzendierenden

---

<sup>558</sup> Diese Interpretation stützt sich auf die Möglichkeit durch das Weglassen der Silbe *ho*, das Wort *tohoko* für Speer zum Wort *toko* umzuformen, was wiederum an die Aussprache der Zeichen 獨古 als *dokko* erinnern soll. Insofern zeigt sich hier die „geheime“ Verwandtschaft zwischen Speer und *vajra* auch in der Sprache.

<sup>559</sup> Ein Synonym für den japanischen Archipel. Die volle Schreibweise lautet: 礮馭慮島. Der Begriff *onogoro* bedeutet eben das „Aus sich selbst Verhärten“.

<sup>560</sup> Zitiert nach Itô (2011): 104. Es handelt sich hierbei um ein Mansukript aus dem Archiv des Ninna-ji.

<sup>561</sup> Siehe hierzu die Ausführungen im 5. Kapitel.

Wahrheit und deren Darlegung, die sich der Sprache und damit der Unterscheidung auch dort noch bedienen muss, wo sie nicht mehr in einem konventionellen Sinne gebraucht wird, in den *mantra* und *dhāraṇī*?

Wo die *KrSyS* die Bedeutung dieses „großen Ozeans“ erklärt, rekurriert sie auf die Vorstellung vom „Drachenpalast“ (*ryūgū*) und dem darin hausenden „Drachengeist“ (*ryūshin* 龍神). Nicht von ungefähr verortet die *KrSyS* den Drachenpalast an derselben Stelle wie das „*mudrā*-Muster“, nämlich am tiefsten Grund des Meeres. In diesem soll der Drachengeist oder der „Herrscher der Drachen“ (*ryūō* 龍王) leben. Als eines Tieres der „Schar aus acht Teilen“ (*hachibushū* 八部衆)<sup>562</sup> ist der Drachengeist einer jener mächtigen, ursprünglich malignen Wesen, welche ihre Kraft erst durch die Belehrung des Buddhas zum Schutze seiner Lehre einsetzten. Der Palast ist sowohl Schatzkammer unsagbarer Kostbarkeiten als auch der „Reliquien“ oder *sarī[ra]* (*shari*) des Buddha, die den Drachen zur Verwahrung anvertraut wurden. Für die vorliegende Betrachtung ist jedoch die Tatsache noch wichtiger, dass sich in der „Leber“ (*kan* 肝) des „Drachengeistes“ das „wunscherfüllende Juwel“ (*nyo 'i hōju*) befinden soll. Ganz wie aus dem „*mudrā*-Muster“ als einer ersten Markierung die *hō* in einem doppelten Sinne von *dharma* und „Konstituenten“ hervorgehen, ist der Drachenpalast als Herberge des „Wunschjuwels“ ebenfalls ein Ursprungstopos, aus welchem sich der Kosmos als Belehrung durch den Dainichi Nyorai entfaltet. Diese Vorstellung lässt sich indes bereits in einer testamentarischen Schrift des – so will es die Tradition – Kūkai finden, nämlich in den „Nachgelassenen Bekundungen“ (*Goyuigō* 御遺告, T 2431). Dort heißt es über das „Wunschjuwel“:

Ogleich man schon seine Bezeichnung gehört hat, offenbart [es doch] nicht seinen wahren Leib [i.e. wahres Aussehen]. Jedoch gebärt [es] die zehntausend Schätze und begünstigt die gesamte Schar der [unerlösten] Wesen. [Das Wunschjuwel] befindet sich im geheimen Speicher des Drachenpalastes, und weil es sich in der Leber des Drachenherrschers befindet, offenbart es [i.e. das Wunschjuwel] seinen Leib nicht.<sup>563</sup>

---

<sup>562</sup> Dabei handelt es sich um verschiedene mythologische Wesen, welche die buddhistische Lehre beschützen sollen. Ihrer Natur nach sollen sie zum Teil einst dämonische Gestalten gewesen sein. Neben den Drachen sind dies noch die „Götter“ (*ten*), die *yakṣa*, die *gandharva* (*kendatsuba* 乾闥婆), nämlich himmlische Wesen, die zusammen mit den *kinnara* (*kinnara* 緊那羅) dem Indra dienen, des Weiteren die *asura*, die *garuḍa* (*karura* 迦樓羅) und die bereits erwähnten *mahogara* (*magogara*).

<sup>563</sup> T 2431.77.412b5–8.

An dieser Stelle wird auf zwei Eigenschaften des „Wunschjuwels“ verwiesen, die auch innerhalb der *KrSyS* im Zusammenhang mit der Frage nach der Souveränität des Dainichi Nyorai/der Sannô von Bedeutung sind, nämlich zum einen zu gebären, zum anderen den Lebewesen zu „nutzen“ (*riyaku* 利益), das heißt dem spezifischen Gebrauch des Terminus an dieser Stelle entsprechend, zum Erwachen zu führen. In den *Goyuigô* heißt es wiederum:

Beurteilt man es gemäß dem Prinzip des [Buddha-]Wegs 道理 [i. e. gemäß der Ratio des *dharma*], so befinden sich im Schatzspeicher des Drachenpalastes auf dem Grund des großen Ozeans unzähligen Edelsteine. Obgleich [es eine Vielzahl von Edelsteinen gibt,] ist das wunscherfüllende Schatzjuwel der Souverän [unter ihnen]. Um nun den wahren Leib [des Juwels] zu untersuchen: Es ist ein Teil des Leibs des Śākya[muni,<sup>564</sup> gemäß dem] Prinzip des Wegs, wie es von selbst ist.<sup>565</sup>

Wie aber verhalten sich die Drachen und das „Wunschjuwel“ zum Ozean, auf dessen Grund sie existieren? Ein Charakteristikum der in der *KrSyS* versammelten Lehren über den „großen Ozean“ ist, dass das aus dem Schöpfungsakt entstandene Land ganz wie in den Überlieferungen der Shingon-Kreise die Form eines *vajra* hat, dieser jedoch mit dem „Samen“ (*shuji*) *hūm*<sup>566</sup> gleichgesetzt wird und nicht mit dem „Samen“ *vaṃ*.<sup>567</sup> *Vaṃ* bleibt innerhalb der *KrSyS* stets das Samenzeichen des „großen Ozeans.“ Der ganz zu Anfang dieses Kapitels zitierten Korrelationen der Regalien (Kontext 1) folgt unmittelbar eine Interpretation der vermittelt dieser Insignien zu beherrschenden Domäne:

[Kontext 12] In unserem Land war am anfänglichen *kalpa* am tiefsten Grund des großen Ozeans das *mudrā*-Muster des Dainichi Nyorai. Dies war eben das goldene Licht der drei Ringe. Die Gestalt des Landes ist die eines *vajra* 國形ハ獨古也. Sein Same ist *hūm*. Es [i. e. unser Land] hat die Bedeutung der *susiddhi* 蘇悉地義也. Weil innerhalb der vier *kalpa* das *kalpa* der Vollendung die Bedeutung der

---

<sup>564</sup> Wenn das „Wunschjuwel“ an dieser Stelle als Teil des Leibs des Śākyamuni bezeichnet wird, so ist dies Ausdruck der Gleichsetzung von „Wunschjuwel“ und den Reliquien des historischen Buddha. Diese Passage kündigt von der Vorstellung des im Leib des Buddha sichtbar gewordenen Prinzip des Wegs, nämlich des [Buddha]wegs.

<sup>565</sup> T 2431.77.413b22–24.

<sup>566</sup> Selten wird dies Sanskritsilbe auch durch eine nach seinem Lautwert ausgesuchten Schriftzeichen ausgedrückt, zumeist das *un* 吽. Da es sich hierbei jedoch um eine Transliteration handelt, wird auch in der Übersetzung die Sanskritlautung beibehalten.

<sup>567</sup> Dieses wird oft auch durch das Zeichen *ban* 鑾 wiedergegeben. Die Bedeutung des Zeichens *vaṃ* ist die Allerkenntnis des Dainichi Nyorai in ihrer statischen Form, wie sie im *vajra-maṇḍala* ausgedrückt ist.

Wiedergeburt [i.e. der Wiederbelebung] hat 成劫<sup>レ</sup>蘇生<sup>ノ</sup>義<sup>ナ</sup>ル故也, gilt es tief zu bedenken, dass man [unser Land] das Ursprungs[land] des Dainichi nennt.<sup>568</sup>

Aus dieser Passage geht der Abstand zwischen der Erschaffung der Inseln im anfänglichen *kalpa*, dem Zeichen *vaṃ* und der „Vollendung“ (*jôju*) oder der *susiddhi* hervor, die dem bereits entstandenen Land eigen ist und sich im Samenzeichen *hūṃ* ausdrückt. Die Interpretation des Archipels ist diejenige eines Felds der „Vollendung“, die nichts Anderes ist als *susiddhi*, zentraler Begriff des Taimitsu und grundlegendes Prinzip der im vorherigen Abschnitt aufgezeigten Mandalisierung des japanischen Archipels. Er wird explizit vom großen Ozean unterschieden, der die Ununterschiedenheit in ihrer reinen Potenz ist. Der 36. Faszikel der *KrSyS*, „Geheime Urteile über das Ritual für Benzaiten, den Ursprünglichen [Sūtren] meine Sprossen [i.e. Ansichten] hinzugefügt“ (*Benzaiten hô hiketsu hon shibyô* 辨財天法祕決 本私苗) gibt genauere Auskunft über den Drachenpalast und den tiefsten Grund des Ozeans:

[Kontext 13] Zum einen. Von der Verwahrung aller [durch den Buddha] gelehrt *dharma* 諸教法 im Drachenpalast.

Es wurde aufgezeigt und gesagt: „Gewöhnlich ist der Drachengeist 龍神 der leibliche Zusammenhang der äußersten Vollendung der drei Gifte in ihrer gleichförmigen Verteilung 三毒等分極成<sup>ノ</sup>體.<sup>569</sup> Er ist die ursprüngliche Tiefe der durch die Bedrängnisse verdunkelten *bodhi* 煩惱黒菩提<sup>ノ</sup>本深也. Weil er der leibliche Zusammenhang der schwarzen Finsternis der Dummheit und Verirrung ist, weil er stets im Drachenpalast. Weil er das Versinken im [Kreislauf] von Geburt und Tod ausdrückt, weil er im tiefsten Grund des Ozeans. Somit heißt es, dass der leibliche Zusammenhang der Unwissenheit der Drachengeist ist 所詮無明<sup>ノ</sup>體<sup>ノ</sup>龍神也. Deshalb sind die vielen [durch den Buddha] gelehrt *dharma*, wenn sie vergehen 滅<sup>シテ</sup>, im Drachenpalast verwahrt. Der Sinn ist hier, dass sie sich vom

---

<sup>568</sup> T 2410.76.511b9–12.

<sup>569</sup> Unter den „drei Giften“ (*sandoku* 三毒) versteht man die drei grundlegenden „Bedrängnisse“ (*bonnô*), welche die Leidenswesen in der Ausbildung „guter [i.e. dienlicher] Fähigkeiten“ (*zenkon* 善根) behindern. Sie werden als „Gier“ (*tanyoku* 貪欲), „Hass“ (*shin'i* 瞋恚) und „Unwissenheit“ (*guchi* 愚痴) verstanden, wobei die „Unwissenheit“ die wesentliche Kraft darstellt, durch welche die Wesen im Kreislauf des *samsāra* gefangen bleiben. Der Begriff der „gleichmäßigen Verteilung“ (*byôbun* 等分) deutet hier womöglich auch darauf hin, dass keines der „drei Gifte“ innerhalb des Drachenleibs in ausgeprägterer Form vorhanden ist, als die beiden Verbleibenden.



Wesen der Konstituenten<sup>570</sup> abwenden und zur Unwissenheit werden 法性反<sup>シテ</sup>作無明<sup>ト</sup>意也. Des Weiteren wurde gesagt, der Drachengeist ist der Suijin 水神.<sup>571</sup> Deshalb weilt er im tiefsten Punkt des Ozeans.

Die gelehrten *dharma* als wörtlich dargelegte, sind der Gebrauch als großes Wind[element] 教法<sup>ト</sup>者言説風大<sup>ノ</sup>用也. Das Wind[element] ist wiederum der Gebrauch des Wasserelements.<sup>572</sup> Zum Zeitpunkt, da dieser Wandlungsgebrauch zu einem Halten kommt, kehren die Lehren wieder in diesen Ursprung des großen Wasserelements zurück. Folglich sind die Belehrungen des Buddha, wenn sie vergehen, bestimmt im Drachenpalast verwahrt und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt. Des Weiteren wurde gesagt: „Wenn man über die gelehrten *dharma* spricht, dann entstehen diese aus dem Samen *vaṃ*. Dieses Zeichen ist somit der Same, der [selbst] durch wörtliche Darlegungen nicht erlangt werden kann. Der große Ozean ist also der Wasserkreis des Zeichens *vaṃ*. Deshalb drückt der Sachverhalt, dass die gelehrten *dharma* verlöschen und im Drachenpalast verwahrt sind, aus, dass sie zum Wasserkreis des Zeichens *vaṃ* zurückkehren. Es heißt [jedoch] nicht, dass nur die gelehrten *dharma* zum Samen zurückkehren, [denn in derselben Bewegung] kehren die dreitausend Konstituenten 三千諸法<sup>573</sup> allesamt zum Samen *vaṃ* zurück. Dies ist [jedoch] nicht das Zurückkehren zum Ursprung von Geburt und Tod. Es drückt vielmehr die Tatsache aus, dass Geburt und Tod das So-Sein eigen ist und dass Verirrung und Erwachen von einem einzigen Zusammenhang sind und darüber

---

<sup>570</sup> Der Begriff „Wesen der Konstituenten“ (*hōshō* 法性) meint die „wahre“ Beschaffenheit der Konstituenten, so wie sie vom Erwachten in ihrer „Soheit“ (*shinnyo*) erkannt werden, in ihrem Mangel an „Eigenwesen“ (*jishō* 自性).

<sup>571</sup> Suijin oder auch Suiten 水天 ist der sinojapanische Übersetzungsbegriff für den Namen des vedischen Gotts Varuṇa, der oftmals als Schöpfer und Erhalter des Kosmos begriffen wurde, sowie als Herrscher der Götter. Er wurde scheinbar erst zu einer späteren Zeit mit dem Wasser in Verbindung gesetzt. In jedem Fall bewirkt seine Macht über das Wasser, die Wolken und den Regen, dass er mit dem Drachenherrscher gleichgesetzt wird.

<sup>572</sup> Diese Stelle ist in einem solchen Sinne zu verstehen, dass die durch den Buddha gelehrten *dharma* mit dem Windelement gleichgesetzt werden, das wiederum der „Gebrauch“ (*yū*) des Wasserelements ist.

<sup>573</sup> Der Begriff der „dreitausend Konstituenten“ (*sanzen shōhō* 三千諸法) bezeichnet in diesem Zusammenhang wohl den aus „dreitausend“ (als Zählwort für die Gesamtheit) Konstituenten bestehenden Kosmos in seiner Gänze. Die Zahl „Dreitausend“ verweist außerdem auf die Vorstellung von einem Kosmos, der aus Gruppierungen einzelner kosmologischer Grundeinheiten besteht, die um den bereits angesprochenen Weltenberg Sumeru angeordnet sind. Man unterscheidet hierbei jedoch zwischen kleinen, mittleren und großen Weltensystemen. Das „große Tausendwelt[system]“ (*daisen sekai* 大千世界) besteht aus tausend „mittleren“ Systemen, von denen wiederum jedes einzelne aus tausend Kleinen besteht, das heißt, einer tausendfachen Ansammlung der kosmologischen Grundeinheiten. Vgl. zur Kosmologie des Buddhismus die immer noch grundlegende Studie von Kloetzli (1983). Lohenswert ist ebenfalls Sadakata (1997).



hinaus wurde noch mehr gesagt 是非<sub>レ</sub>歸<sub>ニ</sub>〃<sup>ニ</sup>生死<sub>ノ</sub>本源<sub>ニ</sub>也。是<sup>ニ</sup>〃生死一如迷語一體<sup>ナル</sup>  
事<sub>ヲ</sub>表<sub>ル</sub>也<sup>云云</sup>.<sup>574</sup>

Die Schilderung vom tiefsten Grund des „großen Ozeans“ scheint zunächst eindeutig zu sein, durch dessen Charakterisierung als Ort der höchsten Intensität der „drei Gifte“ und der Unwissenheit. Der Drachengeist, als buchstäbliche Verkörperung dieser Qualitäten, haust in seinem Palast am Grunde des Ozeans, dessen Finsternis die „Unwissenheit“ (*mumyô* 無明) als eine Abwesenheit von „Helligkeit“ (*myô* 明) anzeigt. Auch läßt sich die Idee, dass die durch den Buddha „sprachlich dargelegten“ (*gonsetsu* 言説) *dharma* ihren Ursprung in der „Unwissenheit“ haben, in einem solchen Sinne verstehen, dass ihre *raison d'être* darin besteht, die Unwissenheit zu beseitigen. Andererseits entstehen, wie in den oben angeführten Passagen aus dem *Dainichikyô* deutlich wurde, die unerlösten Wesen ja aus der „Darlegung des *dharma*“ (*seppô*). Und auch die weitere Schilderung des „großen Ozeans“ innerhalb dieser Passage (Kontext 13) berechtigt noch zu einer weiteren Deutung.

Wichtig ist zu betonen, dass die „gelehrten *dharma*“ (*kyôhô* 教法) der „Gebrauch“ (*yû* 用) des „großen Wasser[elements]“ (*suidai* 水大) sein sollen. Dieser „Gebrauch“ ist nichts Anderes als das „große Wind[element]“ (*fûdai* 風大) und „zu dem Zeitpunkt, da dieser Wandlungsgebrauch zum Stillstand gebracht wird, kehrt er zu seiner ursprünglichen Quelle zurück“ (*sono keyû o tomuru toki sono suidai no hongen ni ki suru nari* 留<sub>ニ</sub>ル其化用<sub>ヲ</sub>時歸<sub>ニ</sub>スル其水大<sub>ノ</sub>本源<sub>ニ</sub>也). Weshalb an dieser Stelle die beiden Elemente des Wassers und des Windes in einem solchen Verhältnis zueinanderstehen, wird nicht weiter erklärt. Ihre Verbindung ergibt sich nicht aus dem Aufbau der um den Berg Sumeru zentrierten kosmologischen Grundeinheit, die auf den kreisförmigen Schichten von „Windring“ (*fûrin* 風輪) und „Wasserring“ (*suirin* 水輪) gründet, wobei der Wind dem Wasser vorgeordnet ist. Auch ein Überblick über mittelalterliche Materialien zu den „fünf Wandlungsphasen“ (*gogyô* 五行)<sup>575</sup> zeigt, dass zwischen dem „Wasser“ und dem „Wind“ das „große Feuer[element]“ (*kadai* 火大)<sup>576</sup> angesiedelt ist. Die

<sup>574</sup> T 2410.76.624a23–b7.

<sup>575</sup> Damit sind die fünf Elemente innerhalb der kosmologischen Spekulationen Chinas gemeint, nämlich: „Holz“ (*moku* 木), „Feuer“ (*ka* 火), „Erde“ (*tsuchi* 土), „Metall“ (*kin* 金) und „Wasser“ (*sui* 水). Es mag angesichts der Tatsache, dass derlei Spekulationen unmittelbar an der Genese „buddhistischer“ Ideen beteiligt waren, verfehlt sein, diese als zusätzliche oder im Nachhinein hinzugefügte Bedeutungsschichten zu verstehen.

<sup>576</sup> Ein Beispiel hierfür liefern die im Lemma des *Digital Dictionary of Buddhism* zusammengestellten japanischen Texte aus der Kamakura-Zeit, welche ein grundlegendes buddhistisches Werk zu den „fünf Wandlungsphasen“ häufig zitieren, nämlich die „Große Bedeutung der fünf Wandlungsphasen (c. *Wuxing dayi*, j.

Identifizierung der *dharma* mit dem Wind mag von der Tatsache herrühren, dass die Bedeutung des Zeichens 風 auch „Führung“ oder „Belehrung“ (*michibiku* 導く) ist. Das von David Quinter Verfasste Lemma 化用 im *Digital Dictionary of Buddhism* vermerkt, dass Nakamura Hajime 中村元 (1912–1999) in seinem *BD* diesen Terminus schlicht durch „Tätigkeit der Führung“ (*michibiku no hataraki* 導くの働き)<sup>577</sup> erkläre. Es mag also sein, dass die Identifizierung der „gelehrten *dharma*“ (*kyôhō*) als Windelement und „Gebrauch“ des Wassers von der Bedeutung des Zeichens 風 herrührt. Die Vorstellung, dass die *dharma* der „Gebrauch“ der Unwissenheit seien, scheint jedoch absurd. Und so erklärt die oben zitierte Passage der *KrSyS* auch, dass die *dharma* zum Zeitpunkt ihres Verlöschens nicht eigentlich zum Ursprung von „Entstehen und Sterben“ – also zur Unwissenheit – zurückkehren, sondern dass vielmehr sowohl dem Entstehen als auch dem Vergehen das „So-Sein“ (*shinnyo*) eignet, und der Unterscheidung von „Verirrung und Erwachen“ (*meigo* 迷悟) letztlich die substantielle Grundlage entzogen ist.

Schließlich wird der „große Ozean“ mit dem „Samen“ *vaṃ* gleichgesetzt, dem „Samen“ der Erkenntnis des Dainichi Nyorai, wie sie sich in der *vajra*-Welt ausdrückt. Innerhalb dieser Erkenntnis, dass die Bedrängnisse *bodhi* seien, wird selbst die Unterscheidung zwischen „Verirrung und Erwachen“ zurückgewiesen. Das „Verlöschen“ der „gelehrten *dharma*“ drückt jenen Zustand aus, in welchem jegliche binären Unterscheidungen aufgehoben sind. Das Zeichen *vaṃ* ist der Zustand der Ununterschiedenheit, der Erkenntnis der *vajra*-Welt in ihrer reinen Potenz, aus welchem die Lehren „entstehen,“ wo sich die Belehrung der Lebewesen als „Gebrauch“ des „Wasserelements“ anwendet, ein Vorgang, der mit der Erschaffung des Archipels durch das Herablassen des Juwelenspeers einsetzt. Die Koemergenz von Belehrung und Schöpfung findet ihren sprachlichen Ausdruck in der bewussten Verbindung der *dharma* und der Konstituenten – beide mit dem Schriftzeichen 法 geschrieben – die in ihrem Verlöschen gleichermaßen zum Zeichen *vaṃ* zurückkehren. Pontierter findet diese Vorstellung ihren Ausdruck in einer Passage aus dem 108. Faszikel, in welchem der Grund des Ozeans mitsamt

---

*Gogyō daigi* 五行大義 des Xiaoji (Shōkichi 蕭吉 fl. 530–610). Vgl. hierzu Jeffrey Kotyk, 五行大義 *Digital Dictionary of Buddhism*, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xprddb.pl?q=%E4%BA%94%E8%A1%8C%E5%A4%A7%E7%BE%A9> (letzter Zugriff am 3.12.2022).

<sup>577</sup> Vgl. David Quinter, 化用 *Digital Dictionary of Buddhism*, <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xprddb.pl?q=%E5%8C%96%E7%94%A8> (letzter Zugriff am 3.12.2022). Siehe für den ursprünglichen Eintrag *BD*: 293c.

dem Drachenpalast und des Zeichens *vaṃ* als der „Ursprung des einen Geistes“ (*isshin no hongen* 一心本源) bezeichnet wird.

[Kontext 14] Zum einen ist der große Ozean 大海 das große [Element] des Wassers. Dieses große [Element] des Wassers ist das Zeichen *vaṃ*. Das Zeichen *vaṃ* ist [wiederum] der Zusammenhang der Erkenntnis 智體 [wie sie in] der *vajra*-Welt [ausgedrückt ist]. Aus diesem Grund ist der Drachenpalast der Ursprung vom einen Geistes 一心.<sup>578</sup>

Das „große [Element] des Wassers“ (*suidai*), erklärt die *KrSyS*, sei nichts Anderes als der „Ursprung des einen Geistes.“ Der „eine Geist“ (*isshin* 一心) kann als der reine, unbefleckte „Geist des Speichers des So-Gekommen“ (*nyoraizô shin* 如來藏心) verstanden werden.<sup>579</sup> Der „Speicher des So-Gekommenen“ (*nyoraizô* 如來藏) ist der Mutterschoß, in welchem die unerlösten Wesen die Buddhaschaft in sich tragen und diese aus ihrem Schoß gebären. So drückt der Begriff *nyoraizô* die generelle Möglichkeit der Wesen zur Buddhawerdung aus, dass diese nämlich „den Buddha in [ihrem] Inneren beherbergen“ (*hotoke o uchi ni yadoshite iru* 佛を内に宿している).<sup>580</sup> Durch den „einen Geist“ wird die Tatsache ausgedrückt, dass der Geist der Wesen mit dem „Geist des Buddhas“ (*busshin* 佛心) identisch sein soll, wenn dieser leer von den „Bedrängnissen“ (*bonnô*) ist, so wie es die Idee vom „leeren Speicher des So-Gekommenen“ (*kû nyoraizô* 空如來藏) gibt, in welchem sich keine „Bedrängnisse“ befinden. Der „eine Geist“ ist in einem solchen Sinne auch das „Fundament“ (*genri* 原理) des „zehntausendfach Gegebenen [i.e. aller Dinge]“ (*banyû* 萬有), das sich in der karmischen Ausdifferenzierung generiert. So liegt also in der makrokosmischen Ebene des „einen Geistes“ die Allerkenntnis in ihrer reinen Potenz, vor jeglicher Entfaltung, verborgen. Durch die Ausdifferenzierung in der „Darlegung des *dharma*“ eröffnet der Danichi Nyorai den Raum, in welchem seine für die Leidenswesen „unmögliche Souveränität“ sich im Akt verwirklicht.

---

<sup>578</sup> T 2410.76.863b4–6.

<sup>579</sup> Vgl. *MBD* 1: 142a.

<sup>580</sup> Vgl. *BD*: 770c.

### 3.4.2. Der „große Ozean“ und die Schlange im Leib der Lebewesen

Wie kann sich aber der Einzelne der Souveränität des Dainichi annähern, um seinerseits das größte Maß an „möglicher Souveränität“ auf sich zu vereinen? Gemäß der Vorstellung von der Zusammengehörigkeit zwischen dem „Leib als Funktionszusammenhang“ (*shintai* 身體)<sup>581</sup> und der Außenwelt, dem Kosmos in seiner Gänze, also von der karmisch bedingten Beschaffenheit des „Geistes und Leibs“ (*shinshin* 心身) eines Wesens, der sogenannten „hauptsächlichen Vergeltung“ (*shōbō* 正報) und den hiervon abhängigen äußeren Umständen, der „umgebenden Welt“ (*kankyō sekai* 環境世界), der „[auf Geist und Leib] gestützten Vergeltung“ (*ehō* 依報),<sup>582</sup> setzen sich sowohl der Kosmos als auch der menschliche Leib aus den „fünf Kreisen“ (*gorin* 五輪) zusammen. In Bezug auf den menschlichen Leib bedeutet dies eben auch, dass sich der Makrokosmos in der mikrokosmischen Ebene des einzelnen Wesens fortschreibt. Wiederum im 108.Faszikel der *KrSyS* heißt es hierzu:

[Kontext 14] Wenn man dies [i.e. den Sachverhalt] aus der Perspektive der hauptsächlichen Vergeltung betrachtet, dann ist da in unserem eigenen Wasserkreis 水輪 der ursprünglich und anfängliche Drachengeist 本初龍神. Dieser Drachengeist ist der leibliche Zusammenhang unserer eigenen Unterscheidungen in der alles durchdringenden Erkenntnis 我等<sup>カ</sup>遍知分別<sup>ノ</sup>全體也.<sup>583</sup> So sind in diesem einen Denkmoment 一念 die dreitausend [i.e. sämtliche] Sūtren aufgehoben. Dies ist also der Sachverhalt, weshalb [es heißt, dass] alle [während der] einen Lebensspanne [des Buddha] dargelegten *dharma* den Geistesgrund des Praktizierenden 行者<sup>ノ</sup>心地<sup>584</sup> ausdrücken. Deshalb sind gemäß des Von-selbst-so-seienden-Prinzips 自然<sup>ノ</sup>理<sup>トシテ</sup> die *dharma* des Buddha im Drachenpalast verwahrt. Des Weiteren ist das große Wasser[element] das Zeichen *vaṃ*. Das Zeichen *vaṃ* ist der Same der zehntausend Konstituenten und die Quelle aller dargelegten *dharma* 萬法種子教法<sup>ノ</sup>源也. Das Zeichen *vaṃ* hat die Bedeutung, die durch wörtliche Darlegungen nicht erlangt werden kann. Zu dem Zeitpunkt, da die zehntausend

---

<sup>581</sup> Dies bezeichnet im Sinne eines *terminus technicus* das „leibliche [Bewusstseins]vermögen“ (*shinkon* 身根), welches die Struktur und Stütze für das „leibliche [i.e. taktiles] Bewusstsein“ (*shinshiki* 身識) darstellt und den Ermöglichungsgrund für die vier verbleibenden der „fünf [Bewusstseins]vermögen“ (*gokon* 五根) bildet.

<sup>582</sup> Es handelt sich bei diesen beiden Vorstellungen um die zwei Aspekte der Gänze, in denen karmische Vergeltung überhaupt wirksam werden kann, die „zwei [Arten] der Vergeltung“ (*nihō* 二報). Vgl. *BD*: 84a.

<sup>583</sup> Diese meint eine Unterscheidungsfähigkeit, die auf der Einsicht in die Wahrheit beruht.

<sup>584</sup> Der Begriff des „Geistesgrunds“ (*shinji* 心地) ist hier synonym zu *isshin* zu verstehen.

Konstituenten voll der vier Aspekte von Entstehen, Verweilen, Wandeln und Vergehen geworden sind, kehren sie zur Stufe des Samens zurück, welcher das Zeichen *vaṃ* ist.<sup>585</sup>

Dieser „eigene anfängliche Drachengeist“ der Leidenswesen, der nichts Anderes als deren Erkenntnisorgan darstellt, wird im 36. Faszikel genauer bestimmt:

[Kontext 15] Zum einen. Über die Benzai[ten] des lebendigen Leibes 生身辨財.<sup>586</sup> Aufzeigend wurde gesagt: „Was den zuerst [angesprochene] Sachverhalt angeht, dass der Drachengeist am Grund des großen Ozeans weilt, so ist gewöhnlich der Leib als Stütze der Drachentiere der leibliche Zusammenhang in welchem die drei Gifte in höchstem Ausmaß vollendet sind. Er ist die ursprüngliche Quelle des Versinkens in Geburt und Tod. Deshalb weilt er am tiefsten Grund des Ozeans. In unserem Wasserkreis gibt es das Organ der Lunge, worin Wasser von goldener Farbe ist. In diesem [Wasser] existiert eben eine Schlange<sup>587</sup> von drei *sun*.<sup>588</sup> [Dies]

---

<sup>585</sup> T 2410.76.863b6–13.

<sup>586</sup> Faure hat bereits die wesentlichen Aspekte der Lehren und Praktiken aufgezeigt, welche sich in der *KrSyS* zu Benzaiten versammelt finden. Viele der von Faure dargestellten Charakteristika der Benzaiten sind ebenso solche der Ryūnyo, die weiter unten ausführlich diskutiert wird. In der *KrSyS* findet sich diese Figur, deren Wurzeln auf die alte vedische Göttin des Wassers, der Musik und der Redekunst, Sarasvatī, zurückgehen in zweifacher Form beschrieben, zum einen als Myōonten 妙音天, einer zweiarmigen, weiblichen Gestalt, welche die „biwa-Laute“ spielt, um eben dieser die „subtilen Töne“ (*myōon* 妙音) zu entlocken. Ihr Instrument wird der *KrSyS* wiederum zum Anlass, einen der wichtigsten Schreine dieser Göttin auf der Insel Chikubushima 竹生島 zu behandeln, die sich inmitten des Biwa-Sees befindet. Vgl. T 2410.76. 519b21 und weitere Stellen. Vgl. auch Faure (2015): 191–235 sowie Sasama (1991): 74–78, mit zahlreichen Abbildungen. Zum anderen tritt sie jedoch als Uga Benzaiten 宇賀辨財天 auf, die ihrer ikonographischen Form nach mit acht Armen dargestellt wird und als wichtigsten *samaya* das „Wunschjuwel“ hält. Beachtenswert ist der Kopfpfutz dieser Göttin, der auf ihre reptilische Natur verweist und sich in Form einer Schlangengestalt mit menschlichem Antlitz, des sogenannten Ugajin 宇賀神, hinter einem *torii* 鳥居 verbirgt. Sowohl die Schlangengestalt als auch das „Wunschjuwel“ deuten hier auf die Identifikation mit der Ryūnyo hin, die – das belegen die weiter unten behandelten Zitate – innerhalb der *KrSyS* anlässlich vieler Interpretationen vollzogen wird. Der „lebendige Leib“ (*shōjin* 生身) deutet hier auf den Leib jedes einzelnen Praktizierenden hin, der die in der Figur der Benzaiten ausgedrückte Erkenntnis immer schon verkörpert. Der Leib der unerlösten Wesen ist seiner eigentlichen Gestalt nach der „Schlangenleib.“ Der Grund dafür, weshalb die Uga Benzaiten die Leidenswesen belehrt, liegt gerade darin, dass sie durch ihr reptilisches Wesen mit diesen „führend korrespondiert“ (*kannō* 感應) und ihre „Wege [mit ihnen] kreuzt“ (*dōkō* 道交).

<sup>587</sup> Die Doppeldeutigkeit des Sanskritbegriffs *nāga*, der sowohl eine Schlange als auch einen Drachen bezeichnet, bildet hier den Hintergrund für die Identifikation des Drachen mit der Schlange.

<sup>588</sup> Ein *sun* 寸 soll in etwa der Länge eines Glieds des menschlichen Zeigefingers entsprechen und wird oftmals mit 3 cm angegeben. Somit hätte diese Schlange eine beachtliche Größe von 9 cm.

ist unser Geistherrscher,<sup>589</sup> die sechste [Bewusstseins]stufe.<sup>590</sup> Das Organ der Lunge ist der Ort, worin die prüfende Erkenntnis der subtilen Schau der westlichen Himmelsrichtung ihre Existenz hat 肺藏西方妙觀察智所在也. Die prüfende Erkenntnis der subtilen Schau ist die sechste Stufe des Bewusstseins, nämlich das Bewusstsein der Unterscheidung von falsch und korrekt 第六識邪正分別識也. Dies ist unser Erwachenszusammenhang 覺體<sup>591</sup> des Bedenkens und Abwägens von Bejahung und Verneinung [i.e. von falsch und korrekt]. Sein Same ist das Zeichen *hūm*. Dieses Zeichen ist der Same der Benzaiten 此字即辨才天種子也. Das heißt aber, unser ursprünglich gegebene Gesamtzusammenhang des ungewirkten ursprünglichen Erwachens hat die Form einer Schlange 所詮我等無作本覺本有全體蛇形也. Deswegen heißt es in einer Auslegung des Kōya Daishi:<sup>592</sup> „Im Wandeln durch die Spur 迹化<sup>593</sup> kehren [die Buddhas als *kami*] zur Schlangenart zurück. Zit 文“<sup>594</sup> Der hierdurch ausgesagte Sinn ist, dass die nachgelassenen Spuren aller dunklen Wege 冥道 der *jingi* die Form einer Schlange

---

<sup>589</sup> Der Begriff „Geistherrscher“ (*shinnō* 心王) lässt sich nur im Zusammenhang mit demjenigen der „Funktionen des Geistes“ (*shinju* 心數) verstehen. Letzterer ist wiederum synonym zur Bezeichnung „Orter des Geistes“ (*shinjo* 心所), der verkürzte Begriff für die „Konstituenten, welche ihren Ort im Geiste haben“ (*shinjo u hō* 心所有法). Diese sind die aus der Tätigkeit des Geistes entstehenden „Konstituenten“ (*hō* 法), von denen es laut der *Kusharon* sechszwanzig Arten geben soll. Die „Basis“ (*jiban* 地盤) für diese Konstituenten soll der „Geist“ (*shin*) selbst sein, der entsprechend als „Geist-Herrscher“ (*shinnō*) bezeichnet wird. Das heißt es wird eigens eine Unterscheidung eingeführt, zwischen dem Geist selbst und dessen unterscheidender Tätigkeit bzw. den hieraus entstehenden Konstituenten. Vgl. *BD*: 528.

<sup>590</sup> Die „sechste Stufe des Bewusstseins“ (*dairokushiki* 第六識) oder „kognitives Bewusstsein“ (*ishiki* 意識) entsteht aus der vorangehenden „siebten Stufe des Bewusstseins“ und hat die Eindrücke des „fünffachen [Sinnen]bewusstseins“ (*goshiki* 五識) zu ihrem Objekt, also jenes, was für das Subjekt in den „Bereich“ (*kyō* 境) der Sinnenswahrnehmung als „Umwelt“ gerät. Es ist der Locus aller „Wahrnehmung“ (*chigaku* 知覺), der „Gefühle“ (*kanjō* 感情) und des „Denkens“ (*shikō* 思考) eines Individuums. Das *DDB* erklärt die hohe Bedeutung dieser Bewusstseinsstufe für die buddhistische Soteriologie: Als Ort des Denkens und Fühlens ist sie auch derjenige, an welchem die „Bedrängnisse“ (*bonnō*) entstehen, welche die Leidenswesen an der Erkenntnis der Wahrheit hindern. Obgleich die „sechste Stufe des Bewusstseins“ sich nicht sonderlich von der siebten zu unterscheiden scheint, können die Wesen die *bonnō* eben nur auf dieser Stufe entfernen, da die siebte Bewusstseinsform im Wesentlichen als Unterbewusstsein zu verstehen ist. Vgl. Charles Muller, *意識 Digital Dictionary of Buddhism*, [http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?61.xml+id\(%27b610f-8b58%27\)](http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?61.xml+id(%27b610f-8b58%27)) (letzter Zugriff am 3.12.2022).

<sup>591</sup> *Kakutai*; Hiermit ist womöglich der Zusammenhang gemeint innerhalb welchem das Erwachen erlangt wird, durch die korrekte geistige Tätigkeit auf der „sechsten Stufe des Bewusstseins.“ Zugleich deutet das letztere Zeichen des Kompositums auf den Leib, denn das Erwachen ist auch leiblich verortet.

<sup>592</sup> Kōya Daishi ist eine andere Bezeichnung für den Kūkai und rührt von dessen Errichtung des Kongōbu-ji auf dem wichtigsten Berg der Shingon-Schule, dem Kōyasan.

<sup>593</sup> Dies meint die Tatsache, dass die Buddhas und *bodhisattva* als *kami* in der Form einer „nachgelassenen Spur“ (*suijaku*) die Leidenswesen entsprechend deren Bedürfnissen zum Erwachen führen.

<sup>594</sup> Dass es sich hierbei um ein Zitat handelt, wird durch das Zeichen 文 markiert. Es ist mir jedoch nicht gelungen herauszufinden, auf welchen Text sich hier bezogen wird.



haben. Der Grund liegt darin, dass der ungewirkte, ursprünglich gegebene Denkbzusammenhang ツクロハザル本有念體 aller fühlenden Wesen der Geist ist, der gekrümmt wie eine Schlange 蛇曲<sup>′</sup>心 ist.<sup>595</sup> Daher erlangen alle aus der Schar der [Leidens]wesen vom gewöhnlichen Menschentypus [die Bedeutung] des Schlangenneibs.<sup>596</sup> Daher vermischen sich [die *jingi*] und entsprechen diesen [gewöhnlichen Lebewesen]. Die *shinmei* der nachgelassenen Spuren ruhen sich im Leib einer Schlange zu zeigen. Daher geruhte [der Kôya Daishi] auszulegen, dass sie zur Schlangenart zurückkehren.

Auch wenn man vom ursprünglich gegebenen Buddha-Wesen 有本<sup>′</sup>佛性 in der ganzen Schar der [Leidens]wesen spricht, so haben sie [doch] eine solchen Denkbzusammenhang [i.e. die Schlange als Verkörperung der Gifte]. Dementsprechend wird im Geheimen gesagt: „Warum existiert das Schatzjuwel 寶珠 am Grund des Wesensozeans 性海<sup>′</sup>之底? Der Wesensozean deutet auf unseren eigenen tiefsten Punkt des großen Ozeans hin. In diesem großen Ozean gibt es inmitten des Wasserkreises die acht Blüten.<sup>597</sup> Diese nennt man die acht Ozeane. Und des Weiteren gibt es die neunfach verdrehten Eingeweide 九迴<sup>′</sup>腸, die den [neun Bergen entsprechen].<sup>598</sup> Die neun Berge sind die neun Versammlungen des *maṇḍala* der *vajra*-Welt. Die acht Blüten sind das Mutterschoß- *maṇḍala*. Dies nennt man die Zierde 莊嚴<sup>599</sup> der geheimen Zierde des BlütenSpeichers [i.e. der

---

<sup>595</sup> Zunächst ist dieser Terminus schlicht das Antonym zum Begriff des „korrekt [operierenden] Geistes“ (*shôshin* 正心), welcher die Dinge in ihrer Soheit erkennt. Siehe hierzu die Diskussion unten.

<sup>596</sup> Welches sich wohl durch die Wesensverwandtschaft zwischen Schlangen und Leidenswesen einstellen soll.

<sup>597</sup> Dies deutet auf den Kosmos oder je nach Vorstellung, eine kosmologische Einheit, die aus dem zentralen Berg Sumeru besteht, der von sieben „eisernen Berggürteln“ (*tecchisan* 鉄圍山) umgeben ist. Zwischen diesen Berggürteln befinden sich jeweils „große Ozeane“ (*daikai*) von denen der äußerste aus „Salzwasser“ (*kansui* 鹹水), die inneren jedoch aus „leichtem [i.e. süßem] Wasser“ (*tansui* 淡水) bestehen sollen. Die Tatsache, dass der Berg Sumeru von acht Ozeanen umgeben sein soll, erlaubt auch hier den nahtlosen Übergang zwischen Makro- und Mikrokosmos. Die „acht Blüten“ (*hachiyô*) deuten in diesem Zusammenhang auf das „fleischliche Herz“ (*nikudanshin*), das auch als *hrdaya* (*kenridaya* 乾栗陀耶) bezeichnet wird. Der Begriff *hrdaya* hängt etymologisch auch mit dem deutschen Wort Herz zusammen und meint in erster Linie das Herz als Sitz der Gefühle und Empfindungen, in zweiter jedoch auch das physische Herz. *Hrdaya* kann jedoch ebenfalls den Geist bezeichnen, wie er seinem „Wesen“ nach ist. Als „fester und wahrer Geist“ (*kenjitsushin* 堅實心) bezeichnet der Ausdruck das „ursprüngliche Wesen“ (*honshô* 本性) der „Leidenswesen“, denn dieses soll die Form einer „Lotosblume aus acht Blüten“ (*hachiyô renga* 八葉蓮華) haben, da es aus acht Fleischklumpen zusammengesetzt ist.

<sup>598</sup> Die Rede von den „neunfach verwickelten Eingeweiden“ (*kyû kaichô* 九迴腸) deutet hier womöglich auf ein geflügeltes Wort aus einem Brief des Sima Qians (Shiba Sen 司馬遷, (fl. 145–86) gemäß dem sich ob einer erlittenen Schmach die Eingeweide des Historiographen bis zu neun Mal an einem Tag ineinander verwickeln oder verrenken sollen. Vgl. hierzu Schaab-Hanke (2015): 197.

<sup>599</sup> Unter der „Zierde“ (*shôgon* 莊嚴) ist gewöhnlich die Zierde des rechten ethischen Verhaltens, der rechten Meditation und Erkenntnis zu verstehen, der Begriff kann jedoch auch einfach wörtlich verstanden werden. Im vorliegenden Fall bezieht er sich auf die Zierde der „geheimen Zierde“ (*mitsugon* 密嚴), worunter die „drei



Mutterschoß] 花藏. Darin thront der ursprünglich gegebene [i.e. der ungewirkte] Dainichi Nyorai des Selbstwesens 自性本有'大日.<sup>600</sup>

Das Erkenntnisorgan des Geistes, welches im physischen Herzen der Menschen angesiedelt ist, stellt nun also die Möglichkeit und Voraussetzung der Erkenntnis für den Einzelnen dar. Er hat die Form einer Schlange, was auf die in der *hongaku*- und *shinbutsu shûgô*-Terminologie formulierte Idee hindeutet, dass die Bedrängnisse *bodhi* seien.

Der makrokosmische Ursprungstolos des Drachenpalasts mit dem Wunschjuwel, welches dieser beherbergt, setzt sich im Inneren der Menschen fort. Wo im gerade zitierten Abschnitt von dem Schatzjuwel die Rede ist, wird sogleich auf das menschliche Herz verwiesen, in welchem der Geist angesiedelt ist. Denn der menschliche Körper als Mikrokosmos birgt in sich wiederum ein ganzes Universum, und der Geist wird diesem ebenso zum Ursprungstolos aller „Konstituenten“ und – was hiermit zusammenfällt – aller *dharma* (als Behältnis aller Sûtren). Der japanische Archipel ist seinerseits der Boden, auf welchem sich diese „Vollendung“ (*jôju*) ereignet, das Betätigungsfeld der „geschickten Mittel.“ Dieses Wirken hat seine Entsprechung auf der Ebene des „Wasserkreises“ der Leidenswesen, in welchem sich eine kleine Schlange befindet, vermittels derer alle *dharma* des Buddha erkannt und zur Vollendung gebracht werden. Erwachen bedeutet in diesem Zusammenhang die Rückwendung zum Ursprung, zur ersten Unterscheidung, durch welche der Prozess der Belehrung durch den Dainichi Nyorai einsetzte und dessen Souveränität begründet. Den Leidenswesen ist es jedoch nicht möglich hinter diesen (Ur)sprung<sup>601</sup> zu gelangen, da sie immer schon Produkt dieser Belehrung sind. Jedoch ist die Einsicht, dass jegliche „Konstituenten“ nichts Anderes als die Autopoeisis des kosmischen Buddha sind, das höchste Maß der Befreiung von den Bedrängnissen, und somit das höchste Maß an Souveränität, das den Wesen zukommen kann.

#### 3.4.2.1. Die Schlange im Leib und die internalisierten *kami*

Ein Zusammenhang, in welchem die Vorstellung vom „Schlangenleib“ (*jashin* 蛇身) aus dem japanischen Archipel auftauchte, war die Annahme, dass die *kami* sich in „wahre *kami*“ (*jitsujin* 實神) und „provisorische *kami*“ (*gonjin* 權神) unterteilen ließen. In der Schrift „Sammlung von

---

Welten“ (*sangai*) verstanden werden, die durch die „drei geheimen [Handlungen]“ des Dainichi Nyorai geschmückt werden.

<sup>600</sup> T 2410.76.623b1–21.

<sup>601</sup> Sprung hier im Sinne eines sichtbaren Risses, einer Trennungslinie.

Urteilen des [Shin]zui über weitverbreitete Zweifel“ (*Kôgi sui ketsushû* 廣疑瑞決集), die durch den Mönch der Jôdo-shû Shinzui 信瑞 (gest. 1275) zum Zwecke der Kritik des „Tötens von Leben“ (*sesshō* 殺生) als Teil der *kami*-Verehrung verfasst wurde,<sup>602</sup> vermerkt der Autor, dass die *daimyōjin* 大明神, denen das „innere Erweisen“ (*naishō* 內證) nicht zu eigen sei, ihrer „äußeren Merkmale“ (*gesō* 外相) nach Schlangenleiber hätten. Diejenigen, die mit den *kami* durch „[karmische] Bezüge aus vorherigen Leben“ (*shukuen* 宿緣) verbunden seien, würden in ihrer gegenwärtigen Existenz zum „Volk der *kami*[-Schreine]“ (*jinmin* 神民) gehören und die „Segnungen der *kami*“ (*shin'on* 神恩) empfangen, in ihrem nächsten Leben ihr Dasein jedoch im Leib einer Schlange fristen müssen. Nur wenn man sich beständig des „Urstands“ der *kami* versichere und die „geistige Vergegenwärtigung des Buddhas“ (*nenbutsu*) praktiziere, entkomme man diesem traurigen Los.<sup>603</sup> Obgleich die „Sammlung über die Wirkmacht der *kami*“ (*Shintōshū* 神道集, 14. Jh.)<sup>604</sup> im 1. Faszikel „Über die Herkunft der Wirkmacht der *kami*“ (*Jindō yurai no koto* 神道由來之事) bestätigt, dass die *jitsujin* sich an „böartige Seelen“ (*akuryō* 悪靈) und „böartige Schlangen“ (*akuja* 悪蛇) hefteten, den Menschen Leid zufügten und allesamt die Erscheinung von Schlangen und Dämonen hätten, während die *gonjin* die Wesen zum Erwachen geleiteten, indem sie ihr „Licht abschwächten und ihre Spuren hinterliessen“ (*wakō suijaku* 和光垂迹), trägt sie andererseits dem Umstand Rechnung, dass das Land des Sonnenursprungs auch *kami*-Land sei, und die Unterscheidung zwischen „wahr

---

<sup>602</sup> Vgl. Itô (2007) 179. Diese Kritik hängt mit der Praxis der Tieropfer an dem bis zur ersten Hälfte des 19. Jh. als Suwa Jinja 諏訪神社 (heute als Suwa Taisha 諏訪大社) bekannten Schrein zusammen, der gegenwärtig in der Präfektur Nagano 長野 steht und an welchem die *kami* Takeminakata no kami 建御名方神 und Yasakatome no kami 八坂刀賣神 verehrt werden. Diesen *kami* wurden wohl zunächst als *kami* der Jagd“ (*shuryō* 狩獵) geopfert, da sie auch durch ihre Tierjagd keine „Verunreinigung“ (*kegare* 穢れ) über sich bringen und Wild verzehren sollten. Mit der Zeit erhielten sie doch auch den Charakter von *kami*, die über die Bewirtschaftung der Felder wachten. Gemäß ihrer martialischen Natur wurden sie im Mittelalter dann als „*kami* der Kriegskunst“ (*bujin* 武神) verehrt. In Bezug auf den hier behandelten Zusammenhang ist wichtig zu betonen, dass sie oftmals als Schlangen vorgestellt wurden, die gerne Kröten verspeisen. Bis zum heutigen Tag ist daher eine Form ihrer Verehrung die „Jagd auf Kröten“ (*kawazugari* 蛙狩), welche anschließend als Opfer dargebracht werden. Zum reptilischen Charakter der *kami* von Suwa, siehe Faure (2015), insb. S.288f.

<sup>603</sup> So eine konzise Darstellung des 3. Faszikel durch Itô (2007): 179.

<sup>604</sup> Bei der *Shintōshū* handelt es sich um eine in der Ära Enbun 延文 (1352–1361) fertiggestellte Sammlung von *setsuwa*, die vermutlich durch die Mönche der „Agui-Strömung“ (Agui-ryū 安居院) zusammengestellt wurde und unter dem Aspekt des *honji suijaku*-Denkens „Entstehungsgeschichten“ (*engi*) zu einzelnen Schreinen enthält. Bei der Agui-Strömung handelt es sich um eine Tradition des Tendai bei welcher die „Predigt“ (*shōdō*) eine zentrale Rolle spielte. So wird ihr Begründer Chōken 澄憲 (1126–1203) als berühmter „Prediger“ (*shōdōka* 唱導家) gepriesen.

und provisorisch“ (*jitsugon* 實權) schwierig sei.<sup>605</sup> In der *KrSyS* findet sich schließlich im 6. Faszikel eine Passage, in welcher die Erscheinung der *kami* als Schlangen jedoch untrennbar mit ihrem Heilshandeln zusammenhängt.

[Kontext 16] Frage: „Wie verhält es sich damit, dass die *shinmei*, wenn sie ihre Spuren hinterlassen, stets im Schlangenleib sichtbar werden?“ Antwort: „Was die *shinmei* anbelangt [ist es so]: Weil es [i.e. der Schlangenleib] der Leib ist, in welchem [die *shinmei*] ihr Licht abschwächen und auf derselben [Ebene wie die Leidenswesen] weilen 和光同座, geruhen sie den gemeinen Menschen zu ähneln 似同. Was den gemeinen Menschen angeht, so hat er den Leib der höchsten Ausformung der drei Gifte in ihrer gleichmäßigen Verteilung. Die Gestalt des Leibs der nichtgewirkten, ursprünglich gegebenen drei Gifte in ihrer höchsten Ausformung ist [jedoch] gewiß der Schlangenleib.“<sup>606</sup>

Die Vorstellung von „internalisierten“ (*naizai* 内在) *kami*, die durch die Lehre von „Ursprung und nachgelassener Spur“ (*honji suijaku*) entstand, sei, so Itô, eine wesentliche Stütze der „mittelalterlichen Thesen über die *jindô*“ (*chûsei jindô setsu* 中世神道説) gewesen. Durch ihre neue Funktion als „nachgelassene Spuren“ der Buddhas und *bodhisattva* seien sie nunmehr weniger als *kami* eines bestimmten Gebiets, einer bestimmten Familie<sup>607</sup> oder als „unerlöste“ *kami* verstanden worden, sondern wie das „Buddha-Wesen“ (*busshô*) selbst, sollten sie im Geist der Leidenswesen existent sein. Werden die „zehntausend Dinge“ (*banbutsu*) als Entfaltung der „Darlegung des *dharma*“ und als „Wandlung und Belehrung“ der *kami* verstanden, so ist die Schlange im Leib der Menschen der physische Ausdruck dieses Prozesses und gerade jener Punkt, an welchem diese vermögen sich dieser Tatsache bewusst zu werden. In der vorausgegangenen Passage (Kontext 15) ist im Zusammenhang mit der Schlange von der Erkenntnis der vierten Ebene, der „Erkenntnis der subtilen Schau und Betrachtung“ (*myôkansai chi*) die Rede,<sup>608</sup> welche in beiden *maṇḍala* des esoterischen Buddhismus Amida Butsu

---

<sup>605</sup> Vgl. Itô (2007): 180.

<sup>606</sup> T 2410.76.517c17–20.

<sup>607</sup> Es steht jedoch außer Frage, dass vor allem der Aspekt der Zugehörigkeit bestimmter *kami* zu konkreten Orten eine zentrale Rolle in der *kami*-Verehrung des Mittelalters spielten, wovon die *KrSyS* ein beredtes Zeugnis ablegt. Wohl liegt aber einer der wichtigsten Faktoren in der Entstehung eines „eigenständigen“ Shintô gerade in der Tatsache, dass die in bestimmten geographischen Gebieten residierenden *kami* nunmehr als „ursprüngliche Quelle“ (*hongen* 本源) aller anderen *kami* verstanden wurden.

<sup>608</sup> Diese ist auf der sechsten Bewusstseinsstufe angesiedelt und ein Derivat der ersten und vollkommenen Allwissenheit, die das Wesen des Zusammenhangs der Konstituenten erkennt.

zugeordnet wird und dazu befähigt, die Leidenswesen eingehend zu betrachten und sich in Bezug auf ihre Fähigkeiten und Qualitäten nicht zu irren. Sie steht also explizit im Zusammenhang mit einer an den Fähigkeiten der Leidenswesen orientierten Belehrung, im Zuge derer der *bodhisattva* den Anlagen der Uerwachten entspricht. Die Schau und Betrachtung beruht auch dort zwingend auf Unterscheidungen, wo es sich um diese „Unterscheidung der alles durchdringenden Erkenntnis“ (*henchi bunbetsu* 遍知分別) handelt. Der Schlangenleib berechtigt jedoch noch zu einer weiteren Deutung des Erkenntnisorgans/ des Geistes und der Tiefe dessen Erkenntnis. Die äußerste Nähe von Drachen und Schlange, die in den oben zitierten Passagen zu Ausdruck kommt, deutet bereits darauf hin, dass der Schlangenleib nichts Anderes verkörpert als diejenige Wahrheit, die auch in der Figur der Ryûnyo greifbar wird. Diese ist diejenige von der „[fundamentalen] Gleichheit“ (*byôdô*)<sup>609</sup> alles Gegebenen und letztlich des Ineinandergehens von „Bedrängnissen“ (*bonnô*) und der „*bodhi*“, die in der knappen Formel zum Ausdruck kommt, „die Bedrängnisse, das heißt die *bodhi*“ (*bonnô sokuze bodai* 煩惱即是菩提). Deshalb hat das Erkenntnisorgan, der im physischen Herzen angesiedelte Geist, auch die Gestalt einer Schlange. Dieser gekrümmte Geist ist für den Erwachten der „reine Geist“ (*jôshin* 淨心) oder der „*bodhi*-Geist.“

### 3.4.2.2. Der Leib der Schlange und das Erwachen der Ryûnyo

Die Idee, dass die Bedrängnisse *bodhi* seien, findet bereits im chinesisch-buddhistischen Schrifttum eine äußerst pointierte Ausformung in der Geschichte von der Drachenprinzessin Ryûnyo, die eine Schlüsselfigur zum Verständnis der in der *KrSyS* ausgebreiteten Lehre von der Domäne als eines *maṇḍala* ist.

Indem erst zur Zeit des Tendai-Patriarchen Zhiyi (Chigi 智顛, 538–597) in das *Hokkekyô* eingeführten „Kapitel über den Devadatta“ (*Daibadatta bon* 提婆達多品)<sup>610</sup> entwickelt sich

---

<sup>609</sup> Fundamental ist diese Gleichheit in einem solchen Sinne, dass das buddhistische Denken keinem der vielen Konstituenten, aus welchen sämtliche Gegebenheiten der phänomenalen Welt zusammengesetzt sind, einen beharrlichen Kern, eine Substanz, zusprechen will. Auch die innerhalb der *KrSyS* oftmals zusammen mit diesem Begriff auftauchende Bezeichnung „Nichtdualität“ (*funi* 不二) ist in einem solchen Sinne zu verstehen, dass es keine wahrhaftige Opposition zwischen den Dingen geben könne, da sie jeweils „leer“ (*kû*) seien.

<sup>610</sup> Devadatta (Daibadatta 提婆達多) soll der Überlieferung nach der jüngere Vetter des Buddha und Sohn des Königs Kokubon 斛飯 (i.e. Droṇodana) gewesen sein. Da er den Buddha um seine übermenschlichen Kräfte beneidete, soll er sich zusammen mit dem König Ajase 阿闍世 (i.e. Ajātaśatru) verbündet haben um den Śākyamuni zu töten. Das *Hokkekyô* lehrt jedoch, dass Devadatta in einer seiner früheren Existenzen als Einsiedler in der Bergen dem späteren Śākyamuni die Lehren eben jenes Sūtras dargelegt haben soll. Seinen damaligen Stand als König soll letzterer aufgegeben haben, um sich von ersterem unterweisen zu lassen. Daher prophezeit der

innerhalb der Versammlung auf dem Gipfel des „Seelengeierberges [i.e. Ḡḍhrakūṭa-parvata]“ (Ryôju-sen 靈鷲山) eine Debatte darüber, ob die achtjährige Tochter des Drachenkönigs Sāgara (Sagara 娑伽羅) die Buddhaschaft erlangen könne. So bezweifelt der *bodhisattva* und Schüler des Buddha, Śāriputra (Sharihotsu 舍利弗), die durch den *bodhisattva* Monju 文殊 (i.e. Mañjuśrī) vertretene Ansicht, dass unter allen Drachenwesen, die dieser im Palast am Meeresgrund belehrte,<sup>611</sup> die Ryūnyo die tiefste Einsicht gezeigt habe. Wie, so meldet der *bodhisattva* Chishaku 智積 (i.e. Prajñākūṭa)<sup>612</sup> ebenfalls Zweifel an, habe die Ryūnyo als Drache und junges Mädchen<sup>613</sup> die dafür erforderliche Einsicht in solch einer kurzen Zeit erlangen können?

Es ist nicht darauf zu vertrauen 不信, dass dieses Mädchen in einem Augenblick 須臾 sofortig das korrekte Erwachen erlangt.<sup>614</sup>

---

Buddha dem Devadatta im *Hokkekyô* auch die Erlangung der Buddhaschaft als Tennô Nyorai 天王如來 (i.e. Devarāja Tathāgata), dies jedoch erst nachdem dieser durch die Qualen der „Hölle ohne Zwischenzeit“ (*muken jikoku* 無間地獄) gegangen sein wird. Das Kapitel beschäftigt sich also mit der Möglichkeit der Buddhawerdung durch Wesen, denen aufgrund ihres Geschlechts (als Frau ist die Ryūnyo nach der Auffassung vieler Texte unfähig, die Befreiung zu erlangen, da sie mit den „fünf Hindernissen“ [*goshô* 五障] behaftet ist) oder ihrer früheren Taten (durch seine Vergehen wird der Daibadatta als *icchāntika* [*issendai* 一闡提] angesehen) das Erwachen verschlossen bleibt. Der Terminus *goshô* bedeutet, dass Frauen die Wiederkehr in den folgenden Existenzen unmöglich sei: Brahma, Indra, Māra, *cakravartin* und Buddha.

<sup>611</sup> In der Dramaturgie des *Hokkekyô* erscheint der *bodhisattva* Monju auf dem Geierberg nachdem er aus dem Ozean hervorgetreten war, in dessen Tiefe er im Darchenpalast dem dort weilenden Drachenvolk die Lehre des *Hokkekyô* darlegte. Diese treten anschließend zu *bodhisattva* gewandelt zusammen mit dem Monju aus dem Ozean hervor. Aufgrund dieser Begebenheit wird er auch oft als „oberster Buddha der Drachen“ (*ryūshu jōbutsu* 龍種上佛) bezeichnet.

<sup>612</sup> Der *bodhisattva* Chishaku gehört zum Gefolge des Buddhas Tahô 多寶 (i.e. Prabhūtaratna), der im *Hokkekyô* als Buddha der Vergangenheit in seinem juwelenbesetzten Turm erscheint, um die Lehre des Buddha Śākyamuni zu vernehmen und seinen Sitz mit diesem zu teilen. Der Name Chishaku mag paradigmatisch für eine Vervollkommnung im Sinne des *bodhisattva*-Pfades stehen, der sich durch eine Praxis auszeichnet, die innerhalb unzähliger Existenzen perfektioniert wird. Insofern verfügt er über eine „Anhäufung“ (*shaku* 積, s. *kūta*) von Erkenntnis.

<sup>613</sup> Hierdurch werden drei Charakteristika der Ryūnyo angesprochen, die sie gemäß vieler buddhistischer Schriften an der Erlangung des Erwachens hindern sollen, nämlich ihre tierische Natur, ihre junges Alter und ihr weibliches Geschlecht.

<sup>614</sup> T 262.9. 35b25–26.

Gewissermaßen als Antwort auf diese Frage erscheint die Ryûnyo inmitten der Versammlung und bringt dem Śākyamuni eine „wunscherfüllende Perle“ (*nyo'iju*) dar, welche dieser unverzüglich annimmt.<sup>615</sup> Die rhetorische Frage, welche die Ryûnyo daraufhin stellt, lautet:

Ich habe dem Weltverehrten 世尊 [i.e. dem Buddha] die Schatzperle dargebracht [und dieser hat sie] angenommen 納受. War diese [Akzeptanz nun und Bestätigung] zügig oder nicht 疾不?<sup>616</sup>

Sodann „verwandelt sie sich eine männliche Gestalt“ (*henjô danshi* 變成男子), „vollendet die Buddhaschaft“ (*jôbutsu*) und veranlasst hierdurch, dass zahlreiche Wesen, die sich in der Versammlung befinden, selbst die Buddhaschaft erlangen.

Abé Ryûichi 阿部龍一 macht in seiner 2015 erschienenen Studie zur Rezeption der Ryûnyo in der Literatur des japanischen Mittelalters darauf aufmerksam, dass bereits im Text des Sûtras selbst der Einsatz der „geschickten Mittel“ (*hōben*) im Vordergrund des Motivs der „Wandlung zum Mann“ und der „Buddhawerdung“ steht, weil die Ryûnyo den Schülern des Buddha ihr Erwachen in der Gestalt einer Drachenprinzessin schlicht nicht begreifbar machen könne. Ganz in diesem Sinne, so Abé, hätte auch die Tiantai-Kommentartradition das Erwachen der Ryûnyo verstanden: die „Wandlung zum Mann“ sei keine Vorbedingung des Erwachens gewesen, sondern diene lediglich der Belehrung der Versammlung, die sich – von Monju abgesehen – durch einen Mangel an Einsicht auszeichnete.<sup>617</sup>

Offensichtlich erfuhr die Figur der Ryûnyo innerhalb der mittelalterlichen Kulturgeschichte unterschiedliche Interpretationen, die sich jedoch in zwei grundlegenden Tendenzen niederschlugen. Abé illustriert an zahlreichen Beispielen, dass die Einschätzung, die Drachenprinzessin sei am Erwachen eben nicht durch die „fünf Hindernisse“ (*goshō*) gestört worden, im mittelalterlichen Japan weitverbreitet war und der chinesischen Kommentarliteratur auch nicht widersprach. Umso unverständlicher ist es, dass Abé die Interpretation der Ryûnyo innerhalb der *KrSyS* in solcher Weise deutet, dass sich Kōshû darin gegen die Möglichkeit einer Buddhawerdung der Drachenprinzessin ausspreche, da sie zu den Tieren, den Frauen und den Unreifen zähle. Und die Passage aus der *KrSyS*, auf die sich Abé in seiner Interpretation stützt,

---

<sup>615</sup> Dies wird gewöhnlich in dem Sinne gedeutet, dass ihr Erlangen der höchsten Erkenntnis durch den Buddha bestätigt wird.

<sup>616</sup> *T* 262.9. 35c14–15.

<sup>617</sup> Vgl. Abé (2015): 37f.



lässt, betrachtet man sie nicht in ihrem Kontext, diese Deutung zunächst zu. Vor allem der Schlangenleib der Ryûnyo wird hierbei als das größte Hindernis verstanden. Ganz wie in der oben zitierten Passage (Kontext 13) heißt es Im 28. Faszikel „Über den großen Sinn [i. e. Bedeutung] des Rituals [des Sûtras] der *dharm*-Blüte nebst in der Schau [erlangten] Erkenntnissen und Ritualvorschriften“ (*Hokkehô daii no koto fu kanchi giki* 法華法大意事付觀智儀軌):

[Kontext 17] In dieser Weise hält die Ryûnyo an den drei Giften in gleichmäßiger [Weise] fest. Unter den Männern und Frauen hat sie den Frauenleib. So hat sie die Begierde 貪愛 zu ihrem leiblichen Zusammenhang. Innerhalb aller Pfade [i.e. Daseinsformen] hat sie den Leib einer giftigen Schlange 蛇毒. So hat sie den großen Zorn 大嗔 zu ihrem leiblichen Funktionszusammenhang. Innerhalb der sechs Wege [i.e. der Daseinsbereiche ist sie auf] dem Weg der tierischen Geburt und so macht sie die Dummheit 愚癡 zu ihrem leiblichen Zusammenhang. Auch ist der Schlangenleib die Form des Festhaltens an den drei Giften in ihrer Gleichmäßigkeit 蛇身三毒等持形也.<sup>618</sup>

Jedoch muss auch diese in gleicher Weise wie die im Kontext 13 angesprochene Natur des Schlangenleibs als äußerste Verkörperung der „drei Gifte“ im Sinne der Lehre vom „ursprünglichen Erwachen“ (*hongaku*) verstanden werden, wie dies aus den hier im Anschluss gegeben Betrachtungen klar hervorgehen wird.<sup>619</sup> Vielmehr als eine Sicht, welche die Weiblichkeit der Ryûnyo zum Anlass nimmt, dieser die Fähigkeit zur Buddhawerdung abzusprechen, erhebt die *KrSyS* diese Figur zur Verkörperung der höchsten Form der Einsicht in das Wesens der fundamentalen Gleichheit in der „Nichtdualität“, die sich im japanischen Archipel ausdrückt .

### 3.5. Der reine Grund der Ryûnyo: Der japanische Archipel und die fundamentale Gleichheit

An einer Stelle des 36. Faszikels der *KrSyS*, welcher der Benzaiten gewidmet ist, den „Geheimen Urteilen über Benzaiten [mit] eigenen und ursprünglichen Sprossen [i. e. Interpretationen] (*Benzaiten hiketsu honjibyô* 辨財天法祕決本私苗) wird die Ryûnyo mit dieser Göttin gleichgesetzt.

---

<sup>618</sup> T 2410.76. 599a25–26.

<sup>619</sup> Yamamoto (1993): 248ff auf deren Ergebnisse die nachfolgenden Überlegungen fußen, spricht diesen Sachverhalt ebenfalls an. Abé scheint dies jedoch völlig zu übersehen, obwohl er das entprechende Werk konsultiert hat.



[Kontext 18] Eine [Sache ist] das Zusammennehmen von Ryûnyo und Benzaiten  
以龍女習辨財天事.

Es wurde aufgezeigt gesagt: „Bei Ryûnyo handelt es sich um Nyoirin Kannon  
如意輪觀音. Der Urstand dieser Verehrungswürdigen [i. e. Ryûnyo] ist wiederum  
Nyoirin Kannon. Also nimmt man diese [drei Gestalten] zu einem  
[zusammenhängenden] Leib 一體 zusammen. Wiederum sieht Ryûnyo das  
Schatzjuwel 寶珠 als *dharma*-Tor der Selbsterweisung [i. e. das Erlangen des  
Erwachens aus eigener Kraft] an. Diese Verehrungswürdige [i. e. Ryûnyo] hat  
wiederum die Schatzperle zur *samaya*-Gestalt 以寶珠爲三摩耶形<sup>†</sup>-. Im  
Sachverhalt des Zusammennehmens [von Ryûnyo, Nyoirin und dem Wunschjuwel]  
liegt [begründet], dass man dieser Verehrungswürdigen drei Leiber anfügt. Die  
Verehrungswürdige des schatz[gleichen] Wesens der südlichen Richtung 南方寶  
性尊<sup>620</sup> ist der Konstituentenleib. Nyoirin Kannon ist der Vergeltungsleib und  
Ryûnyo ist der Entsprechungsleib. Diese drei Leiber<sup>621</sup> haben die wunscherfüllende  
Schatzperle 如意寶珠 zur *samaya*-Gestalt. Diese Schatzperle hat die vollkommene  
Vereinigung der Erkenntnis und deren Betätigungsfeld 境智冥合<sup>622</sup> zu ihrem  
Ursprung.<sup>623</sup>

Dass die „*samaya*-Gestalt“ der drei hier genannten Figuren das „Wunschjuwel“ sein soll,  
erlaubt es der vorstehenden Passage, die Ryûnyo mit zwei weiteren Figuren des buddhistischen  
Pantheons gleichzusetzen. Es gilt festzuhalten, dass das „Wunschjuwel“ in den hier  
aufgezeigten Kontexten eine ganz bestimmte Art der Einsicht zum Ausdruck bringt, nämlich  
diejenige in die „Nichtdualität“, welche die höchste Form der Derivaterkenntnis darstellt, die  
höchste Form der Einsicht, die den unerlösten Wesen zuteilwerden kann, als Realisierung, dass  
es keine essentiellen, weil auf ein beharrliches Wesen in den Entitäten beruhenden Gegensätze

---

<sup>620</sup> Hierunter mag Benzaiten gemeint sein, jedoch könnte es sich hier um eine alternative Schreibweise für den  
Buddha der südlichen Himmelsrichtung Hôshô 寶生 handeln, dessen *samaya*-Gestalt ebenfalls das  
„Wunschjuwel“ ist.

<sup>621</sup> Im Sinne des zuvor Gesagten werden an dieser Stelle wohl weniger die drei Arten des Buddhaleibs  
angesprochen, als vielmehr die drei in Rede stehenden Gestalten. Obgleich – schon denknotwendig – auch deren  
Zusammenhang sich aus dem Schatzjuwel ableiten lassen muss.

<sup>622</sup> Dies bedeutet die unauflösbare Zusammengehörigkeit – das von „einem Zusammenhang“ (*ittai*) Sein – der  
erkenntismäßigen Apperzeption der Objekte des Bewusstseins mit diesen selbst, die Einsicht in die Tatsache, dass  
Erkennender und das Erkannte aufgrund des fehlenden „Selbstwesens“ (*jishô*) nicht substantiell voneinander  
getrennt werden können. Der Terminus mag hier synonym zu dem bereits erwähnten „Prinzip und [dessen]  
Erkenntnis“ (*richi*) sein und deutet dann ebenfalls auf die Nichtdualität.

<sup>623</sup> T 2410.76.622b11–18.

geben kann. Die „Nichtdualität“ bezieht sich zudem auf die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit der beiden *maṇḍala*.

[Kontext 19] Was nun weiterhin die Intention [der Identifikation von Ryūnyo und Benzaiten innerhalb] der geheimen Lehre anbelangt, so ist die östliche Himmelsrichtung die Mutterschoßwelt, die westliche Himmelsrichtung die *vajra*-Welt, die südliche Himmelsrichtung [jedoch] die Himmelsrichtung der Erkenntnis des Wesens der [fundamentalen] Gleichheit [in der] Nichtdualität 不二平等. Sie ist das *dharm*-Tor der [fundamentalen] Gleichheit 平等法門, da sie die Tatsache zum Ausdruck bringt, dass die Ryūnyo in das *samādhi*<sup>624</sup> der Gleichheit [in der] Nichtdualität eintrat und den [Buddha]weg der unbefleckten Welt der südlichen Himmelsrichtung vollendete. Die Gleichheit ist das subtile Prinzip<sup>625</sup> der Erlangung [der Buddhaschaft] aller [Wesen] der zehn Welten 十界.<sup>626</sup> Daher ist es die Aufschließung und Offenlegung 開顯, dass alle Konstituenten der [zehn] Welten und der [zehn Arten] der Soheit in ihren dreitausend [Aspekten] 界如三千諸法 der wahre Zusammenhang<sup>627</sup> des [Sūtra] von der *dharm*-Blüte sind.<sup>628</sup>

Im Hinblick auf die oben gezeigten Karten ist in Erinnerung zu rufen, dass das Erwachen der Ryūnyo die Einsicht in jene Wahrheit darstellt, die in den Karten des *vajra*-gleich geformten Archipels zum Ausdruck kommt. Dies ist auch im Faszikel erklärt, welchem dem „Ritual zur Erfassung dessen, was man zu hören wünschte“ (*gumonji hō* 求聞持法) gewidmet ist. Dieses

---

<sup>624</sup> *Zanmai* 三昧 oder wie hier, *zanmaji* 三摩地; gemäß dem Sanskritbegriff handelt es sich hierbei um ein „Zusammentragen“ oder eine „Beruhigung“ des Geistes, also um einen fortgeschrittenen meditativen Zustand, der sich dadurch auszeichnen soll, dass der Meditierende darin ganz auf ein Objekt konzentriert ist und dadurch über eine „korrekte Empfindung“ (*shōju* 正受) der Wahrnehmungsgegenstände verfügt.

<sup>625</sup> *Myōri* 妙理; die Bestimmung des Prinzips als etwas „Subtiles“ (*myō* 妙) deutet laut *MBD*., darauf hin, dass eine solche Textur nicht mit in den durch das „im Nachdenken [getroffenen] Unterscheiden“ (*shiryō bunbetsu* 思慮分別) verstanden werden könne. Vgl. *MBD*: x.

<sup>626</sup> Die „zehn Welten“ (*jikkai* 十界) setzen sich aus „sechs Wegen“ (*rokudō*) und den vier verbleibenden Welten derjenigen Wesen zusammen, welche nicht mehr im Kreislauf von Wiedergeburt und Tod gefangen sind, den *śrāvaka*, *pratekya-buddha*, *bodhisattva* und Buddhas.

<sup>627</sup> *Jitsutai* 實體 ist ohne den Rückgriff auf eine Deutung als „Substanz“ oder „Essenz“ womöglich als „wahrer Zusammenhang“ zu übersetzen, weil innerhalb dieses „Zusammenhangs“ die Wahrheit realisiert zu werden vermag.

<sup>628</sup> T 2410.76.622b22–26.

richtet sich an den *bodhisattva* Kokûzô 虚空藏 (i.e. Ākāśagarbha)<sup>629</sup> und soll es dem Adepten ermöglichen, die buddhistischen Lehren durch das Rezitieren eines *dhāraṇī* im Gedächtnis zu behalten. Dort wird an entsprechender Stelle über das *mantra* berichtet, welches der Monju dem Drachenvolk im Palast auf dem tiefsten Grund des Ozeans darlegte:

[Kontext 20] Die Ryûnyo hat dieses *mantra* empfangen und behalten 受持 und damit die Vollendung des Wegs der Unbeflecktheit der südlichen Himmelsrichtung 南方無垢成道 besungen 唱<sup>7</sup>. Dies drückt die Tatsache des Eintretens in den *samādhi* des Schatzteils 寶部三摩地 aus. Gewöhnlich ist die südliche Himmelsrichtung diejenige des Schatzteils.<sup>630</sup> Die östliche Himmelsrichtung ist diejenige des *vajra*-Teils, die westliche Himmelsrichtung die des Lotosteils, und die Mitte ist der Buddha-Teil. Was jene drei Teile [i.e. die Letzgenannten] angeht, so verweilen sie im *samādhi* der vereinten [fundamentalen] Gleichheit der Nichtdualität 合不二平等. Deshalb nennt man die südliche Himmelsrichtung Erkenntnis des Wesens der [fundamentalen] Gleichheit 故以南方名平等性智<sup>ト</sup>也.<sup>631</sup>

Insofern sich die „Nichtdualität“ zwar auf diejenige der beiden Teile des *maṇḍala* der *vajra*-Welt bezieht, die den Himmelsrichtungen des Ostens und des Westens zugeteilt werden (als „*vajra*-Teil“, resp. „Lotosteil“), sich jedoch ebenso auf die beiden distinkten aber zusammengehörigen *maṇḍala* des *mikkyô* beziehen kann – das *maṇḍala* der *vajra*-Welt und das *maṇḍala* der Mutterschoß-Welt – sind „Schatzteil“ (*hōbu*) und „Wunschjuwel“ der südlichen Himmelsrichtung sowie der *samādhi* der „Nichtdualität“ als höchste Ausformung der Lehre des Taimitsu zu verstehen, die sich im ganzen Archipel verkörpert, der als „Welt der unbefleckten südlichen Himmelsrichtung“ der „reine Grund“ der Ryûnyo ist. Weiter unten heißt es in demselben Kapitel:

[Kontext 21] Was die Vollendung des Wegs [der Buddhaschaft] der Unbeflecktheit der südlichen Himmelsrichtung angeht, so sind die Merkmale dieser Praxis die fünf

---

<sup>629</sup> Die Bezeichnung dieses bodhisattvas als „Speicher der hohlen Leere“ (*kokûzô* 虚空藏) deutet darauf hin, dass er ebenso wie der leere Raum alle Dinge des Universums in sich trägt, ein jegliche „Erkenntnisweisheit“ (*chie*) und „heilsame Tugend“ (*fukutoku* 福德) gewährt, die sich in ihren Gebeten an ihn wenden.

<sup>630</sup> Die folgenden Zuordnungen beziehen sich auf die Teile des *vajra-maṇḍala*, welches bereits besprochen wurde. Vgl. Abb. 9.

<sup>631</sup> T 2410.76.572a17–21.

Merkmale und die drei geheimen [Aktivitäten] 五相三密.<sup>632</sup> Im Sinne der offenbaren Schule ist die südliche Himmelsrichtung die Himmelsrichtung der fundamentalen [Gleichheit] in der Nichtdualität 不二平等. Sich anzuschieken, die *dharm*-Blüte der großen Versammlung [zu der jeder im Sinne] der Gleichheit [geladen ist] 平等大會,<sup>633</sup> offenzulegen, dies ist, was man die Vollendung des Wegs der südlichen Himmelsrichtung nennt. Im Sinne der geheimen Lehre ist die südliche Himmelsrichtung die *samaya*-Gestalt der Erkenntnis des Wesens der [fundamentalen] Gleichheit, der Nichtdualität vom Prinzip und [deren] Erkenntnis 智理智不二. Weil sie das Erwachen erschlossen hat, indem sie im Einklang mit dem Prinzip des inneren Erweisens des *yoga* [i.e. Vereinigung] von [meditativer] Sammlung und Weisheit befand, ist es, was man die Vollendung des Wegs der Unbeflecktheit der südlichen Himmelsrichtung nennt. Des Weiteren wurde aufzeigend gesagt: „Die südliche Himmelsrichtung ist die Himmelsrichtung der Betätigung in der Praxis 修行'方, die Himmelsrichtung des Zeichens *raṃ*. Weil das Zeichen *raṃ* unweigerlich voll der Bedeutung der Trennung von Staubbefleckung ist, bezeichnet man es als Vollendung des Wegs [der Buddhaschaft].“<sup>634</sup>

In ebensolcher Weise heißt es im bereits erwähnten 28. Faszikel:

[Kontext 22] Über den tiefen Sinn des Lobpreisens der Vollendung des Wegs der unbefleckten Welt der südlichen Himmelsrichtung durch die Ryûnyo. Es gilt zu erkennen: Die drei Gifte der Ryûnyo 龍女三毒 haben eben das Zeichen *ra* zum Samen. Das Schatzjuwel ist eben [deren] *samaya*-Gestalt. Die Vollendung des Wegs der Welt der unbefleckten südlichen Himmelsrichtung ist der Verehrungsgestalt, das heißt der Verehrungswürdige H ôshô [i.e. Ratnasambhava]. Same, *sam[aya]* und Verehrungsgestalt [drücken] die *samādhi* des Schatzteils 寶部 [aus].<sup>635</sup> Das Zeichenmerkmal des Zeichens *ra* ist das der Staubbefleckung der

<sup>632</sup> Hierunter versteht man die fünf Merkmale, die der Adept auf seinem Weg zur Vollendung der Buddhaschaft mittels einer Visualisierungsübung zu durchschreiten hat. Von der „Durchdringung des Geistes“ (*tsûdatsu shin* 通達心) bishin zur „runden und vollkommenen Vollendung der Buddhaschaft“ (*jôbutsu* 成佛圓滿).

<sup>633</sup> Die angesprochene Gleichheit innerhalb der Versammlung bezieht sich auf die Tatsache, dass ausnahmslos alle zur Verkündung der Lehrrede der *dharm*-Blüte geladen waren. Dies deutet auf den inklusivistischen Anspruch des *Hokkekyô* hin, das „eine Fahrzeug“ (*ichijô* 一乘) zu sein, welches die Leidenswesen verschiedenster Lehrstränge und Befähigungen zu überführen vermag.

<sup>634</sup> T 2410.76.575b24–c2.

<sup>635</sup> Eine der fünf Teile des *vajra-manḍala*, welchem der Hôshô vorsteht. Der Abschnitt ist wohl in solcher Weise zu verstehen, dass sich in der Entwicklung vom Samen zur Verehrungsgestalt, die im *samadhi* erlangten Einsicht des Hôshô ausdrückt, eben die „Erkenntnis des Wesens [der fundamentalen] Gleichheit“ (*byôdôshô chi*).

Bedrängnisse 煩惱塵垢. Die Zeichenbedeutung<sup>636</sup> kann von der Staubbefleckung jedoch nicht erlangt werden. Daher ist es, wenn man von der unbefleckten Welt 無垢世界 spricht, [Ausdruck] der *samādhi* des Zeichens *raṃ*. Die südliche Himmelsrichtung ist die Himmelsrichtung des Feuers.<sup>637</sup> Den mit diesem Merkmal korrespondierenden Sinn 相應意 gilt es zu erkennen. Das Wunschjuwel hat wiederum die Tugend der Unbeflecktheit 無垢德. Zu dem Zeitpunkt, da man sich auf der Stufe der Verirrungen befindet, hat sie das Zeichenmerkmal des Zeichens *ra* der Staubbefleckung durch die vier Bedrängnisse auf der siebten Stufe [des Bewusstseins] 四煩惱. Zu dem Zeitpunkt, da man das Erwachen erschlossen hat, hat es die Zeichenbedeutung des Zeichens *raṃ* des Zusammenhangs unbefleckter Erkenntnis des Wesens der [fundamentalen] Gleichheit.<sup>638</sup>

Die vorangegangenen Betrachtungen waren den gedanklichen Grundlagen der Struktur der Souveränität gewidmet. Im Folgenden wird weiter von dieser Form der Souveränität gesprochen werden, die der Ratio der in der *KrSyS* dargelegten Inhalte folgend, als „mögliche“ und „konstituierte“ Souveränität gelten kann und sich aus der absoluten Souveränität des kosmischen Buddha herleitet, indem sie an dieser rituell teilhat. Die Beziehung zwischen einer unmöglichen aber konstitutiven Souveränität und der möglichen Souveränität ist wesentlich für die im Folgenden behandelten Abschnitte aus der *KrSyS*, die letztlich immer insinuieren, dass dem Klerus und auch der Regentenfamilie als Vertretern distinkter „Machttore“ (*kenmon*) ein hohes Maß an realer Souveränität zukommen sollte, welche auf einem größtmöglichen Grad an „konstituierter“ Souveränität fußen soll, die gänzlich in den symbolischen Praktiken gründen.

---

<sup>636</sup> Hier wird unterschieden, zwischen „Zeichenmerkmal“ (*jisō* 字相), was hier wohl auf eine fehlerhafte oder oberflächliche Erkenntnis deuten soll, und der „Zeichenebedeutung“ (*jigi* 字義), die einer höheren Ebene der Unterscheidung und somit der Erkenntnis zu eigen sein soll.

<sup>637</sup> Weiter oben im selben Faszikel wird erklärt, dass das berühmte brennende Haus aus dem Lotos-Sūtra die Wahrheit zum Ausdruck bringe, dass es nirgends innerhalb der drei Welten Sicherheit gebe und diese vielmehr einem brennenden Haus gleichen. Schon an dieser Stelle heißt es, dass dies eben das „Zeichenmerkmal“ (*jisō*) des Zeichens *ra* sei. Die „Befleckungen“ seien nämlich das „lodernde Feuer“ (*mōka* 猛火) des Zeichens *ra*. Die „Zeichenbedeutung“ (*jigi*) des Zeichens *raṃ* sei jedoch, dass der Nyorai das brennende Haus der drei Welten verlasse. In dieser Einsicht komme auch die Wahrheit der Ununterscheidbarkeit zwischen „Befleckungen“ und *bodhi* zum Ausdruck. Vgl. T 2410.76.596b4–7. So liegt der Unterschied zwischen den Zeichen *ra* und *raṃ* lediglich in der Tiefe der Einsicht. Der Punkt auf dem *siddham*-Zeichen *ra*, der dieses sodann zum Zeichen *raṃ* werden lässt, wird als „Punkt der Leere“ (*kūten* 空點) bezeichnet und drückt die Einsicht in die jeglicher Gegebenheit innewohnende „Leere“ aus. Es ist gewissermaßen diese Einsicht, welche den Adepten die „Befleckungen“ als *bodhi* erkennen lässt.

<sup>638</sup> T 2410.76.599b8–16.

Dieses Selbstverständnis zu kommunizieren gestattete dem Klerus ja eine Position innerhalb der konkreten Hierarchie einzunehmen. Der in den Texten so oft beschworene Grundsatz der Geheimhaltung hatte dabei gerade die Funktion sich als Träger eines bestimmten „geheimen“ Wissens auszugeben, dessen Besitz die Einnahme einer bestimmten Stellung innerhalb monastischer und höfischer Institutionen berechtigte. Ideologiekritisch hat Faure dazu angemerkt, dass sich dabei nicht um einen „wahren [i.e. genuinen] Diskurs“ handle, sondern um einen „Diskurs über die Wahrheit.“<sup>639</sup>

Institutionalisierte Formen buddhistischer Praxis, in denen solche Forderungen ihren konkreten Ausdruck fanden (in der Form der Bekleidung hoher klerikaler Positionen, dem Zutritt zum Hof und zuvorderst das Recht gewisse Rituale auszuführen), werden in den folgenden beiden Kapiteln angesprochen:

(1) Kleriker des Enryaku-ji verrichteten im Sôji-in ihre täglichen Gebete zur Manipulation der Geschicke und der Lebenszeit des Kaisers und seiner Untertanen. Die durch den Tendai-Mönch Jien formulierte Lehre von der *siddhi* als Garant für die Zeugungskraft des kaiserlichen Paares fand innerhalb der Ritualpraxis des Sôji-in ihre Anwendung auf die Lebenskraft aller Wesen im „[Reich] unter dem Himmel“ (*tenka* 天下) und dem geordneten Ablauf der Jahreszeiten als Voraussetzung für ausreichende Ernteerträge (siehe 4. Kapitel).

(2) Das Ritual der „Scheitelbenetzung zur Investitur“ (*sokui kanjô*) garantierte sowohl dem Klerus als auch der Regentenfamilie eine Schlüsselposition innerhalb des komplexen Machtgefüges des Spätmittelalters, da dieses über einen langen Zeitraum als unverzichtbares Element zur Legitimierung kaiserlicher Macht verstanden wurde. Regenten und Kleriker unterhielten ihrerseits verschiedenste Beziehungen zueinander, die besonders innerhalb der „Adelstempel“ (*monzeki*), und des Amtes der „Wächtermönche“ (*gojisô*) gepflegt wurden. Obwohl die *sokui kanjô* dem Kaiser jeweils durch den Regenten gespendet wurde, sicherte sie auch den monastischen Institutionen ein hohes Maß an Einfluß (siehe 5. Kapitel).

---

<sup>639</sup> Vgl. Lehnert (2006): 81. Lehnert verweist hier auf die Arbeit Faures (2004): 140.

## 4. Ein Ritual zum Landesschutz: Das Shijôkô hô im Sôji-in

### 4.1. Die Frage nach dem Ursprung der Rituale zum „Schutz des Herrschaftsgebiets“ (*chingo kokka*)

#### 4.1.1. Tendai-Rituale und das *mishiho*

Die vorangegangenen Betrachtungen waren den Deutungszusammenhängen von *maṇḍala* und Domäne gewidmet, die in den geheimen Lehren der *KrSyS* zur Regalie als Karte entfaltet wurden. Dabei zeigte sich, dass das grundlegende Verständnis des japanischen Archipels diesen als konkrete Entfaltung der soteriologischen Aktivität des Dainichi Nyorai auslegte, die dem Erkennenden – dem religiösen Subjekt, welches die Buddhaschaft erlangt hat – beständig die fundamentale „Gleichheit in der Nichtdualität“ (*funi byôdô*) vor Augen führt. Eine Verkörperung dieser „Nichtdualität“ als höchster Wahrheit der buddhistischen Lehre ist das „Wunschjuwel“ (*nyo'iju*), das sich in vielfacher Hinsicht an exponierter Stelle innerhalb der *KrSyS* befindet und in der Gestalt der Ryûnyô seine Verkörperung fand.

Im vorliegenden Kapitel sollen nun die Bemühungen der Sanmon-Tradition stehen, auf der Grundlage dieser Vorstellung eine eigenständige Ritualpraxis zum „Schutze des Herrschaftsgebietes“ (*chingo kokka*) zu propagieren, die sich in ihrer Ausrichtung und Tradierung sowohl von derjenigen der „Schwestertradition“ der Jimon[-Faktion] als auch von der Ausrichtung des Tô-ji unterscheiden sollte. Im Wesentlichen handelt es sich hierbei um das im Sôji-in abgehaltene „Ritual des [Buddha-Scheitels] des gleißenden Lichtes“ (Shijôkô hô 熾盛光法), eines der „vier großen Rituale der Sanmon-Schule“ (Sanmon *shika daihō* 山門四箇大法), von welchem eine Passage aus der Schrift „Aufzeichnung über Wesentliches, den Diskurs über die Tradierung geheimer Rituale betreffend“ (*Mippô sôjô shinron yôshō* 密法相承審論要抄, nachstehend *Mp*)<sup>640</sup> als Faszikel 112 in die moderne Edition der *KrSyS*

---

<sup>640</sup> Die *Mp* beschäftigen sich mit „buddhistischen“ Inhalten, im Gegensatz zu den restlichen Werken Jihens, die sich vornehmlich mit Inhalten des Shintô beschäftigen vgl. Mizukami (1989): 168. In gedruckter Form sind die *Mp* gegenwärtig als Faszikel 112 im *Tzb* verfügbar. Es ist davon auszugehen, dass es sich hierbei um ein Werk handelt, das eigenständig zirkulierte und wohl zunächst gar nicht innerhalb der Tradierungszusammenhänge der *KrSyS* stand. Innerhalb der zehn Faszikeln des *Szb* ist die *Mp* zusammen mit dem Faszikel über die „Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Blutbahnen des Sanmon und des Tômitsu“ scheinbar zufällig zu einem – nämlich dem zweiten Faszikel – zusammengefügt wurden. Der Grund hierfür mag jedoch darin liegen, dass die *Mp* in ihrer thematischen Ausrichtung dem Faszikel über die Blutbahnen der beiden esoterischen Schulen äußerst nahesteht. Da sich die *Mp* mit Fragen der rechten Tradierung von Ritualen und insbesondere mit der Frage nach dem Shijôkô hô beschäftigt, scheint es angebracht, eine ihrer Passagen zum Ausgangspunkt einer eingehenderen Beschäftigung mit diesem Ritual zu nehmen, das konstitutiv für die engen Beziehungen zwischen der Institution des Hiei-zan und dem Kaiserhaus gewesen ist. Die Version innerhalb des *Tzb* ist äußerst fehlerhaft, da die handschriftlichen Vorlagen in einer den *kike* eigentümlichen Kursivschrift abgefasst ist. Trotz des Versuches eine



aufgenommen wurde. Der Tendai-Mönch 慈遍 (Mitte des 14. Jh.)<sup>641</sup> berichtet darin über den Ursprung der „esoterischen“ Rituale zum Schutze des Herrschaftsgebiets:

[Kontext 23] Eine Frage besagte: „Wie steht es um die Ursprünge der Tatsache, dass man sich in dieser Dynastie jener<sup>642</sup> geheimen Rituale 密法 bedient, um für das Herrschaftsgebiet zu beten?“ Die Antwort besagte: „Die [Gebete] zum Schutz des Herrschaftsgebiets 鎮護國家 in der Tradition der geheimen Rituale nehmen allesamt ihren Anfang beim Konpon Daishi 根本大師 [i.e. Saichō]. Es heißt, dass es in den [Jahren der Ära] Enryaku zum ersten Mal ein [solch] verehrliches Ritual gab und [man dieses] einen verehrlichen Schüler [des Saichō] ausführen ließ. In den *Verkürzten Chronik [des Landes der] Maulbeerbäume* 扶桑略記<sup>643</sup> heißt es ebenso, dass es im Jahre Enryaku 24 [i.e. 804], nachdem der Daishi 大師 [bereits] in das [Reich] der Tang gereist war,<sup>644</sup> zum ersten Mal eine instruierende [kaiserliche] Anweisung gab, welche das verehrliche Ritual betraf. So führte der Enchō Hōshi 圓澄法師<sup>645</sup> gestützt auf ein Geheiß [des Kaisers] in der Shishinden

---

Edition für den *ST* zu besorgen, gebe es daher noch zahlreiche Unklarheiten. Daher konnten diese Mängel in der im *ST Ronsetsu hen 3 Tendai Shintō jō* 477–512 (nächstehend *ST 3*) enthaltenen Edition nur teilweise ausgeglichen werden. In ihrem Sinngehalt ist die Textgrundlage des *ST 3* jedoch deutlich klarer zu bestimmen, weshalb dieser hier der Vorrang gegeben, indes auf Abweichungen in *T 2410.76* hingewiesen wird.

<sup>641</sup> Bei diesem handelt es sich um einen Gelehrtenmönch des Hiei-zan, welcher der Familie der Urabe 卜部 angehörte. Bereits in jungen Jahren ging er auf den Hiei-zan und unterzog sich einem intensiven Studium unter seinem Meister Kenkō 兼好 (verm. 1282–1352). Neben dem Studium des Tendai interessierte er sich ferner für „kami-Schriften“ (*shinsho* 神書), die er neben „buddhistischen“ Themenkomplexen auch ausgiebig mit dem Godaigo Tennō besprach. Vgl. *NJJ*: 430.

<sup>642</sup> *Kano* 彼 (*ST 3*: 496). In *T 2410.76.882c4* findet sich statt des Demonstrativums das Zeichen „Erklären“ (*setsu* 説).

<sup>643</sup> Das *Fusō ryakki* ist ein in der späten Heian-Zeit durch den Tendai-Mönch Kōen 皇圓 (gest. 1169) verfasstes Geschichtswerk, dessen Aufzeichnungen mit der Regierungszeit des mythischen Jinmu Tennō beginnt und sich bis zur Regierungszeit des Horikawa Tennō 堀河天皇 (1079–1107, r. 1087–1107) erstrecken. Nur 16 der ursprünglichen 30 Faszikel sind erhalten. Da sich viele der Inhalte mit der Geschichte der „Tempel“ (*jiin*) befassen, wurde es in nachfolgender Zeit oft in monastischen Texten zitiert.

<sup>644</sup> Der Begriff „Eintritt in das Tang[-Reich]“ (*nittō* 入唐) impliziert – wenn er als Titel geführt wird – immer die „Rückkehr in die heimatliche [japanische] Dynastie“ (*kichō* 歸朝). Im vorliegenden Falle ist jedoch ein Zeitpunkt gemeint, an welchem sich Saichō auf dem Festland befand.

<sup>645</sup> Enchō 圓澄 wurde im Jahre Hōki 寶龜 3 (772) geboren. Im Alter von 18 Jahren empfing er die Gelübde durch den Mönch Jianzhen (Ganjin 鑑真, 688–763), dem bedeutenden Schüler von Daozhong (Dōchū 道忠, Lebensdaten unbenannt). Während seiner Tang-Reise legte er die „umfassenden Gelübde“ (*sokukai* 具戒) ab. Im Jahre Enryaku 23 (803), nach seiner Rückkehr auf den Archipel, fand dann die besagte Zeremonie statt. Enchō fungierte bis zu seinem Tode im Jahre 837 als zweiter *zazu* des Enryaku-ji. Die Teilnahme an weiteren esoterischen Ritualen wird für die Jahre der Ära Kōnin jedoch nicht erwähnt. Dass Enchō dieses Ritual ausführte, lässt sich sowohl den *Asabashō* entnehmen (siehe den 196. Faszikel *Verkürzte Tradierung berühmter Meister [Meisōhdō ryakuden* 明匠等略傳]), als auch dem zweiten Faszikel der „Schrift über das Śākya[-Haus der Ära] *Genkō*“ (*Genkō shakusho* 元亨釋書, nächstehend *GSs*) von Kokan Shiren 虎關師鍊 (1278–1346), der vermerkt,

紫宸殿 das Ritual der geistigen Vergegenwärtigung der fünf Buddha-Scheitel durch. Daraufhin bereitete [Enchô] sich auf den Übertritt 得度<sup>646</sup> vor. [Bei Kaiser] Montoku wiederum [lautete] das Dekret ähnlich.<sup>647</sup> Bis zu den [Jahren der Ära] Kônin führte [Saichô] selbst<sup>648</sup> das verehrliche Ritual der späteren sieben Tage 後七日ノ法 aus. Und auch gemeinsam<sup>649</sup> mit Ordensregel-Mönchen<sup>650</sup> führte er [die Rituale] selbst aus.<sup>651</sup> Ähnlich heißt es in jenen Dekreten des [Großen Regierungs]amts zu den Wächtermönchen<sup>652</sup> 御持僧官符: „Tang-Reisender und Ācārya der Tradition des Großen Fahrzeugs 大乘宗 Saichô Weilt in der Provinz Ômi, am Hiei-zan des Distriktes

---

dass dies auch gleichzeitig die erste „[Scheitel]benetzung [nach der] Geheim[lehre]“ (*mitsukan* 密灌) innerhalb des Palastes gewesen sei. Vgl. *GSs* 1: 51. Den Quellen nach zu urteilen, führte Enchô diese esoterische Zeremonie für den erkrankten Kaiser Kanmu Tennô 桓武天皇 (737–806, r. 781–806) im Jahre Enryaku 24 (805) durch, also tatsächlich zu jenem Zeitpunkt, an welchem sich Saichô selbst noch im Tang-Reich befand. Vgl. auch Groner (2000): 52.

<sup>646</sup> *Tokudo*, mit dem für 渡 ursprünglich synonymen Zeichen 度 deutet im eigentlichen Sinne auf das Erlangen des Verlöschens, nämlich die Überfahrt in das *nirvāna* hin, und meint hier in einem übertragenen Sinne das Empfangen der Gelübde (*jukai* 受戒), den Eintritt in den Mönchsorden. Vgl. *GSs* 1: 51.

<sup>647</sup> An dieser Stelle finden sich in *T* 2410.76.882c10 wohl einige Übertragungsfehler. Der Wortlaut dort ist: 文説實報同.

<sup>648</sup> Wörtlich *gojishin* 御自身. Obgleich hier nicht direkt auf Saichô verwiesen wird, lassen sich doch einige Gründe für die Vermutung anführen, dass an dieser Stelle der Schulgründer gemeint sei. Zum einen ist dem „Selbst“ (*jishin* 自身) das Honorificum 御 vorangestellt, zum anderen beziehen sich die Belege, die von Jihen im Folgenden angeführt werden, alle auf Saichô.

<sup>649</sup> In *T* 2410.76.882c11 findet sich an dieser Stelle anstatt des „Gemeinsam“ (*hei* 并) (*ST* 3: 496) ein „Wiederum“ (*sai* 再), was dem Sinn des Abschnittes eine andere Richtung verleiht.

<sup>650</sup> *Kaiôsho* 戒和尚; dabei handelt es sich um Mönche, die sich in der Position befanden, einem geeigneten Kandidaten für den Mönchsstand anlässlich dessen Ordination die „Ordensregeln“ (*kai* 戒) darzulegen und aufzuerlegen. Bei den *kaiôsho* handelte es sich um eine Art der „drei [obligatorischen] Meister“ (*sanshi* 三師), die bei der rechtmäßigen Ordination eines vollwertigen Mitglieds der Mönchsgemeinde, einem „*bhikṣu* (*biku* 比丘), notwendig waren. Das *MBD* 1: 401c macht darauf aufmerksam, dass der erste Mönch, der einen solchen Titel auf dem japanischen Archipel führte, Fajin (j. Hôshin 法進, Lebensdaten unbekannt) gewesen sei, der durch Jianzhen noch auf dem Kontinent die „vollen und hinreichenden Ordensregeln“ (*gusokukai* 具足戒) empfangen habe. Der Begriff steht explizit im Zusammenhang mit den durch die Ritsu-shû 律宗 propagierten sogenannten „Ordensregeln des kleinen Fahrzeugs“ (*shôjôkai* 小乘戒) und mag in diesem Zusammenhang der Versuch gewesen sein, die Differenzen zwischen Saichô und den Vertretern der Ritsu shû zu überspielen. Zu diesem schwierigen Verhältnis siehe auch Groner (2000): 169–266.

<sup>651</sup> Auch hier bringt *ST* 3: 496 eine sprachlich eindeutiger Variante. Wo die in *T* 2410.76.882c12 ausgeführte Fassung 心自身 anführt, findet sich dort das bereits bekannte 御自身.

<sup>652</sup> Anstatt des 彼 in *ST* 3: 496 führt die Variante in *T* 2410.76.882c12 den Pluralmarker *sho* 諸 an. Unklarheit besteht auch beim Ausdruck *gojisô* 御持僧, da dieser tatsächlich oft im Zusammenhang mit den Wächtermönchen des Shôgun in Kamakura gebraucht wurde. Vgl. Conlan (2011): 79–82. Die Schreibung 御持僧 ist für die fragliche Zeit noch nicht belegt. Der Ausdruck *kajisô* 加持僧 schiene hier weniger anachronistisch.

Shiga. „ Rechts [i.e. oben Stehendes] wird [auch] in jenem<sup>653</sup> Amtsdekret des Großdieners vom Großen Regierungsamt 太政大臣 am 5. Tag des betreffenden Monats 今月 gesagt: „Was den Ācārya Saichō betrifft, der im inneren [des Palastes] Opfertgaben darbringt 内供奉, so wird [dieser hiermit] veranlasst, im Palast erstmalig das Ritual der späteren sieben Tage der Versammlung [des Sūtras] des Goldglanzes 金光會後七日御修法 auszuführen.“<sup>654</sup> Für den *ācārya* errichtete man einen Altarplatz für *mantra* und geheime [Praktiken] und [Saichō] führte eine große Zahl von zwanzig Gefolgsmonchen an, die in ihrer Praxis rein waren. [...] Zu dem Zeitpunkt, da man sich hierbei [i.e. bei diesen Ritualen] auf das [Sūtra der *dhāraṇī*] des makellosen reinen Lichtes nebst dem Sūtra zur Verlängerung des Lebens durch den Bau eines *stūpa* 無垢淨光并造塔延命經 stützt, nennt man [dieses Ritual] *śarīra*-Ritual der späteren sieben Tage.<sup>655</sup> Daher werden [diese Rituale] ausgeübt, indem man sich alleinig auf die großen *maṇḍala* der beiden Welten als stützt. [...] und [diese Rituale] wurden ausgeführt, indem man das Ritual [Saichōs] als stets [gültiges] Exempel betrachtete. Daher lässt die Große [i.e. kaiserliche] Weisung 大旨 es die Sanmon[-Tradition] im Sōji-in ausführen, bei [der Ausrichtung des] Tō-ji lässt sie es ausschließlich in der Shingon-in 眞言院 ausführen. Dass die geheimen Rituale unseres Herrschergeschlechts 吾朝 vom

<sup>653</sup> Das Zeichen 彼 (*ST* 3: 496) gibt hier erneut Anlass zu Variationen innerhalb der Textzeugen. Auch hier findet sich das zumindest im Schriftchinesisch als Vollverb gebrauchte *hi* 被, das in der vorliegenden Schrift häufig als Passivmarker fungiert. Ganz wie in der eingangs aufgeführten Frage steht auch hier in *T* 2410.76.882c13 an dieser Stelle ein „Erklären“ (*setsu*).

<sup>654</sup> Gemeint scheint hier das durch Kūkai initiierte *mishiho* zu sein. Zur Diskussion um diesen Zusammenhang siehe weiter unten.

<sup>655</sup> Auch wenn die voranstehende Passage zunächst unklar zu sein scheint, bleibt die hier aufgezeigte Verbindung dennoch nachvollziehbar. Das „Sūtra vom großen *dhāraṇī* des makellosen reinen Lichtes“ (c. *Wugou jingguang datuoluoni jing*, j. *Muku jōkō dai darani kyō* 無垢淨光大陀羅尼經, *T* 1024) erklärt das „Ritual vom Bau eines *stūpa*“ (*zōtōhō* 造塔法) zur Lebensverlängerung. Das Sūtra erläutert hierzu, dass ein *brāhmaṇa* aus Kapilavastu, der vernahm, ihm bleibe nur noch eine Lebensspanne von sieben Tagen, darüber so erschrak, dass er den dort weilenden Śākyamuni darum bat, dieser möge ihm Rituale zur „Tilgung der Vergehen“ (*metsuzai* 滅罪) und zur „Verlängerung der Lebensspanne“ (*enmei* 延命) lehren. Neben einer Reihe potenter *dhāraṇī* erläuterte der Buddha zu diesem Anlass, dass die Instandsetzung alter *stūpa* sowie die Errichtung eines neuen kleinen Bauwerks den drohenden Tod abwehren könne. Vgl. *MD* 5: 2133c. Der Zusammenhang mit den „Reliquien“ (*shari*) ist hier also offenkundig, da ein *stūpa* grundsätzlich der Aufbewahrung buddhistischer Reliquien dient. Die Zuweisung zu einem konkreten Ritual gestaltet sich jedoch schwieriger. An dieser Stelle bringt *T* 2410.76.882c26 anstelle des Zeichens 并 das Wort „*bodhisattva*“ (*bosatsu* 菩薩), was an einer wohl inhaltlich fälschlichen Interpretation und anschließender Fehlschreibung des ersteren Zeichens liegen mag, das zwar dem „verkürzten Zeichen“ (*ryakuji* 略字) für die Paarung sehr ähnlich sieht, hier jedoch nicht gemeint war, denn das *MD* 5: 2132c erklärt die Position des Muku jōkō Bosatsu 無垢淨光菩薩 (i. e. Vimalaprabha) im Mutterschoß-*maṇḍala* und identifiziert ihn als einen der „großen acht Knaben [i. e. *kumarā*]“ (*hachidōji* 八童子) aus der Gefolgschaft des Monju. Diese Figur scheint jedoch mit dem angedeuteten Sūtra nicht in Verbindung zu stehen.

Großmeister [Saichô] initiiert und hernach [von dort] die Lehre weitergegeben wurde, dies gilt es wahrlich zu bedenken!<sup>656</sup>

So verortete nun die Schrift Jihens die Anfänge der esoterischen Rituale explizit in der Sanmon-Tradition. Historisch gut belegen lässt sich, wie bereits angemerkt, die Ausführung des „Rituals der Fünf Buddha-Scheitel“ (*gobucchô hô* 五佛頂法) durch Enchô. Dass eben dieses Ritual zum Nachweis einer Begründung geheimer oder „esoterischer“ Riten zum Wohle des Herrschaftsgebiets durch die Faktion des Sanmon angeführt wurde, ist überdies nicht verwunderlich. Obgleich „Rituale des Buddha-Scheitels“ (*bucchô hô* 佛頂法)<sup>657</sup> auch in den Ausrichtungen eine Rolle spielten, die sich auf Kûkai beriefen, sollte das *gobucchô hô* charakteristisch für die Taimitsu-Ausrichtung bleiben.<sup>658</sup> Mizukami Fumiyoshi 水上文義 geht beispielsweise davon aus, dass das häufige Auftauchen des Rituals in Taimitsu-Quellen auch mit der späteren Entwicklung einer esoterischen Tradition innerhalb des Tendai zusammenhing, die sich an der Tradition der Nachfolgerschaft Kûkais ausrichtete und an der Effizienz ihrer apotropäischen Rituale messen ließ.<sup>659</sup> So wurde also in der zitierten Stelle zum einen das *gobucchô hô* als erstes Ritual nach der „geheimen“ oder „esoterischen“ Lehre auf dem japanischen Archipel angesprochen und die Bedeutung des Schulgründers Saichô dadurch betont, dass dieses Ritual durch seinen Schüler Enchô ausgeführt worden sein soll. Im Lichte

---

<sup>656</sup> ST 3: 496f.

<sup>657</sup> Der „Buddha-Scheitel“ (*bucchô* 佛頂, s. *uṣṇīṣa*) ist eine Art Protuberanz auf dem Scheitel des Śākyamuni, welcher zu den „zweiunddreißig [primären] Merkmalen“ (*sanjūni sô* 三十二相) des Buddhas gehört und ein „gleißendes“ (*shijō* 熾盛) Licht verbreitet, um die unerlösten Wesen aus dem Zustand der Unwissenheit zu befreien.

<sup>658</sup> Dieses Ritual wurde auf der Grundlage des „Sūtra des Rad[drehenden] Königs des Scheitels der einen Silbe, dargelegt am Orte [der Erlangung der] *bodhi*“ (c. *Putichang suoshuo yizi ding lunwang jing*, j. *Bodaijō shosetsu ichiji chō rinnō kyō* 菩提場所説一字頂輪王經, transl. Amoghavajra T 950) durchgeführt, das im Jahre durch Enchin in seiner „Auslegung des Sūtra vom Orte [der Erlangung der] *bodhi*“ (*Bodaijōkyō ryaku gishaku* 菩提場經義釋, T 2230, nachstehend *Bodaijōkyō*) kommentiert wurde. Das Ritual hatte eine Fünfergruppe distinkter Personifikationen des Buddha-Scheitels zum Hauptverehrungsgegenstand, deren Anbetung „Abwehr von Unglück“ (*jisai* 除災) und „Zuwachs von Annehmlichkeiten“ (*zōyaku* 增益) herbeiführen sollte. Im MD 2: 635b ist ausdrücklich erwähnt, dass die Tradition des Tōmitsu dieses Ritual nicht ausführt: *Tōmitsu ni wa kono hô o shū suru koto nashi* 東密には此法を修したることなし. Dort stützt man sich überdies auf die erwähnte Passage der *Asabashō*, um die erste Durchführung des Rituals in Japan zu datieren.

<sup>659</sup> Vgl. Mizukami (1978): 136. Möchte man einer Reifizierung des esoterischen Buddhismus keinen Vorschub leisten, kann man dieser Aussage insofern zustimmen, als es sich bei der Rede von der „geheimen Lehre“ (*mikkyō*) um eine Beeinflussung durch die esoterischen Rhetorik Kûkais, zunächst auf Saichô und im weiteren Verlauf auf größere Kreise der Tendai-Tradition handelte. Vgl. zum Einfluss des Denkens von Kûkai auf Saichô vor allem Abé (2015) sowie Chen (2009).

der Diskussion um die esoterischen Rituale sind wohl auch die „Zitate“ kaiserlicher Edikte zu verstehen, die belegen sollen, dass es Saichô gewesen war, der dem ersten „Ritual der späteren sieben Tage“ (*goshichinichi mishuhô/mishiho* 後七日御修法) vorgestanden haben soll. Was an dieser Passage interessiert, ist weniger die Tatsache, dass diese Behauptungen sich historisch nicht belegen lassen, als vielmehr die hier bemühte Argumentation, die Saichô nicht nur als Ausführenden des *mishiho* porträtiert, sondern für den Zeitraum unmittelbar nach dessen Ableben gewissermaßen von einer Usurpation dieses Amtes durch Kûkai spricht. Die verschieden apotropäischen Rituale – die sich allesamt auf die *maṇḍala* der beiden Welten zurückführen lassen sollen<sup>660</sup> – hätten also erst nach der Einreichung der Throneingabe durch Kûkai im Sôji-in stattgefunden, wo sie bis dahin durch Vertreter der Sanmon-Tradition ausgeführt worden sein sollen, wohingegen die Vertreter des Tô-ji die als Shingon-in 眞言院 bezeichnete Kultstätte innerhalb des Palastes genutzt hätten.

Welcher Natur jedoch die am Ende dieser Passage aufgeführten Rituale waren, wurde dort nicht weiter angeführt. Der Hinweis auf das „Sûtra des höchst siegreichen Königs“ (*Saishô kyô* 最勝王經) deutet sicherlich auf das von Kûkai initiierte *mishiho*<sup>661</sup> hin, während das letztgenannte „*shari[ra]*-Ritual“ (*shari hô* 舍利法) schwierig einzuordnen bleibt. Fest steht, dass sich bei den genannten Ritualen nur in einem Falle auch Bezüge zu den „vier großen Ritualen der Sanmon-Schule“ (Sanmon *shika daihō*) ergeben.<sup>662</sup> Denn explizit genannt wird das „Ritual des gleißenden Lichtes“ (Shijōkō *hō* ), das im Folgenden betrachtet werden soll. Was im vorliegenden Zusammenhang jedoch nicht auftaucht, sind das „Ritual der sieben Yakushi-Buddhas“ (*Shichibutsu Yakushi hô* 七佛藥師法)<sup>663</sup> und das „Ritual des Fugen Enmei [i.e.

<sup>660</sup> Dies ist wohl im Sinne einer Zurückweisung der Behauptungen zu verstehen, Saichô sei während seiner Reise in das Reich der Tang nur in eine der beiden Traditionen – nämlich derjenigen des Mutterschoß-*maṇḍalas* – eingeweiht worden.

<sup>661</sup> Vgl. die Ausführungen weiter unten.

<sup>662</sup> Shimaji Daitô macht darauf aufmerksam, dass innerhalb der Tradition des Taimitsu „Gebete“ (*ki* 祈) ganz allgemein als „geheime Rituale“ (*hihō* 秘法) bezeichnet wurden. Als „große Rituale“ (*daihō* 大法) mit der alternativen Bezeichnung *mishuhō* – so liest Shimaji die Zeichen 御修法 in Abgrenzung zur Lesung *mishiho* in der Tradition des Tô-ji – in einem engeren Sinne, habe man diejenigen Zeremonien bezeichnet, welche eine „Scheitelbenetzung“ (*kanjō*) einschlossen, im Besonderen jedoch solche, die im Zusammenhang mit einem der „drei Teile“ (*sanbu*) standen. Entsprechend der Benennung „geheime Rituale“ sei ihnen außerdem gemeinsam, dass sie der Geheimhaltung oblagen, also nur innerhalb einer „mündlichen Überlieferung“ (*kuden*) weitergegeben wurden. Ich folge hier der von Shimaji vorgeschlagenen Lesung *mishuhō*, um den Unterschied zum *mishiho* Kûkais kenntlich zu machen. Vgl. Shimaji (1929): 124.

<sup>663</sup> Dieses Ritual hatte die besagten Buddhas zum Hauptverehrungsgegenstand und diente vornehmlich der Abwehr von Unheil sowie dem Zuwachs von Annehmlichkeiten. Das MD 2: 976c–8a gibt über Handlungsabschnitte und



Samantabhadrāyu]“ (*Fugen Enmei hō* 普賢延命法).<sup>664</sup> Bei dem genannten Reliquien-Ritual wird es sich wohl nicht um das vierte bedeutsame „Ritual zur Befriedung und zum Schutz“ (*anchi hō* 安鎮法)<sup>665</sup> gehandelt haben. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass das im Sôji-in abgehaltene *Shijôkô hō* zurecht als das bedeutsamste *mishuhô* des Tamitsu gelten kann und dessen Vertreter – wie auch im vorliegenden Beispiel – ihrem Selbstverständnis nach jenem, und nicht demjenigen des *mishiho* der Tô-ji-Tradition, die Eigenschaft zusprachen, für das Wohl des Herrschaftsgebiets Sorge zu tragen, scheint es gerechtfertigt, diese beiden Rituale einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, Kontinuitäten und Diskontinuitäten aufzuzeigen und nachzuzeichnen, wie die von Kôshû in der *KrSyS* zusammengetragenen Unterweisungen neue Deutungsmuster zur Begründung eines Primats des Taimitsu lieferten.

Das „Ritual der späteren sieben Tage“ (*goshichinichi mishiho*) selbst muss als eines der wichtigsten buddhistischen Hofrituale verstanden werden, da seine Einführung in das Repertoire der jährlich abgehaltenen Zeremonien dazu beitrug, einen Paradigmenwechsel bezüglich der Stellung des buddhistischen Klerus *vis-à-vis* der Figur des Kaisers sowie der Bürokratie des *ritsuryô*-Systems herbeizuführen.<sup>666</sup> Es ist in seiner Entstehung als Pendant zur „exoterischen“ Zeremonie der „Fastenversammlung“ (*misai'e* 御齋會) zu verstehen, die im Anschluss an die sieben Tage andauernden Neujahrsfeierlichkeiten am Hof abgehalten wurde. Letztere erstreckte sich über sieben weitere Tage – nämlich vom achten bis zum 14. Tag des 1.

---

Zeiträume genauere Auskunft. Betont wird auch hier, dass man innerhalb des Tômitsu eine eigenständige Verehrung dieser Gruppe außerhalb des „Rituals für den Yakushi-Buddha“ (*Yakushi hō* 藥師法) nicht praktizierte.

<sup>664</sup> Dabei handelt es sich um ein Ritual zur Verehrung des *bodhisattva* Fugen Enmei 普賢延命, wie er in der Versenkung des „Zuwachs von Annehmlichkeiten und der Verlängerung des Lebens“ (*zôyaku enmei* 增益延命) weilt, womit dann auch jene Zustände bezeichnet wurden, die sich die Ausführenden des Rituals erhofften. Zur ersten Aufführung am kaiserlichen Hof gibt das *MD* 4: 1911a den zehnten Monat des Jahres Jôhō 承保 2 (1075) an. Seinerzeit soll es auf Geheiß des Shirakawa Tennô 白河天皇 (1053–1129, r. 1072–1086) ausgeführt worden sein. In den Jahren Eihô 永保 3 (1083) und Ôtoku 應徳 1 (1084) wurde das Ritual vom *zasu* der Sanmon-Faktion ausgeführt, es war aber auch der Tradition des Tômitsu nicht unbekannt.

<sup>665</sup> Dieses Ritual wurde nach seiner Funktion auch als „Ritual zum Schutze der Wohnstätte“ (*chintaku hō* 鎮宅法) genannt, sofern man es nicht für die „öffentlichen Minister“ (*kôkyô* 公卿) im kaiserlichen Palast, dem „verbotenen Inneren“ (*kinri* 禁裏) oder für die erstrangigen Vasallen, die „Großnamen“ (Daimyô 大名) des „Befehlshabers der Truppen“ (Shôgun 將軍) – oder diesen selbst – ausführte. Es beinhaltete exorzistische Elemente, wie die Purifikation von „unnatürlichen [i. e. angsteinflößenden]“ (*kai'i* 怪異) Phänomenen in älteren Gebäuden. Bei den im Text angesprochenen Schutzritualen handelt es sich gewiss nicht um diesen Ritualtypus, da dort meist die Gottheit Fudô 不動 (i. e. Acalanātha) im Zentrum der Verehrung stand. Vgl. *MD* 4: 1616b. Dieser Ritualtypus war sowohl im Taimitsu als auch im Tômitsu bekannt. In ersterer Tradition wurden die Gebete zum ersten Mal für den Murakami Tennô 村上天皇 (926–967, r. 946–967) im 10. Monat des Jahres Ôwa 應和 1 (961) durchgeführt.

<sup>666</sup> Vgl. Abé (1999): 305–358.

Monats – an denen in der Daigokuden 大極殿<sup>667</sup> das „Sūtra des goldenen Lichtglanzes“ (c. *Jinguangming jing*, j. *Konkōmyō kyō* 金光明經)<sup>668</sup> rezitiert wurde, um für das kommende Jahr um Schutz vor Naturkatastrophen, um reiche Ernte sowie körperliche Unversehrtheit des Kaisers zu bitten.<sup>669</sup> Keiner eingehenderen Erklärung bedarf es wohl, dass die Teilnahme an diesen Neujahrszeremonien für hohe klerikale Würdenträger, vor allem Repräsentanten der „Mönchsaufsicht“ (*sōgō* 僧綱), ein Privileg darstellte. Am letzten Tag des Rituals begaben sich die auserwählten Mönche zum Diskurs im Innersten [des Palastes] (*uchi rongi* 内論議) in die Seiryōden,<sup>670</sup> den persönlichen Gemächern des Kaisers, um einzelne doktrinäre Punkte des Sūtras auseinanderzusetzen. Des Weiteren war die *misai'e* in ihren Anfängen auch mit den Ernennungen neuer Kleriker, den „jährlichen Ordinierten“ (*nenbun dosha* 年分度者)<sup>671</sup> verbunden, die der Kaiser – in Analogie zu den Berufungen der Verwaltungsposten – zu diesem Anlass gewährte. Abé sieht gerade hierin einen Hinweis darauf, dass die *misai'e* vor allem in

---

<sup>667</sup> Diese Halle befand sich im Innersten des kaiserlichen Palastes und diente dem Kaiser zunächst zur Erledigung der Regierungsgeschäfte, wurde im Laufe der Zeit jedoch immer öfter zur Abhaltung der „großen Riten und der Landeszeremonien“ (*kokugi tairei* 國儀大禮) benutzt. Nach einem großen Brand im Jahre Angen 安元 3 (1177) wurde sie jedoch nicht wiederaufgebaut.

<sup>668</sup> Bei diesem Sūtra mit dem vollständigen Titel „Goldglanz-Sūtra vom höchst siegreichen König“ (*Konkōmyō saishōō kyō* 金光明最勝王經, T 665, nachstehend *Konkōmyōkyō*), unter anderem durch den Pilgermönch Yijing (Gijō 義淨, 635–713) übersetzt, handelt es sich um ein in Ostasien vor allem wegen ihrer angeblichen Wirkmacht in Bezug auf den Reichsschutz hochgeschätzte Schrift, deren Bedeutsamkeit eng mit dem genannten Ritual der *misai'e* zusammenhing. Für ausführlichere Erklärungen vgl. Sango (2015).

<sup>669</sup> Vgl. u. a. de Visser (1935): 471–479.

<sup>670</sup> Auch als „Hinteres Schlafgemach“ (*gōshin* 後寢) bezeichnet. Westlich der Jijūden und nordwestlich der Shishinden 紫宸殿 gelegen, ist diese mit letzterer über einen längeren Stieg aus Holz verbunden. Obgleich die Halle in der Mitte der Heian-Zeit die Jijūden als den eigentlichen Aufenthaltsort oder Wohnraum des Tennō ablöste, fanden dort auch Regierungsgeschäfte statt. Die Seiryōden war überdies Schauplatz zahlreicher Zeremonien, wie diejenige der „kleineren morgendliche Ehrerbietung“ (*kochōhai* oder *kojōhai* 小朝拜). Ebenfalls in der Mitte der Heian-Zeit wurde die Halle vermehrt zur Ausführung von Zeremonien genutzt, die zuvor in anderen Gebäuden abgehalten wurden.

<sup>671</sup> Der sogenannte „jährliche Anteil derjenigen, die [den *samsāra*] überschreiten [i.e. der buddhistische Mönche]“ (*nenbundosha*). Seit dem Jahre Jitō 持統 10 (696), während der Herrschaftsperiode der Kaiserin Jitō (Jitō Tennō 持統天皇, 645–702, r. 690–697), gewährte der Kaiserhof die jährliche Ordination von zehn Klerikern, den *nenbundosha*, zu deren vornehmlichen Aufgaben es zunächst gehörte, anlässlich des letzten Tages im Jahr das *Konkōmyōkyō* zu rezitieren. Unter den Klerikern kamen somit nur solche für die jährlichen Ordinationen in Betracht, welche das *Konkōmyōkyō* zu rezitieren wussten und sich durch ihre besondere Strenge in der Einhaltung der Vorschriften auszeichneten, da sie eben hierdurch die Effektivität der Zeremonien sicherstellen sollten. Die *nenbundosha* stellten somit gewissermaßen die Elite des Klerus dar, die eine feste Verbindung zum Kaiserhaus unterhielt.



Zusammenhang mit den anderen konfuzianisch geprägten Hofzeremonien stand, und die Rolle des Kaisers vornehmlich als diejenige eines Mäzens des buddhistischen Klerus verstanden werden muss.<sup>672</sup>

Eine gänzlich andersartige Stellung nahm der Kaiser dagegen in dem von Kūkai initiierten *mishiho* ein. Dieses Ritual, welches ab dem Jahre Jōwa 承和 2 (835) durch Kūkai am Hof institutionalisiert – wohlgerneht als esoterisches Gegenstück zur *misai'e* und zur selben Zeit wie diese – im Shingon-in abgehalten wurde,<sup>673</sup> war dem Buddha Hōshō (Hōshō Butsu 寶生佛, i.e. Ratnasambhava) und seinem *samaya*, dem „wunscherfüllenden Juwel“ (*nyo'iju*) geweiht. Die Bedeutung der Figur des Hōshō war für das Ritual deshalb so zentral, weil Kūkai in seiner Kommentarschrift „Aufschluss [der Bedeutung] des Sūtras vom höchst siegreichen König“ (*Saishō kyō kaidai* 最勝王經開題, TKZ 4) den Text des *Konkōmyōkyō* mit dem *nyo'iju* gleichsetzte.<sup>674</sup> Wo man in der *misai'e* neben der Rezitationen vornehmlich den Inhalt des Sūtras darlegte, erlaubte es die Identifikation des Textes mit dem Wunschjuwel den Fokus auf dessen rituelle Verehrung und die hieraus resultierende Wirkkraft zu verlegen.<sup>675</sup> In Kūkais

---

<sup>672</sup> Vgl. Abé (1999): 344f. Zu Vorstellungen über die Rolle des Herrschers im früheianzeitlichen *ritsuryō*-System vgl. Abé (1999): 310–5.

<sup>673</sup> Kūkai richtete ein entsprechendes Memorandum am 19. Tag des 12. Monats im Jahre Jōwa 1 (834) an den Kaiser Ninmyō 仁明 (810–850, r. 833–850). Der Text ist unter dem Titel „Throneingabe über das verehrliche Ritual vom ersten Monat im Shingon-in des Kaiserpalasts“ (*Kyūchu Shingon-in no shōgatsu no mishuhō no sōjō* 宮中眞言院正月御修法奏狀) erhalten. Der Bitte Kūkais wurde am 29. Tag des 12. Monats im Jahre Jōwa 1 stattgegeben. Erst nach dem Ableben Kūkais im Jahre 835 fand die Zeremonien auch in einem eigens dazu vorgesehenen Gebäude, dem Shingon-in, statt. Die rituellen Handlungen wurden durch die bedeutendsten Schüler Kūkais ausgeführt. Vgl. Abé (1999): 346.

<sup>674</sup> Vgl. Abé (1999): 350. So erklärte Kūkai, in der Lehrrede des Sūtras entfalte sich die Einsicht des Buddhas Hōshō, weshalb man den Text selbst als dessen „wunscherfüllendes Juwel“ zu interpretieren habe. Kūkai erklärte dies anhand seiner eigenwilligen Interpretation der Tatsache, dass spätere Übersetzungen im Titel den Begriff des „höchst siegreichen Königs“ (*saishō* 最勝王) hinzufügten, um eben die Bezeichnung *cintāma[ni]* (*shintama* 鬱多麼, i.e. Wunschjuwel) auszudrücken, da diese eben der Sanskritterminus für einen siegreichen König sei, während das Wort *prabhāsa* (*bahasa* 婆頗婆) das „strahlende Licht“ (*kōmyō* 光明) bedeute. Vgl. TKZ 4 234. Michael Radich gibt in seinem Eintrag über das 金光明經 im *DDB* auf der Grundlage erhaltener Manuskripte unter anderem den Sanskrittitel *Suvarṇa(pra)bhāsōttama-sūtrēndrarāja* an. *Sūtrēndrarāja* ist der Begriff, den Kūkai an dieser Stelle als *cintāmaṇi* verstanden wissen wollte. Vgl. Michael Radich, 金光明經, Digital Dictionary of Buddhism, [http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?91.xml+id\(%27b91d1-5149-660e-7d93%27\)](http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?91.xml+id(%27b91d1-5149-660e-7d93%27)) (letzter Zugriff 4.12.2022).

<sup>675</sup> Diese Erklärung Kūkais ist nicht gänzlich frei von Widersprüchen, da sie der Tatsache, dass auch die *misai'e* auf der Wirkkraft der Sütrenrezitation gründet, zu wenig Beachtung schenkt.

Throneingabe wird daher auch explizit die rituelle Verehrung der Gottheiten des Sūtras als zentrales Anliegen des *mishiho* abgehoben.<sup>676</sup>

Der Kaiser war, wie auch in den Ritualen, die im *futama* abgehalten wurden, im Wesentlichen Rezipient von Ritualen, die der „Kraftübertragung“ (*kaji*) dienten und mit dem vierten Tag der Zeremonie einsetzten. Im Rückgriff auf die ursprüngliche Interpretation Kūkais<sup>677</sup> wurde das Ritual demnach in zwei Phasen geteilt: derjenigen des „Opferrituals“ (*kuyōhō* 供養法), um sich der Wirkkraft des Juwels zu versichern, und derjenigen des „Rituals der Kraftübertragung“ (*kajihō* 加持法). Während der „Kraftübertragung“ sprach man in den letzten Tagen der Durchführung *mantra* über „wohlriechendem Wasser“ (*kōzui* 香水) und besprengte damit anschließend das Gewand des Tennō, das „verehrliche Gewand“ (*gyoi* 御衣), sowie – nachdem der Tō-ji *chōja* 長者<sup>678</sup> sich in die Seiryōden begeben hatte – den Kaiser selbst, der mit dem bereits geweihten Ritualgewand angetan war, um die „Kraftübertragung für den verehrlichen [kaiserlichen] Leib“ (*gotai kaji* 御體加持) durchzuführen, wodurch dieser mit dem universellen Monarchen, dem „Herrscher der Raddrehung“ (*tenrin'ō* 轉輪王, s. *cakravartin*) gleichgesetzt wurde. Abé hat in seiner Diskussion der *mishiho* explizit auf die Bedeutung hingewiesen, welche die Reihung der *mantra* innehatte, die über dem Wasser zur Besprengung des Herrschers gesprochen wurden. Die Wirkformeln nahmen ihren Beginn in der Anrufung der Butsugen 佛眼<sup>679</sup> und endeten mit denjenigen des Ichiji Chōrinnō 一字頂輪

---

<sup>676</sup> Vgl. TKZ 4 234.

<sup>677</sup> Tatsächlich sind im Hinblick auf die Abläufe in der Frühphase dieses Rituals keinerlei Textzeugen erhalten, so dass man sich bei Aussagen zu dieser Periode auf die bereits genannten Schreiben Kūkais beziehen muss.

<sup>678</sup> Vorsteher des Rituals und Ausführer der wichtigsten rituellen Handlungen war stets der Abt des Tō-ji, der *chōja*.

<sup>679</sup> Butsugen oder auch Butsugenmo 佛眼母 (i.e. Buddhalocanā) ist die weibliche Personifikation des „Buddha-Auges“ (*butsugen* 佛眼), das höchste der insgesamt „fünf Augen“ (*gogen* 五眼) bzw. der Art und Weise der Einsicht, welche alleine einem Buddha vorbehalten ist. Die „fünf Augen“ entsprechen den in der mahāyānistischen Vorstellung formulierten Weisen der Einsicht in eine finale Wahrheit. Das „Auge des Buddhas“ ist hierbei in der Lage auch die vier vorausgehenden Sichtweisen einzunehmen: das „fleischliche Auge“ (*nikugen* 肉眼) der Menschen, das „himmlische Auge“ der Götter, das „Auge der Weisheit“ (*egen* 慧眼) der „Hörer der [Buddha-]Stimme“ (*shōmon* 聲聞, s. *śrāvaka*), das der „zur [Wahrheit der] Bezüglichkeit Erwachten“ (*engaku* 緣覺) sowie das „Auge des *dharmas*“ (*hōgen* 法眼). Das Buddha-Auge vermag es, die „wahrhaftigen Merkmale sämtlicher Gegebenheiten“ (*shohō jissō* 諸法實相) zu erkennen. Die Bezeichnung „Mutter der Buddhas“ (*butsumo* 佛母) deutet dem *MJ* zufolge jedoch nicht darauf hin, dass sie die Buddhas in einem eigentlichen Sinne gebiert, sondern dass sie es letzteren erlaubt, sich aufgrund ihrer Einsicht in die unterschiedlichen Erlösungsvoraussetzungen der Leidenswesen in den jeweilig geeigneten Formen zu verkörpern,

王.<sup>680</sup> In dieser Anordnung kam jedoch nach der Ansicht Abés die Identifikation des Ichiji Kinrin mit Butsugen zum Ausdruck, die Kūkai auch in seiner Schrift „Aufzeichnungen über den geheimen Speicher“ (*Hizōki* 秘藏記 KZ 2:240) auf der Grundlage esoterischer Sūtren wie dem *Bodaijō shosetsu ichiji rinnō kyō* vollzogen hatte. Butsugen soll nach dieser Auffassung nämlich die Personifikation der Keimsibe *bhrūṃ* des Ichiji Kinrin sein. In der Rezitation dieser Silbe durch Ichiji Kinrin komme somit nichts anderes zum Ausdruck als die Einheit dieser beiden Buddhas, die – in dieser recht verschlungenen Interpretation – die Kulmination der *prajñā* (*hannya* 般若)<sup>681</sup> zum Ausdruck bringe.<sup>682</sup> In den Worten Abés:

In sum, the Mishuho [i. e. *mishiho*] aimed at granting the emperor the power represented by the *cintāmaṇi*, one of *cakravartin*'s regalia, by ritually engendering that power through the union of *Ekākṣara-uṣṇīcakra* and *Buddhalocana*.<sup>683</sup>

Dieser Fokus auf die Vereinigung der Buddha-Typen gilt es hier festzuhalten, weil im Folgenden auch aufzuzeigen ist, dass diese Vorstellung den wesentlichen Kern der Ritualtraditionen bildete, die mit dem Sōji-in verbunden waren.

---

um diese zu erlösen. Die Bezeichnung „Mutter“ ist somit auf das Engste mit dem Begriff der „geschickten Mittel“ (*hōben* 方便, *upāya*) verknüpft. Vgl. *MJ*: 599f.

<sup>680</sup> Es handelt sich hierbei um eine abweichende Bezeichnung des Buddhas Ichiji chō kinrin 一字頂金輪 oder Kinrin bucchō 金輪佛頂, der eine Personifikation des „Buddha-Scheitels“ (*bucchō* 佛頂) darstellt. Mit dem „einen Zeichen“ (*ichiji* 一字) wird das „Samenzeichen“ (*shuji*) des Buddha angesprochen, bei der es sich um die Silbe *bhrūṃ* handelt, die zum Ausdruck bringen soll, dass die „Verdienste“ (*kudoku* 功德) aller Buddhas und *bodhisattva* in jenem Buddha ihren Ursprung nehmen sollen. Sein Attribut des „Goldrads“ (*konrin* 金輪) deutet auf den mächtigsten Typus des *cakravartin*, dessen Rad aus diesem Metall gefertigt ist. Insgesamt unterscheidet man zwischen vier Typen von *cakravartin*, deren unterschiedliche Macht und Wirkkraft hierarchisch aufgebaut ist. Die Analogie, auf welche man sich hierbei stützte, war diejenige von körperlicher Beschaffenheit und Einsicht, womit wiederum die Ausübung von Herrschaft begründet wurde. Der Scheitel als erhabenste Stelle des Körpers drückt auch das höchste Verständnis der Wahrheit aus, das Goldrad wiederum den denkbar größten, nämlich universellen, Herrschaftsanspruch. Vgl. *MD* 1: 82c–83a. In der ikonographischen Darstellung ist dieser Buddha dann auch in seiner Form als Śākyamuni mit den „sieben Juwelen“ (*shichihō* 七寶), i.e. Regalien, ausgestattet, die ihn als universellen Herrscher auszeichnen.

<sup>681</sup> Dieser Sanskritbegriff wird in den einschlägigen japanischen Wörterbüchern des Buddhismus mit „Erkenntnisweisheit“ (*chie*) wiedergegeben, eine Weisheit, die aus einer korrekten Apperzeption der Dinge und deren Ermangelung einer Substanz oder eines unwandelbaren Kerns entspringt. Da alle Buddhas durch die *prajñā* zum Erwachen erlangen, wird sie auch als die „Mutter der Buddhas“ (*butsumo*) bezeichnet.

<sup>682</sup> Vgl. Abé (1999): 354f und KZ 2: 240.

<sup>683</sup> Abé (1999): 355.

#### 4.1.2. Die Vereinigung von Butsugen und Ichiji Kinrin und die Vollendung der „Nichtdualität“ in der Zeugungskraft des kaiserlichen Leibs

Da man in den bisherigen Arbeiten keine Verbindung zwischen dem im *mishiho* zum Tragen kommenden Verständnis der Vereinigung von Butsugen und Ichiji Kinrin und der Trauminterpretation des Jien<sup>684</sup> nachgewiesen hat, soll an dieser Stelle nicht über einen wie auch immer gearteten Einfluss dieser Ideen auf den Tendai-Mönch spekuliert werden.<sup>685</sup> Das Grundmotiv des *mishiho*, die Vereinigung zweier distinkter Buddha-Typen – Butsugen und Ichiji Kinrin – prägte auch die sogenannte „Aufzeichnung über Vorstellungen im Traum“ (*Musôki* 夢想記, nachstehend *Traumaufzeichnung*)<sup>686</sup> Jiens. Auch Abé versteht deren

---

<sup>684</sup> Jien war ein Mönch und Literat der späten Heian- und frühen Kamakura-Zeit. Als Sohn des Fujiwara no Tadamichi 藤原忠通 (1097–1164) und Halbbruder des Kujô Kanézane 九條兼實 (1149–1207) wurde er im Jahr Eiman 永萬 (1165) in den Aristokratentempel Shôren-in aufgenommen. Im Jahre Nin'an 仁安 2 (1167) ging er in die „Hauslosigkeit“ (*shukke*). Nachdem er mehrere hohe Ämter innerhalb der klerikalen Hierarchie bekleidet hatte, wurde er im Jahr Kenkyû 3 (1192) zum *zazu* der Tendai-Schule ernannt. Je nach dem sich oft ändernden Einfluss des Kujô-Zweigs der Fujiwara trat er von diesem Posten zurück bzw. bekleidete ihn erneut. Er verkehrte ebenso in der Literatenwelt des Hofes und versuchte stets den Einfluss der Kujô zu sichern. Als Befürworter einer Kooperation zwischen Bakufu und Hofadel stand er in einem antagonistischen Verhältnis zur Politik des Kaisers Gotoba 後鳥羽 (1180–1239, r. 1183–1198) und dessen Bestreben die „Regierung aus dem Aristokratentempel“ (*insei*) zu befördern. Ein wesentlicher Zug des Denkens Jiens ist die untrennbare Zusammengehörigkeit von Kaiser- und Regentenfamilie. Die von den Fujiwara gestellte Gemahlin des Tennô verkörperte für ihn nichts Anderes als die buddhistische Lehre selbst, sodass die Abhängigkeit des Letzteren vom *dharma* sich in ganz konkreter Weise darin zeigte, dass jeder Versuch ohne eine solche Stütze zu regieren, der Versuch sich einer Fujiwara-Gemahlin zu entziehen, im Niedergang der kaiserlichen Linie selbst münden sollte. Implizit kommt diese Vorstellung einer Abhängigkeit schon in der Lehre von der Nyoirin Kannon des *futama* zum Ausdruck. Sie wird jedoch in den nachfolgenden Ausführungen noch deutlicher werden. Durch den „Jôkyû-Aufstand“ (Jôkyû *ran* 承久亂) im Jahr 1221 wurde ihm durch die Niederlage der Truppen des abgedankten Kaisers Gotoba die Unterstützung entzogen, sodass er sich in den verbleibenden vier Jahren vermehrt seinem literarischen Schaffen widmete.

<sup>685</sup> Abé begnügt sich ebenfalls damit, eine überraschend ähnliche Logik zwischen *mishiho* und der Traumaufzeichnung Jiens festzustellen und die Gleichartigkeit des Vokabulars zu betonen. Vgl. Abé (1999): 364.

<sup>686</sup> Anlässlich eines Traums im inneren des kaiserlichen Palastes, wo er als „Wächtermönch“ (*gojisô*) seinen Dienst tat, fertigte Jien ein Notat an und überbrachte es dem Kaiser Gotoba. Ein Druck dieser Schrift ist zugänglich in Akamatsu (1957): 318–322. Akamatsu hatte eine Abschrift dieses Textes im Shôren-in gefunden und diese auf die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts datiert. Eine vollständige Übersetzung der ersten Aufzeichnung, aus der im Folgenden zitiert wird, hat Schley (2014): 90–92 vorgelegt. Eine Teilübersetzung bieten jeweils Abé (1999): 363f; Ruppert (2000): 209; Bowring (2005): 281–282. Grapard (2002): 137, Anm. 24 gibt die Übersetzung Abés wieder, druckt jedoch auch den ursprünglichen Wortlaut ab. Die Überlegungen Jiens sind in zwei Manuskripten oder „Abschriften“ (*shahon*) zu finden, die in den „[Schriftstücken über] vollkommene Lehren aus dem Archiv von Yoshimizu“ (*Yoshimizuzô shôgyô* 吉水藏聖教) des Shôren-in erhalten sind. Das hier angesprochene Manuskript ist mit den Sanskritsilben *vi* (*bi* 毘) und *ja* (*sha* 逝) – vermutlich eine Abkürzung für den Begriff *abhiṣeka* – in *siddham*-Schrift betitelt (unnummeriertes Manuskript aus dem Behältnis Nr. 37). Die *Musôki* scheint an das „obere Heft“ (*jôchô* 上帖) dieses Manuskripts angebracht worden zu sein und datiert wohl auf die mittlere Kamakura-

zentrale Bedeutung innerhalb der *Traumaufzeichnung* Jiens explizit als Bestätigung für den bleibenden Einfluss dieser Vereinigungsvorstellung innerhalb anderer Traditionen der „geheimen Lehre“ des Mittelalters.<sup>687</sup> Was sind jedoch deren Charakteristika innerhalb des Taimitsu?

Dank des auch in der westlichsprachigen Forschung regen Interesses an der *Traumaufzeichnung* Jiens mag dieser kurze Text wohl die bekannteste Passage sein, in welcher die triadische Struktur des Taimitsu, konkret vollzogen in der Vereinigung zwischen Butsugen und Ichiji Kinrin, formuliert wurde, wenngleich diesem Umstand in der westlichen Sekundärliteratur bislang noch wenig Beachtung geschenkt wurde. Das grundlegende Motiv der *Traumaufzeichnung* bestand darin, die kaiserliche Familie mit den Regalien, den „drei Arten von Geist-Gefäßen“ (*sanshu jingi*), zu korrelieren.

Nach seinem Traum von der im übertragenen Sinne geschlechtlichen Vereinigung des „kami-Siegels“ – das von Jien als „Jadefrau“ (*gyokujo* 玉女) und „Kaiserliche Gemahlin“ (*tsumagisaki* 妻后) interpretiert wurde – und dem „Schatzschwert“ (*hōken* 寶劍), welches er als den Kaisergemahl ausdeutete, wollte der Tendai-Mönch diese Vereinigung als „*mudrā* des Fudō von Schwert und Scheide“ (Fudō *tōshō in* 不動刀鞘印),<sup>688</sup> also im Sinne des *mudrā* von Fudō Myōdō 不動明王, verstanden wissen. Die in der *Traumaufzeichnung* geschilderte Vereinigung dieser Figuren bedeutete für Jien nämlich in erster Linie die „Vollendung“ (*jōju*) in der

---

Zeit. Ein weiteres Manuskript (Nr. 923 aus dem Behältnis Nr. 73) enthält lediglich eine unvollständige Version der *Traumaufzeichnung* und mag aus der späten Kamakura-Zeit stammen. Vgl. Akamatsu (1957): 317f. Akamatsu bedient sich für die Druckfassung des Textes beider Vorlagen.

<sup>687</sup> Vgl. Abé (1999): 363–366. Dies soll jedoch nicht bedeuten, dass diese Figuren in der Lehre des Tendai nicht schon in ihren Anfängen einen festen Platz eingenommen hätten. Fest steht, dass die Figur der Buddhōṣṇīṣa in dem von Saichō auf den Archipel gebrachten Schriftenkorpus äußerst präsent war. In der „Weitergabe vermischter *mandala*“ (*Zō mandara sōjō* 雜曼荼羅相承) der „Auflistung der Tradierungs-Blutbahn [derjenigen, welche] die buddhistische Lehre innerlich realisierten“ (*Naishō buppō sōjō kechimyaku fu* 內證佛法相承血脈譜) führte Saichō Schriften auf, die diese Form des Buddhas zum zentralen Thema erheben. Darunter findet sich zum Beispiel das „Sūtra der Sammlung von *dhāraṇī*“ (c. *Tuoluoni jijing*, j. *Darani jikkyō* 陀羅尼集經, T 901) sowie das „Sūtra des Rad-Herrschers des Buddha-Scheitels des einen Zeichens“ (c. *Yizi foding lunwangjing*, j. *Ichiji bucchō rin'ōkyō* 一字佛頂輪王經, T 951). Vgl. Misaki (1988): 234f. Misakis Aufsatz wurde in überarbeiteter Form ebenfalls aufgenommen in Misaki (1994): 128–147.

<sup>688</sup> Misaki (1988): 34 erklärt, dass dieses *mudrā* die Qualitäten und die Fähigkeiten des Fudō Myōdō zum Ausdruck bringen soll. Die rechte Hand formt dabei das Schwert als Ausdruck der „Weisheit“ (*chie*), die linke wiederum die Scheide zum Ausdruck der „Sammlung“ (*jō* 定). In der Zusammenführung beider Hände soll nun die Nichtdualität zwischen Weisheit und Sammlung zum Ausdruck kommen. Innerhalb der buddhistischen Ikonographie wird Fudō gewöhnlich als Gottheit dargestellt, deren Attribute unter anderem das in der rechten Hand gehaltene „Schwert der Erkenntnisweisheit“ (*chieken* 智慧劍) ist.

„Nichtdualität“ (*funi*), also im Wesentlichen jene, welche bereits im 3. Kapitel als Ausdruck der höchsten Wahrheit des Taimitsu diskutiert wurde. Diese Vorstellung spiegelt sich auch in der konsequent durchgehaltenen triadischen Struktur seines Gedankenganges wieder. Die betreffende Passage der Interpretation des Traums sei hier von mir leicht verändert und gekürzt in der Übersetzung durch Daniel Schley wiedergegeben:

Mein Traum am Morgen des 22. Tages im 6. Monat des 3. Jahres der [Ära] Kennin 3 lautete wie folgt: Was das *kami*-Jadesiegel und das Schatz-Schwert unter den herrschaftlichen Schatzstücken eines Landesherrschers betrifft, so ist das *kami*-Siegel die Jedefrau. Diese Jedefrau ist der Leib der kaiserlichen Gemahlin 神璽<sup>レ</sup>玉女也、此玉女<sup>レ</sup>妻后<sup>レ</sup>躰也。Der Herrscher dringt in [ihren] als Selbstwesen reinen Leib ein. Wenn sie sich vereinen, sind dann nicht beide, der Vermögende und das Vermochte, ohne Vergehen 能所共<sup>レ</sup>無罪歟? Aus diesem Grund ist das *kami*-Siegel reine Jade 神璽者清淨<sup>レ</sup>玉也。Im Träumen hörten [hier] mein Wahrnehmen und Erkennen auf. Danach, als ich zwischen dem Erwachen und dem noch nicht Erwachen aus diesem Traum schwankte, dachte ich vielfach darüber nach, und kam darauf, dass es nichts Anderes sei als das *mudrā* von Schwert und Scheide des Fudô 不鈎刀鞘印。Das Schatz-Schwert ist das Grasmäheschwert, der Leib des Herrschers. Die Schwertscheide ist das *kami*-Siegel, der Leib der kaiserlichen Gemahlin. Ihre Vereinigung ist gleichbedeutend mit der *mudrā* 交會之義<sup>7</sup>、成就此印歟。Ist nun [diese] aufgrund des Sinns dieser gegenseitigen Vereinigung nicht die Vollendung (*jôju*) dieser *mudrā*, und könnte der Ehrenwerte Fudô nicht das dem Herrscher gemäße Verehrungsobjekt sein? Ein weiterer Gedanke [dazu] ist, wenn das *kami*-Siegel die Butsugen Bumo ist, also die Jedefrau 神璽者佛眼部母乃玉<sup>レ</sup>女也, und der höchste Herrscher der Raddrehung der Ichiji Kinrin [Bucchô], hat dann dieser Kinrin Bucchô nicht wiederum den Sinn sich mit der Bumo zu vereinigen? Dieses Schatz-Schwert ist der Herrscher der Raddrehung [...] dieses Schwert und das *kami*-Siegel vollenden die Einheit des Reiches, sie vollenden den *dharma* des Buddha und das Herrscher-Gesetz, sie regulieren das Land und begünstigen das Volk, sie sind die Schätze des Herrschers 此劔神璽<sup>レ</sup>天下一所ノ成就也、佛法王法ヲ成就<sup>シテ</sup>理國利民、王者<sup>レ</sup>寶物也。<sup>689</sup>

Hier ist es gerade diese Vereinigung von Jade und Schwert, aus der die dritte Regalie entsteht, nämlich der „*kami*-Spiegel,“ welcher mit Amaterasu Ômikami, deren „Urstand“ (*honji*)

---

<sup>689</sup> Akamatsu (1957): 318. Diese Übersetzung orientiert sich an der in Schley (2014): 90–92, zur Gewährung der Einheitlichkeit sind die Fachtermini jedoch angeglichen. Auf die in der zugrundeliegenden Übersetzung gegebenen Schriftzeichen und Lesungen wird verzichtet, ich habe jedoch selbst den Originaltext an Schlüsselpassagen angehängt.



Dainichi Nyorai und dem „Himmelsohn“ (*tenshi* 天子), i.e. dem Thronfolger, gleichgesetzt wurde.

Der Naishidokoro, was man auch den *kami*-Spiegel nennt, wird aus der Mitte dieser beiden Arten [von Regalien] geboren. Das ist der Sohn des Himmels, die Verkörperung von Amaterasu, mit anderen Worten Dainichi Nyorai. Dainichi manifestiert sich zur Begünstigung der [Leidens]wesen. 内侍所又神鏡<sup>下</sup>云、此兩種<sup>ノ</sup>中<sup>ヲ</sup>令<sup>リ</sup>生<sup>ス</sup>給<sup>フ</sup>、天子也、是即天照大神ノ御躰也、是即大日如來也為利生。<sup>690</sup>

Noch wesentlich besser verstehen lässt sich diese Passage wohl unter Rückgriff auf ritualpragmatische Überlegungen, die Jien an anderer Stelle in seiner Diskussion über das „*dharma-maṇḍala*“ (*hō mandara* 法曼荼羅)<sup>691</sup> anstellt. Darin entwickelt Jien eine ganz eigene Form der Sexualethik, in welcher er zwei verschiedene Formen der geschlechtlichen Vereinigung voneinander unterscheidet und die Möglichkeit einer „reinen“ (*shōjō* 清淨) „Liebe“ (*ai* 愛) formuliert. Der Tendai-Mönch und Buddhistenwissenschaftler Misaki Ryōshū 三崎良周 (1921–2010) weist bereits in einem Beitrag aus dem Jahre 1964 darauf hin, dass Jiens Traumaufzeichnung weniger auf dessen subjektiver Interpretation als auf doktrinären Überlegungen beruhte.<sup>692</sup> Die folgende Paraphrase von Jiens Text entfaltet die Folie, auf der eine angemessene Kontextualisierung der Traumaufzeichnung – und damit die Engführung der Semantik von Vervollkommnung und Leiblichkeit – stattfinden kann.

Obgleich Jiens Ausführungen sich auf einen *maṇḍala*-Typus bezogen, welcher die Gottheiten nicht in ihren anthropomorphen Gestalten zeigt, legt die Tatsache, dass Jien die „weiblichen Gestalten“ (*nyogyō* 女形) der *maṇḍala* besonders hervorhob, die Vermutung nahe, dass er sich darin dem Problemfeld der geschlechtlichen Begierde widmete, worauf auch der Duktus von der „Konkupiszenz“ (*yokuai* 欲愛) im Gegensatz zur „Liebe gemäß dem *dharma*“ (*hōai* 法

---

<sup>690</sup> Akamatsu (1957): 318 sowie Schley (2014): 92. Die Übersetzung des Terminus *rishō* 利生 mit „Gnadenwirkung“, wie bei Schley, scheint in diesem Kontext weniger angebracht als beispielsweise die Formulierung „zur Begünstigung der [Leidens]wesen“, da es sich hierbei um eine Zusammenziehung der als *riyaku shujō* 利益衆生 bekannten Wendung handelt. Der Nutzen bleibt hier ganz auf das Erlangen des Heilsziels bezogen.

<sup>691</sup> Bei besagtem *maṇḍala*-Typus handelt es sich um einen der „vier Typen des *maṇḍala*“ (*shishu mandara* 四種曼荼羅). Das *hō mandara* zeichnet sich dadurch aus, dass die Gottheiten dort nicht in ihren anthropo- oder zoomorphen Gestalten dargestellt werden, sondern durch die in der *siddham*-Schrift gehaltenen „Samenzeichen.“

<sup>692</sup> Vgl. Misaki (1964): 61.



愛)<sup>693</sup> hindeutet. Wenn man nämlich gerade nicht die Konkupiszenz im Sinne der „weltlichen Wahrheit“ (*zokutai* 俗諦), aufgrund derer die Leidenswesen ja nie aus dem „[Kreislauf] von Geburt und Tod“ (*rinne* 輪廻) hinausträten, zulasse, sondern sich vom „Durchtränktsein von Liebe“ (*aizen* 愛染)<sup>694</sup> im Sinne der „[eigentlichen] Wahrheit“ (*shintai*) leiten lasse, führe das dazu, dass man sich nicht weiter in den „Kreislauf der Strömung“ (*ruten* 流転) verstricke, sondern sukzessive *prajñā* hervorbringe, die auf dieser Liebe beruhe.<sup>695</sup>

Übe man in solcher Weise im „vertrauensvollen Hinaufblicken“ (*shingō* 信仰) auf die „weiblichen Gestalten [die Göttinnen] des *dharma-maṇḍala*“ (*hō mandara nyogyō* 法萬タラ女形), empfangen man die „Kraftübertragung“ (*kaji*) der „siebenundreißig Verehrungswürdigen“ (*sanjūshichi son* 三十七尊) des „*vajra-maṇḍala*“ (*kongōkai mandara*). Übe man das „Rezitieren im gesammelten Geiste“ (*nenju* 念誦)<sup>696</sup> der *dhāraṇī* der Vereinigung von Butsugen und Ichiji Kinrin – umschrieben als Vereinigung von „Schattigem und Lichtem“ (*onmyō*) – vermöge man es, die „Vollendung sämtlicher *dharma*“ (*jōju issai shohō* 成就一切諸法) zu erlangen. In solcher Weise zu rezitieren und die korrekten Handhaltungen, die *mudrā*, zu formen, ermögliche das „Erwachen [zur wahren Bedeutung des] *dharma-maṇḍala*“ (*hō mandara ni satorite* 悟 = 法萬タラ –), worauf man sukzessive die Erkenntnisweisheit der „Liebe gemäß dem *dharma*“ hervorbringe. Die Erkenntnis der „[Vereinigung] von Schatten und Licht in der Buddha-Welt“ (*bukkai onmyō* 佛界陰陽)<sup>697</sup>

---

<sup>693</sup> Das „Große Wörterbuch des Buddhismus“ (*Foxue dacidian* 佛學大辭典, 1922) von Ding Fubao 丁福保 (1874–1952) unterscheidet zwischen der „Konkupiszenz“ (*yokuai*) als der „Liebe des Gemeinen“ (*bonbu no ai* 凡夫之愛) und der *dharma*-gemäßen Liebe, in welcher die *bodhisattva* „gute Dinge/Handlungen [oder Lehren]“ (*zenbō* 善法) „lieben und [sich daran] erfreuen“ (*airaku* 愛樂) Vgl. *FD*: 707.c.

<sup>694</sup> Wenngleich dieser Terminus allgemein negativ konnotiert ist – im Sinne eines Durchtränktseins von Leidenschaften –, scheint Jien hier eben nicht (oder zumindest nicht primär) auf dergleichen abzielen. Für die Gottheit Aizen Myōō (i.e. Rāgarāja) schreibt das *MD* 1: 5a, dass es sich bei diesem um den „Wandlungskörper“ (*keshin* 化身) des Kongōsatta 金剛薩埵 (i.e. Vajrasattva) handele, der in seinem „*samā[dhi]* des Durchtränktseins von Liebe“ (*aizen no zanmai* 愛染の三昧) erkenne, dass das „Durchtränktsein [i.e. Beflecktsein] von Begierde“ (*yokuzen* 欲染) nichts anders sei als deren „reiner *bodhi*-Geist“ (*jō bodaishin* 淨菩提心) – in den esoterischen Traditionen die erste Stufe auf dem Erwachensweg des Praktizierenden. Im Vordergrund steht also die zunächst paradoxal anmutende Identität von Leidenswelt und Erwachen.

<sup>695</sup> Die Paraphrase fußt auf der zitierten Passage in Misaki (1964): 62.

<sup>696</sup> Dieser Ausdruck meint im Sinne der Ritualpraxis der „geheimen Lehre“ explizit die Konzentration auf einen Hauptverehrungsgegenstand – eine Gottheit – und die dazugehörige Rezitation einer *dhāraṇī*. Vgl. *MD* 4: 1782.

<sup>697</sup> Dies meint aber wohl eine Sphäre, in welcher Buddhas und *bodhisattva* residieren, die ja bereits von ihren „Bedrängnisse“ (*bonnō*) befreit sind. Die in dieser Form zustande kommende Vereinigung bleibt ganz bezogen

bedeute zur „ursprünglichen Intention“ (*hon'i* 本意) der „geheimen Lehre“ (*hikyô* 秘教) vorgedrungen zu sein. Und dies sei der *apex summus* (*shigoku* 至極) der „einzigen Schule“ (*issshû* 一宗), i.e. des Tendai, und die „tiefste Intention“ (*shin'i* 深意) der Lehre von den „drei Teilen.“<sup>698</sup>

Wenngleich Jien in dieser Passage scheinbar nur Aussagen zur rituellen Praxis macht, stellt die darin enthaltene Dogmatik einen Schlüssel zum Verständnis seiner Traumaufzeichnung bereit. In Jiens Notat sind sowohl die Kaiserin als auch der Kaiser in ihrer Vereinigung „ohne Verfehlungen“ (*muzai* 無罪) – sie tun also in einem soteriologischen Sinne nichts, was sie weiter an den leidvollen Kreislauf von „Geburt und Tod“ bände. Ganz im Gegenteil, die Frucht ihrer Kohabitation sei zum einen die „Vollendung des buddhistischen und herrschaftlichen Gesetzes“ (*buppô ôbô wo jôju shite* 佛法王法<sup>7</sup>成就<sup>7</sup>) sowie die „Vollendung des gesamten Reiches“ (*tenka issho no jôju* 天下一所<sup>7</sup>成就), die sich in der „Regulierung des Landes und dem Begünstigen des Volkes“ (*chikoku rimin* 治國利民) durch den Monarchen zeige. Zum anderen bedeute diese jedoch auch eine Sicherung der Thronnachfolge durch die Zeugung des „Himmelssohnes“, der als Ichiji Kinrin den „unerlösten Wesen“ allerlei „Begünstigungen“ (*riyaku*) auf dem Weg zur Buddhaschaft bereitet und damit zu einer Manifestation des Dainichi Nyorai überhöht wird. Die durch das kaiserliche Paar auch in physischer Weise vollzogene Verwirklichung der „Nichtdualität“ soll in der Ansicht Jiens also in den *siddhi* seine Wirksamkeit entfalten, wobei die enge Verschränkung von Herrschaft und Heil deutlich erkennbar ist. Welche Rolle spielt hierbei jedoch die Bumo?

Schon im zweiten Faszikel des *Bodaijôkyô* findet sich eine Passage über ikonographische Aspekte, in welcher die Butsugen mit weiblichen Figuren in Verbindung gebracht wird. Zum einen wird sie dort explizit als „Leuchtende Gemahlin“ (*myôhi* 明妃)<sup>699</sup> benannt, zum anderen soll ihre Gestalt derjenigen einer „Himmelsfrau“ (*tennyo* 天女) gleichen. Auf einer „kostbaren Lotosblüte“ (*horenge* 寶蓮華) thronend, verströmt ihre Aureole gleißendes Licht. Die

---

auf die *dharma*-gemäße Liebe und bildet als diejenige von Butsugen und Kinrin den ideellen Hintergrund für den Verkehr des kaiserlichen Paares.

<sup>698</sup> Vgl. Misaki (1964): 62.

<sup>699</sup> Dies ist eine alternative Bezeichnung für *mantra*. Da in den *mantra* die höchste Form der „Erkenntnisweisheit“ (*chie*) zum Ausdruck kommen soll, werden sich auch als „Herrscher des Leuchtens“ (*myôô* 明王) bezeichnet, ein Terminus der gemeinhin auf die als *vidyārāja* bezeichneten Wesen deutet. Im Ausdruck *myôhi* kommt die weibliche Gestalt und damit Qualität dieser Wesenheiten zum Ausdruck.

„Bedeutung [ihres] Leibs“ (*shingi* 身義) sei die „Stille und Reinheit“ (*jakujô* 寂靜). Da die *KrSyS* auch eine Verbindung zwischen dem „Wunschjuwel“ (*nyo 'i hôjû*) und Butsugen aufzeigt – dort heißt es, das „Samenzeichen“ (*shuji*)<sup>700</sup> der Butsugen sei *ra* und deute auf das Wunschjuwel – spekuliert Misaki, dass Jien sich in seiner *Traumdeutung* ebenfalls an bereits tradiertem Lehrgut orientiert haben müsse, was wiederum dagegen spräche, dass Jien die „wahre“ Bedeutung des „kami-Siegels“ (*shinjin*) gewissermaßen spontan in den Sinn gekommen war.

## 4.2. Die Bedeutung des Sôji-in für die Langlebigkeit des Tennô

### 4.2.1. Architektonische Merkmale des Sôji-in

Der Sôji-in oder Hokke Sôji-in 法華總持院<sup>701</sup> wurde durch den Mönch Ennin nach seiner Rückkehr aus dem Tang-Reich gegründet,<sup>702</sup> vornehmlich um dort das „Ritual des [Buddha-Scheitels] des gleißenden Lichtes“ (*Shijôkô hô*) abzuhalten. Ogawa betont, dass dies auch

---

<sup>700</sup> Vgl. *T* 76.2410.555c26–556a1. An dieser Stelle sein an die Tatsache erinnert, dass auch der Ryûnyô das Samenzeichen *ra* zugewiesen wird.

<sup>701</sup> Die Bezeichnung als Hokke Sôji-in rührt auch von der Tatsache, dass Saichô ursprünglich das „Gelöbnis“ (*seigan* 誓願) ausgesprochen haben soll, sechstausend Kopien des *Hôkkekyô* anzufertigen, und diese sodann in sechs „Schatz-Pagoden“ (*hôtô* 寶塔) einzuschreiben. Saichô soll bereits im Jahre Kônin 弘仁 5 (814) in der Provinz Tsukushi 築紫 (dem heutigen Kyûshû 九州) tausend Kopien dieser Schrift in achttausend „Faszikeln“ (*kan*) gefertigt haben, gefolgt von weiteren Aktivitäten in den Provinzen Kôzuke 上野 und Shimotsuke 下野 (gegenwärtig handelt es sich um die Präfekturen Gunma 群馬 und Tochigi 栃木), in denen er im Jahr darauf zweitausend Kopien anfertigte. Zu Saichôs Lebzeiten nicht zustande kamen jedoch die zweitausend Kopien, die zur Einschreibung in die lediglich geplanten Bauwerke der „Östlichen Pagode“ (Tôtô 東塔) – die später als Sôji-in bezeichnet wurde – und der „Westlichen Pagode“ (Saitô 西塔) des Hiei-zan vorgesehenen waren. Noch kurz vor seinem eigenen Ableben soll dieses ursprüngliche Vorhaben Saichôs auch Ennin beschäftigt haben, der in seinen „nachgelassenen Ermahnungen“ (*ikai* 遺誡) aus dem Jahre Jôgan 6 (864) von seiner nicht mehr zu verwirklichenden Absicht berichtet, tausend Kopien des *Hôkkekyô* zu erstellen und im Sôji-in einzuschreiben. Ennin schien hier die Östlichen Pagode als Sôji-in identifiziert zu haben, die ja nach dem Wunsche Saichôs die Sûtren enthalten sollte. Zwei Jahre nach dem Ableben Ennins fand dann tatsächlich eine „Opferung des Lotos-Sûtra in tausend Kopien“ (*senbu hokkekyô kuyô* 千部法經華供養) am Sôji-in statt. Vgl. Ikeyama (1985): 125f. sowie Groner (2002): 182.

<sup>702</sup> Die tatsächliche Fertigstellung des Komplexes erstreckte sich jedoch nach Angaben der „Aufzeichnung über die Hallen der Sanmon-Tradierung“ (*Sanmon dôshaki* 山門堂舎記, *GR* 15. *Shakuke bu* 釋家部) über den Zeitraum der Jahre Ninju 仁壽 3 (853) bis Jôgan 4 (862), sodass die Ernennung der 14 Mönche, die für die Rituale verantwortlich zeichneten, durch das „große Regierungsamt“ (Dajôkan 太政官) aus dem neunten Monat des Jahres Kashô 嘉祥 3 (850) noch vor den eigentlichen Baubeginn fällt. Die Zeremonien werden also noch nicht im Sôji-in stattgefunden haben. Vgl. zu Spekulationen zum zeitlichen Rahmen der Fertigstellung und zum Jôshin-in 定心院 als dem eigentlichen Austragungsort Ikeyama (1985): 123–124.

geschah um mit den spezifischen Ritualen<sup>703</sup> in Konkurrenz treten zu können, die von der Nachfolgerschaft Kûkais in der Shingon-Tradition für den Kaiser und die „Höflinge“ (*kuge*) abgehalten wurden.<sup>704</sup>

Nachdem der Ninmyô Tennô 仁明天皇 (808–850, r. 830–850) am 21. Tag des 3. Monats im Jahre Kashô 3 (850) verstorben war, legte man am 17. Tag des 4. Monats für dessen Nachfolger, den späteren Montoku Tennô 文德天皇 (827–858, r. 850–858), die „große Zeremonie“ (*taiten* 大典) des „Betretens des östlichen Aufstiegs [der Thronhalle]“ (*senso* 踐祚)<sup>705</sup> fest. Drei Tage zuvor verfügte man in einem „[kaiserlichen] Befehl“ (*ryôji* 令旨), dass Ennin der Rezitation des „Großen *Prajñāpāramitā* Sūtra“ (c. *Da bore boluomiduo jing*, j. *Dai hannya haramitta kyô* 大般若波羅蜜多經, *T* 223) vorstehen sollte.<sup>706</sup> Für Ennin schien sich hierdurch die Möglichkeit eröffnet zu haben, den Hofstaat seinerseits mit einem neuen „geheimen Ritual“ (*mippô* 密法) aus dem Reich der Tang vertraut zu machen. Er erläuterte in diesem Zusammenhang in einer „Darbringung“ (*jôsô* 上奏), nämlich einer Bittschrift an den Kaiserhof, dass zur „Abwehr von Unglück und zur Herbeiführung von Glücksverheißendem“ (*jisai chifuku* 除災致福) die Verehrung des „Buddha-Scheitels des gleißenden Lichts“ (Shijôkô Bucchô 熾盛光佛頂, i.e. \*Tejaprabhā)<sup>707</sup> „höchst effizient“ (*saishô* 最勝) sei. Zum Wohle des Souveräns solle man also auf der bereits von Saichô zum Bau des Hokke Sôji-in designierten Fläche nach dem Vorbild des Qinglong-si in der Hauptstadt des Tang-Reiches, Chang’an, eine „Ritualbühne

---

<sup>703</sup> Hierzu zählte jedoch nicht nur das bereits behandelte *mishiho* sondern auch weniger elaborierte und einzelnen, spezifischen Gottheiten oder „gesonderten Verehrungs[gegenständen]“ (*besson* 別尊) gewidmete Rituale. Als Beispiel für die Attraktivität solcher Rituale verweist Groner auf den „Erfolg“ des Shingon-Mönches Jôgyô 常暁 (?–866), dem es gelungen war, am Hôrin-ji 法輪寺 – einem Tempel der Shingon-Ausrichtung, der bereits im Jahre Wadô 和銅 6 (713) durch den Mönch Gyôki gegründet worden sein soll – ein Ritual einzuführen, das ähnlich dem *mishiho* zum Schutz des Herrschaftsgebiets diene und einer einzelnen Gottheit gewidmet war, nämlich dem *yaksha* Taigen 大元 (i.e. Āṭavaka). Vgl. Groner (2002): 182.

<sup>704</sup> Vgl. Ogawa (2014): 433 sowie Groner (2002): 183.

<sup>705</sup> Diese Bezeichnung weist im ursprünglichen Sinne auf die Zeremonie der Investitur hin, die den „kaiserlichen Thronnachfolger“ (*kôshi* 皇嗣) in die Position des Kaisers erhebt. Es wird sich hier jedoch – gemäß dem jüngeren Sprachgebrauch – um eine der Investitur vorausgehende Zeremonie gehandelt haben.

<sup>706</sup> Diesem Sūtra wurde gemeinhin die Fähigkeit zugesprochen, vor Epidemien und Hungersnöten zu schützen, weshalb man auch regelmäßig in den sogenannten „Versammlungen [zur Rezitation] des Großen *Prajñā*[-Sūtra]“ (*Dai hannya e* 大般若會) Liturgen versammelte, die in der „Lesung durch Ausrollen“ (*tendoku* 轉讀) nicht das ganze, 600 Faszikel umfassende, Sūtra rezitierten, sondern nur dessen „Schlüsselstellen“ (*yôsho* 要所) und die Überschriften der einzelnen Kapitel. Vgl. De Visser (1935): 480–520.

<sup>707</sup> Zu dieser Figur siehe den folgenden Abschnitt.

für den Geburtsstern des Kaisers“ (*kôtei honmyô dôjô* 皇帝本命道場) errichten.<sup>708</sup> Durch eine „[kaiserliche] Verlautbarung“ (*mikotonori* 詔) gab man nun die Weisung, den Sôji-in zu erbauen, in welchem 14 Mönche unablässig Dienst tun sollten.<sup>709</sup> Über die Tatsache, dass Ennin einer entsprechenden Zeremonie am Qinglong-si beiwohnte, lässt sich offenbar nur spekulieren.<sup>710</sup> Spätere Quellen wie die *Asabashô* erklären sogar, Ennin habe die „Ritualbühne des [kaiserlichen] Geburtssterns“ des Qinglong-si auf den Hiei-zan gebracht.<sup>711</sup>

Der Gebäudekomplex umfasste neben einem „Stûpa des [Buddha] Tahô [i. e. Prabhûtaratna]“ (Tahô-tô 多寶塔),<sup>712</sup> oder auch „zentralen Pagode“ (*chûôtô* 中央塔), die die „Ritualbühne zur Verehrung der Geburtssterne“ beherbergen sollte, zwei Hallen, die sich in östlicher und westlicher Richtung des Stûpa befanden, nämlich eine „Halle für Scheitelbenetzungen“ (Kanjô-dô 灌頂堂), sowie eine „Halle der *mantra*-[rezitation]“ (Shingon-dô 真言堂), zwei „Mönchsquartiere“ (*sôbô* 僧房) und Wohntrakte für distinguiertere „Ācārya, die Scheitelbenetzungen [durchführen]“ (Kanjô Ajari 灌頂阿闍梨).<sup>713</sup>

---

<sup>708</sup> So will es die „Aufzeichnung über die Neun Tempel und Buddhahallen [des Enryaku-ji]“ (*Kuin bukkaku shô* 九院佛閣抄). Vgl. *GR* 24 [440]: 578 sowie Ikeyama (1985): 120f.

<sup>709</sup> Vgl. Misaki (1988): 553, Ikeyama (1985): 120f.

<sup>710</sup> Dies tut zum Beispiel Misaki (1988): 553.

<sup>711</sup> Im 59. Faszikel der *Asabashô* zum Buddha-Scheitel Shijôkô heißt es zum Qinglong-si, die Kaiser zahlreicher Generationen hätten diesem Tempel der Geburtssterne ihre Ehrerbietung erwiesen und die Stätte sei floriert. Vom Jikaku Daishi (i.e. Ennin) sei dieser Kultort verlegt worden, nämlich an den Enryaku-ji der Hauptstadt der hiesigen Dynastie, wo er als Tempel der Geburtssterne für die Hofaristokratie fungiere: 仍代々皇帝敬重彼本命院尤盛也。慈覺大師被移青龍寺御本命院於當朝上都延曆寺。健立總持院為公家御本命院。 *T zuzô* 9: 42a–b. Auch im *MBD* findet sich die Erklärung, dass Ennin dieses Ritual ursprünglich im Tang-Reich auf der „Ritualbühne zur Scheitelbenetzung des Geburtssterns“ (*honmyô kanjô dôjô* 本命灌頂道場) erlernte und auf dem japanischen Archipel einführte. Interessant ist hierbei auch, dass die Darstellung in der *Asabashô* in den Erklärungen zum Lemma 熾盛光法 wiederauftauchen: Dort heißt es ebenfalls, Ennin habe den „Tempel des Geburtssterns“ (Honmyô-in 本命院) aus dem Qinglong-si als Sôji-in wiederaufgebaut. Vgl. *MBD* 2: 1847b.

<sup>712</sup> Dies deutet auf den Stûpa des Tahô Butsu. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass dem Tahô Butsu, wie dies bereits seinem Namen zu entnehmen ist, das Juwel in besonderem Maße eignet.

<sup>713</sup> Vgl. hierzu die entsprechenden Stellen in der *Sanmon dôsha ki* und in der deutlich jüngeren *Asabashô*. Es sei hier bereits vorausgeschickt, dass in diesen Quellen die spätere Interpretation, der KrSjS, der Sôji-in drücke die Lehre von den „drei Teilen“ (*sanbu*) aus, nirgends zu finden ist. Auch erwähnen diese Aufzeichnungen andere *maṇḍala* als Verehrungsgegenstände in den Hallen, nämlich das *taizôkai mandara* in der östlichen Halle, sowie das Shijôkô *mandara* 熾盛光曼荼羅 in der westlichen Halle. Dieser Aspekt wird noch eingehender zu beleuchten sein.

In der Pagode waren die „Fünf Buddhas des Mutterschoß-Speichers“ (Taizô Gobutsu 胎藏五佛)<sup>714</sup> eingeschreint.

Der zum Zwecke der Durchführung des *Shijôkô hô* initiierte Bau des Komplexes muss zu den bedeutsamsten Unternehmungen Ennins auf institutionellem Gebiet gezählt werden, da die entsprechende Erlaubnis des Kaisers, – obschon nicht so sehr mit einem rein materiellen Nutzen<sup>715</sup> verknüpft – einen faktischen Neubeginn der Beziehungen zwischen dem Hofstaat und der im Entstehen begriffenen Sanmon-Tradition darstellte. Dies ist vor allem aufgrund der Tatsache der Fall, dass man dort nun auch die Möglichkeit hatte, apotropäische Rituale durchzuführen.<sup>716</sup> Auch innerhalb der Tendai-Schule selbst blieb der Sôji-in ein Ort der Durchsetzung legitimatorischer Ansprüche vonseiten der Sanmon-ha. Groner schreibt hierzu, dass für die Tradition wichtige „esoterische“ Werke (im Sinne eines emischen Verständnisses des Begriffs) – sowohl diejenigen, die Saichô aus dem Tang-Reich mitgebracht hatte, als auch solche aus dem vormaligen Besitz Ennins – in diesem Komplex untergebracht wurden, wogegen „exoterische“ Werke weiterhin im „zentralen Speicherraum für Sütren“ (*konpon kyôzô* 根本經藏) untergebracht waren. Erstere Kategorie wurde somit nur Eingeweihten der Sanmon-Ausrichtung zugänglich gemacht.<sup>717</sup> Wie zentral der Sôji-in für die Tradition Ennins war, wird auch vor dem Hintergrund der interfraktionellen Streitigkeiten zwischen der Sanmon-

---

<sup>714</sup> Mit dem *mañḍala* der *vajra*-Welt hat dasjenige des Mutterschoßes die Anordnung viererlei, in den jeweiligen Himmelsrichtungen und um die zentrale Figur des Dainichi platzierten Buddhas gemein. Die Buddha-Typen weisen merkliche Unterschiede auf, sollen jedoch nach dem *MD* 1: 633c eine Einheit verkörpern. Erklärt werden die vier Buddhas als jeweils unterschiedene Emanation „sämtlicher Tugenden“ (*sôtoku* 總德) des Dainichi Nyorai. Einen Überblick über das Korrelationsgeflecht, in welchem sich diese Gruppierung befindet, gibt ebenfalls das *MD* 1: 633c. Vgl. *GR* 24 (438):475a. Dieselben Angaben findet man auch in der Schrift „Aufzeichnungen über Wesentliches, den [Hi]ei-Berg [betreffend]“ (*Eigaku yôki* 叡嶽要記, *GR* 24 [439]: 504–562, hier: 523a).

<sup>715</sup> Dies ist in einem solchen Sinne zu verstehen, dass der Kaiserhof für den Sôji-in ähnlich viele Güter bereitstellte, wie für andere bedeutsame Institutionen. Für eine Aufzählung dieser Mittel vgl. die Ausführungen Groners auf der Grundlage einer Liste vom 16. Tag des 9. Monats (850) im *GR* 24: 579. Leicht divergierende Mengenangaben finden sich in *GR* 24 [439]: 524a sowie in den *Kuin bukkaku shô* (*GR* 24 [440]: 579). Obgleich sich für die in diesem Zusammenhang genannten Maße – zum Beispiel das *masu* 升 nur schwerlich in gegenwärtig gebräuchliche Einheiten angeben lässt, kann man davon ausgehen, dass die gewährten Mengen an „weißem [poliertem] Reis“ (*hakumai* 白米) dem Sôji-in eine solide wirtschaftliche Grundlage bescherten.

<sup>716</sup> Die Berufung von 14 Mönchen zur Durchführung des *Shijôkô hô* ist nach Groner auch in einem solchen Sinne einer gleichen Behandlung von Shingon und Tendai-Mönchen zu deuten. Vgl. Groner (2002): 420.

<sup>717</sup> „Esoterisch“ oder „geheim“ blieben diese Schriften dann vor allem aufgrund ihrer Unzugänglichkeit, was als eine institutionalisierte Form der grundlegenden Scheidung der soteriologischen Pragmatik zwischen „offenbaren“ (*ken*) und „geheimen“ (*mitsu*) Lehren verstanden werden kann. Die individuelle Fähigkeit scheinbar subtilere Lehren zu verstehen und darauf zugreifen zu können blieb hierbei untrennbar mit der Zugehörigkeit zu bestimmten Traditionslinien verbunden.



ha und der Jimon-ha deutlich: *zazu* des Sôji-in konnte nur werden, wer aus ersterer Linie stammte.<sup>718</sup>

Welche Bedeutungszusammenhänge lassen sich aber zwischen der Figur des Shijôkô, dem angedeuteten Astralkult und dem Schutz des Herrschaftsgebiets aufzeigen? Und welche Rolle spielte dabei die schon für das *mishiho* so zentrale Vereinigung der Butusgen und des Kinrin? Zentraler Verehrungsgegenstand des Rituals war – wie bereits aus der Bezeichnung hervorgeht – die anthropomorphe Gestalt der Buddha-Protuberanz, Shijôkô Bucchô, deren Name daher rührt, dass aus ihren „Poren“ (*môku* 毛孔) „gleißendes“ (*shijô* 熾盛) Licht ausströmt um die unerlösten Wesen aus dem Zustand ihrer Unwissenheit zu befreien. Da der seinem Körper entströmende Lichtglanz denjenigen sämtlicher Himmelskörper überragt, „unterwirft“ (*shakubuku* 折伏) und beherrscht er diese. Das Ritual wurde vor allem auch bei „Sonnen- und Mondfinsternissen“ (*nichigetsushoku* 日月蝕), „Wetteranomalien“ (*tenben* 天變) und bei starkem Wind und Regen abgehalten, da das sich aus den Poren des Buddhas verbreitende Leuchten, das Licht der Himmelskörper „belehren und instruieren“ (*kyôryô* 教令) sollte.<sup>719</sup> Vor diesem Hintergrund wird auch die spezielle Verbindung dieser Figur mit der Verehrung von Sternen und Planeten ersichtlich, die besonders den „esoterischen“ Formen des Buddhismus bisweilen das Gepräge einer Astralreligion verleiht. Zu einem besseren Verständnis der nachfolgenden Ausführungen ist es unumgänglich, sich in Erinnerung zu rufen, dass man innerhalb des Taimitsu oftmals die Figuren des Shijôkô und des Ichiji Kinrin als identisch verstand.<sup>720</sup> Beiden eignete außerdem die Identifikation mit dem *cakravartin*<sup>721</sup> die

---

<sup>718</sup> Vgl. Groner (2002): 184.

<sup>719</sup> Vgl. *T zuzô* 9: 24a. Die mit Shijôkô verbundene Ritualpragmatik war somit in erster Linie apotropäisch ausgerichtet und – wie bereits in der Throneingabe Ennins klar ausformuliert – war zuallererst am Wohl des „Herrschers“ (*ôja* 王者) und der „Hochstehenden“ (*kinin* 貴人) orientiert. Die im obigen Abschnitt der *KrSyS* (Kontext 23) gebrachte Formulierung „Schutz des Herrschaftsgebiets“ (*chingo kokka*) schließt jedoch auch die Subjekte des Herrschers mit ein, wie in der Diskussion zur Bedeutung der Pagode gezeigt wird.

<sup>720</sup> Die Darstellung des Shijôkô ähnelt nämlich derjenigen des Ichiji Kinrin in vielfacher Weise. Charakteristisch ist für beide, dass sie das „Goldrad“ (*konrin*) in ihren Händen tragen, welches sie neben der goldenen Farbe ihrer Haut und der Lichtflut, die ihre Körper ausstrahlen, vornehmlich auszeichnet, obgleich Ichiji Kinrin zum Teil auch in der Handhaltung der „Weisheitsfaust“ (*chiken*) gezeigt wird. Eine anthropomorphe Darstellung des Shijôkô, nebst *manḍala*, findet sich in der „Ikongraphie der Notate der vier Häuser [i.e. der vier buddhistischen Lehren]“ (*Shike shôzuzô* 四家鈔圖像 *T zuzô* 3: 773). Es scheint jedoch ohnehin gebräuchlicher zu sein, Shijôkô Bucchô im Zentrum seines *manḍala* durch die – mit derjenigen des Ichiji Kinrin identischen – Keimsilbe *brūhm* darzustellen, wie dies in der verbreitetsten Darstellung üblich ist.

<sup>721</sup> Das zu dieser Zeremonie verwendete „zentrale *manḍala* des Sôji-in“ (Sôji-in *konpon mandara* 總持院根本曼荼羅) zeigte die zentrale Gestalt Shijôkô auf dem Gipfel des Weltenberges, dem „Berg Sumeru“ umgeben von den sieben metallenen Bergen (*shichikonsen* 七金山) und den „vier großen Meeren“ (*shidaikai* 四大海). Es

auch in den nachfolgenden Beispielen eine zentrale Rolle spielt. Gezeigt soll nun zunächst werden, dass die *KrSyS* den Sternenkult des Sôji-in vor dem Hintergrund des Verständnisses der idealtypischen Macht des Kaisers als *cakravartin* deutete und die zentrale Pagode des Gebäudes entsprechend dieser Vorstellung interpretierte. Wenn die „zentrale Pagode“ (*chûôtô*) des Sôji-in im Folgenden als architektonische Umsetzung des Mutterschoß-*maṇḍala* interpretiert wird und aufgezeigt wird, in welcher Weise darin das Ideal des *cakravartin* sein Ausdruck fand, wird sich dabei auf die Arbeiten Misakis und Ogawas gestützt.

Das *maṇḍala* der Mutterschoß-Welt soll auf dem zweiten Abschnitt des *Dainichikyô* basieren. Einschlägige buddhologische Lexika erklären, dass das in diesem Diagramm dargestellte geordnete Universum, nichts Anderes als der „Mutterschoß“ (*taizô* 胎藏) sei, welcher durch das „große Mitgefühl“ (*daihi* 大悲) – generiert durch die „Allumfassende Erkenntnis“ (*henji* 遍智) des Dainichi – entstehe. Letztlich solle darin zum Ausdruck kommen, dass das große Mitgefühl die Leidenswesen – ganz wie der Mutterschoß das ungeborene Kind – umfängt, nährt und schließlich zur Erlangung des Erwachens führt. Die komplette Bezeichnung lautet daher auch „*maṇḍala*, welches aus dem Mutterschoß des großen Mitgefühls geboren wurde“ (*daihi taizô shô mandara* 大悲胎藏生曼荼羅).<sup>722</sup>

Die Mutterschoß-Welt – die ja letztlich in dreidimensionaler Weise kontempliert werden soll – ist aus drei Ebenen und dem zentralen „Hofs des mittleren Podestes der achtfachen [Lotos]blüte“ (*chûdai hachiyô-in* 中臺八葉院) zusammengesetzt. Die erste Ebene bildet zusammen mit dem zentralen Podest und den hieran angeschlossenen Höfen, das statische, unveränderliche Kernstück des *maṇḍalas*. Mitgefühl – wie es der im „Hof des Kannon“ (Kannon-in 觀音院) residierende Kanzeon 觀世音 ausdrückt – und allumfassende Weisheit – manifest im „Hof des Kongôshu [i.e. Vajrapāṇi]“ (Kongôshu-in 金剛手院) – sind die zentralen Themen. Es schließen sich hieran die beiden weiter unten gelegenen Ebenen an. Was in diesen zum Ausdruck kommt, ist der Fortschritt auf dem Erlösungsweg – hin zur Mitte – im Gegensatz zu dem vom Zentrum ausstrahlenden Mitgefühl des Dainichi.<sup>723</sup> Den Übergang

---

identifiziert Shijôkô eindeutig als *cakravartin*. Dieses *maṇḍala* war in den Worten der *Asabashô* das „Geheime inmitten des höchsten Geheimnisses“ (*himitus no naka no himitsu nari* 極密之中秘密也). Vgl. *T zuzô* 9: 25c.

<sup>722</sup> Vgl. *T* 848.18.1b29 sowie *MBD* 4: 3302b. Der Terminus *kukyô* bedeutet vor allem auch im Tiantai/Tendai das Erreichen des höchsten Heilszieles der Buddhaschaft, ihre „äußerste Stufe“ (*kuyô* 究竟位).

<sup>723</sup> Vgl. Ten Grotenhuis (1999): 62f.

vom ausstrahlenden Zentrum des *maṇḍalas* zu den Figuren der Peripherie in ihrem Streben zum Mittelpunkt markiert der „Hof des Śākya[muni]“ (Shaka-in 釋迦院), in welchem der historische Buddha residiert und das Erwachen ausdrückt, wie es von allen Wesen erlangt werden kann. Der prozessuale Charakter der Übung kommt auch in der dritten Ebene zum Tragen, denn obgleich die Einsicht des im gleichnamigen „Hof des Mañju[śrī]“ (Monju-in 文殊院) residierenden Monju mit der Allwissenheit des Dainichi zusammenfällt, verkörpert er diese als eine in der Kultivierung der „drei geheimen [Aktivitäten]“ (*sanmitsu*) gleichsam erst erlangte.<sup>724</sup> Besonderer Erwähnung bedarf wohl der letzte „Hof der Abteilung [der Wesen] außerhalb der *vajra*-gleichen [Weisheit]“ (*gekongōbu-in* 外金剛部院), der liminale Bereich des *maṇḍala*, der eigentlich eine eigenständige vierte Ebene bildet. In dieser befinden sich die Leidenswesen aus den „sechs Bereichen“ (*rokudō* 六道), wodurch auch solche – wie *asuras* (*ashura*) und „Hungergeister“ (*gaki* 餓鬼) – zu Rezipienten und Ausdruck des großen Mitgefühls Dainichis werden, deren Dasein eigentlich äußerste Ferne von dessen Allwissenheit bedeutet.<sup>725</sup> Gerade hier scheint jedoch das Terrain *par excellence* zur Anwendung der „Geschickten Mittel“ (*hōben*) vorzuliegen, die Buddhaschaft in der Errettung der Leidenswesen sich zu verwirklichen. Wie vor dem Hintergrund dieser Deutung Herrschaft verstanden wurde, kann aus der spezifischen Interpretation abgelesen werden, die dieses *maṇḍala* im „Kommentar zum Sūtra der Buddhawerdung des Großen Vairocana“ (c. *Da Piluzhena chenfgo jing shu*, j. *Dai Birushana jōbutsu kyō sho* 大毘盧遮那成佛經疏, T 1796, nachstehend *Daisho*)<sup>726</sup> im Zusammenhang mit der „Scheitelbenetzung des Rad-Königs“ (*rinnō kanjō* 輪王灌頂) erhielt. Die *rinnō kanjō* scheint eine idealtypische Beschreibung der Scheitelbenetzung eines

---

<sup>724</sup> Vgl. Ten Grotenhuis (1999): 63ff.

<sup>725</sup> Was auf den ersten Blick paradoxal erscheinen muss, mag im Hinblick auf die Vorstellung der Genese dieses *maṇḍala* verständlicher werden. Die darin offenbaren hierarchischen Unterschiede sind immer schon Teil der soteriologischen Aktivität des Dainichi Nyorai. Vgl. die Ausführungen im 3. Kapitel der vorliegenden Arbeit.

<sup>726</sup> Dieser Kommentar zu den 6 Faszikeln des *Dainichikyō* wurde vermutlich zwischen den Jahren 724 und 727 (also den letzten Lebensjahren Yixings) auf der Grundlage seiner Belehrungen durch Śubhakarasiṃha fertiggestellt. In der Tradition des Taimitsu erlangte eine andere, durch den Mönch Zhiyan (Chigen 智儼, 602–668) edierte Fassung, die „Auslegung der Bedeutung des Sūtra des [Buddhas der] großen Sonne“ (c. *Dari jing yishi*, *Dainichi kyō gishaku* 大日經義釋) größere Bedeutung, da sie zunächst durch Ennin eingeführt und zu einem späteren Zeitpunkt Gegenstand weiterer Subkommentare war. In der Shingon-Schule hingegen, stütze man sich ausschließlich auf den vorliegenden Kommentar, der in Japan durch Kūkai verbreitet wurde. Vgl. *MD* 3: 1506a, 1512c. Wertend scheint das *MD* dort zu sein, wo es der *Gishaku* attestiert „leicht verständlich“ (*geshi yasuki* 解し易き) zu sein, wohingegen man in der Shingon-Schule später Hinzugefügtes nicht schätze, sich also ganz auf den *Daisho* stütze.

*cakravartin* zu sein, die den Hintergrund zu den im 12. Jahrhundert tatsächlich abgehaltenen Zeremonien der „Scheitelbenetzung zur Inthronisierung“ (*sokui kanjō*) bildete. Zur *rinnō kanjō* selbst findet in sich der *KrSyS* im Zusammenhang einer Diskussion zur Verehrung des Ichiji Kinrin folgende Beschreibung dieser Zeremonie:

[Kontext 24] Dies ist die Zeremonie zur Inthronisierung des Herrschers in dieser Welt. [Hierbei] befolge man die [Ritual]vorschriften der Scheitelbenetzung des Dainichi [Nyorai]. Eine alte Auslegung besagt: „Gleichsam wie bei der Inthronisierung eines Rad[drehenden] Herrschers nimmt man Wasser aus den vier Meeren [nämlich die vier Meere, die sich um den Weltenberg Sumeru erstrecken. Hiermit ist freilich gemeint, dass sich die Domäne des *cakravartin* in alle Himmelsrichtungen erstreckt] und benetzte den Scheitel [des Herrschers]. Der Nutzen für die Domäne ist der Erweis der Wahrheit. [So lässt] dem Kronprinzen die Stufe des Landes[herrschers] angedeihen.“<sup>727</sup>

Die untenstehende Interpretation der Scheitelbenetzung des *cakravartin* im *Daisho* mag die Grundlage für die in Kontext 25 beschriebene Architektonik des Sōji-in als eines *maṇḍala*:

Unterteilt man dieses [*maṇḍala* im Sinne] der Scheitelbenetzung für den Rad-König [*cakravartin*] 輪王灌頂, so gleicht die dritte [niedrigste] Ebene derjenigen der Vorsteher der zehntausend [i.e. aller] Domänen 萬國君長.<sup>728</sup> Die zweite Ebene [wiederum,] gleicht derjenigen der hundert [i.e. der vielen] Beamten des Kaiserpalastes 朝廷百揆.<sup>729</sup> Die erste [i.e. höchste] Ebene gleicht derjenigen des Beistehers im Inneren aus der legitimen Linie des dynastischen Stammhalters 宗枝內弼.<sup>730</sup> Der zentrale Mutterschoß [i.e. die Lotosblüte im Innersten], gleicht [der Ebene] des Herrschers mit herabhängendem [Saume] und verschränkten [Armen]

---

<sup>727</sup> T 2410.76.556b1–4.

<sup>728</sup> Der Begriff „zehntausend Länder“ (*bankoku* 萬國) bezieht sich hier auf Gebiete, die innerhalb des Einflussgebietes eines Herrschers liegen, wie Beispiele aus der altertümlichen chinesischen Literatur belegen. Man vergleiche hierzu nur den folgenden Gebrauch des Begriffs im Werk *Mozi* (j. *Bokushi* 墨子), wenn es heißt der Kaiser und seine Minister „teilten aufgrund [der Größe des Territoriums dieses] in zehntausend Domänen [Feudalstaaten]“ 故畫分萬國.

<sup>729</sup> *Hyakki* 百揆; Im „Kanonischen Text von Shun“ (c. *Shuntien*, j. *Shunten* 舜典) aus dem „Leitfaden der Dokumente“ (c. *Shujing*, *Shokyō* 書經) wird die Bezeichnung verwendet um einen hohen Regierungsbeamten anzusprechen. In der Leggeschen Übersetzung wird dieser Begriff durch das Wort „General Regulator“ ausgedrückt. Es wurde aber auch generell zur Bezeichnung der Beamtschaft verwendet. Vgl. *DKJ* 8184 (57).

<sup>730</sup> In den „Dokumenten [der Geschichte des Staates der südlichen Dynastie] Chen“ (c. *Chenshu*, j. *Chinjo* 陳書) – einem Geschichtswerk, das von Yao Silian (Yō Shiren 姚思廉, 557–637) im Auftrag des ersten Kaisers der Tang Tai Zong (j. Taisō 太宗, 598–649) zusammengestellt wurde – steht der Begriff „Schul- [oder Ahnen]zweig“ (*sōshi* 宗枝) explizit im Zusammenhang mit dem rechtmäßigen Nachfolger einer Dynastie. Bei den „Beistehern im Inneren [Palast]“ (*naihitsu* 內弼) wird es sich wohl um den engeren Vertrauenskreis des Kaisers, mitunter um dessen legitimen Nachfolger handeln.

垂拱之君.<sup>731</sup> Aus diesem Grunde ist dies der Blütenpodest der steten Erkenntnis 花臺常智 und man sieht ihn als den Herrscher des großen *maṇḍala* an.<sup>732</sup>

In analoger Weise zur Beschreibung des *maṇḍala* im *Daisho* gibt Kôshû Auskunft über die Bedeutung der einzelnen Ebenen der zentralen Pagode des Sôji-in im 107. Faszikel, welcher der *kirokubu* zugeordnet wird. Dort heißt es:

[Kontext 25] Eine Frage besagte: „Wie wurde der Sôji-in errichtet“? Den Blick nach oben gerichtet sprach [man]: „Gewöhnlich [heist es] den Sôji-in betreffend, dass man ihn gen Süden ausgerichtet erbaute. Im Westen errichtete man die Halle des gleißenden Lichts 熾盛光堂 und beherbergte dort [den Buddha] Kinrin 金輪 [Bucchô]. Im Osten errichtete man die Halle der Butsugen 佛眼堂. Diese ist eben die jetzige Halle für Scheitelbenetzungen 灌頂堂. In der Mitte errichtete man einen Stûpa. Dieser drückt den Eisensturm 鐵塔 des südlichen Sin[dhu] 南天<sup>733</sup> aus. Im oberen Stockwerk wird [der Verehrungsgegenstand] der [Sterne vom] ursprünglichen Geschick des Himmelssohnes 天子本命<sup>734</sup> beherbergt. Im mittleren

---

<sup>731</sup> Dies ist freilich ein Hinweis auf den nach chinesischen Maßgaben „idealtypischen“ Herrscher, welcher das Land regiert indem er „nichts [hinzu]tut“ (*mui* 無為). In den „Methodischen Worten des Meister Yang [*Xiong*]“ (c. *Yangzi fayan*, j. *Yôshi hôgen* 揚子法言) des Yang Xiong (j. Yô Yû 揚雄, 33–18) findet sich die Vorstellung, dass die mythischen Kaiser Shun (j. Shun 舜) und Yu (j. U 禹) mit „herabhängendem [Saume] und verschränkten [Armen] dem Gedeihen des Volkes in ihrem Reich zusahen“ 垂拱而視天下民之阜也. Vgl. *DKJ* 5012 (31).

<sup>732</sup> *T* 1796.39.610b8–11.

<sup>733</sup> Nanten; Es handelt sich hierbei um eine Abkürzung für die Ortsbezeichnung Süd-Sindhu (Nantenjiku 南竺), wobei sich die Transliteration auf den altiranischen Begriff Hinduka für den Sanskrittermini Sindhu bezieht. Gemeint ist der Südteil des indischen Subkontinents. Der „Eisenturm“ (*tettô*) wiederum deutet auf einen eisernen Stûpa in welchem einst die beiden, für den „esoterischen“ Buddhismus in Japan so zentralen Sûtren aufbewahrt worden, bevor ein nicht näher benannter Meister von „großer Tugend“ (*daitoku*) diesen durch das Rezitieren des *mantra* des Vairocana (Birushana 毘盧遮那) öffnen. Dort zeigt sich dem Meister der Vairocana und rezitiert für ihn den Inhalt der besagten Schriften zum Zwecke der schriftlichen Aufzeichnung. Die Shingon-Schule hat die Figur des Meisters als Nâgârjuna (Ryûju 龍樹, 2. bis 3. Jh.) identifizieren wollen.

<sup>734</sup> Grundlegend für das Verständnis dieses Begriffs ist wiederum eine rudimentäre Kenntnis der „sieben Sterne des nördlichen Scheffels“ (*hokuto shichichô* 北斗七星), wobei es sich um das Teilsternbild (Asterismus) des großen Bären (Ursa Major) handelt, welches im Deutschen gemeinhin als Sternbild des Großen Wagens bekannt ist. Bei dem Stern der „ursprünglichen Lebensspanne“ (*honmyô* 本命) handelt es sich um einen der sieben Sterne des Großen Wagens, der im ostasiatischen Raum zuweilen auch mit dem „Polarstern [i.e. Polaris]“ (*hokkyokusei* 北極星) selbst gleichgesetzt wurde. Bei diesem handelt es sich eigentlich um den hellsten, den  $\alpha$ -Stern, des Kleinen Bären (Ursa Minor). Jeder dieser sieben Sterne, wird – gemäß den „Zwölf Jahreszweigen“ (*jûnishi* 十二支) – dem Geburtsjahr einer Person zugeordnet und soll die Länge ihrer Lebensspanne bestimmen. Sie werden daher im Fließtext als „Geburtsterne“ bezeichnet werden. Schriften wie das „Sûtra zur Lebensverlängerung durch die sieben Sterne des nördlichen Scheffels“ (c. *Beidou qixing yanmingjing*, j. *Hokuto shichihô enmyôkyô* 北斗七星延命經, *T* 1307, Verfasser unbekannt) propagierten Opferungen an die jeweiligen Sterne zu Abwehr von Gefahren und zur Verlängerung des Lebens. Das Sternbild des Großen Bären wird in Ostasien auch in personifizierter Form des Polarsterns (als Myôken Bosatsu 妙見菩薩) verehrt. Dabei handelt es sich trotz der

Stockwerk werden die Geburtssterne der hundert Ämter und [des Herrschers über] zehntausend Wagen 百官萬乘<sup>735</sup> beherbergt. Im untersten Stockwerk werden die Geburtssterne der zehntausend Leute beherbergt. Gewöhnlich [heißt es] die Errichtung des Sôji-in betreffend, dass [sich der Zweck] nicht auf die [Errichtung] einer Ritualbühne für den Geburtsstern des Himmelssohnes 天子本命道場 beschränkt. In dieser Weise ist es nicht so, dass [auch] eine einziges aus der Schar der [unerlösten] Wesen dem Schutze unseres Berges nicht anvertraut wäre und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt <sup>736</sup>.

Ebenso werden in einer Passage aus dem 36. Faszikel, die sich auch mit der Bedeutung des Sôji-in als dem Ort zum „Schutze des Herrschaftsgebiets“ (*chingo kokka*) befasst, die einzelnen Etagen mit den jeweiligen Geburtssternen korreliert:

[Kontext 26] Aufzeigend wurde gesagt: „Den Sôji-in unseres Berges nennt man auch die Ritualbühne des [Sterns] der ursprünglichen Lebensspanne 本命道場 des Himmelssohnes. Dieser ist in drei Etagen errichtet. In der ersten Etage ist der [Stern] der ursprünglichen Lebensspanne des Himmelssohnes eingeschreint. In der zweiten Etage sind die [Sterne] der ursprünglichen Lebensspanne der Hundert Ämter 百官 eingeschreint. In der dritten Etage sind die [Sterne] der ursprünglichen Lebensspanne der zehntausend Leute 萬民 eingeschreint. Obgleich man [den Sôji-in] gewöhnlich die Ritualbühne des [Sterns] der ursprünglichen Lebensspanne des Himmelssohnes nennt, durchdringt sie die Schar der [unerlösten] Wesen [mit der Wirksamkeit der Gebete, die auf ihr gesprochen werden]. Deshalb nennt man die vierzehn Opfermönche 供僧, die man [zum Dienst] einsetzte, die vierzehn *dhyā[na]*-Meister 禪師. Dies [i.e. deren Verrichtungen] sind eben die Rituale 作法 des Andenkens [an den Buddha] und der Rezitation [der Sütren] 念誦 zum Schutze des Reiches dieser *dhyā[na]*-Meister. Daher sagt man, dass [sie] jeden Tag [zur Stunde] der aufgehenden Sonne 晨朝<sup>737</sup> dem umwallten Bezirk [der Hauptstadt] des Reiches 國城 zugewandt die Kraftübertragung 加持 für den Himmelssohn

---

gelegentlich verwendeten Sanskritbezeichnung Sudṛṣṭi wohl um eine in China entstandene Figur. Sie wird jedoch vor allem innerhalb des Shingon verehrt und spielt im vorliegenden Kontext keine wesentliche Rolle.

<sup>735</sup> Der Terminus der „zehntausend Streitwagen“ (*banjō* 萬乘) bezeichnet zwar einerseits den Kaiser als Befehlshaber über dieses Aufgebot, andererseits auch dieses selbst, was im hier vorliegenden Fall zutreffender ist. Gemeint ist also neben den „hundert Beamten“ (*hyakkan*) hier auch das Heer.

<sup>736</sup> Zitiert nach T 2410.858.b18–b26.

<sup>737</sup> Eine der sechs Zeitspannen 六時, in welche die erste Hälfte des Tags traditionell aufgeteilt wurde. Die „Einkerbung [auf der Wasseruhr]“ (*koku* 刻) des „Hasen“ (*u* 卯) als Bezeichnung der frühen Morgenstunde war dann auch der Begriff für buddhistische Zeremonien, die in diesem Zeitraum – nämlich zwischen fünf und sieben Uhr morgens – abgehalten wurden.



verrichten. Die [hierbei verwendeten] *mudrā* und *dhārānī* sind die *mudrā* und *dhārānī* des Vergeltungsleibs innerhalb der drei Arten der *su[sid]dhi* und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt <sup>738</sup>.

So muss die Pagode des Sôji-in selbst als eine Form des *maṇḍala* betrachtet werden, in der die durch Śubhakarasiṃha und Yixing angestoßene Interpretation – in welcher die drei Ebenen unter dem Gesichtspunkt eines sehr stark vereinfachenden Hierarchiemodells aus Herrscher, Verwaltung und Volk verstanden wurden – ihren konkreten baulichen Ausdruck fand. So wurde hier diesem architektonischen *maṇḍala* nicht eigentlich noch eine weitere Bedeutungsebene hinzugefügt, denn diese ist dem *maṇḍala* – wie bereits im 3. Kapitel gezeigt wurde – bereits inhärent. Wie Shun und Yu vor dem Hintergrund ihrer Einsicht in den „Weg“ (*dō* 道) in „Untätigkeit“ (*mui*) die Geschicke ihres Reichs lenkten, führt die zentrale Buddhagestalt die „Leidenswesen“ (*shūjō*) zum Erwachen. Dabei brachten im Fall des Sôji-in die einzelnen Ebenen nicht in erster Linie die jeweilige gesellschaftliche Stellung zum Ausdruck, sondern vielmehr die mit diesen korrespondierenden Geburtssterne. Deren Kräfte konnten durch das Ritual des Shijōkō beeinflusst werden, wodurch dem Klerus gemäß dessen Selbstverständnis die Möglichkeit zur Manipulation der Länge und des Verlaufs des Lebens sowohl der breiten Bevölkerungsschicht, als auch des Tennō selbst offenstand. So heißt es eindeutig, dass es kein Einzelnen gäbe, welcher dem Schutz des Berges nicht anvertraut wäre. Und der Tennō blieb gänzlich passiver Empfänger der täglich durch die Opfermönche gespendete „Kraftübertragung“ (*kaji*).

Foucault hat im ersten Band seiner Reihe *Sexualität und Wahrheit* bemerkt, dass es lange Zeit eines der charakteristischsten Merkmale des Souveräns war, das Recht über Leben und Tod innezuhaben.<sup>739</sup> Wohlgermerkt legt Foucault dieses Recht als charakteristischstes Privileg des Souveräns aus und sieht hierin nicht das wesentliche Moment der Ermöglichung der Souveränität selbst, wie dies Agamben tut. Dennoch führt er in seine Diskussion der Techniken der Macht eine auch für den vorliegenden Kontext wesentliche Unterscheidung ein: Für die geschichtliche Entwicklung des Abendlandes macht er ein im Gegensatz zum hobbeschen Naturzustand stehendes, indirektes Recht des Souveräns aus, welches als Recht zur Gegenwehr charakterisiert wird, weil dieser von seinen Untertanen verlangen kann, dass sie ihn – im Falle

---

<sup>738</sup> Zitiert nach T 2410.621c15–23.

<sup>739</sup> Vgl. Foucault (2019): 131.

eines Angriffs – unter dem Einsatz ihres Lebens verteidigen.<sup>740</sup> Jedoch konstatiert Foucault andererseits einen Wandel der Machtmechanismen seit der „klassischen Zeit“<sup>741</sup> und spricht in diesem Zusammenhang von einer Idee der Macht, die sich nicht mehr auf eine Negation, also die Entziehung oder Abschöpfung von Gütern stützt, sondern auf eine Verstärkung und Steigerung der unterworfenen Lebenskräfte. Zur Souveränität, die sich auf dem Recht zu Töten begründet, verhält sich diese Form diametral entgegengesetzt. Wesentlich ist hierbei die Möglichkeit Leben zu *machen* und in den Tod zu *stoßen*.<sup>742</sup> Und dieser grundlegende Anspruch liegt womöglich auch dem Rationale der hier vorgestellten Praxis der Verehrung der über die Lebensspanne wachenden Geburtssterne zugrunde. Diese rituelle Aneignung der Macht über das Leben der fühlenden Wesen unterscheidet sich in vielerlei Hinsicht von jenen Phänomenen, die in das Blickfeld der Analyse Foucaults geraten sind. Diese gehören im Wesentlichen dem abendländischen Raum von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart an und sind ganz konkrete biopolitische Techniken,<sup>743</sup> die der Gesellschaft im mittelalterlichen Japan weder gedanklich noch institutionell zur Verfügung standen. Weder handelte es sich dabei um eine Disziplinierung der individuellen Körper noch um eine Regulierung der Bevölkerung. Allerdings kommt in den oben aufgeführten Passagen ein Anspruch des buddhistischen Klerus zum Ausdruck, das bloße Leben des Kaisers und seiner Untertanen unter eine rituelle Kontrolle zu bringen und in ritueller Weise, um eine Wendung Foucaults zu gebrauchen, die „vollständige Durchsetzung des Lebens“<sup>744</sup> zu vollziehen. Und diese rituelle Regulierung beruht im Wesentlichen auf der Einsicht in die „Nichtdualität“, wie sie im 3. Kapitel und im Nachfolgenden dargestellt ist.

---

<sup>740</sup> Dieses (wenn auch indirekte) Recht zu töten wird in Bezug auf die hier vorgestellte Idee von der Souveränität noch genauer zu erklären sein (vgl. 5. Kapitel). Es handelt sich dabei jedoch im Wesentlichen um eine Macht über das Leben, die vom Tode herrührt, der Möglichkeit einen Untertanen zu töten, und ein solches Recht bezeichnet Foucault als dasjenige, „tot zu *machen* und leben zu *lassen*.“. Foucault (2019): 131

<sup>741</sup> Der Begriff des Klassischen deutet hier nicht auf die Antike, sondern Foucault führt zur Untermauerung seiner These vielmehr einen Autor der frühen Neuzeit, Samuel von Pufendorf (1634–1694), an.

<sup>742</sup> Vgl. Foucault (2019): 134.

<sup>743</sup> Foucault unterscheidet in Bezug auf die Macht zum Leben zwischen zwei aufeinander bezogenen Polen. Zum einen sei da die Vorstellung vom Körper als einer Maschine, welcher vermittle der Dressur zur Steigerung seiner Fähigkeiten gebracht werden kann. In diesem Fall steht seine „Integration in wirksame und ökonomische Kontrollsysteme“ (Foucault 2019: 135) im Vordergrund. Der zweite Pol betrifft den Gattungskörper. Fortpflanzung, Geburten- und Sterblichkeitsrate, Gesundheitsniveau und Lebensdauer wurden und werden zunehmend zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen durch die Politik zum Zwecke der Regulierung und Planung des Lebens, der sogenannten Bio-Politik. Vgl. Foucault (2019): 135.

<sup>744</sup> Foucault (2019): 135.

In Bezug auf die hier zum Ausdruck kommende „Machtpolitik“ ist hier noch genauer auf die Vorstellung vom Herrscher als dem Dreh- und Angelpunkt des Reichs einzugehen. Zu hinterfragen ist hier die nicht explizit genannte Rolle, die der Spender der *kanjô* darin einnimmt. Zur Einsetzung eines weltlichen Herrschers verweist Yixing im *Daisho* auf die Tatsache, dass der *cakravartin* zu einem solchen erst durch einen Angehörigen der Priesterkaste wird. Wenn nämlich die „Weltmenschen aus der westlichen Richtung [i.e. Süd- und Zentralasien]“ (*saihô senin* 西方世人) diese Scheitelbenetzung vollzögen, würde diese dem als „Knaben“ (*dôshi* 童子)<sup>745</sup> bezeichneten Kronprinzen durch einen „*brāhmaṇa*-Meister“ (*bonjishi* 梵志師) gespendet, einem Priester und Vedengelehrten, welcher vielmehr seiner eigenen Souveränität Ausdruck verleiht, wenn er durch die Scheitelbenetzung den Kronprinzen als *cakravartin* einsetzt.<sup>746</sup> Die idealtypische Macht des Monarchen findet ihre Legitimation also im Zuge der Weihehandlung des Priesters – im mittelalterlichen Japan durch den Regenten – und ist damit *per definitionem* nicht mehr jene Allmacht, die sie zu sein beansprucht.

#### 4.2.2. Shijôkô (Kinrin) und die Sterne des Großen Wagens: Die Genese des Kosmos aus der Nichtdualität

Dabei ist jedoch bei der Frage nach der Deutung des Monarchen diejenige nach der Bedeutung des Shijôkô und der Geburtssterne noch nicht hinreichend berücksichtigt worden. Was bereits in Kontext 25 durch Kôshû formuliert wurde, ist die Tatsache, dass die zentralen Bauwerke des Sôji-in im Ganzen als Ausdruck der Lehre von den „drei Teilen“ (*sanbu*) verstanden wurden. Hierzu finden in der *KrSyS* an anderer Stelle eine deutlichere Formulierung:

---

<sup>745</sup> Diese Bezeichnung wird gewöhnlich verwendet um den Sanskritbegriff *kumarā* wiederzugeben und bezeichnet einen Novizen, der bereits in seinem „Geist [das Verlangen nach dem Erwachen] erweckt“ (*hosshin* 發心), jedoch noch keine volle Aufnahme in die Mönchsgemeinschaft erhalten hat. Seine Funktion ist die eines Aufwärters für die Vollordinierten. Vgl. *MJ*: 519.

<sup>746</sup> Vgl. *T* 1796.39.666c26–667a2 sowie Abé (1999): 135. Abé übersetzt die entsprechende Stelle:

Then they their crown prince on a lion's throne, which is placed before the map of their kingdom.  
[...] The prince's teacher in the discipline of the Veda seats himself behind the prince on an elephant-shaped throne. Holding the jeweled water in an elephant tusk, he pours it on the summit of he prince's head.

Was hier im Zusammenhang mit dem in Kapitel 3 beschriebenen Vorstellungen von besonderem Interesse ist, ist die Tatsache, dass der werdende Tennô vor eine „Karte“ (*chizu* 地圖) gesetzt wird. Bereits in dieser grundlegenden Passage zur *kanjô* wird die Notwendigkeit einer buddhistischen Interpretation der Domäne deutlich.

[Kontext 27] Eine Frage [besagte]: „Was hat es damit auf sich, dass man den Sôji-in Ritualbühne zur [Verehrung der Sterne] der ursprünglichen Lebensspanne nennt?“ Die Antwort [besagte]: „Was nun das Verzieren [i.e. die Errichtung]<sup>747</sup> 莊嚴 des Sôji-in anbelangt, so befindet sich im Westen die Halle des Shijôkô und im Osten befindet sich die Halle der Butsugen. In der Mitte befindet sich der Stûpa der Nichtdualität. Bei der Halle des Shijôkô handelt es sich um die Halle des Kinrin. Kinrin ist der Dainichi der *vajra*[-Welt] 金大日 <sup>Er gleicht dem Vater</sup>. Butsugen ist der Dainichi der Mutterschoß[-Welt] <sup>Er gleicht der Mutter</sup>. Die sieben Sterne [des nördlichen Scheffels] umkreisen diese beiden Venerablen. Der zentrale Stûpa der Nichtdualität ist die *susiddhi* [i.e. Vollendung]. <sup>Er gleicht dem Spross</sup>. Aus diesem Grunde ist es so, dass man den Sôji-in als Ritualbühne zur [Verehrung der Sterne] der ursprünglichen Lebensspanne bezeichnet.“<sup>748</sup>

Die hier zum Ausdruck kommende Interpretation bildete in konsequenter Weise auch den Hintergrund für das Verständnis der Geburtssterne, deren Wirkung auf die Lang- oder Kurzleblichkeit der Menschen, Sonnen- und Mondfinsternisse und Ähnlichem als evident betrachtet wurde und dabei immer auf das zentrale Postulat der Taimitsu-Lehre verweisen sollte. Die Möglichkeit einer Einbettung in dieses Schema leistete die Einführung des Begriffs des „uranfänglichen Geistes“ (*genjin* oder *ganjin* 元神) in das hermeneutische Repertoire:

[Kontext 28] Drittens besagte eine Frage: „Was ist bezüglich des erlernten Prinzips [i.e. dem Brauchtum] 習方 zu sagen, dass man [dem Verehrungsgegenstand der Sterne] der ursprünglichen Lebensspanne im Sôji-in, [denjenigen] des uranfänglichen Geistes 元神 hinzufügte?“ Man sprach mit nach oben gerichtetem Blick 仰雲: „Was die [Sterne] der ursprünglichen Lebensspanne anbelangt, so sind dies die sieben Sterne [des nördlichen Scheffels]. Diese schreinte man in den drei Ebenen der achtfachen Lotusblüten im *maṇḍala* der Butsugen ein. In jenem befinden sich [nämlich] die Sieben Lichten 七曜.<sup>749</sup> Diese sind eben die Sterne der

<sup>747</sup> *Shôgon* 莊嚴; das *MD* 3: 1144 gibt unter Verweis auf den Sanskritterminus *vyûha* die Bedeutung des Verzierens oder „Schmückens“ (*shushoku* 修飾) an. Im übertragenen Sinne kann dieser Begriff jedoch auch das Errichten eines Altares oder Gebäudes meinen.

<sup>748</sup> *T* 2410.549a9–13.

<sup>749</sup> Die *Asabashô* gibt detaillierte Auskunft zur Bebilderung des *maṇḍala* der Butsugen: Unumgänglich ist zunächst die „achtfache [Lotos]blüte“ (*hachiyô*) in drei Stufen darzustellen. Nach der Darstellung des Butsugen im „zentralen Podest“ (*chûdai* 中臺) ist unmittelbar davor der „Rad-Herrscher aller Buddha-Scheitel“ (Issai Bucchô Rinnô 一切佛頂輪王) mit dem Rad der achtfachen Speichen zu verfertigen. Dieser Personifizierung der Buddha-Protuberanz kann mit Ichiji Kinrin identifiziert werden. Die sieben verbleibenden Blüten sollen sodann die „sieben Lichten“ (*shichiyô* 七曜), das heißt Sonne, Mond und die fünf sichtbaren Planeten – nämlich „Mars“ (Kasei 火星), „Mercurius“ (Susei 水星), „Jupiter“ (Mokusei 木星), „Venus“ (Kinsei 金星) und „Saturnus“ (Tosei 土星)

ursprünglichen Lebensspanne 本命星. Ferner schreinte man in der Halle des Shijōkō das *maṇḍala* des [Ichiji] Kinrin ein. Dieser ist folglich [mit dem] uranfänglichen Geist der Schar der [unerlösten] Wesen [gleichzusetzen]. Die sieben Lichten sind hierbei die geistigen Funktionen 心數, die wiederum 也 夕 die Konstituenten 法 ausdrücken. [Die Figur des] Kinrin als uranfänglicher Geist drückt wiederum den Geistherrscher 心王 aus. In korrekter Weise die beiden Konstituenten der Form und des Geistes 色心ノ二法 zusammenzuführen, sieht man als den Stūpa der Nichtdualität an. Es heißt dies, den Eisturm in der Himmelsrichtung der Erkenntnis der Gleichheit 平等性智, der südlichen Himmelsrichtung, offenbar zu machen. Dies gilt es tief zu bedenken<sup>750</sup> und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt. Dies ist die mündliche Überlieferung [hierzu]<sup>750</sup>.

Man kann zu der Auffassung gelangen, dass der Terminus *genjin* hier für die „Sterne des anfänglichen Geistes“ (*ganjinjō* 元神星; var. *ganjinjō* 元辰星) steht, die in einem komplementären Verhältnis zu den „Sternen der ursprünglichen Lebensspanne“ (*honmyōjō*) gedacht wurden.<sup>751</sup> Die hier zum Tragen kommenden Assoziationen mögen sicherlich auf dieser Nähe beruhen.<sup>752</sup> Es scheint jedoch gerechtfertigt, davon auszugehen, dass der Begriff *genjin* in vorliegendem Falle den „großen Geist“ (大神) oder „Geist des Himmels“ (*tenjin* 天神) bezeichnet.<sup>753</sup> Während in der hier gebrachten Passage die Sterne des Großen Wagens

---

in ihren anthropomorphen Darstellungen als Gottheiten enthalten. Vgl. *Tzuzō* 9: 21. Abbildungen dieser planetaren Gottheiten hat Jeffrey Kotyk (2017) zusammengetragen, der sich eingehend mit den hier angesprochenen Phänomenen beschäftigt. Die „sieben Lichten“ sind wiederum Teil der „neun Lichten“ (*kuyō* 九曜), in einer direkten Übersetzung des Sanskritterminus *navagraha* auch die „neun Halter [menschlichen Schicksals]“ (*kushū* 九執) genannt, der Planetengottheiten – hinzu kommen dann noch die ebenfalls als Planeten gedachten Gestalten der Sonnen- und Mondfinsternis Rāhu (Rago 羅睺) sowie des Kometen Ketu (Keito 計都) – die bereits nach indischem und chinesischem Verständnis das Schicksal der Menschen beeinflussen. Je nach ihrer Position in den „achtundzwanzig [Stern]konstellationen“ (*nijūhachi shuku* 二十八宿) bringen sie den einzelnen Menschen „Fülle oder Mangel“ (*hōken* 豐儉) bzw. „Bitternis oder Wonne“ (*kuraku* 苦樂). Vgl. *MD* 1: 333a.

<sup>750</sup> *T* 2410.858c2–8.

<sup>751</sup> So tut dies beispielsweise Faure (2016): 239f., der dem vorliegenden Abschnitt eine kurze Bemerkung widmet.

<sup>752</sup> Man hat dann zwischen *honmyō* und *ganjin* zu unterscheiden. Letztere finden sich zum Beispiel in den „Ritualen des *homa* für die sieben Sterne des nördlichen Scheffels“ (c. *Beidou qixing humo fa*, j. *Hokuto shichichō goma hō* 北斗七星護摩法, *T* 1310; komp. Yixing) erklärt. Während die *honmyō* nach dieser Auffassung die reine Lebensspanne der Wesen bestimmen, zeichnen die als *ganjin* identifizierten Sterne für das „Geschick“ (*unmei* 運命) einer Person verantwortlich. Es handelt sich dabei jedoch um dieselben Sterne des Teilsternbildes des großen Wagens. Ob nun ein bestimmter Stern hieraus für den Adepten die Rolle des *honmyō* oder *ganjin* einnimmt, wird durch dessen Geburtsjahr bestimmt, wobei der *ganjin* auf ersteren Stern bezogen bleibt, da er dessen „Hintergrundstern“ (*uraboshi* 裏星) bildet. Vgl. *MBD*: x.

<sup>753</sup> *Daijin* wird beispielsweise im Buch *Xunzi* (j. *Junshi* 荀子) zur Beschreibung des Wirkens eines idealen Herrschers gebraucht. Wenn dieser nämlich die „hundert Geschlechter [die Menschen des Reichs]“ (*hyakushō* 百

nämlich mit den sieben Planetengöttern identifiziert wurden, setzte man den „uranfängliche Geist“ mit der *einen* Figur des Ichiji Kinrin gleich. Diese Zuweisung erlaubte weitere Anschlüsse, wie sie in der dialektisch anmutenden Aufhebung der „beiden Welten“ (*ryôgai*) im zentralen Stüpa gewissermaßen präfiguriert waren. Weit mehr als die Absicht, die Geburtsterne lediglich in das Taimitsu-Schema einzubetten, kommt im letzten Abschnitt die Idee zum Tragen, dass die „Nichtdualität“ der sieben Sterne/Planeten und dem uranfänglichen Geist nichts Anderes sei, als diejenige der formhaften und geistigen „Konstituenten,“ aus denen ein jegliches Ding –und nicht zuletzt sämtliche Lebewesen zusammengesetzt sein sollen.

Auch in den vorangegangenen Abschnitten kam in der Interpretation von Kinrin und Butsugen in einem sehr prägnanten Sinne das Verständnis von der Stellung des Monarchen zum Tragen. Misaki hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Figur des Ichiji Kinrin in den hier vorliegenden Interpretationen mit dem „Polarstern“ (*hokkyokusei*) gleichgesetzt wurde, eine Deutung, die sich mit Rücksicht auf andere Passagen der *KrSyS* belegen lässt.<sup>754</sup> Spätestens ab der Zeitenwende, so Misaki, setzte man in der chinesischen Welt den Herrscher mit dem Polarstern gleich. Ein klassisches Beispiel hierfür ist die vielzitierte Passage aus den „*Analekten*“ (c. *Lunyu*, j. *Rongo* 論語):

The Master said, „He who exercises government by means of his virtue 德 may be compared to the north polar star 北辰, which keeps its place 居其所 and all the stars turn towards it 衆星共之.“<sup>755</sup>

Vor diesem Hintergrund muss die Idee verstanden werden, dass die Sterne des Großen Wagens sich um Ichiji Kinrin gruppieren. Es handelt sich hierbei um ein rein unter astronomischen Gesichtspunkten jederzeit zu beobachtendes Phänomen, nämlich, dass die Zirkumpolarsterne

---

姓), nährte (*yô* 養), und „[ihnen] Annehmlichkeiten“ (*anraku* 安樂) bereite, sei der „große Geist“ (*daijin*) am Werk. Hierdurch kommt auch die Vorstellung einer, wenn schon nicht lebensgenerierenden, so doch lebenserhaltenden Kraft zum Ausdruck, die hier gemeint zu sein scheint. Das *DKJ* 1340 (336) vermerkt außerdem dieser Begriff bezeichne die „Lebensenergie“ (*reikon* 靈魂) der Menschen.

<sup>754</sup> Vgl. Misaki (1988): 553. Dort zitiert der Autor zunächst eine Stelle aus dem 105. Faszikel der *KrSyS*, in welcher das Ritual des Shijôkô explizit mit demjenigen des Sonshô Ô 尊星王 (i.e. Myôken) verglichen wird, wobei letzteres der auf die Gründerfigur der Jimon-ha, Enchin, zurückgeführt wird. Vgl. *T* 2410.76.864b13. Die Faszikel 108 setzt schließlich den Shaka kinrin mit dem Sonshô ô des „nördlichen Mondhauses [i.e. Polaris]“ (*hokushin* 北辰) gleich. Vgl. *T* 2410.76. 864b12. Weniges Seiten widmet die *Asabashô* dem *bodhisattva* Myôken und identifiziert diesen neben Ichiji Kinrin auch mit dem Planeten Mercurius (Suisei). Vgl. *T zuzô* 9: 462b. Zur Verbindung zwischen Mercurius und Polarstern vgl. Faure (2016): 101.

<sup>755</sup> Zitiert nach Legge (Publikationsdatum unbekannt): 12.



des Großen Wagens in einem äußerst kleinen Kreis um den scheinbar unbeweglichen Polarstern kreisen. Im *maṇḍala* des Kinrin umgeben ebenfalls die „sieben Kostbarkeiten“ (*shichihō*) des *cakravartin* gleichsam wie die Ursa Major die zentrale Figur, den Polarstern.

Nicht gänzlich abwegig scheint im Zusammenhang auch der Gedanke an die durch Charles D. Orzech im Zusammenhang mit der Genese des „*vajra*-Welt-*maṇḍala*“ diskutierte Tradition der „Halle des Lichts“ (c. *mingtan*, j. *myōdō* 明堂), die ab der Han-Zeit (c. Hanchao, j. Kanchō 漢朝, 206 v. Chr. – 220 n. Chr.) in den Spekulationen um die Verortung des Herrschers innerhalb des Kosmos entstanden ist. Hierbei wurde die Figur des Kaisers als analog mit dem himmlischen Herrscher, dem Polarstern und der „großen Monade [i.e. dem Ursprung des Kosmos]“ (c. *taiyi*, j. *taiitsu* 太一) betrachtet, die im Zentrum eines quadratischen und neunfach unterteilten Struktur – die als „Halle des Lichts“ mit ihren „neun Palästen“ (c. *jiugong*, j. *kyūkyū* 九宮) das Universum selbst darstellt – residiert und sein Herrschaftsgebiet bewacht, welches sich über die Kardinalpunkte und die vier Nebenhimmelsrichtungen erstreckt.<sup>756</sup> Dieses Modell der Verortung von Herrschaft erfreute sich gerade auch zur Zeit des Tang-Kaisers Xuanzong (j. Gensō 玄宗 685–762, r. 712–756) und der Schaffensperiode des Mönchs Amoghavajra großer Beliebtheit.<sup>757</sup> Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass man Kinrin mit dem „uranfänglichen Geist“ (*genjin*) gleichsetzte scheint ein Verständnis dieser Figur im Sinne einer monadischen Entität auch vor dem Hintergrund bestimmter Entwicklungen innerhalb der mittelalterlichen Religiosität Japans denkbar. Der „große uranfängliche Geist“ (*daiganjin* 大元神) mittelalterlichen Shintō postulierter *kami* – der gewöhnlich mit Amaterasu Ōmikai oder Kuni Tokotachi no Mikoto gleichgesetzt wurde – welcher zum Teil als der „Ursprung“ (*kongen* 根元) „sämtlicher Dinge“ (*banbutsu* 萬物) und sämtlicher *kami* galt. Obgleich hier der „uranfängliche Geist“ (*ganjin*) letztlich in der Struktur der Nichtdualität aufgehoben wurde, scheint die Vorstellung der Genese aus dem Zusammenspiel zwischen dem scheinbar unbeweglichen Polaris und den ihn umkreisenden Sternen auch vor dem Hintergrund dieser Idee entstanden zu sein.

---

<sup>756</sup> Anders als im Fall des Kinrin wurde der Herrscher jedoch als dynamisch empfunden: „In later centuries the earthly emperor was equated with this heavenly ruler. It was thought that the emperor, as the ruler of the nine courts, should circulate from one court to another in imitation of the transformative process of the universe.“ Orzech (1998): 172.

<sup>757</sup> Orzech vermutet auch, dass das *vajra-maṇḍala*, wie es sich im China des 8. Jahrhunderts entwickelte, stark von der Idee der *mingtan* geprägt war, da eine neunfache Struktur in den Abbildungen dieses *maṇḍala*-Typus in den indo-tibetischen Traditionen selten ist. Vgl. Orzech (1998): 171ff.

Am Beispiel der *Traumaufzeichnung* Jiens wurde bereits gezeigt, dass der „Nichtdualität“ im Sinne der Vereinigung zweier Prinzipien explizit ein fruchtbares, lebensgenerierendes Moment zugesprochen wurde. In Kontext 27 wurde gezeigt, dass die Interpretation dieser Vereinigung – ganz wie bei Jien – explizit auf Bilder der geschlechtlichen Liebe zwischen Mann und Frau, als „Vater und Mutter“ (*fubo* oder *bumo* 父母) zurückgreift, deren Frucht der „Spross“ (*shi* 子, der Knabe oder Kronprinz) ist. Noch deutlicher wurde wiederum im 36. Faszikel eine Konvergenz zwischen der Vollendung des buddhistischen Heilswegs und der Genese der einzelnen Leidenswesen aus der Vereinigung der „Konstituenten der Form“ und dem „Konstituenten des Geistes“ behauptet:

[Kontext 29] Beim Knüpfen [karmischer] Bezüge 結緣 durch alle Wesen aus der Schar [der Unerlösten] ist es so, dass zuerst 最初 der uranfängliche Geist 元神<sup>Kinrin</sup> durch den Scheitelpunkt [in diese] eintritt und den geistigen Konstituenten [der unerlösten] Wesen erschafft 作<sup>ウ</sup>. Die [Sterne] der ursprünglichen Lebensspanne<sup>Die sieben Sterne qua Butsugen</sup> treten durch die Beine ein und erschaffen die Konstituenten der Form in den [unerlösten] Wesen. Diese Konvenienz aus den [Sternen] der ursprünglichen Lebensspanne und dem uranfänglichen Geist vollendet 成 den Dainichi der *su[sid]dhi* [in den Leidenswesen]. Nun ist der Stüpa der Nichtdualität [dessen] *samaya*-Form. Die dunkle Vereinigung 冥合<sup>758</sup> von Form- und Geist-Konstituenten bringt unbedingt 必<sup>ズ</sup> die fünffache Erkenntnis 五智 des So-Gekommenen hervor 出生<sup>ス</sup>. Daher wurden [in der Pagode] die fünf Buddhas eingeschreint.<sup>759</sup>

Die Interpretation dieser Passage durch Faure – dass die Geburtssterne zusammen mit dem uranfänglichen Geist *immer schon* die Konstituenten von Form und Geist der Lebewesen bilden – scheint nachvollziehbar, obgleich man einwenden könnte, dass durch den sehr technischen Terminus des „Knüpfens [karmischer] Bezüge“ (*kechien* 結緣) an dieser Stelle, wenn nicht auf ein konkretes Ritual, so doch auf die Kultivierung im Sinne der buddhistischen Heilslehre im

<sup>758</sup> Der Terminus „dunkle Vereinigung“ (*myōgō* 冥合) deutet auf eine unverzügliche, der Ratio nicht zugängliche „Vereinigung“ (*gōitsu* 合一) hin. Mithin mag hier eine Unio mystica oder *yoga* gemeint sein, eben jene – auch geschlechtliche – Vereinigung die auch Jien in seiner Traumaufzeichnung vorschwebte.

<sup>759</sup> T 2410.76.622a6–11.

Allgemeinen abgehoben wurde. Andererseits kann die Passage durchaus in einem solchen Sinne verstanden werden, dass die *susiddhi* in allen Lebewesen bereits verwirklicht ist.<sup>760</sup>

Immerhin findet sich in der *KrSyS* eine weitere Stelle, welche in der Vereinigung zweier Prinzipien explizit ein kosmogonisches Moment ausmacht, ohne hierbei direkt auf die Vorstellung eines Heilszieles zu rekurrieren. Unter Rückgriff auf die Spekulationen um die „fünf Wandlungsphasen“ (*gogyô*) und Begriffen, die mit karmischer Vergeltung zusammenhängen, zeigte man auf, dass auch in der Entstehung des Kosmos das gültige Modell der *sanbu* wirksam war. Daher gab man in der *KrSyS* auf die Frage, weshalb die Sterne des Großen Wagens als solche der „ursprünglichen Lebensspanne“ (*honmyô*) bezeichnet würden, folgende Erklärung, die obzwar sie nicht auf den uranfänglichen Geist abhebt, die Siebenzahl implizit auch als Ausdruck der Verbindung von Kinrin und Butsugen versteht:

[Kontext 30. Man gab] zur Antwort: Was nun gewöhnlich die sieben Sterne anbelangt, so sind diese die fünf Wandlungsphasen, zu denen man die [Planeten] von Sonne und Mond hinzufügt. Die Sonne verleiht dem Hellen die Form 照陽<sup>sie</sup> gleich dem Väterlichen der Mond verleiht dem Schattigen die Form 照陰<sup>er</sup> gleich dem Mütterlichen. Diese Zwei sind das Vermögen [alles] entstehen zu lassen 能生. Die fünf Wandlungsphasen 五行 sind das Entstehende 所生<sup>sie</sup> gleichen den Sprossen. Weil die [Wandlungsphasen, die aus der Vereinigung von Sonne und Mond hervorgehen] die zehntausend Konstituenten der abhängigen und der unmittelbaren [Vergeltung] 依正ノ萬法 hervorbringen 出生, nennt man sie Gebärerinnen der ursprünglichen Lebensspanne 本命生.<sup>761</sup>

In der hier übertragenen Passage wurden die sieben Sterne des großen Wagens mit einer zusätzlichen Bedeutungsschicht versehen, indem man sie mit der sämtliche Gegebenheiten generierenden karmischen Wirkkraft der Vereinigung von Sonne und Mond und den hieraus resultierenden „fünf Wandlungsphasen“ gleichsetzte. Da die Sterne als Gestirne/Elemente nichts Anderes sind, als die Verfahrensweise der Genese der „zehntausend Konstituenten“ (*manbô* 萬法) – sowohl Bedingendes als auch Bedingtes sind hierin

---

<sup>760</sup> Die Interpretation der folgenden Passage ist gewiss nicht einfach, was auch daran liegt, dass durch den Begriff *kechien* sowohl der ganz allgemeine Eintritt in den „Weg des Buddhas“ (*butsudô* 佛道) gemeint ist, wodurch man die „Ursachen und Bezüge“ (*in'en* 因緣) zur „Vollendung der Buddhaschaft“ (*jôbutsu* 成佛) initiiert, als auch eine konkrete rituelle Handlung durch welche die Neophyten eine besondere Verbindung zu einer Gottheit aus dem Pantheon des *maṇḍala* etablieren. Vgl. Faure (2016): 239. Vgl. auch *MJ*: 161.

<sup>761</sup> T 2410.76.549a14–17.

eingeschlossen – wird deutlich weshalb sie auch die „ursprünglichen Lebensspanne“ der Menschen bestimmen.

#### 4.3. Aizen Myôô als Verkörperung der „Nichtdualität“ und Gesamtheit des Kosmos

Eine weitere Quelle, die den Zusammenhang von Butsugen und Kinrin in jenem Licht erscheinen lässt, um dessen Interpretation die vorausgegangenen Ausführungen bemüht waren, ist eine „geheime [Bedeutungs]festlegung“ (*hiketsu*), die wiederum aus dem 36. Faszikel entnommen ist, die vom Kultbild eines sogenannten „Aizen Myôô-Rituals“ (*Aizen Myôô hô* 愛染明王法) handelt, also einem jener Rituale, welche die Gottheit Aizen zum zentralen Verehrungsgegenstand haben. Solche Rituale waren von großer Bedeutung für die „herrschaftliche Macht“ in der *insei*-Zeit, und die Mönche der Shingon-shû hoben sie in dieser Periode in ihrer Ritualpraxis zum „Schutze herrschaftlicher Macht“ (*ôken goji* 王權護持) besonders hervor.<sup>762</sup> Die nachstehende Passage legt jedoch beredt davon Zeugnis ab, dass Aizen-Rituale auch innerhalb der Sanmon-Tradition des Taimitsu gepflegt wurden. Die ganz eigenen Interpretationen, welche diese Rituale vor dem Hintergrund der *sanbu* erfuhren, gilt es im Folgenden nachzuzeichnen. Geht man nämlich den dort gegebenen Hinweisen nach, mag auch noch unter einem anderen Gesichtspunkt verständlicher werden, wie die Genese der „zehntausend Konstituenten“ (*manbô*) als „Fruchtbarkeit“ und „Entstehen in Bezüglichkeit“ (*engi*)<sup>763</sup> im Kontext des Taimitsu gedacht wurden. Hierzu sei zunächst die Passage über den Aizen Myôô mit den „drei Gesichtern“ (*sanmen* 三面) wiedergegeben.

[Kontext 31] Ein [Punkt handelt vom] Zusammennehmen des [Rituals für den Shi]jôkô [mit demjenigen des] Aizen. In einer Aufzeigung heißt es: „Diese Aussage stammt daher, dass der Verehrungs[gegenstand dieses Rituals] auf dem Sonnenrad [des Buddhas] Shijôkô zu thronen geruht. Dem Verehrungsgegenstand sind drei Gesichter beigegeben. Das linke Gesicht ist das der Butsugen. Das rechte Gesicht ist das des Kinrin. Das mittlere [dem Betrachter zugewandte] Gesicht ist das des Aizen der Nichtdualität. Die zwei Teile von Butsugen [i.e. Mutterschoß] und Kinrin

---

<sup>762</sup> Vgl. Tanaka (1987): 20 für eine kurze Darstellung der Bedeutung von Aizen Myôô für die „Scheitelbenetzung zur Investitur“ (*sokui kanjô*).

<sup>763</sup> Durch diesen Terminus wird ausgedrückt, dass es nach der buddhistischen Lehre beinahe nichts gibt, was nicht in „Bezug“ (*en* 縁) zu etwas Anderem zum „Entstehen“ (*ki* 起) kommt. Dies meint, dass es ausgeschlossen sei, dass etwas aus sich selbst, aus dem Nichts oder durch die schöpferische Kraft eines ersten Bewegers zustande kommt. Somit fehlt es den Dingen an „Selbständigkeit“. Nichts lässt sich an ihnen finden, was sie im Kern ausmacht. Diese Abwesenheit wird mit dem Begriff der „Leerheit“ (*kû*) bezeichnet.

[i.e. *vajra*] sind Prinzip und Erkenntnis. Durch die *samādhi* des Shijōkō gelangt die Nichtdualität zur wundersamen Vollendung [Skt. *susiddhi*] und gebiert den Aizen. Dies bringt zum Ausdruck, dass die *samādhi* des Shijōkō die gesamte Schar [der unerlösten] Wesen gebiert. Die [Wahrheit], die hiermit ausführlich erklärt wird, ist die, dass die ganze Schar [der unerlösten] Wesen der leibliche Funktionszusammenhang des Aizen [Myō]ō sind 是`從一切衆生熾盛光三摩地生<sup>ル</sup>事ヲ表<sup>ル</sup>也。所詮一切衆生即愛染王<sup>ノ</sup>體也。 Man suche nicht nach einem *dharma* außerhalb [jenem]. Dies gilt es eindringlich zu bedenken <sup>Darüber hinaus wurde noch mehr gesagt</sup> <sup>764</sup>

Es ist hier nicht Fudō Myōō (wie dies in der Traumaufzeichnung der Fall war), in welchem sich die Einheit von Butsugen und Ichiji Kinrin realisiert, sondern Aizen Myōō. Deutlich wird auch, dass dieser aus der *samādhi* des Shijōkō geboren werde, was besagen soll, dass die „Nichtdualität der beiden Teile“ dieser Meditation entspringt. Shijōkō, so ist in der *KrSyS* unter Berufung auf eine Auslegung des Enchin erklärt, sei sowohl mit Dainichi Nyorai als auch mit Daitsū Chishō 大通智勝 oder Daitsū Butsu 大通佛 (Skt. Mahābhijñānābhībhū) gleichzusetzen.<sup>765</sup> Diese Figur entstammt wiederum dem *Hokkekyō*, das erklärt, dieses Wesen habe nach seiner Buddhawerdung 84.000 *kalpa* (*kō* 劫)<sup>766</sup> in einem meditativen Zustand verbracht, während seine Söhne als Buddhas die unerlösten Wesen belehrten. Zu den bekanntesten dieser Söhne zählen Amida und Shaka. Vor diesem Hintergrund postuliert die *KrSyS*, dass „sämtliche Buddhas der drei Welten und die *bodhisattva* der zehn [i.e. aller] Richtungen“ (*sanze no shobutsu, jippō no bosatsu* 三世<sup>ノ</sup>諸佛十方<sup>ノ</sup>薩埵) aus der *samādhi* des Shijōkō (resp. Daitsū Butsu) entstehen.<sup>767</sup> Darüber hinaus kommt dem Erwachen des Daitsū, wie es im *Hokkekyō* beschrieben wird, selbst ein generatives Moment zu, denn diese Schrift berichtet davon, dass durch die Befreiung dieses Buddhas auch die unerlösten Wesen entstanden.<sup>768</sup> Vor diesem Hintergrund scheint es nachvollziehbarer, weshalb der *samādhi* des

<sup>764</sup> Zitiert nach T 2410.76.621c8–14.

<sup>765</sup> Vgl. T 2410.76.621b28–29.

<sup>766</sup> Obgleich es unterschiedliche Anschauungen hinsichtlich der Bestimmung eines solchen Zeitraums gibt, steht außer Frage, dass ein *kalpa* die längste Zeiteinheit in der indischen Kosmologie und Kosmogonie darstellt. Ohne im Detail auf die Problematik einer angemessenen Deutung einzugehen, lässt sich festhalten, dass es sich um einen in der alltäglichen Vorstellung schlicht unermesslich langen Zeitraum handelt.

<sup>767</sup> Vgl. T 2410.76.621c3–4.

<sup>768</sup> Vgl. hierzu die entsprechende Stelle aus dem *Hokkekyō*: „The Buddha addressed the monks, saying: When the Buddha Mahābhijñānābhībhū attained highest, complete enlightenment, five hundred myriads of *koṭis* of buddha worlds in each of the ten directions quaked in six ways. The dark places between the worlds, where the

Shijōkō zusammen mit dem die „wundersame Vollendung“ (*myōjōju* 妙成就) verkörpernden Aizen auch die unerlösten Wesen gebiert. Beide sind ja nun in einem einzigen „leiblichen Funktionszusammenhang“ gegeben. Mit anderen Worten: Der leibliche Funktionszusammenhang durch welchen die „wundersame Vollendung“ der „Nichtdualität“ realisiert ist, soll nicht verschieden von jenem sein, in welchem sämtliche Leidenswesen in ihrer Zusammensetzung aus den Konstituenten im „bezüglichen Hervortreten“ (*engi*) „entstehen.“

Ein oftmals anzutreffendes Motiv – sowohl im Schrifttum des Taimitsu als auch in der Tradition des Shingon – ist daher auch die Gleichsetzung Aizen Myōōs mit dem menschlichen Fötus oder vielmehr mit dessen „fünf [Entwicklungs]stufen im inneren Mutterschoß“ (*tainai go'i* 胎内五位).<sup>769</sup> Bei den *tainai go'i* handelt es sich um fünf Perioden von jeweils sieben Tagen, also um einen Zeitraum, der etwas mehr als den ersten Monat der Schwangerschaft abdeckt und an dessen Ende der menschliche Leib bereits vollständig ausdifferenziert sein soll. Diese Gleichsetzung kommt wohl am prägnantesten in einem Attribut dieser Gottheit zum Ausdruck, dem „fünfstiftigen vajra“ (*goku kongō* 五鈷金剛), der sowohl die „fünffache Erkenntnis“ (*gochi*) des Buddhas als auch die (imaginierte) fetale Entwicklung des Menschen ausdrückt. Dieses Attribut des Aizen soll vom Praktizierenden mittels des „*mudrā* des fünfstiftigen Donnerkeils“ (*goko kongō no in* 五鈷金剛印)<sup>770</sup> nachgebildet werden, wie es der Mönch Chōgō in seinen „Notaten aufmerksam vernommener [Lehren] des Yogin-Sūtras“ (*Yugikyō chōmon shō* 瑜祇經聽聞抄, *ZTZ, Mikkyō* 2: 257–355, nachfolgend

---

rays of the sun and moon had been unable to penetrate, were brightly illuminated. The sentient beings there were able to see each other and said: How is it possible that sentient beings have suddenly appeared here?“ Zitiert nach Tsugunari (2007): 117. Grundlage für die Übersetzung ist: *T* 262.9.23a11–15.

<sup>769</sup> Zur Idee der fünf Entwicklungsstufen im mittelalterlichen Japan siehe vor allem Dolce (2016) sowie Andreeva (2016). Dolce hat ein auf das Jahr Kōchō 弘長 1 (1261) datierendes Manuskript mit dem Titel „Geheime Notate über den Speicher der fünffachen Erkenntnis“ (*Gochizō hishō* 五智藏秘抄) im Besitz des Archivs des Ninna-ji erforscht, in welchem die fetalen Entwicklungsstufen mit der Realisierung der Buddhaschaft in diesem Leib durch die Erlangung der „fünffachen Erkenntnis“ (*gochi*) des Buddhas gleichgesetzt wird. Das besagte Manuskript entstammt zwar einem Tempel der Shingon-Tradition, ein weiterer Fund aus dem der Tendai-Denomination zugehörigen Jindai-ji 深大寺 bezeugt jedoch die weite und schulübergreifende Verbreitung dieser Ideen. Für Reproduktionen und Transkriptionen der kurzen Texte siehe Dolce (2016): insb. 253–262. Die Namen der fünf Entwicklungsstufen lauten wie folgt: *kalala* (*kararan* 羯刺藍), *arbuda* (*abudon* 頰部曇), *peśī* (*heishi* 閉屍), *ghana* (*kennan* 鍵南) sowie *praśāka* (*harashakya* 鉢羅奢佉).

<sup>770</sup> Auch 五古印 geschrieben, wobei die Finger der rechten Hand die „fünf [Arten des Zeichens] A“ (*go'a* 五阿) ausdrücken, die Finger der linken Hand jedoch die „fünffache Erkenntnis.“ Vgl. *MD* 2: 584a. Zur Korrelation der *go'a* mit den fetalen Entwicklungsstufen vgl. Dolce (2016): 257f.



*Chômonshô*)<sup>771</sup> schreibt. Die Verschränkung der drei mittleren Finger bei senkrechter Handhaltung sei die „*samaya*-Gestalt“ und wird mit den „drei [ersten Entwicklungs]stufen im Mutterschoß“ (*san'i* 三位) gleichgesetzt, während die in waagerechter Weise gebildete Berührung der Daumen und kleinen Finger die „menschliche Gestalt“ (*ningyô* 人形) ausdrücke,<sup>772</sup> nämlich die „fünfte [Entwicklungs]stufe“, in welcher der Leib bereits vollends ausgebildet sein soll.<sup>773</sup> Diese Gleichsetzung der Entstehung eines menschlichen Wesens und der Buddhawerdung in der Formierung dieses *mūdra* soll dabei jedoch nichts anderes sein als die „Nichtdualität“ vom „Prinzip und [dessen] Erkenntnis“, der „eine wahre leibliche Funktionszusammenhang der Nichtdualität“ (*funi ichijitsu no tai* 不二一實體).

Ein weiterer Zusammenhang zwischen Aizen Myôô, der „fünffachen Erkenntnis“ und der Zeugung menschlichen Lebens wird auch in der farblichen Chiffrierung dieser Gottheit sichtbar. Obgleich Aizen meist mit roter Körperfarbe dargestellt wird, findet sich in den *Kakuzenshō* (*T zuzō* 4. 387ff), auch eine Darstellung des Ryôzu Aizen 兩頭愛染, welche die Nichtdualität von Aizen Myôô und Fudô Myôô zum Ausdruck bringen soll. Das linke Gesicht, das von Aizen, ist dabei von einem „zornvollen Rot“ (*shinzeiki* 瞋赤), das rechte Gesicht, das von Fudô, jedoch von einem „mitfühlendem Weiß“ (*jihaku* 慈白).<sup>774</sup> Diese Kodierung weist darauf hin, dass die „Nichtdualität“ im „leiblichen Funktionszusammenhang“ Aizens bereits zum Zeitpunkt der Zeugung angelegt ist. Die Farben Rot und Weiß sollen diejenigen der weiblichen respektive männlichen „Samenflüssigkeit“ (*in* 姪) sein, die sich im Moment der Zeugung vermengen. Diese Vereinigung wird in den *Gochizō hishō* durch die doppelte *siddham*-Silbe *a* dargestellt, welche als „Samen“ (*shu*) des stets im „Inneren der Leiber der Schar [der Leidens]wesens“ (*shūjō no shinnai* 衆生身内) weilenden Dainichi Nyorai der zwei Aspekte

<sup>771</sup> Das der gedruckten Version zugrundeliegende Manuskript wird im Tenkai-zō des Eizan bunko aufbewahrt und ist eine Abschrift aus dem Jahre Eikyō 永亨 1 (1429). Das ursprüngliche Entstehungsdatum ist unbekannt, soll jedoch nach Ansicht der Herausgeber der *ZTZ* nicht vor dem Jahre 1334 liegen.

<sup>772</sup> Dies wird im *Chômonshō* so verstanden, dass die „menschliche Gestalt“ die „*karman* [i.e. karmische Aktivität]-Gestalt“ (*katsumagyō* 羯磨形) sei, die auch innerhalb der „vier Typen des *maṇḍala*“ (*shishu mandara*) die leibliche Gestalt der Gottheiten meint; sie wird auch als „verehrungswürdige Gestalt“ (*songyō* 尊形) bezeichnet, die es den Gottheiten ermögliche, ihre soteriologische Aktivität zu entfalten. Vgl. *MD* 1: 242c–243a. Bei dieser Handhaltung werden die drei mittleren Finger verschränkt, während jeweils die Daumen und die kleinen Finger einander an den Spitzen berühren. Vgl. *ZTZ. Mikkyō* 2: 302a.

<sup>773</sup> Für eine Darstellung dieser menschlichen Form siehe Dolce (2016): 261.

<sup>774</sup> Vgl. *T zuzō* 4. 387 und Faure (2016): 199.

anwesend ist. Zu dieser Tatsache zu erwachen heißt die „Buddhaschaft in diesem Leib zu vollenden“ (*sokushin jōbutsu* 即身成佛). In ähnlicher Weise wird in den *Chōmonshō* die Vereinigung der „beiden Flüssigkeiten“ als Vereinigung und „Vollendung“ der „beiden Teile“ verstanden.

Vereinigen sich Mann und Frau und verkehren miteinander, so ist dies das Offenbarmachen des fünfteiligen Funktionszusammenhangs<sup>775</sup> [in den] fünf Stiften [des Donnerkeils].<sup>776</sup> Führt man die zwei Hindernisse [i.e. die zwei Flüssigkeiten]<sup>777</sup> zusammen, so vollendet man den fünfteiligen leiblichen Funktionszusammenhang. Und dies ist der Aizen der gesamten [fetalen Entwicklungs]stufen. So gilt: Vereintigt man nicht das Prinzip und [dessen] Erkenntnis, so vollendet man auch nicht den leiblichen Funktionszusammenhang der Buddhas, welcher der Form-Leib der fünffachen Erkenntnis der So-Gekommenen ist. 男女和合<sup>シテ</sup>交壞<sup>778</sup>五<sup>シ</sup>鉤<sup>即</sup>ニ<sup>テ</sup>顯<sup>五</sup>體<sup>ヲ</sup>。二障<sup>ヲ</sup>合<sup>シテ</sup>成<sup>五</sup>體<sup>ヲ</sup>是則惣位<sup>ノ</sup>愛染也。凡<sup>ノ</sup>理智交合事無<sup>シテ</sup>ハ。如來五智<sup>ノ</sup>色身<sup>ノ</sup>佛體<sup>ヲ</sup>成事無<sup>之</sup>。

779

An dieser Stelle wird die Verschränkung von Zeugungskraft, der Entstehung menschlichen Lebens und der Vollendung der „fünffachen Erkenntnis“ besonders deutlich. Letztlich wird nicht weniger gesagt, als dass die „fünffache Erkenntnis“ im „leiblichen Funktionszusammenhang des Buddhas“ als „Form-Leib“ (*shikishin* 色身) zur „Vollendung“ kommt. Auf einer rituellen Ebene geschieht dies, wenn der Praktizierende die „Nichtdualität“ in der Formung des *mudrā* oder in seinem Verständnis des Donnerkeils verwirklicht. „Vollendung“ setzt sich jedoch auch dort ins Werk, wo Mann und Frau miteinander verkehren und menschliches Leben entsteht. Daran, dass diese Aussagen nicht

<sup>775</sup> Die Zahl Fünf im Kompositum *gotai* 五體 deutet auf die beiden Knie, die Ellbogen und das Haupt hin.

<sup>776</sup> Damit mögen gleichzeitig die fünf Finger der jeweiligen Hand gemeint sein.

<sup>777</sup> Die Bezeichnung „zwei Hindernisse“ (*nishō* 二障) scheint hier sehr bewusst gewählt worden zu sein. Sie bringt in pointierter Weise die Gleichsetzung der Leidenswelt mit dem Zustand des Erwachens zum Ausdruck. Durch die „zwei Hindernisse“ wird nämlich auf das Spannungsfeld zwischen geschlechtlicher Begierde, das „Hindernis der „Bedrängnisse“ (*bonnōshō* 煩惱障) auf dem Weg zum Erwachen, und das für die Leidenswesen charakteristische Unvermögen, eine der Wirklichkeit des „Entstehens in Bezüglichkeit“ angemessene Erkenntnis auszubilden, das „Hindernis der [unpassenden] Kognition“, *chishō* 知障), verwiesen. Wo die rechten Erkenntnisvoraussetzungen vorliegen, werden diese im Geschlechtsakt auch reproduziert. Eine Vereinigung, die diesem Kriterium nicht genügt, führt dagegen zu immer neuen Ausformungen des Leidenskreislaufes.

<sup>778</sup> Der Text bringt an dieser Stelle vermutlich irrtümlicherweise das Zeichen 壞 für 會. Vgl. *ZTZ Mikkyō* 2: 303.

<sup>779</sup> Zitiert nach *ZTZ Mikkyō* 2: 303.

einfach in undifferenzierter Weise die geschlechtliche Vereinigung mit dem Erwachen gleichsetzen, erinnert hier der Rekurs auf die Bezeichnung der „zwei Hindernisse“ für die „zwei Flüssigkeiten.“ Ob nun die Leidenswesen im einzelnen Zeugungsakt die „Nichtdualität“ verwirklichen oder nicht, bleibt – wie es schon bei Jien hieß – bezogen auf die Qualität ihrer Einsicht. Fest steht, dass im Sinne der „Nichtdualität“ die „fünffache Erkenntnis“ sich zwangsläufig leiblich zu verwirklichen hat. Auf der Ebene des Mikrokosmos im „Form-Leib“ des Buddhas, auf derjenigen des Makrokosmos im einzigen „leiblichen Funktionszusammenhang“ (*ittai* 一體), der Gesamtheit der „Konstituenten-Welt“, welche die soteriologische Aktivität des Dainichi ist. So heißt es in den *Gochizô hishō*, dass der Fötus in der fünften Stufe seiner Entwicklung, *praśākha* (*harashakya*), die „Buddhaschaft der runden [i.e. ganzen] und vollkommenen fünffachen Erkenntnis“ (*enman gochi* 圓滿五智) im „Inneren des Mutterschoßes“ bereits vollendet habe und in der Stufe weile, in der es „nichts mehr zu gestalten“ (*mushosa* 無所作) gäbe. Er trete jedoch aus dem Mutterschoß hervor, um die Leidenswesen zu belehren.<sup>780</sup> Diese Argumentation weist selbstverständlich das Charakteristikum eines Zirkelschlusses auf: Dass es ohne die Ausdifferenzierung des „Konstituenten-Leibes“ keine Leidenswesen gibt, kann dabei ebenso in Anschlag gebracht werden wie die Tatsache, dass der Buddha seine „Erläuterungen des *dharma*“ zur Errettung der Leidenswesen darlege.

Die Lehre von der „Nichtdualität der beiden Teile“, die zuallererst in Bezug auf die durch Kūkai von dessen Meister Huiguo empfangenen Lehr- und Ritualtraditionen der beiden Sūtren und deren *maṇḍala* verstanden werden muss, brachte im Zuge ihrer Verbreitung weitreichende Entwicklungen mit sich, von denen im vorliegenden Beitrag auf institutioneller Ebene die Postulierung einer „eigenen“ Tradierung von „drei Teilen“ durch die Vertreter des Taimitsu zu erwähnen war. Darüber hinaus beansprucht die Lehre von der „Nichtdualität der beiden Teile“ auf einer dogmatischen Ebene auch den fundamentalen „leiblichen Funktionszusammenhang“ zwischen materiellen und geistigen Konstituenten aufzuzeigen und liefert dadurch einen Beitrag zur buddhistischen Ontologie von der „Leerheit“ und des „Entstehens in Bezüglichkeit.“ In der „Nichtdualität“ soll jedoch nicht nur der „leibliche Funktionszusammenhang“ von Materiellem und Geistigem ausgedrückt sein, sie ist gleichsam

---

<sup>780</sup> Vgl. die Übersetzung in Dolce (2016): 257f.

charakteristisch für die untrennbare Zusammengehörigkeit von Erkennendem – demjenigen, der die „fünffache Erkenntnis“ realisiert hat – und Zu-Erkennendem.

Obleich in den vorausgehenden Betrachtungen häufig die Rede vom „Entstehen“ war, bleibt doch das Folgende ins Gedächtnis zu rufen: Angesichts der „eigentlichen Wahrheit“ kann das „Entstehen“ hier keinen Prozess einer wesenhaften „Gestaltung“ (*zôsaku* 造作) bezeichnen. Trotz des vielfachen Rückgriffs auf die Prinzipien von „Schatten und Licht“, durch die sich zum Beispiel in der chinesischen Tradition der „inneren Alchemie“ (*c.neidan*, j. *neitan* 内丹)<sup>781</sup> ein absolutes Prinzip, der sogenannte „Weg“ (*dô*), manifestiert, bezeichnet die buddhistische Rede von der „Leerheit“ nicht ein ewiglich „Konstantes“ (*jô* 常), welches die „zehntausend Dinge“ gebiert, die gegenüber diesem Ursprung lediglich die Welt der Relativität und des Wandels darstellen. Nicht als Manifestationen und Verwandlungen der Leerheit,<sup>782</sup> sondern *zusammen mit* dieser entstehen die Dinge, und dies eben nur in ihrer „Bezüglichkeit.“ Obgleich innerhalb dieses einen „leiblichen Funktionszusammenhangs“ nichts ist, was sich als beständig erweisen würde, ist die sich in diesem entfaltende soteriologische Aktivität höchst wirksam; sie trägt heilsame karmische Früchte für diejenigen, die nicht an den „oberflächlichen und verkürzten Bedeutungen“ (*senryakugi* 淺略義) anhaften.

Dass die sich so entfaltende soteriologische Aktivität als solche erkannt und deshalb auf rituelle Weise manipuliert werden kann, stellt die Grundlage für den in den vorangegangenen Passagen zum Ausdruck kommenden Anspruch der Sanmon-Fraktion dar, durch die am Sôji-in abgehaltenen Rituale die Langlebigkeit und Unversehrtheit des Tennô, dessen „Jadeleib“ (*gyokutai* 玉躰), und seiner Untertanen zu gewährleisten und das „Herrschaftsgebiet zu beschützen“ (*chingo kokka*).

Aufgezeigt wurde, dass diese Deutung des Sôji-in als dem vornehmlichen Ort für Gebete zum Schutz des Herrschaftsgebiets auf der spezifischen Interpretation der Vereinigung von Kinrin und Butsugen fußte, die selbst wiederum nichts Anderes als die „Nichtdualität“ und

---

<sup>781</sup> In seinem Aufsatz über die Schöpfung und deren Umkehrung in der grundlegenden Schrift des *neidan*, dem „Siegel über die Identität der drei [Bezugspunkte des *neidan*]“ (c. *Cantongqi*, j. *Santôki* 參同契, attr. Wei Boyang, j. Gi Hakuyô 魏伯陽 [Lebensdaten unbekannt]) aus dem zweiten Jahrhundert, erklärt Fabrizio Pregadio, wie bei der Vermengung des „Trigramms der reinen Sonne“ (*kan* 乾 ☰, zugleich Himmel, das Männliche, Yang etc.) mit dem „Trigramm der Erde“ (*kon* 坤 ☷, zugleich das Weibliche, Yin etc.) die „zehntausend Dinge“ als Manifestationen des uranfänglichen „Weges“ (*dô*) entstehen. Vgl. Pregadio (2016): 186–189.

<sup>782</sup> Ich beziehe mich hier auf den Titel des von Andreeva / Steavu (2016) herausgegebenen Sammelbandes *Transforming the Void*.

„[fundamentale] Gleichheit“ ausdrückt, die der Kosmogenerese qua Erschaffung und „Vollendung“ (*jôju* oder *susiddhi*) zugrunde liegt. Dieses Verständnis war bereits in der *Traumaufzeichnung* Jiens wirksam und spielte schon bei Kûkai in seinen Erklärungen zum *mishiho* eine zentrale Rolle. Die „Vollendung“ wurde in den oben aufgeführten Interpretationen explizit im Sinne einer Lebens- und Zeugungskraft verstanden, deren Manipulation wiederum in das Blickfeld des Klerus gelangte, was vermittels der Analyse Foucaults möglicherweise als Ausdruck eines Machtbestrebens interpretiert werden kann, welches den Anspruch erhebt „Leben zu *machen* und in den Tod zu stoßen“.<sup>783</sup> Die bereits erwähnte Kehrseite des „tot zu machen und leben zu lassen“<sup>784</sup> wird dagegen im Folgenden ganz im Sinne Agambens als eigentlicher Ermöglichungsgrund der Herrschersouveränität anhand einer Auswahl von Passagen aus der *KrSyS* diskutiert werden.

---

<sup>783</sup> Vgl. Foucault (2019): 134.

<sup>784</sup> Foucault (2019): 131.

Tabelle 1. Bedeutungszusammenhänge in Architektonik und Ritual des Sôji-in

Vereinigung 冥合・Nichtdualität 不二		Aufhebung · <i>susiddhi</i> 蘇悉地
Kinrin 金輪 (Shijôkô 熾盛光)	Butsugen 佛眼	Fünf Buddhas 五佛
Kon Dainichi 金大日	Tai Dainichi 胎大日	Susiddhi Dainichi 蘇悉地大日
Halle des Shijôkô 熾盛光堂	Halle des Butsugen 佛眼堂	Pagode der Nichtdualität 不二塔 · Eisenturm 鐵塔
Vater 父	Mutter 母	Spross 子 Kronprinz 皇子
Konstituent des Geistes 心法	Konstituenten der Form 色法	Konstituenten von Form und Geist 色心ノ二法
Geist-Herrscher 心王	Geistige Funktionen 心數	
Uranfänglicher Geist 元神	Sieben Sterne des großen Wagens 北斗 七星 · Sieben Planeten 七曜	Konstituenten von Form und Geist 色心ノ二法 · Sämtliche Konstituenten aus abhängiger und unmittelbarer [Vergeltung] 依正ノ萬法
Sonne 日 · Helligkeit 陽	Mond 月 · Dunkelheit 陰	Fünf Wandlungsphasen 五行 · Sämtliche Konstituenten aus abhängiger und unmittelbarer [Vergeltung] 依正ノ萬法



## 5. Zur Verortung der Souveränität im mittelalterlichen Taimitsu: *Aizen hô* und *sokui kanjô*

### 5.1. Das *Aizen hô*: Wunschjuwel und das „Gelb der Menschen“ (*ninnô*) als Topoi souveräner Macht im Mittelalter

Wie die Einsicht in die „Nichtdualität“ es dem Klerus des Hiei-zan ermöglichen sollte, die Geburtssterne des Kaisers und seiner Untertanen rituell zu manipulieren, wurde im vorausgehenden Kapitel nachgezeichnet. Im vorliegenden Kapitel wird gezeigt, dass die Einsicht in die „Nichtdualität“ einen Bereich der Ununterschiedenheit eröffnet, aus welchem heraus über die Geltung der einen oder anderen Ebene der Wahrheit entschieden werden kann. Für die hier diskutierten Vorstellungen über souveräne Macht ist jedoch noch von grundsätzlicherer Bedeutung, dass in Bezug auf die beiden Ebenen der Wahrheit eine Festlegung des *âcârya* gar nicht mehr notwendig ist.

Betrachtet soll zu diesem Zweck zunächst wiederum ein anderes Ritual für *Aizen*, welches innerhalb der *KrSyS* im Zusammenhang mit dem von Fujiwara no Yorimichi 藤原頼通 (992–1074) errichteten Byôdô-in 平等院 erklärt wird. Die Erläuterungen hierzu finden sich im nicht genauer benannten 92. Faszikel der *KrSyS*, der dem „Teil der Aufzeichnungen“ (*kibu*) zugehört, mit dem Zusatz „Eigene Sprossen [i.e Interpretationen]“ (*shibyô*) versehen ist und ganz unterschiedliche Inhalte vereint.<sup>785</sup> Das „Ritual für *Aizen*“ (*Aizen hô* 愛染法)<sup>786</sup> soll es ermöglichen, die „Lebensspanne“ (*myô*) eines anderen Menschen zu manipulieren und diese, wo dies im Einklang mit dem „Mitgefühl“ (*jihî* 慈悲) steht, zu beenden, das heißt letztlich über Leben und Tod eines Anderen bestimmen zu können. Eben diese uneingeschränkte Verfügungsgewalt ist es auch, die den Kern der „Scheitelbenetzung zur Inthronisierung“ (*sokui kanjô*) bildet, die sich nachweislich im 13. Jh. als Tradierungsgut innerhalb der Regentenfamilie (*sekkanke*) aber auch in den monastischen Institutionen etabliert hatte. Beide Tradierungsstränge werden im vorliegenden Kapitel angesprochen.

Im 92. Faszikel der *KrSyS* findet sich nach einer knappen Erklärung über die Bedeutung des Byôdô-in für den japanischen Archipel als einer unerschöpflichen Quelle von Schätzen, die des

---

<sup>785</sup> Die dort versammelten Notate scheinen sich vornehmlich auf die Bedeutung „heiliger“ Örtlichkeiten zu beziehen. So zum Beispiel auf die Kultbilder des *futama* (797c12ff) oder die Bedeutung der Sannô, wie sie in der Konpon chudô zum Tragen kommt (798a13ff).

<sup>786</sup> Vgl. hierzu grundlegend: Tanaka (1993): 244–249, Rappo (2007) sowie Ogawa (2014): 36–73.

Nachts von ihrem einstigen Erbauer Yorimichi in dessen Drachenform bewacht wird, die Vorstellung, dass die Regenten als eigentliche Souveräne des Reichs über Leben und Tod ihrer „Untertanen“ verfügen können.

[Kontext 32. Zum] einen. Darüber, dass man den [Byôdô-in] in Uji mit dem Drachenpalast zusammennimmt. Ein Mann von hohem Alter 古老 sagte: „Die Vollendung der Uji-Dono, [des Byôdô-in, zeigt an,] dass der Drachengeist geruht, im Fluss Uji zu weilen und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt.“ In dem einen [i.e. dem gesamten] Land des Sonnenursprungs ist es der Schatz von höchstem Gewicht [i.e. der größten Bedeutung] und alle [Schätze] sind in seinem Schatzspeicher enthalten. Auch wenn man veranlasste, dass die gewichtigen Schätze verbleibender [i.e. anderer] Orte sich zerstreuen und verloren gingen, so würde der Schatzspeicher noch nicht durcheinandergeraten und verlustig werden. Der Grund hierfür ist, dass der vollendete große Drachengeist jeden Abend um [die Zeit] der Einkerbung des Ochsens 丑刻 [zwischen ein und drei Uhr morgens] aus der Mitte des Flusses [Uji] erscheint und den Schatzspeicher umrundet und bäugt.<sup>787</sup>

Hierauf folgt die Überlieferung über die geheime Bedeutung der Bezeichnung des Byôdô-in, die auf eine andere Bezeichnung für den Aizen Myôô – nämlich Byôdô Ô 平等王 beruhen soll.

[Kontext 33. Zum] einen. Über die Betitelung des Byôdô-in. Der Meister sagte: „Der Grund [hierfür] ist, dass der Kôbô Daishi [dort] den Aizen Myôô einschreinte.<sup>788</sup> Dies ist der Grund, weshalb man den Aizen Ô 愛染王 mit dem Byôdô Ô 平等王 zusammennimmt. In seinen Händen hält er die Seelen der Wesen, bei denen ein Gefühl gegeben ist, und Gleichheit [walten lassend] führt er das Reich 手<sup>ニ</sup>有情<sup>ノ</sup>靈精<sup>ヲ</sup>拳平等<sup>ニ</sup>天下<sup>ノ</sup>接領<sup>スル</sup>也. Der Regent hält das Reich inmitten seiner Hände, hält die zehntausend Menschen fest und kontrolliert sie. Dies gilt es tief [i.e. eindringlich] zu bedenken. Deshalb hat der Herrscher Aizen das wunscherfüllende Juwel zu seiner *samaya*-Gestalt. Der Drachengeist hat das Schatzjuwel wiederum zu seinem Herz und seiner Leber [i.e. zu seinem Herzstück]. Was gewöhnlich das Schatzjuwel betrifft, so ist sie von-sich-seiend [i.e. ungehindert] in ihrem Wünschen. Ihren Namen hat sie erhalten, [da sie] die zehntausend Schätze regnen lässt. Dieser Verehrte [i.e. Aizen] hat die Bedeutung

---

<sup>787</sup> T 2410.76.799b26–c1.

<sup>788</sup> Zu der Legende, dass Kûkai eine Figur des Aizen im Byôdô-in eingeschreint haben soll, siehe u. a. Faure (2004): 100–103.

des von selbst seienden Durchdringens und Führens. Dies gilt es tief zu bedenken.<sup>789</sup>

### 5.1.1. Die Bedeutung des Byôdô-in im Überlieferungsgut der *Keiran shûyôshû*

Die hier zitierte Passage preist den Byôdô-in als eine niemals versiegende Quelle der Schätze und des Reichtums. Tanaka hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Byôdô-in in der Literatur des japanischen Mittelalters weniger wegen seines architektonischen Mittelpunktes, der Amida-dô 阿彌陀堂 (auch Hôhō-dô 鳳凰堂), bedeutsam war, sondern wegen des Schatzhauses oder „Schatzspeichers“ (*hōzō* 寶藏), der jedoch weniger als ein konkretes Gebäude, vor allem einen imaginierten Topos bezeichnet, ein „Produkt der Vorstellungskraft der Menschen des Mittelalters“ (*chūsei no hitobito no sōzōryoku no sanbutsu dearu* 中世の人々の想像力の産物である).<sup>790</sup> Was diese Vorstellungskraft vor allem ansprach, war die Tatsache, so Tanaka weiter, dass die dem Byôdô-in angegliederte Schatzkammer der Fujiwara mehr noch als in einem materiellen Sinne einen ideellen Ort darstellte, in dem das „Wahre, Gute und Schöne“ (*shinzenbi* 真善美) dieser Welt versammelt gewesen sein soll, und mit dem „Schatzspeicher“ des bereits behandelten mythischen „Drachentalastes“ (*ryūgū*) gleichgesetzt wurde.

Besonders eng verbunden war der Ort Uji mit der Familie der Fujiwara, da sich neben der Tempelresidenz auch die „Gräber“ (*funbo* 墳墓) der Regentenfamilie dort befanden, weshalb seine Bedeutung für das sich auf seine Abstammung von Fujiwara no Kamatari 藤原鎌足 (614–669) berufende Geschlecht kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Obgleich die Schatzkammer des Byôdô-in ihre Berühmtheit im Wesentlichen aus der Tatsache bezog, dass sie eine Art „Wunderkammer“ der Aristokratie darstellte, ist es in der vorliegenden *setsuwa* die Bewachung durch die transzendente Gestalt der „Patriarchenseele“ (*sorei* 祖靈) eines späteren

---

<sup>789</sup> T 2410.76.799c2–9.

<sup>790</sup> Tanaka (1993): 125. Dabei weist sie darauf hin, dass diese Vorstellungen sich in den „täglichen Aufzeichnungen“ (*nikki*) der Heian- und Kamakura-Zeit sehr lose auf die realen Gebäude des Byôdô-in bezogen, und es naheläge, das lebensweltliche Pendant dieses Topos in dem im Jahre Enkyū 延久 1 (1069) erbauten „Speicher aller Sūtren“ (*issaikyō zō* 一切經藏) zu suchen, der in den Aufzeichnungen bald „Schatzspeicher“ (*hōzō*), bald „Sūtrenspeicher“ (*kyōzō*) genannt wurde. Ersteres wohl deshalb, weil dort nicht nur Sūtren aufbewahrt wurden, sondern auch wertvolle „Buddhafiguren“ (*butsuzō* 佛像) und „Mobiliar“ (*chōdohin* 調度品). Letztlich entwickelten sich die Vorstellungen über den Schatzspeicher jedoch ohne den Rückbezug auf ein konkretes Gebäude, zu welchem der Zutritt ohnehin nur einer äußerst geringen Zahl an einflussreichen Personen gestattet war. Vgl. Tanaka (1993): 117–121.

Nachkommen des Kamatari, Fujiwara no Yorimichi,<sup>791</sup> der als „Drachengeist“ (*ryūjin* 龍神) des Nachts um den „Schatzspeicher“ des Byōdō-in kreisen soll, welcher zur Legitimierung herrschaftlicher Macht heraufbeschwört wird.

Nicht verwunderlich ist, dass es Yorimichi sein soll, der über die Schätze und die Macht der Fujiwara gebietet, denn nicht nur ließ dieser die Fujiwara-Residenz in Uji in einen Tempel umwidmen, sondern sein Wirken als Regent dreier Kaiser stellt zusammen mit dem seines Vaters gleichsam einen Höhepunkt der Regentenmacht dar und geht der Herrschaftszeit des Gosanjō Tennō voraus, dessen Augenmerk bei Regierungsangelegenheiten darauf lag, möglichst unabhängig von der Fujiwara-Familie zu agieren.<sup>792</sup> Die „Schatzkammer“ ist als „Drachenpalast“ in dieser *setsuwa* gleichbedeutend mit der Macht der Fujiwara, deren Kristallisationspunkt das Wunschjuwel ist, welches sich eben in jenem Palaste auf dem Meeresgrund befinden soll. Ein halbes Jahrhundert vor der Entstehungszeit der *Kr.SyS* wird in den „Notaten des Tameie zur Sammlung [japanischer Gedichte] aus alter und gegenwärtiger [Zeit]“ (*Konkinshū Tameie shō* 古今為家集)<sup>793</sup> eine Anekdote niedergeschrieben, welche die enge Verknüpfung des Ujigawa 宇治川 mit dem „Drachenpalast“ in der Vorstellungswelt des Mittelalters belegt:

Man sagt, in der Nähe des Ujigawa weilten [einst] Eheleute. Jedoch heißt es, dass der Mann nicht mehr zurückkehrte, nachdem er in der Absicht fortgegangen war Reichtümer im Drachenpalast zu suchen. [Seine] Frau trauerte [in ihrer] Liebe [um

---

<sup>791</sup> Yorimichi war der Sohn des Fujiwara no Michinaga. Ab dem Jahr Chōhō 5 (1003) bekleidete er verschiedene hohe Positionen am Hof und wurde schließlich im Jahr Kannin 寛仁 1 (1017) „innerer Großdiener“ (*naidaijin* 内大臣). Unter der Protektion seines Vaters wurde er Regent des Goichijō Tennō 後一條天皇 (1008–1036, r. 1016–36), dem er in politischer Hinsicht stets hörig blieb. Erst mit dem Tod Michinagas wurde er zum Oberhaupt der Fujiwara-Familie. Yorimichi diente unter drei Kaisern als „involvierter Sprecher“ (*kanpaku* 關白), also als Regent für die volljährigen Kaiser, zunächst von Gosuzaku Tennō 後朱雀天皇 (1009–1045, r. 1036–1045) und Goreizei Tennō 後冷泉天皇 (1025–1068, r. 1045–1068). Im Jahr Kōhei 康平 4 (1061) wurde er zum „Großdiener des großen Regierungsamts“ (*dajō daijin* 太政大臣), trat jedoch im Jahr darauf wieder von diesem Posten zurück. Im Jahr Jiryaku 治暦 4 (1068) übergab er das Amt des *kanpaku* für den Gosanjō Tennō 後三條天皇 (1034–1073, r. 1068–1072) an seinen Bruder. Gosanjō Tennō, den keine blutsverwandschaftliche Bande an die Regentenfamilie fesselten, agierte offen gegen die Fujiwara und führte so einen Verfall ihrer Macht herbei.

<sup>792</sup> Vgl. Tanaka (1993): 127.

<sup>793</sup> Es handelt sich hierbei um ein Kommentarwerk des Fujiwara no Tameie 藤原為家 (1198–1275) zur „Sammlung japanischer Gedichte aus alter und gegenwärtiger [Zeit]“ (*Kokin wakashū* 古今和歌集) aus der ersten Hälfte des 13. Jh. Zitiert wird hier nach Tanaka (1993): 128.

ihn,], verstarb nahe jener Brücke und wurde zur *kami*. So heißt es, dass sie die Hashime no Myôjin 橋姫明神<sup>794</sup> sei.<sup>795</sup>

Tanaka sieht die mit der Ortschaft Uji verbundene Imaginationen in ganz spezifischer Weise durch Glaubensvorstellungen über das Wasser geprägt, wie sie – was bereits aufgezeigt wurde – auch für den Drachenpalast charakteristisch sind. Der Drachenpalast, der sich auf dem Meeresgrund befinden soll, wurde als Schatzkammer verstanden, deren Eigenschaft als Aufbewahrungsort des Wunschjuwels es wiederum war, der Urgrund sämtlicher Schätze dieser Welt, des fruchtbarkeitbringenden Regens<sup>796</sup> und schlussendlich des Lebens aller Wesen zu sein. Um dieses Wunschjuwel kreisen deshalb die Vorstellungen über den Regenten Yorimichi, dessen Gewalt über die Seelen der Wesen ihn wiederum als eigentlichen Herrscher des Reiches auszeichnet.

#### 5.1.2. Das Wunschjuwel und das „Gelb der Menschen“ (*ninnô*)

Die knappe Charakterisierung des wunscherfüllenden Juwels als *samaya*-Gestalt des Aizen Myôô ist in den hier wiedergegebenen Passagen in äußerst enger Weise mit der Legitimierung des Regenten verknüpft, der die „zehntausend Menschen“ (*mannin* 萬人) „festhält und kontrolliert“ (*shôfuku* 攝伏), ganz so wie Aizen als Byôdô Ô (i. e. Enma 閻魔王, s. Yama),<sup>797</sup>

---

<sup>794</sup> Es handelt sich hierbei um die sogenannte Hashime no Myôjin 橋姫明神, die zum ersten Mal in der *Kokin wakashû* besungen wurde. Diese weibliche *kami* soll ihrem ursprünglich dämonischen Wesen nach voll von „tiefem Neid“ (*shitto bukai* 嫉妬深々) gewesen sein, ehe sie durch die „Buddhafrucht“ (*bukka* 佛果) – die Frucht der Praxis eines Buddhas – erlöst worden sei, worauf man ihr bald einen Schrein zur Verehrung errichtete. Vgl. *SSD*: 112. Die Bezüge dieser *myôjin* zum Ujigawa und den Flussbrücken wird jedoch erst durch die hier zitierte Anekdote besser verständlich.

<sup>795</sup> Zitiert nach Tanaka (1993): 128.

<sup>796</sup> Der „Drachenpalast“ spielt daher auch eine große Rolle innerhalb der im Mittelalter so populären „Gebete für Regen“ (*kiu* 祈雨). Vgl. hierzu u. a. Ruppert (2002).

<sup>797</sup> Bei Yama handelt es sich um einen Totenrichter, der spätestens in der postvedischen Zeit als Herrscher der *pitṛ* über die Seelen der Verstorbenen – haben diese den Körper verlassen – entscheidet und diese gemäß ihren Taten hinauf in den Himmel, zu den *pitṛ* oder hinab in die Höllen fahren lässt. Dementsprechend wird er auch „König der Gerechtigkeit“ (s. *dharma-rāja*) genannt. Der Begriff *dharma* ist hier im Sinne von Gerechtigkeit zu verstehen, die wohl auch mit der sinojapanischen Bezeichnung *byôdô* – hier zu deuten als Gleichheit im Sinne einer Gleichbehandlung – korrespondiert. In dem von der chinesischen Tradition informierten Überlieferungsgut Japans ist der Enma ebenfalls der Wärter der als „dunkle Welt“ (*meikai* 冥界) bezeichneten Unterwelt, sowie bereits in China – einer der zehn Höllenrichter, der „zehn Herrscher“ (*jûô* 十王). Nicht unwichtig ist, dass er bereits in der Mythologie Südasiens seinen angestammten Platz in der südlichen Himmelsrichtung hat, die innerhalb der

buchstäblich die „Seelen“ (*ryôshô* 靈精) aller jener in den Händen hält, bei denen „ein Gefühl gegeben“ (*ujô* 有情) ist, also aller lebendigen Wesen. Es scheint, die Erkenntnis der fundamentalen Gleichheit befähige Aizen das Reich zu beherrschen, in dem er „Gleichheit“ – hier auch zu verstehen, als eine Art von Unbefangenheit – walten lässt. Es ist diese Janusköpfigkeit, die Aizen als Beherrscher der Lebenden und der Toten zugleich auszeichnet, eine nur scheinbare Ambivalenz, denn wie hier gezeigt wird, meint die Macht über den Tod die Macht über das Leben, über die Lebensenergie selbst, die wiederum auf das Engste mit der Frage nach dem Erwachen der „fühlenden Wesen“ verbunden ist.

Was genau ist jedoch diese „Seele“ oder „Lebensenergie“ in den Händen des Aizen Myôô? Im folgenden Ausschnitt wird auf die Auslegungstradition des Ningai 仁海 (fl. 950–1046)<sup>798</sup> rekurriert um die „Seele“ oder „Lebensenergie“ zu erklären, die dort mit dem „menschlichen Gelb“ (*ninnô* 人黃) identifiziert wird. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei die bewusste Entscheidung zur Nutzung abweichender Schriftzeichen<sup>799</sup> – das *ninnô* ausgesprochene Binom 人黃 wird hier durch die homophonen Zeichen 人王 (i.e. Herrscher der Menschen) wiedergegeben – durch deren Nutzung die Vorstellung zum Ausdruck kommt, dass die Appropriation der „Macht“ über das „nackte Leben“<sup>800</sup> die Ausübung der Macht innerhalb eines Herrschaftsgebiets erst legitimiere.<sup>801</sup> Zur Darstellung des sechsarmigen Aizen heißt es in der

---

Lehrzusammenhänge der *KrSyS* eine solch exponierte Stellung einnimmt, und welcher die wesentlichen Charakteristika des Erwachens eignen.

<sup>798</sup> Bei diesem handelte es sich um einen Mönch aus dem Geschlecht der Fujiwara, der u. a. unter dem bereits als „Regenmacher“ berühmten Shingon-Mönch Gengô 元杲 (914–995) lernte und von diesem als Nachfolger eingesetzt wurde. Auf dem als Ono 小野 bezeichneten Grund in Kyôto ließ er den Mandara-dera 曼荼羅寺 errichten, der auch das Zentrum der Ono-ryû des Shingon werden sollte. In seinen letzten Lebensjahren fungierte Ono als *bettô* des Tô-ji, nachdem er mehrere „erfolgreiche“ Regenrituale durchgeführt hatte.

<sup>799</sup> Es handelt sich dabei dann auch nicht um „gekrümmte Zeichen“ (*ateji* 宛字), insofern der Rekurs auf die semantische Ebene es erlaubt, die in der Homophonie zum Ausdruck kommende Verbundenheit von „Macht“ und „Lebenskraft“ festzuhalten. Vgl. Tanaka (1993): 249.

<sup>800</sup> Inwiefern diese Bezeichnung zu verstehen ist, wird im Nachfolgenden erklärt.

<sup>801</sup> Diese Interpretation unterscheidet sich von derjenigen Tanakas, die, wo sie diesen Zusammenhang explizit macht, davon ausgeht, das „menschliche Gelb“ selbst sei als „Herrscher der Menschen“ (*hito no ô* 人の王) zu verstehen, im vorausgehenden Abschnitt jedoch erklärt, der „rote und runde“ (*sekien* 赤圓) Gegenstand in der Hand Aizens sei ein „Symbol“ der „herrschaftlichen Macht“ (*ôken*). Vgl. Tanaka (1993): 249. Der Begriff *sekien* wird im Folgenden noch erklärt.



„Schweren [Ansammlung] paariger Papiere“ (*Atsusôshi* 厚雙紙),<sup>802</sup> die oberste dritte Hand der linken Seite, halte bei dieser Figur keinen Gegenstand:

Des Weiteren [wurde] gesagt: „Jene Hand ist als leere Hand angefertigt worden und richtet sich nach den Dingen, [um die man Aizen] ersucht. Naht der Zeitpunkt [des Rituals,] nimmt man [einen der] *samaya*, und platziert ihn in jener Hand. [...] [Lässt man Aizen] die Seele [der Lebewesen] halten, gleicht diese [in ihrer Darstellung] dem Sonnenrad.<sup>803</sup> Tatsächlich ist sie jedoch nicht das Sonnenrad und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt. Eine Überlieferung des Jinnichi Risshi 神日律師<sup>804</sup> besagt: „Bei jenem [Ding] handelt es sich um den Herrscher der Menschen 彼者人王也.“ Der verblichene Ô Omuro<sup>805</sup> des Ninna-ji geruhte den Mönchsaufseher Ono [Ningai über diese Angelegenheit] zu befragen. [Dieser] geruhte zur Antwort zu sprechen, [es handele sich] um das menschliche Gelb 人黃 und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt.<sup>806</sup>

Über die Frage, was nun genau dieses „menschliche Gelb“ sei, ist vor allem im Mittelalter viel diskutiert worden. Iyanaga Nobumi 彌永信美 macht darauf aufmerksam, dass es innerhalb des Taimitsu erstmals der eminente Tendai-Mönch Annen 安然 (841–915) gewesen sein soll, der das „menschliche Gelb“ mit einer Art von Lebensenergie oder Essenz in Verbindung brachte. Nach Annen sei das „menschliche Gelb“ eine Art von „süßschmeckendem Tropfen“ (*tenteki* 甜滴), welche als Lebensenergie eines Menschen verstanden werden könnten, da ihr „Zuneigegehen“ (*jin* 盡) deren Tod bedeute. Er bezieht sich dabei auf den Kommentar des

---

<sup>802</sup> Eine Schrift der späten Heian-Zeit in zwei Faszikeln. Die Lautung *sôshi* mag eine Lautverschleifung des Wortes *sakushi* 冊子 sein, eine Bezeichnung für die durch Fadenheftung zusammengehaltenen Bücher (vgl. *KGD* 8: 534). Das *MD* 1: 29a berichtet von dieser Schrift, sie habe aufgrund ihres „geheimen“ Charakters zunächst keinen Titel besessen. In ihr zeichnete der Shingon-Mönch Gankai 元海 (1094–1156) die „mündlichen Urteile“ (*kuketsu*) seines Meisters Jôkai 定海 (1074–1149) auf, der als Patriarch der Sanbô-in-ryû 三寶院流 gilt, weshalb sie innerhalb dieser Tradierung die höchste Verehrung genießt. Einen inhaltlichen Schwerpunkt bilden die Lehrinhalte zu Ritualen der einzelnen Buddhas und Götter. Das *MD* 1: 29b–c führt die Inhaltsverzeichnisse der Schrift auf.

<sup>803</sup> Vgl. hierzu die nachstehende Diskussion.

<sup>804</sup> Bei Jinnichi (860–916) handelt es sich um einen Shingon-Mönch der frühen Heian-Zeit. Seine Wirkungsstätte war der Hakuun-ji 白雲寺, welcher am Atagoyama 愛宕山 nördlich der Hauptstadt. Dort lernte unter anderen bei dem Mönch Yakushin. Später wurde er zum „Regelmeister“ (*risshi* 律師) ernannt und hatte damit eine klerikale Position inne.

<sup>805</sup> Es handelt sich um den Mönch Shôshin 性信 (1005–1085), den Patriarchen der Hirosawa-Linie (Hirosawa-ryû 廣譯流 des Shingon. Er fungierte als sechster Abt des Ninna-ji.

<sup>806</sup> Zitiert nach Tanaka (1993): 248.

Jizang (j. Kichizō 吉藏, 549–623) zum *Hokkekyō*.<sup>807</sup> Die Passage ist insofern problematisch, als Annen diese Essenz im Haupt der Lebewesen verortet, Jizang jedoch im physischen Herzen. In seinen „Notaten über Fragen und Antworten zur verkürzten Bedeutung [i.e. Zusammenfassung] des *bodhi*-Geists in den [Sūtren vom] Mutterschoß und dem *vajra*“ (*Taizō kongō bodaishin giryaku shō* 胎藏金剛菩提心義略問答抄, T 2397, nachstehend *Taizōshō*) schreibt Annen hierzu:<sup>808</sup>

Frage: [Das Sūtra] vom großen Buddha-Scheitel spricht vom *marman* [i.e. der Lebensenergie] 末摩.<sup>809</sup> Die Anmerkung [Jizangs] spricht vom Herzen. Die *Auslegung der Bedeutung des Dainichi-Sūtra* sagt: „Der Buddha [i.e. Dainichi] riet den *dākinī* zu und gewährte, [dass diese sich] von den Herzen derjenigen Menschen ernähren, die dem [baldigen] Tode entsprechen 應死 [i.e. innerhalb von sechs Monaten sterben werden].<sup>810</sup> Diese Herzen nennt man daher menschliches Gelb 人黃. Dieses Gelb gibt es [im Menschen] ganz gleich wie im Ochsen.“<sup>811</sup>  
Frage: „Um welches Herz handelt es sich hierbei?“ Antwort: Die *Kośa-Abhandlung* besagt: „Beim *marman* handelt es sich um Wasser.“ So sagt man: „Im Scheitelpunkt des Menschen gibt es sieben süßschmeckende Tropfen 七甜滴. Geht einer davon zuneige, wird [der Mensch] krank. Gehen alles sieben Tropfen zuneige, stirbt der Mensch.“ Hier wird der Sinn der Sätze Jizangs herangenommen.<sup>812</sup>

Obgleich nicht ausdrücklich gekennzeichnet, kommt in der oben zitierten Passage aus der *KrSyS* (Kontext 33) die Vorstellung zum Ausdruck, dass das „wunscherfüllende Juwel“ als „Seele“ mit dem „menschlichen Gelb“ (*ninnō*) zu identifizieren sei, wie dies auch Tanaka

<sup>807</sup> T 34.1721. Eine Schrift in zwölf Faszikeln. „Kommentar zur Bedeutung [des Sūtras] von der *dharma*-Blüte“ (c. *Fahua yishu*, j. *Hokke gisho* 法華義疏).

<sup>808</sup> Diese Schrift ist ein aus fünf Faszikeln bestehendes Kommentarwerk des Annen und genießt innerhalb des Tamitsu eine große Verehrung. Es handelt sich dabei trotz der Bezugnahme auf die zwei Sūtren um ein Kommentarwerk zum „Traktat über das Aufgehenlassen des *anuttarā-samyak-sambodhi*-Geists im *yoga* des *vajra*-Scheitels“ (c. *Jingangding yujia zhong fa anouduoluo sanmiaosanputixin lun*, j. *Konchō yuga chū hotsu anokutarasammyakusambodaishin ron* 剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論, T 1665, nachstehend *Bodaishinron*), das in der Shingon-Schule dem Nāgārjuna zugesprochen wird, im Taimitsu jedoch als Werk Amoghavajras gilt, der sich jedoch „lediglich“ als Übersetzer dieser Schrift verstand.

<sup>809</sup> Der Sanskritbegriff *marman* bedeutet laut Monier-Williams: 791 ein lebensnotwendiges Organ, den Kern einer Sache aber auch die verletzlichsten Stellen des Körpers.

<sup>810</sup> Vgl. die Ausführungen zu diesen Wesen im letzten Abschnitt dieses Kapitels.

<sup>811</sup> Beim „Gelb des Ochsen“ (*goō* 牛黃) handelt es sich um den in der chinesischen Medizin des Altertums wohl tatsächlich genutzten Gallenstein (l. *calculus*), dem man der Gallenblase von Ochsen entnahm. Es mag sich dabei jedoch auch um Bezoarsteine gehandelt haben. Zugesprochen wurde dem „Gelb des Ochsen“ vor allem zur Kräftigung des Herzens beizutragen. Vgl. hierzu Lomi (2018), insb. 256–260.

<sup>812</sup> T 2397.75.457c12–16.

deutlich hervorhebt.<sup>813</sup> Dass dort das „Wunschjuwel“ implizit mit der „Lebensenergie“ und dem *ninnô* gleichgesetzt wird, kann vor dem Hintergrund der mythologischen Bedeutung Ujis erklärt werden, welche der Identifizierung des Byôdô-in mit dem Drachenpalast zugrunde liegt. Bereits gezeigt wurde, dass dieser „Drachenpalast“ innerhalb der *KrSyS* als Ursprungstopos der dort entfaltenen Kosmologie gilt. Als Wohnstatt der Drachen und Verwahrungsort des „Wunschjuwels“ ist er derjenige Ort aus welchem heraus sich jede Differenzierung generiert und gleichzeitig erste Markierung/Unterscheidung dieser Ausdifferenzierung. Diese kann als dynamischer Aspekt, als Darlegung des *dharma* und seiner Wahrheit der „Nichtdualität“ verstanden werden. Das „Wunschjuwel“ drückt die Erkenntnis dieser „Nichtdualität“ und fundamentalen „Gleichheit“ aus und ist deshalb auch die *samaya*-Gestalt der Ryûnyo, deren vornehmliches Erkennungszeichen die Vollendung eben jener Einsicht ist. Es ist die *samaya*-Gestalt des „Wunschjuwels“ welche alle hier betrachteten „anthropomorphen Gestalten“ als Exponenten der Erkenntnis der „Nichtdualität“ ausweist: Benzaiten, Shijôkô/Gochi Nyorai, Aizen Myôô und – dies wird der Betrachtungsgegenstand des nachfolgenden Abschnitts sein – Dakiniten. Weshalb aber ermöglicht diese Erkenntnis der „Nichtdualität“ die Zurückweisung der Einnahme eines definitiven Standpunkts, die Kontrolle über ein menschliches Leben, und begründet hierdurch in einer ganz grundlegenden Weise die Souveränität, sodass sich folgende Entsprechung ergibt?

- 4 „Wunscherfüllendes Schatzjuwel“ (*nyo'i hôju*) = „menschliches Gelb“ (*ninnô*)
- 5 Erkenntnis der „[fundamentalen] Gleichheit in der Nichtdualität“ (*byôdô*) = Zugriff auf die „Lebensspanne“ (*myô*) in der Form des „menschlichen Gelbs“ (*ninnô*)

Um diese Frage beantworten zu können ist es wichtig das „Aizen-Ritual“ (Aizen *hô*) das den Hintergrund des obigen Ausschnitts aus der *KrSyS* (Kontext 33) bildet, einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

---

<sup>813</sup> Vgl. Tanaka (1993): 247f.

### 5.1.3. Das „Aizen-Ritual“ (Aizen *hō*) und die Souveränität über menschliches Leben

Das Aizen-Ritual, so ist der *Asabashō* zu entnehmen, sei ein Pfeiler der Ritualpraxis des Tō-ji, was auf das Wirken des Mönchs Jōson 成尊 (1012–1074) zurückzuführen sei.<sup>814</sup> Dieser war nämlich zugegen, als Gosanjō Tennō (1034–1073, r. 1068–1073), der noch als Kronprinz Takahito Shinnō 尊仁親王 im östlichen Palast residierte,<sup>815</sup> sich das Kopfhaar kämmte und voller Schrecken ein weißes Haar herabfallen sah, was ihm wohl sein bereits fortgeschrittenes Alter zu einer Zeit ins Bewusstsein rief, da sein jüngerer Halbbruder, der dreiundvierzigjährige Goreizei Tennō, bereits seit dem Jahre Kantoku 寛徳 2 (1045) als Kaiser fungierte.<sup>816</sup> Der Anblick des ergrauten Haars soll den Kronprinzen derart gerührt haben, dass er Jōson vermittels einer rhetorischen Frage dazu aufforderte Gebete zum Zwecke einer raschen Thronbesteigung zu sprechen: „Wozu sprecht ihr [eigentlich] eure Gebete?“ (*ikan ni suru inoru zo* 如何ニスル祈ノ).<sup>817</sup> Jōson habe sich sodann in den Ninna-ji zurückgezogen und besagtes Aizen-Ritual ausgeführt und dabei der Figur des Aizen ein Papier in die obere linke Hand gegeben, auf der die „Wirkformel des Geistes des einen Zeichens [a]“ (*ichiji shin ju* 一字心呪), die *hūm ta ki hūm* (*un ta ki un* 吽吒枳吽) lautet, geschrieben stand.<sup>818</sup> Das Resultat dieser Gebete, daran lässt die *Asabashō* keinen Zweifel, soll das frühzeitige Ableben des Goreizei Tennō gewesen sein:

---

<sup>814</sup> Auch Seison gelesen. Jōson empfing die „Scheitelbenetzung des Eintritts in den Raum [des Meisters]“ (*nyūshitsu kanjō* 入室灌頂) durch Ningai und wurde als dessen Nachfolger mit dem Vorsitz über den Mandara-dera betraut. Seine eminente Stellung innerhalb der Shingon-shū lässt sich auch an den ihm verliehenen Rängen ablesen. Im Jahre Jahre Enkyū 3 (1071) ernannte man ihn zum „provisorischen kleinen Mönchsversammler“ (*gonshō sōzū* 權少僧都) und im darauffolgenden Jahr zum ersten Vorsteher des Tō-ji. Neben seiner Fähigkeit Regen herbeizuführen, trug vor allem die Ausführung des Aizen-Rituals zu seiner privilegierten Position am Hofe des Gosanjō-in bei. Vgl. *T zuzō* 9: 299b.

<sup>815</sup> Der „östliche Palast“ (*tōgū* 東宮) oder „Frühlingspalast“ (*shungū* 春宮) blieb den „Kronprinzen“ (*kōtaishi* 皇太子) als Residenz vorbehalten. Die Bezeichnung rührt wohl daher, dass die Himmelsrichtung des Ostens mit dem Frühling und der „Entstehung und Vervollkommnung der zehntausend Dinge“ (*banbutsu no seisei* 萬物の生成) gleichgesetzt wird, und auf die Zeit des Heranreifens verweist.

<sup>816</sup> Gosanjō war bei der Frage nach der Nachfolgerschaft des Gosuzaku zunächst übergangen worden.

<sup>817</sup> *T zuzō* 9: 299b.

<sup>818</sup> Der Erfolg dieser Unternehmung scheint dann auch der Grund für die große Beliebtheit gewesen zu sein, welche dieses Ritual innerhalb der Ono-ryū genoss und letztlich auch innerhalb der Sanmon-Tradition praktiziert wurde. Dort vor allem innerhalb der Anō-ryū 穴太流, die sich auf Chōgō zurückführt.

Das verehrliche Leiden des Goreizei-in nahm kein Ende und er verschied 御惱無<sub>レ</sub>程崩御. Und so geruhte man den östlichen Palast [i.e. den Gosanjô] zu inthronisieren. Nur war die Zeit, während dieser sich in entsprechender Position befand nicht von langer [Dauer]. Jedoch vollendete es sich gleich seinem verehrlichen ursprünglichen Sinnen 御本意.<sup>819</sup>

Nun ist freilich eine solche Zielsetzung des Unterwerfungsrituals als rituelle Form des Mords nicht die Regel. In genereller Weise haben sich Autoren buddhistischer Traktate in Bezug auf Unterwerfungsrituale dahingehend geäußert, dass eine solche Zielsetzung verwerflich sei. Zum Beispiel gibt Jun'yû 淳祐 (890–953) – ein Mönch der Shingon-Schule – im oberen Faszikel über die „Schau des Orts des [Buddha]wegs des Rituals des Sūtra der sechs Zeichen“ (*Rokujikyôhō dôjôkan* 六字經法道場觀) seiner Schrift „Schau der Örter des [Buddha]wegs der essentiellen [i.e. wichtigsten] Verehrungsgestalten“ (*Yôson dôjôkan* 要尊道場觀, T 2468)<sup>820</sup> zu bedenken, dass es nicht der Zweck von Unterwerfungsritualen sei, dem menschlichen Leib Schaden zuzufügen. Es gehe darum einen Geist des Mitgefühls zu erzeugen:

Beim Ausführen des Unterwerfungsrituals 作調伏法 ist zuerst ein mitfühlender Geist zu generieren. Ist im Inneren [des Praktizierenden] kein Mitgefühl, schadet man sich selbst und schadet auch dem Anderen. Wenn er nicht im Bewusstsein der Intention des Buddha [entspricht], wie kann dies dann ein *homa* sein? Bedenke dies 思<sub>レ</sub>之<sup>7</sup>!<sup>821</sup>

Jahrhunderte zuvor heißt es bereits bei Annen in seiner „Bedeutung der Zeiten und Belehrungen in der Schule der Wahrheitswörter [i.e. Tendai]“ (*Shingonshû kyôjigi* 眞言宗教時義, T 2396) über die eigentlichen Absichten der Unterwerfungsrituale:

In der Lehre der Wahrheitswörter sind die Wörter seicht, die aufgezeigte [Bedeutung jedoch] tief. Diese nennt man die geheimen Wörter aller Buddhas 諸

---

<sup>819</sup> T zuzô 9: 299b. Die *Kôshinshô* 幸心鈔 (Verfasst durch den Shingon-Mönch Kenshin 憲深, 1192–1263) berichten davon, dass es Fujiwara no Yorimichi selbst gewesen soll, den es durch das Ritual für Aizen myôô zu unterwerfen gegolten habe. Als man dem Nyûdô dono 入道殿 (i.e. Yorimichi) diesen Umstand zu Gehör brachte, soll dieser zu sich selbst in einer fast schon resignativen Weise gesprochen haben, dass er wohl seine „Erlangung der Abtrennung [der Verunreinigungen] im Mönchsstande“ (*nyûdô edatsu* 入道得脱) erleben werde, wenn dieses Vorhaben von Erfolg gekrönt sein sollte. Vgl. Ogawa (2014): 125.

<sup>820</sup> Dolce (2012): 359 erklärt, dass dieses Ritual unter Kôgei 皇慶 (977–1049) aus Shingon-Kreisen in das Taimitsu Eingang gefunden hatte.

<sup>821</sup> T 2468.78.47a4–6.

佛密語. So es ist wie im *Sūtra der großen Wonne* 大樂經:<sup>822</sup> „Wenn man auch allen [Wesen,] der drei Welten bei denen ein Gefühl gegeben ist Schaden zufügt, so fällt man doch nicht in die schlechten Pfade hinab. Dieses Abtrennen der drei Gifte nennt man [zwar] den [Wesen,] bei denen ein Gefühl gegeben ist, zu schaden, in Wahrheit ist es jedoch nicht die Schädigung der Lebensspanne. Des Weiteren ist das Töten durch den Fudô das Zertrampeln der Tennô 天王,<sup>823</sup> es ist das Töten der Hindernisse. Es ist nicht in Wahrheit das Schädigen der Lebensspanne.<sup>824</sup>

Es wäre jedoch voreilig anzunehmen, dass mit dieser scheinbaren Festlegung Annens die Aporie der „Unterwerfung“, die sich im Spannungsverhältnis zwischen dem „Töten“ (*setsugai* 殺害) und der „Errettung“ (*kyūsai* 救濟) ausdrückt, in einer zufriedenstellenden Weise aufgelöst würde.<sup>825</sup> Vielmehr verweist die Feststellung Annens, dass es sich dabei „nicht in Wahrheit um das Töten der Schar der [unerlösten] Wesen handele“ (*hishin setsu issai shushô nari* 非眞殺一切衆生也) auf die Tatsache, dass jede Festlegung auf der Einnahme einer spezifischen Perspektive fußt, hierdurch jedoch wesentlich relativ ist.

Die folgende Passage aus der „Leichten [Ansammlung] paariger Papiere über mündliche Urteile“ (*Usuzôshi kuketsu* 薄草子口決, T 2535), in welcher der Shingon-Mönch Raiyu 頼瑜 (1226–1304)<sup>826</sup> die mündlichen Unterweisungen seines Meisters Kenjin 憲深 (1193–1263)<sup>827</sup>

---

<sup>822</sup> Die Bezeichnung „Sūtra der großen Wonne“ ist eine weitere Abkürzung für das besser unter seinem Kurztitel bekannten „Sūtra des Pfads des Prinzips“ (*Rishukyô* 理趣經). Im „Sūtra des *samaya* des wahren und nichtleeren *vajra* der Großen Wonne“ (大樂金剛不空眞實三摩耶經, T 243), einem oftmals als „esoterisch“ bezeichneten *prajñāpāramitā*-Text, wird eben jene Vervollkommnung dem Kongôsatta 金剛薩埵 (i.e. Vajrasattva) durch den Buddha dargelegt. Es ist wohl auch wegen seiner relativen Kürze eine sehr populäre Schrift, welche in den Tempeln der Shingon-shû morgens und abends rezitiert wird. Vgl. Astley (1991) und Lehnert (1999): 58–61.

<sup>823</sup> Vermutlich ist hier das Trampeln der Tennô auf den Dämonen gemeint, welches so oft in den Darstellungen dieser Figuren zu sehen ist.

<sup>824</sup> T 2396.75.c6–10 sowie Ogawa (2014): 123.

<sup>825</sup> Vgl. Ogawa (2014): 123.

<sup>826</sup> Raiyu studierte unter einer Vielzahl von Meistern. Er gilt als einer der gelehrtesten Shingon-Mönche des Mittelalters und Verfasser großangelegter Kommentarwerke. In institutioneller Hinsicht ist er ebenfalls bedeutsam, da er veranlasste, dass Teile der Mönchsgemeinde des Kôya-san als seine Schüler auf den Negoro-san 根來山 umsiedelten, was als Ausgangspunkt für die Etablierung der sogenannten Shingi Shingon-shû 新義眞言宗 verstanden wird. Die nachfolgende Darstellung beruht auf Ogawa (2014): 124f.

<sup>827</sup> Als Spross der Fujiwara-Familie wurde Kenjin auf kaiserlichen Befehl zum 25. *zasu* des Daigo-ji ernannt, nachdem er „erfolgreiche“ Regenrituale abgehalten hatte. Im Jahre Kenchô 建長 7 (1255) wurde er zum provisorischen Mönchsaufseher ernannt. Der Mönch Raiyu ist nur einer aus einer Vielzahl eminenten Schüler Kenjins. Dieser gilt auch als Begründer der Hôn-in-ryû 報恩院流.



notiert haben soll, legt nahe, dass es bezüglich der „Aporie“ der „Unterwerfung“ gerade *nicht* darum geht zu dem einen oder anderen Verständnis dieses Rituals zu gelangen, sondern dass diese Problematik in einem spezifischen Sinne im Bereich der Ununterscheidbarkeit belassen wird und der *ācārya* gerade hierdurch seine Souveränität behaupten kann. So wird an entsprechender Stelle danach gefragt, wie es bei der Unterwerfung eines „Feindes“ (*onke* 怨家) sein könne, dass man sich nicht gegen den „bodhi-Geist“ (*bodaishin* 菩提心) vergehe und von diesem abwende, sondern mit „mitfühlendem Geiste“ (*jihishin* 慈悲心) praktiziere, da es doch gerade innerhalb des „Tors des großen Mitgefühls“ (*daihimon* 大悲門) darum gehe, die Wesen zu „erretten“ (*kyū* 救). Die Antwort des Meisters bildet hier ein wortwörtliches Zitat des *Rishukyō*, das bereits in der Passage Annens herangezogen wurde. Dort heißt es, dass derjenige, der von der Lehre des *Rishukyō* höre, diese „empfangen und behalte“ (*juji* 受持) und aus dem Sūtra „lesend rezitiere“ (*dokuju* 讀誦) auch dann nicht die „schlechten Pfade“ (*akushu* 惡趣)<sup>828</sup> hinabfalle, wenn er allen Lebewesen der „drei Welten“ Schaden zufüge.<sup>829</sup> Zur Erklärung führt Kenjin das Kommentarwerk des Amoghavajra zum *Rishukyō* an, in welchem die Rede davon ist, dass die „Ursache“ (*in* 因) für das ununterbrochene „Strömen und Kreisen [im *samsāra*]“ (*ruten* 流轉) in den drei Welten nichts anderes sei, als die „drei Gifte“ (*sandoku*). Mit dieser Feststellung beginnt jedoch die eigentliche Wendung in den Bereich der Ununterschiedenheit zwischen der „Auslöschung“ (*metsu* 滅) der Ursache für die das Kreisen im Strudel von Leben und Tod und dem „Leben“ selbst, dessen Beschädigung oder Tötung jedoch keine negativen karmischen Folgen nach sich zieht. Im Gegenteil, weil ein solches Unterfangen nichts Anderes darstelle als die „Unterwerfung“ der „drei Gifte“, werde man auf die schnellste Weise die „unübertroffene bodhi“ (*mujō bodai* 無上菩提) erreichen.

Dadurch, dass sie Gier, Hass und Verblendung zur Ursache haben, empfangen die [Lebewesen] das Strömen und Kreisen innerhalb der drei Welten. Entspricht man der Prinzip[gemäßen] Führung, so löscht man die Ursachen für das Kreisen innerhalb der drei Welten aus. Weil [man eben] die drei Gifte, wie Gier etc. unterwirft, fällt [man] nicht in die schlechten Pfade wenn man den [Wesen] der drei

<sup>828</sup> Diese meint die Existenzweisen, die als Ergebnisse schlechter karmischer Vergeltung verstanden werden müssen. Es sind diejenigen der Tiere, der Hungergeister und der Höllenwesen.

<sup>829</sup> *T* 1003.19.611c12–17 sowie *T* 2535.79.200a1: „Wenn [man] zum Beispiel auch allen [Wesen] aus den drei Welten, bei denen ein Gefühl gegeben ist, Schaden zufügte, so fiel [man] doch nicht in die schlechten Pfade.“

Welten, bei denen ein Gefühl gegeben ist, schadet. Aus diesem Grunde wird man zügig das Erweisen der unübertroffenen *bodhi* erlangen.<sup>830</sup>

Raiyu merkte hierzu jedoch an, dass das *Rishukyô* die Tatsache, den Wesen Schaden zuzufügen lediglich als (womöglich drastisches) Beispiel anführe. Um die Zweifel des Schülers zu zerstreuen, rekurrierte der Meister auch bei der Beantwortung dieses Einwands auf die Notwendigkeit des Einklangs mit der „Prinzipgemäßen Führung“ (*rishu* 理趣).<sup>831</sup> Die letzte Kritik Raiyus stellte jedoch die Vorbringung dar, dass die Unwissenheit als Ursache für die Transmigration im *samsâra* überall dieselbe<sup>832</sup> sei, und so schloss er hieran die Frage an, wie es sein könne, dass man bei einem Unterwerfungsritual nur dem Feinde Schaden zufügen könne. Die Antwort des Meisters umging mit der knappen Bemerkung, dass das Töten des Feindes nicht das eigentliche Ziel eines Unterwerfungsrituals darstellte, die Verstrickungen, die eine eindeutige Stellungnahme mit sich gebracht hätten. So komme man, wie Ogawa betont, nicht umhin festzustellen, dass diese Unterredung in einer Unbestimmtheit zu Ende gegangen sei.<sup>833</sup> Eindeutig geht aus dem Gesagten hervor, dass es die „Bedrängnisse“, die „drei Gifte,“ sind, die ein Entstehen und Verlöschen erst ermöglichen. Auch in den Ausführungen, die sich in der *Kakuzenshō* zu der Gottheit Aizen Myōō finden, ist dieser Zusammenhang von Unwissenheit und karmisch bedingter Existenz ausgeführt.

Die Schar der [unerlösten] Lebewesen empfängt durch ihre Unwissenheit eine Zeitspanne [des Lebens] als gegenwärtige [karmische] Vergeltung, eine festgelegte Anzahl [von Tagen], die ihre Langlebigkeit darstellen.<sup>834</sup>

---

<sup>830</sup> T 2535.79.200a2–5.

<sup>831</sup> „Führen“ (*shu* 趣) steht an dieser Stelle für den bedeutungsgleichen Sanskritbegriff *naya*, der auf die Lehre als eine Methode zur Erlangung der Buddhaschaft hindeutet. Man mag einerseits substantivisch mit „Führung“ übersetzen, im Sinne konkreter Vorschriften, aber andererseits auch mit „[Lebens]führung“ in einem spezifischen Sinne dem Praktizieren der buddhistischen Lehre. Der Begriff des „Prinzips“ (*ri* 理) wiederum soll auf das Erwachen hinweisen, welches der Buddha erlangte und verkörpert. Ian Astley-Kristensen übersetzt den Terminus *rishu* mit *guiding principle*. Vgl. Astley-Kristensen (1991): 27.

<sup>832</sup> Vgl. Ogawa (2014): 124.

<sup>833</sup> Ogawa (2014): 125.

<sup>834</sup> Zitiert nach Ogawa (2014): 125.

Besonders prägnant und in expliziter Bezugnahme auf das Unterwerfungsritual Jôsons wurde dieser Sachverhalt durch den Shingon-Mönch Kôzen 興然 (1121–1203) in seinen „Vier Faszikeln“ (*Shikan* 四卷) dargelegt.

Was Jenes anbelangt, so nennt man es Lebenswurzel 命根. Die Lebenswurzel ist wiederum der Geist 命根<sup>ト</sup>即<sup>チ</sup>心也. Dieser Geist ist wiederum *hrdaya*-Geist.<sup>835</sup> Man nennt jenes die Lebenswurzel. Der Grund hierfür ist im zehnten Faszikel des *Kommentars* [zum *Dainichikyô*] zu sehen: „Jene [Lebenswurzel] aller aus der Schar [der unerlösten] Wesen abzutrennen, und es versiegen zu lassen, sodass es keinen Überrest gibt, bedeutet eben Töten 一切衆生ノ斷<sup>レ</sup>彼ヲ令<sup>ニ</sup>ムル盡<sup>ク</sup>無<sup>レ</sup>有<sup>ル</sup>コト餘<sup>ノ</sup>即<sup>チ</sup>是<sup>レ</sup>殺<sup>ス</sup>也.“ Was nun die Tatsache angeht Jenes abzutrennen, heißt es im oberen Satz: „[Dies bedeute] die Lebenswurzel aller aus Schar [der unerlösten] Lebewesen abtrennen und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt.“ Aus diesem Grunde wissen [wir], dass jenes auf die Lebenswurzel der Schar [der unerlösten] Lebewesen deutet. Das höchste Geheimnis liegt eben darin. Jenes zu ergreifen, bedeutet wohl, die Textur des Wesens der Konstituenten, so wie sie in ihrer Soheit sind [zu begreifen] 眞如法性ノ理. Man sagt [dann] den Geist ergreifen. Der Geist ist hier wiederum [der, wie er gemäß des] Prinzips des Wesens der Konstituenten in der achten [Stufe] des Bewusstseins [erkannt wird].<sup>836</sup> Man sagt, es sei das Ergreifen des *hrdaya*-Geistes. So wie es beim Ausüben von Macht zugeht, bewirkt [man,] dass die Ansammlung schlechter [Absichten] im Geist,<sup>837</sup> die für jenen Geist ein Hindernis sind, geschlagen [i.e. vernichtet] werden. Jenes, was [während des Rituals Jôsons von Aizen] ergriffen wurde, ist das Wesen des Geistes des Gosanjô-in. Goreizei-in, der ein Hindernis für dieses [reine] Wesen des Geistes darstellte, ließ man [von Aizen] schlagen und unterwerfen. Daher hat man, als man den [Aizen] das Wesen des Geistes des Gosanjô-in halten ließ, darüber hinaus [die Silben] *ra* und *ja* und den [Namen] Chikahito geschrieben [und dieses Papier den Aizen] halten lassen. Dies sind höchste Geheimnisse, die höchste Geheimnisse.<sup>838</sup>

---

<sup>835</sup> Der Ausdruck *hrdaya* wird an dieser Stelle mit den *siddham*-Silben wiedergegeben.

<sup>836</sup> Von nicht geringem Interesse ist die Feststellung, dass Aizen Myôô den Geist des Praktizierenden oder des Spenders in den Händen hält, wie er der Betrachtung auf der „achten Stufe des Bewusstseins“ (*daihashiki* 第八識), des sogenannten „*âlāya*-Bewusstseins“ (*araya shiki* 阿頼耶識) erscheinen soll. In dieser Weise zeigt sich eben das reine „Prinzip des Wesens der Konstituenten“ deutlich. Es ist diese Stufe des Bewusstseins, die gemäß der Lehre des Yogâcâra noch vor der Ausdifferenzierung der Oppositionen wie „Entstehen“ und Vergehen,“ oder „Bedrängnisse und Reinheit“ steht. Diese Schau der Wahrheit erlaubt es dem *âcârya* auf den Geist zuzugreifen und die Hindernisse daraus zu entfernen. Vgl. zur „achten Stufe des Bewusstseins“ vor allem Lusthaus (2002) sowie Ogawa (2014): 138–142.

<sup>837</sup> *Akushin* 惡心 kann zwar im Allgemeinen einen Geisteszustand bedeuten, der für das Erreichen des Heilsziels der Buddhaschaft hinderlich ist, meint jedoch in einem spezifischeren Sinne die Absicht, einer anderen Person Schaden zuzufügen oder diese zu „verfluchen“ (*norô* 呪う).

<sup>838</sup> T 2500.78.773c29–774a13. Vgl. auch Ogawa (2014): 120.

So wurde denn die Lebensenergie des Goreizei als Hindernis im Geiste des Gosanjô interpretiert, dessen ursprüngliche Reinheit durch das Schlagen und Unterwerfen des Goreizei wieder zum Vorschein kam.



Abb. 10. Darstellung des Aizen Myōō mit dem Lotus in der hinteren rechten Hand. Die hintere linke Hand hält in dieser Darstellung aus dem Besitz „Nezu-Museums“ (Nezu Bijutsukan 根津美術館) eine Sonnenscheibe, in welcher sich ein „dreibeinige Rabe“ (*sanzoku no karasu* 三足ノ烏) befindet und der Tennō selbst sein soll. Der Gegenstand der linken Hand nimmt sich jedoch je nach Zielsetzung des Rituals anders aus. Gegenstände, welche diese Figur sonst in der Hand hält, sind jedoch allesamt von „generativer“ oder „erzeugender“ Natur: Das „menschliche Gelb“ ist die „Lebensenergie“ selbst, ebenso wie das „Wunschjuwel“ als Quellgrund aller Dinge und der „menschliche Kopf“ (*ninzu* 人頭), in welchem möglicherweise die „sieben Tropfen“ vermutet wurden.





Abb. 11. Linienzeichnung des Aizen Myōō aus der Ikonographie der Notate der vier Häuser [i.e. der vier buddhistischen Lehren] (*Shike shōzuzō*, *T zuzō* 3:990). In seiner linken hinteren Hand hält er einen runden Gegenstand, welcher das „Wunschjuwel“ darstellt.



Abb. 12. Linienzeichnung des Sanmen Aizen Myōō 三面愛染明王 aus dem „*Maṇḍala* des Sanmen Aizen Myōō“ (*Sanmen Aizen Myōō mandara* 三面愛染明王曼荼羅, *T zuzō* 9: 1212). Undeutlich ist der in der hinteren linken Hand gehaltene Menschenkopf zu erkennen. Auch die Lotosblüte, mit der dieser Gegenstand „geschlagen“ wird, ist erkennbar.



#### 6.1.4. „Unterwerfungsrituale“ (*chôbukuhô*) und die Souveränität des *ācārya*

Die Tatsache, dass ein solches tötbares Leben im Zentrum dieses Rituals steht, konstituiert dessen Bedeutung für die Begründung der Herrschersouveränität. Das Leben dessen, der unterworfen werden soll, gleicht in bestimmter Hinsicht demjenigen des *homo sacer*, einer obskuren Figur des antiken römischen Rechts, zumindest in der Weise, wie dieses von Agamben interpretiert wird. Wie sich zeigen wird, interessiert an Agambens Interpretation jedoch hauptsächlich die Topologie des *homo sacer*, und es soll nicht behauptet werden, dass in dem in diesem Kapitel gesichteten Material eine Art von Pendant des japanischen Mittelalters zum *homo sacer* der römischen Antike sichtbar wird, schon allein deshalb, weil der Begriff des „Heiligen“ (l. *sacer*) hier in einer ganz spezifischen Weise verstanden werden muss.<sup>839</sup> Agamben meint in der Figur des *homo sacer* ein Phänomen entdeckt zu haben, in welchem sich das „nackte Leben“ verkörpert, über das zu verfügen dem Souverän vorbehalten ist. Mehr noch konstituiert diese Verfügungsgewalt über das „nackte Leben“ im eigentlichen Sinne erst die Souveränität.

Der *homo sacer*, so erklärt Agamben unter Berufung auf das Wörterbuch *Zur Bedeutung der Wörter* (l. *De verborum significatu*) des Sextus Pompeius Festus (vmtl. 2. Jh.), sei derjenige, der im antiken römischen Recht als „schlechter“ (l. *malus*) und „unreiner“ (l. *improbu*) vom „Volk“ (l. *populus*) einer Straftat schuldig gesprochen wurde. Ein solcher *homo sacer* könne weder den Göttern „geopfert“ (l. *immolari*) werden noch würde dessen „Tötung“ (l. *parricidium*) als Mord geahndet. Eine angemessene Interpretation dieser Figur wurde maßgeblich durch eben dieses Weder-Noch erschwert. Als „heiliger Mensch“ war seine rituelle Tötung, d. h. Opferung, verboten. Andererseits führte das Töten dieses Lebens nicht dazu, dass der Täter als „Mörder“ (l. *parricida*) angeklagt wurde. Dieser scheinbare Widerspruch im Begriffs des „Heiligen“ schloss somit zum einen gerade aus, dass der *homo sacer* geopfert werden konnte, wodurch seine Zugehörigkeit zu den Göttern markiert wäre. Zum anderen wurde hierdurch auch nicht seine Unantastbarkeit markiert, denn ganz im Gegensatz zum Sakrileg, das ein Berühren der „heiligen Dinge“ (l. *res sacrae*) bedeutete, war es jedem erlaubt, den *homo sacer* zu töten.<sup>840</sup> Verschiedene Deutungsversuche der Moderne, die Agamben diskutiert, sehen in der *sacratio*,

---

<sup>839</sup> Zum Terminus *sacer* vgl. Agamben (2016): 85–90.

<sup>840</sup> Vgl. Agamben (2016): 81–84.

der Bestimmung eines Menschen als *homo sacer*, eine archaische Form des Todesurteils, in welcher der „religiöse“ und der „politische“ Bereich noch nicht getrennt waren. Dies erklärt zwar die Erlaubnis der Tötung, vermag jedoch nicht zu begründen, weshalb dann ein Opferverbot bestand. Andererseits gibt es jene Interpretatoren, die sich bereits auf das ethnologische Verständnis des „Heiligen“ in Analogie zum Begriff des Tabus stützen. Der *homo sacer* sollte hier beides gleichzeitig sein, „Erhaben“ und „Verflucht.“ Dies vermag zwar das Opferverbot zu erhellen – eine bereits den Göttern der Unterwelt geweihte Person ist in diesem Sinne Unantastbar –, es lässt jedoch überhaupt nicht einsichtig werden, weshalb man diesen Unantastbaren dann straffrei töten könne.<sup>841</sup>

Agamben kommt zu dem Schluss, dass es keinem dieser beiden Interpretationsstränge gelingt, die Zusammengehörigkeit von Opferverbot und Tötungserlaubnis zu erklären und antwortet auf dieses Dilemma mit dem Vorschlag, den *homo sacer* als liminale Figur zu verstehen, genauer als eine Figur, in welcher sämtliche Grenzen verschwommen und in eine Ununterscheidbarkeit überführt sind, welche ihrerseits erst die Herausbildung von Abgrenzung ermöglicht. So gehörte der *homo sacer* weder der Sphäre des *ius humanum* an – seine Tötung blieb ohne rechtliche Folgen für den Täter – noch derjenigen des *ius divinum*, weil er nicht geopfert werden konnte. In diesem Sinne war in gleich zweifacher Hinsicht aus der bestehenden Ordnung herausgenommen. Hierin liegt die Bedeutung des *homo sacer*, die vor jeder Unterscheidung zwischen Religiösem und Politischem,<sup>842</sup> zwischen Heiligem und Profanem liegt. Die *sacratio* stellt somit eine doppelte, souveräne Ausnahme dar, die auch gleichzeitig eine doppelte Einnahme ist.<sup>843</sup>

Es ist in dieser Topologie der doppelten Aus- und Einnahme, in der die Bedeutung des *homo sacer* für die Betrachtung desjenigen liegt, der zum Subjekt des Unterwerfungsrituals geworden ist. Derjenige, dessen „Lebensspanne“ (*myō*) in das Blickfeld einer Erkenntnis geraten ist, die nicht mehr zwischen dem „Abtrennen der Lebensspanne“ und der „Vernichtung der

---

<sup>841</sup> Vgl. Agamben (2016): 82ff.

<sup>842</sup> Das bedeutet aber auch, dass das Heilige in diesem sehr ursprünglichen Sinne aus dem „Religiösen“ ausgeschlossen ist, sofern man das *ius divinum* mit dem Bereich des Religiösen gleichsetzen will. Demgemäß wäre auch die spezifische „Heiligkeit“ des *homo sacer* eine Voraussetzung für die „Heiligkeit“ in einem „religiösen“ Verständnis.

<sup>843</sup> Die doppelte und souveräne Ausnahme schließt ein, sie schafft Zugehörigkeiten, die sich im Ausschluss konstituieren. Der *homo sacer* ist den Göttern übereignet, in der Form eines Nichtopferbaren. Er ist zugleich in die Gemeinschaft der Menschen eingeschlossen, in der Form eines Tötbaren.

Hindernisse“ unterscheidet, nimmt sehr wohl eine Funktion ein, welche der des *homo sacer* in topologischer Hinsicht – und nur in dieser – ähnlich ist, denn er ist sowohl heraus- als auch hereingenommen. Nicht sowohl in die „göttliche“ und „menschliche“ Sphäre des Rechts, sehr wohl jedoch in die Sphären der „weltlichen“ (*sezokutai*) und der „Wahrheit der höheren Bedeutung“ (*shôgitai* 勝義諦). Was das Leben des Subjekts der Unterwerfung preisgibt, ist seine Zugehörigkeit zur ortlosen, „mittleren“ oder „vermittelnden Wahrheit“ (*chûtai*), insofern beide Wahrheiten geltend gemacht werden können, wobei situativ über die Einnahme des jeweiligen Standpunkts entschieden wird. Die *myôkon* des Unterworfenen ist gleich in zweifacher Hinsicht herausgenommen, und zwar zum einen aus der Sphäre der „weltlichen Wahrheit“, denn wie es bei Annen heißt, bedeute die „Lebenswurzel“ abzutrennen, „in Wahrheit“ (*jitsu ni* 實に) nicht das Töten, insofern es aufgrund der allgegenwärtigen „Leerheit“ nicht eigentlich etwas „Substantielles“ geben kann, das dem „Werden und Sterben“ (*shôji*) eine Realität verleiht. Hierdurch erfährt die Geltung der „weltlichen Wahrheit“ scheinbar eine Minderung, was jedoch nichts am *faktischen* Ableben eines Unterworfenen ändert. Und so behält auch die Tatsache, dass die „Lebenswurzel“ eines anderen als „Hindernis“ im Geiste des Spenders identifiziert wurde, ihre volle Bedeutung. Andererseits gehört das „Abtrennen der Hindernisse“ eben auch nicht gänzlich der Sphäre der „Wahrheit der höheren Bedeutung“ an, denn sie findet nicht ausschließlich im Geiste des Spenders des Rituals statt.<sup>844</sup> Im Zuge eines „Unterwerfungsrituals“ legt man dem Aizen die „Lebenswurzel“ in die Hand und identifiziert diese als „Hindernis“, als nichts Geringeres als die „ursprüngliche Unwissenheit“ (*honmumyô* 本無明), welche der Grund für das Kreisen im *samsara* ist. Erst in der Schau, welche dem „Prinzip des *dharmas*“ gemäß ist, zeigt sich, dass die scheinbar arbiträre Unterscheidung zwischen „weltlicher“ und „höchster“ Wahrheit keine Gültigkeit besitzt, was den Unterworfenen der Macht des Ritualisten ausgeliefert sein lässt.

Das „Unterwerfungsritual“ für Aizen offenbart jedoch nicht nur die (rituelle) Machtausübung des Jôson gegenüber dem Gorezei, denn es kommt dort noch eine andere Ebene zum Vorschein: Was die Gottheit in ihren Händen gehalten haben soll, war nicht der Geist oder die Lebenswurzel des Gorezei, sondern das Wesen des Geistes des Gosanjô selbst, der eigentlich reine, ursprünglich erwachte „*bodhi*-Geist“, der durch das Schlagen der Hindernisse (des Gorezei) in seiner unverdeckte Form zurückgeführt werden sollte. Jener Ebene der Einsicht

---

<sup>844</sup> Es drängt sich hier nämlich der Gedanke auf, dass die Problematik der Hindernisse im Geiste des Gosanjô auch nur Selbigen angingen.

meint der *ācārya* zu entsprechen, wenn er die Aporie von „Töten“ und „Erretten“ in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit bestehen lässt.

#### 5.1.4. Aizen Myôdô: Unterwerfung und Eros aus der Perspektive der Fujiwara

Zweifelsohne stellte über einen Zeitraum von ungefähr einhundertfünfzig Jahren die wichtigste Quelle des Einflusses der Fujiwara-Familie die Tatsache dar, dass diese in der Regel dem Tennô die Hauptgemahlin aus den Reihen ihrer Töchter stellten, worin die auf den Mythos von der Ame no Koyane (var. Ama no Koyane 天兒屋命) gegründeten Vorstellung, das kaiserliche Geschlecht könne nur durch die Unterstützung der Fujiwara regieren, ihren konkretesten Ausdruck hatte.<sup>845</sup> Es scheint jedoch, dass einige der in Bezug auf das Ritual für Aizen zum Vorschein tretende Interpretationen im Sinne einer rituellen Bemächtigung dieser kaiserlichen Ahnen-*kami* durch die Regentenfamilie selbst verstanden werden kann.<sup>846</sup> Das stete Interesse der Fujiwara durch geschickte Heiratspolitik eine unauflösbare Bande zwischen dem eigenen und dem kaiserlichen Geschlecht zu knüpfen, scheint in jedem Fall den Hintergrund für die spezifische Interpretation zu bilden, die der Mönch Jien gewissermaßen als monastischer Vertreter dieser Familie dem Aizen-Ritual gab. An seiner im zweiten Abschnitt der „Geheimen Urteilen in vier Faltbüchern“ (*Shijô hiketsu* 四帖秘決) festgehaltenen Deutung ist auffällig, dass in ihr die Unterwerfung, aus der sich der Anspruch auf die Kontrolle des Tennô gründet, eine explizit sexuelle Deutung erfährt. In dieser Hinsicht kann die Heiratspolitik der Fujiwara im Sinne einer Kontrolle und soteriologischen Wirksammachens der Konkupiszenz des Kaisers verstanden werden.

Das tiefste Geheimnis unter den Geheimnissen. Wenn man von der ursprünglichen Unwissenheit spricht, so ist deren Ursprung in Bezug auf die Schar der [unerlösten] Wesen in der Konkupiszenz zu suchen. Wenn man von Aizen spricht, so hat diese [Gestalt] die Bedeutung der Sammlung 定, welche die Gemahlin des Kongôsatta [i.e. Vajrsattva] ist. Die Frau bringt [in der Vorstellung des Mannes] die Konkupiszenz zum Ausdruck. Weil man sich auf diese Bedeutung stützt, hält die Hand der Sammlung jene Befleckungen. Dies ist so, weil die Frau diese Befleckungen sammelt [i.e. diese fixiert]. In der Hand des Mitgefühls hält sie den Lotos und schlägt Jenes. Sie befördert die Befleckungen aus dem Schlamm. Sie

---

<sup>845</sup> Vgl. etwa eine grundlegende Darstellung dieser Heiratspolitik bei Blümmel (2010): 73–77. Eine ideengeschichtliche Betrachtung bietet Grapard (2002).

<sup>846</sup> Zur Frage, weshalb eine solche rituelle Bemächtigung aus der Sicht der Fujiwara nötig erschien, siehe Abschnitt 5.2.2.

lässt die Bedeutung von Verirrt- und Durchtränktsein und der Reinheit hervortreten.<sup>847</sup>

Eine weitere Interpretation aus den *Chômonshô* identifiziert Jenes, welches von Aizen Myôô in der Hand gehalten wird, als den Herrscher selbst.

Eine geheime Überlieferung der Anô[-ryû] besagt. „Hachiman [Bosatsu] ist der Gattenshi [i.e. die Mondgottheit]. Amaterasu [Ômikami] ist Nittenshi 日天子 [i.e. die Sonnengottheit].<sup>848</sup> [Der *kami*] des Kamo[-Schreins] ist die Sternkonstellation 星宿. Zum Zeitpunkt, da der Regent betet, lässt er [den Aizen] den roten Vogel halten. Der Regent sieht 後見<sup>ニテ</sup> nach dem Landesherrscher 國王 und hält ihn in seinen Händen fest und hat die Geschicke des Reichs zu besorgen. Deshalb ist es ein geheimer Sachverhalt, dass man den [Aizen] den Sonnenkreis halten lässt.<sup>849</sup>

Aus diesen Zeilen geht hervor, dass Aizen Myôô/Nittenshi auch als Amaterasu selbst zu deuten sei, wogegen der jeweilig inthronisierte Herrscher, der „rote Rabe“ (*sekiu* 赤烏) oder der „dreibeinige Rabe“ (*sanzoku no karasu*) dessen Nachkommenschaft darstellen.<sup>850</sup>

Dies ist nichts Anderes als der Sonnenkreis 日輪. Man nimmt eben jene, Amaterasu und Nittenshi, zusammen. Der Landesherrscher ist darüber hinaus das Blatt am Ende [des Zweigs, i.e. der Nachkomme] der Amaterasu 國王又天照大神末葉也. Deshalb nennt man ihn roter Vogel.<sup>851</sup>

Gemäß dieser Interpretation wurden die Nachkommen des kaiserlichen Geschlechts durch eine nunmehr in ritueller Weise durch die Regentschaft appropriierte Amaterasu gelenkt. Diese Gleichsetzung von Amaterasu und Aizen Myôô konnte auf der Grundlage einer Interpretation aus dem *Yugikyô* geschehen, die im Rekurs auf die Bedeutung des Hengstes operierte. Wiederum die *Chômonshô* identifizieren den Aizen zunächst mit dem Sonnengott Nittenshi. Die Gleichheit des „reinen *bodhi*-Geistes“ (*jô bodaishin* 淨菩提心) und des Anhaftens an der

---

<sup>847</sup> Zitiert nach Yamamoto (2018): 302.

<sup>848</sup> Es handelt sich hierbei um die sinojapanische Bezeichnung für die Sonnengottheit Āditya. Der Name Āditya ist in der alten indischen Mythologie eine generelle Bezeichnung für die eine erste Gottheit, die aus sich selbst geboren wurde und alle weiteren Gottheiten gebärt. Vgl. *MJ*: 542.

<sup>849</sup> *TTZ, Mikkyô* 2: 305.

<sup>850</sup> Chôgô klärt in diesem Zusammenhang darüber auf, dass diese Termini „verehrliche Namen“ (*gyomei* 御名) für den „Landesherrscher“ sein. Demgegenüber scheint schon in den Mythen des chinesischen Altertums den Raben als Symbol der Sonne zu sehen.

<sup>851</sup> *TTZ, Mikkyô* 2: 305.

„[erotischen] Liebe“ (*renai* 戀愛), die Aizen ausdrücke, sei die Erkenntnis des Dainichi Nyorai, wenn dieser in den „*samā*[dhi des Geschlechtes] eines Hengstes im verborgenen Speicher [i.e. im Unterleib]“ (*meonzō sanmaji* 馬陰藏三摩)<sup>852</sup> eintrete. Wenn Aizen inmitten des „Sonnenkreises“ (*nichirin* 日輪) sitze, so sei er vom „selben zusammenhängenden Leib“ (*dōtai* 同體) wie Nittenshi, und die Rede vom Hengst deute deshalb auf die „acht Hengste“ (*hatsume* 八馬), welche die Reittiere des Nittenshi seien.<sup>853</sup>

Aus den oben zitierten Passagen wird deutlich, in welcher Weise die Figur des Aizen und das Aizen-Ritual in Bezug auf das Geschlecht der Fujiwara gedacht wurden. Nicht wie in den erwähnten Texten aus dem Umfeld des Shingon erscheint Yorimichi dort als Zielscheibe der Unterwerfungsrituale des Klerus, sondern als deren Ausführender, mitunter als eine Form des Aizen selbst, der als eigentlicher Herrscher des Reichs in Erscheinung tritt. Dass diese Deutung in den Quellen der Sanmon-Tradition auftaucht, liegt zweifelsohne mit deren engen Beziehung zur Familie der Fujiwara zusammenhängen.

Die Richtung, welche die Sanmon-Quellen vorgeben, ist eindeutig. Während das von Jōson durchgeführte Ritual im Sinne einer Intervention verstanden werden kann, die dann auch gar keiner Mitwirkung des Kronprinzen bedurfte, da letzterer lediglich als „Spender“ (*seshu* 施主) auftrat, weisen die im vorliegenden Kapitel vorgestellten Sanmon-Überlieferungen dem Regenten und dem Fujiwara-Geschlecht eine feste, immerwährende Rolle als Garant der kaiserlichen Herrschaft zu, die sich aus der Verfügungsgewalt über die „Lebenswurzel“, über das „menschlichen Gelb“ konstituieren soll. Die Tatsache, dass letzteres Wort sich homophon zu jenem des „Menschenherrscher“ (*ninnō*) verhält, mag dazu geführt haben, dass das „menschliche Gelb“ mit der „Herrschermacht“ (*ōken*) in Verbindung gebracht wurde. Ob nun jedoch „Jenes“ als „Menschenherrscher“ – als Geist einer konkreten Person – oder als „Lebensenergie“ und dergleichen gefasst wurde ist dabei zweitrangig, denn stets kommt hier die Vorstellung zum Ausdruck, dass die Verfügung über das „nackte Leben“ im Kern die Herrschaft legitimierte. Wie genau sich diese Vorstellung in einem wesentlich fester im

---

<sup>852</sup> Dies deutet auf das „Merkmal des verborgenen Speichers“ (*onzōsō* 陰藏相), einem der „32 Merkmale“ (*sanjūni sō* 三十二相) des Buddha, der sein Geschlecht ähnlich einem Hengst „verbirgt“, so dass dieses nicht sichtbar ist. Gleichzeitig hat dieses die Androgynität des Buddha anzeigende Merkmal auch die Bedeutung der Vereinigung von Mann und Frau, die der erotischen Natur des Aizen eigen ist.

<sup>853</sup> Vgl. die Passage im *Yugikyō*: T 867.18.255c12 sowie Yamamoto (2018): 300.



höfischen Leben etablierten Ritual ausnahm, wird im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels betrachtet.

## 5.2. Die Bedeutung der Macht über Leben als Quelle der „Souveränität“ in der „Scheitelbenetzung zur Inthronisierung“ (*sokui kanjô*)

### 5.2.1. Aizen Myôô und Dakiniten

Die Erkenntnis der „Nichtdualität“, die im „Wunschjuwel“ ausgedrückt ist, nimmt neben den zuvor genannten Figuren noch eine weitere Gestalt an, nämlich die der Dakiniten. Wie in zahlreichen anderen mittelalterlichen Schriften des *mikkyô* wird auch in der *KrSys* der Aizen Myôô mit der Dakiniten gleichgesetzt. Kôshû erwähnt, im 21. Faszikel über Aizen Myôô, dass dieser auch als Daki Ô 吒枳王 bezeichnet werde, ein anderer Name für Dakiniten.<sup>854</sup> Diese in der Ikonographie oftmals als auf einem Fuchs reitende weibliche Gestalt dargestellte Göttin<sup>855</sup> scheint auf den ersten Blick nichts mit Aizen Myôô gemein zu haben und dennoch haben die beiden Figuren derart viele Berührungspunkte, dass sie miteinander identifiziert wurden. Zum Beispiel heißt es im Abschnitt über das „Aizen-Ritual“ (*Aizen hô* 愛染法) der *Kakuzenshô*:

Über den Daki Ô. Ein verehrliches Notat sprach aus: „Einer der [Kontrolle] in der Hand hat 有攝 [i.e. der Regent] trat hervor und sprach: Aizen Ô ist nichts anderes als Daki Ô und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt.“<sup>856</sup>

Auch hier ist, wie sich zeigen wird, das „Wunschjuwel“ der wesentliche Faktor, der diese beiden Figuren miteinander verbindet. Tanaka betont, dass sich die Rituale für Aizen und für Dakiniten in wesentlichen Punkten gleichten und beide ihren Ursprung in der Ono-ryû hätten.<sup>857</sup> Außerdem ermöglichten Fuchsgestalt und „Wunschjuwel“ auch in diesem Fall die

---

<sup>854</sup> Vgl. *T* 2410.76.568b24–26. Des Weiteren heißt es dort, das *mantra* dieser beiden Gottheiten sei dasselbe, nämlich *om jah ki hûm jah (an jaku ki un jaku* 唵 枳 弱).

<sup>855</sup> Faure (2016): 380ff bietet zahlreiche Abbildungen. Meines Wissens nach datieren die frühesten Darstellungen auf die Muromachi-Periode.

<sup>856</sup> Es handelt sich um den 80. Faszikel der *Kakuzenshô*. *T zuzô* 5. Zitiert nach Tanaka (1993): 246.

<sup>857</sup> Vgl. Tanaka (1993): 244. Die Autorin bemerkt weiterhin, dass dieses Ritual ein solches sei, dass sich an „weltlichen Vorteilen“ – in diesem Fall das Beschützen des „kaiserlichen Leibs“ – orientiere und deshalb auch als „heteropraktisches“ (*gehô* 外法) zu verstehen sei. Sie spricht davon, dass lediglich die Ausrichtung des Tômitsu dieses Ritual zu einem Grundpfeiler der Ritualpraxis erhob. Es wird sich jedoch zeigen, dass die Ausrichtung Kôshû sich äußerst interessiert an diesem Ritual zeigte und dieses auch tradierte.

Identifizierung der Dakiniten mit der Amaterasu Ômikami. Über die Amaterasu Ômikami heißt es in einer inzwischen mehrfach übersetzten Passage aus der *KrSyS*, die sich im 6. Faszikel finden lässt und dort scheinbar zusammenhangslos auftaucht, dass diese zum Zeitpunkt ihrer Herabkunft vom Himmel und ihres Verbergens in einer „himmlischen Felsenhöhle“ (*ama no iwado*) die Gestalt einer Füchsin angenommen hatte, an deren Schweif sich ein leuchtendes „Wunschjuwel“ befand. Durch die Fuchsgestalt sowie das Attribut des Juwels wird deutlich, dass die Dakiniten – auf nichts anderes weist hier die Füchsin – eine „ungewöhnliche Form“ (*ibô* 異貌)<sup>858</sup> der Amaterasu sein soll. Das „Wunschjuwel“ weist auf diejenigen Erkenntniszusammenhänge, die bereits in den vorausgegangenen Kapiteln behandelt wurden und die im Wesentlichen das Erwachen zur Wahrheit der „Gleichheit in der „[fundamentalen] Nichtdualität“ (*funi byôdô*) bezeichnen.

[Kontext 34] Über den [Zeitpunkt] nachdem die Amaterasu Ômikami geruhte vom Himmel herabzusteigen und sie sich in der himmlischen Felsenhöhle verbarg, sagt man, dass sie geruhte sich in der Gestalt des Shinko 辰狐<sup>859</sup> zu verbergen. Unter allen Vierbeinern ist es der Shinko, der von seinem Leib aus Lichtstrahlen abwirft. Sie geruhte also sich in einer solchen Gestalt zu zeigen und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt. Denn es heißt weiter, was die Shinko angehe, so sei eine sichtbare Wandlung der Nyoirin Kannon 如意輪觀音. Weil sie das Wunschjuwel zu ihrem [leiblichen] Zusammenhang hat, nennt man sie Shindamani Ô 辰陀摩尼王.<sup>860</sup> Was das Schatzjuwel 寶珠<sup>861</sup> anbelangt, so ist bei diesem gewiss, dass es Nachts ein Leuchten gibt [i.e. es leuchtet nachts] 夜光<sup>79</sup>. Aus diesem Grund werden zum Zeitpunkt da man Opferrituale [gemäß dem Weg] der *mantra* [abhält,] die *maṇi* als Leuchter 燈 [benutzt]. Am Schweif der Shinko gibt es ein dreistiftigen [*vajra*]. Auf diesem *vajra* befindet sich das wunscherfüllende Schatzjuwel. Der dreistiftige [*vajra*] ist das dreieckige Feuer 三古即是三角火形也. Das Schatzjuwel ist weiterhin das lodernde Feuer des *maṇi*. Aus diesem Grund lässt diese *kami* ein grelles Strahlen sichtbar werden und erhellt dadurch die Konstituentenwelt 法界.<sup>862</sup>

---

<sup>858</sup> Yamamoto (2018): 327.

<sup>859</sup> Faure widmet der Bedeutung dieser Figur einen kurzen Absatz. Vgl. Faure (2016): 380f. Vgl. auch die weiter unten gebrachten Ausführungen.

<sup>860</sup> Eine synonyme Bezeichnung für die Figur des Shinko.

<sup>861</sup> Bezeichnungen wie „Schatzjuwel“ und *maṇi* sind durchgehend als synonym des „wunscherfüllenden Juwels“ zu verstehen.

<sup>862</sup> T 76.2410.520c26–521a3.

Auch wenn es hier nicht explizit gesagt wird, muss die Fuchsgestalt der Shinko als eine andere Form der Dakiniten verstanden werden. Die zunächst arbiträr erscheinende Verbindung des Fuchses mit dem „Wunschjuwel“ – das „Wunschjuwel“ befindet sich auf einem dreistiftigen *vajra* am Schweif des Fuchses – wird vor dem Hintergrund verständlich, dass der Fuchs als Reittier der Dakiniten angesehen wurde, die im Zentrum der „Scheitelbenetzung zur Investitur“ (*sokui kanjō*) stand. Diese enge Assoziation zwischen den *dākinī* und dem Fuchs wurde zunächst deutlich auf dem chinesischen Festland formuliert,<sup>863</sup> war dort jedoch bereits von südasiatischen Vorstellungen geprägt. Die Eigenschaften, die diesen Wesen innerhalb des südasiatischen Milieus, dem sie entwachsen sind, zugesprochen wurden, blieben so zentral für die Bedeutung der Dakiniten innerhalb der *sokui kanjō*, dass wesentliche Punkte hier zunächst dargestellt werden müssen.<sup>864</sup> Die früheste erhaltene schriftliche Erwähnung dieser Wesen findet sich in einem im heutigen Rājasthān errichteten, dem Viṣṇu gewidmeten Tempelgebäude (5. Jh.), das ein Brunnen beherbergte, auf welchem die *dākinī* als Teil der schrecklichen Muttergöttinnen, den *mātrī*,<sup>865</sup> verehrt wurden, und reichlichen Regen garantieren sollten. Die früheste Darstellung eines solchen Wesens findet sich auf der Felswand der Höhle Nr. 15 von Ellora, auf der eine als *dākinī* identifizierte Gestalt, halb Frau und halb Vogel, Blut aus einer Schale kostet, welche von der Göttin Kālī gehalten wird, zu deren Gefolge sie gehört. Sie taucht hier neben einer Figur des Śiva in seiner Form als Mahākāla auf, der den Dämonenkönig Andhaka bezwingt.<sup>866</sup> Das Trinken von Blut als Verzehren der Lebenskraft ist eine

---

<sup>863</sup> So zum Beispiel im „*Śūramgama Sūtra* der zehntausend Praktiken aller *bodhisattva*, des durch die Praxis der geheimen Ursachen [erlangten] Erweisens des großen Buddha-Scheitels der So-Gekommenen“ (c. *Da foding rulai miyin xiuzheng liaoyi zhupusa wanxing shoulengyan jing*, j. *Dai buccō nyorai mitsuin shushō ryōgi shobosatsu mangyō shuryōgon kyō* 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經, T 945, übers. Pramiti [Hanramittai 般刺蜜帝, fl. 705], jedoch wahrscheinlich in China entstanden): Dort heißt es in einer Glosse, dass es sich bei *dākinī* um „Dämonenfuchse“ (*komiki* 狐魅鬼) handele. Vgl. T 945.19.134b12.

<sup>864</sup> Meine Darstellungen sind neben den von Iyanaga publizierten Arbeiten auch dem Script entnommen, das der Autor anlässlich seiner Vorlesungsreihe „Under the Shadow of the Great Śiva. Tantric Buddhism and its Influence on Japanese Medieval Culture“ vorbereitet hat, welche in den Jahren 2007 und 2008 an der School for Oriental and African Studies der University of London als Numata Lecture abgehalten wurde, und unter [https://www.academia.edu/39725624/Under\\_the\\_Shadow\\_of\\_the\\_Great\\_%C5%A1iva\\_Tantric\\_Buddhism\\_and\\_its\\_Influence\\_on\\_Japanese\\_Mediaeval\\_Culture](https://www.academia.edu/39725624/Under_the_Shadow_of_the_Great_%C5%A1iva_Tantric_Buddhism_and_its_Influence_on_Japanese_Mediaeval_Culture) aufgerufen werden kann. (letzter Zugriff am 8.12.2022). Vor allem die Vorlesungen neun und zehn sind hier von Belang.

<sup>865</sup> Zu dieser Gruppe von Wesen vgl. Iyanaga (1999): 46f. Vgl auch White (2006): 139.

<sup>866</sup> Vgl. Iyanaga (1999): 44. Überall dort wo die Blutstropfen auf den Boden des Schauplatzes tropften, erwachsen weitere Dämonen, die dem Andhaka glichen. Das Trinken des Bluts kommt sodann der Vernichtung dieser Wesen gleich.

Charakteristik der *dākinī*, die auch im japanischen Kontext von Bedeutung sein wird. Eine weitere Form des Śiva ist Maheśvara, der im „Kommentar zum *prajñāpāramitā*-Sūtra der mitmenschlichen Herrscher, die ihr Land beschützen“ (c. *Renwang huguo boruoboluomido jingshu*, j. *Ninnō gokoku hanyaharamitsu kyōju* 仁王護國般若波羅蜜多經疏, T 1709), einer Schrift des Mönchs Liangbi (j. Ryōhi 良賁, 717–777), die im Zuge der „Neuübersetzung“ des „*Prajñāpāramitā*-Sūtra für mittmenschliche Herrscher, die ihre Land beschützen“ (c. *Renwang huguo bore boluomiduo jing*, j. *Ninnō gokoku hannya haramitta kyō* 仁王護國般若波羅蜜多經, T 246, nachstehend *Ninnōkyō*)<sup>867</sup> durch Amoghavajra entstanden ist, als Herrscher der *dākinī* auftritt, welche auf dem *śmaśāna* (*shamashana* 奢摩奢那, i.e. Leichengrund) leben, allerlei magische Fähigkeiten besitzen und sich auf eine Art von Handel mit den Menschen verständigen, diesen nämlich Medizin überlassen, die unsichtbar macht oder das Leben verlängert. Diejenigen, die einem solchen Handel zustimmen, müssen jedoch bereit sein, einen Teil ihres Fleisches und Blutes zu lassen und sich zusätzlich mit bestimmten *dhāranī* (hier wohl abgeschriebene und auf den Körper aufgetragene Formeln) schützen, um von diesen Wesen nicht gänzlich verspeist zu werden.<sup>868</sup>

Die Unterwerfung dieser kannibalischen Wesen durch den Danichi Nyorai ist der *locus classicus* der *dākinī* innerhalb des chinesisch-buddhistischen Schrifttums und findet sich im *Daisho*. Ich gebe an dieser Stelle nur einige, für den betreffenden Zusammenhang wichtige Passagen wieder.<sup>869</sup> Der Rahmen der Erzählung bildet die „Unterwerfung der drei Welten“ (*gōbuku sansei* 降伏三世).

Der größte Teil dessen, was die Menschen dieser Welt [über die *dākinī*] erklären, ist das sie die Gefolgschaft des Mahākāla gehören 屬摩訶迦羅. Zu diesem sagt man [wiederum] Daikoku 大黒. Weil der Vairocana 毘盧遮那 [i.e. Dainichi] durch das *dharmā*-Tor der Unterwerfung der drei Welten 降伏三世法門 jene zu

<sup>867</sup> In dieser Schrift findet sich die Behauptung, dass es sich bei ihr um eine Übersetzung einer süd- oder zentralasiatischen Sprache handele, tatsächlich handelt es sich jedoch um eine ostasiatische Verfertigung. Die von Amoghavajra besorgte „Neuübersetzung“ fußt auf einer früheren Version (T 245). Eine inhaltliche Besonderheit des Sūtras stellt die Tatsache dar, dass sich der Buddha darin direkt an die Herrschenden wendet und diesen über die Natur und den Zweck von Herrschaft Auskunft gibt.

<sup>868</sup> Vgl. T 1709. 33.490a27–b3 sowie Iyanaga (1999): 55f.

<sup>869</sup> Die gesamte Passage ist bereits mehrfach übersetzt worden. Vgl. die Übersetzungen von Iyanaga (1999): 55f, Rappo (2007): 87f. Der Quellentext befindet sich in T 1796.39.687b18–c11.

entfernen [i.e. zu vernichten gedachte,] erzeugte er durch Verwandlung den Geist Daikoku.<sup>870</sup>

Die Stelle im *Daisho* berichtet sodann, dass der Dainichi Nyorai die *ḍākinī* für ihre Anthropophagie bestrafen will und diese verschlingt – ohne, dass sie dadurch umkämen – um ihnen, bevor sie wieder freigelassen werden, das Versprechen abzunehmen, nie wieder Menschenfleisch zu verzehren. Auf den berechtigten Einwand der *ḍākinī*, dass dieser Verzicht ihren Tod bedeute, geht der Buddha einen scheinbaren Kompromiss ein, indem er den *ḍākinī* erlaubt, sich von den Herzen der Toten zu ernähren. Die *ḍākinī* geben jedoch zu bedenken, dass sie in einem solchen Falle nicht mit den *yakṣa* konkurrieren könnten, da diese immer bereits im Voraus wüssten, welche Menschen bald sterben werden. Also lehrt ihnen der Buddha nicht näher beschriebene *mantra* und *mudrā*, welche es ihnen erlauben, den Todeszeitpunkt eines Menschen bereits sechs Monate im Voraus zu erkennen.

Der Buddha sprach: „Ich werde für euch eine *mantra*-Methode und ein *mudrā* erklären. So werdet ihr in der Lage sein zu erkennen, wer noch nicht gestorben ist [und noch] sechs Monate [lebt] 六月未死即能知之. Habt ihr dies erkannt, so werdet ihr sie durch diese Methode beschützen, und ihr werdet nicht erlauben, dass sie sich vor anderen fürchten [oder sonst] Schaden erlangen. Zu dem Zeitpunkt da sich ihr Leben erschöpft, erlaube ich euch [ihr Herz] zu nehmen und zu verzehren 聽汝取食也.<sup>871</sup>

Daher nun wissen die *ḍākinī* im Voraus, wenn ein Mensch stirbt und sollen sich – so berichtet der *Daisho* – dann auch bereits von dem Herzen dieses Menschen ernähren, ohne diesen dabei zu töten.<sup>872</sup> Dies ist jedoch mehr als ein Eingeständnis seitens des Dainichi, die Nutzbarmachung der Gewalt dieser Wesen im Dienste des *dharma*. Das Verzehren der Menschen – die Macht über das „nackte Leben“ – gehört nun ganz dem Wirkungskreis der Darlegung des *dharma* an. Hierdurch scheinen sie das bereits angesprochene „menschliche Gelb“ (*ninnō*) aus dem Leib des Menschen zu empfangen, welches dem „Gelb des Ochsen“ (*goō*) gleiche. Ich gebe hier nochmals die Passage aus dem *Daisho* wieder, auf die sich Annen in der zuvor zitierten Passage des *Taizōshō* stützte:

---

<sup>870</sup> T 1796. 39.687b27–c1.

<sup>871</sup> T 1796. 39.687c8–c10.

<sup>872</sup> Vgl. Rappo (2007): 87 und T 1796. 39.687b19.

[Vermittels ihrer Kunst] nehmen sie deren Herz und verzehren es. Wenn dies also so ist, gibt es im menschlichen Leib etwas Gelbes 人身中有黃. Dieses nennt man Gelb der Menschen, ganz gleich wie es im Ochsen das Gelbe gibt. Wenn sie es nehmen und essen, so vermögen sie die größten Vollendungen zu erlangen 能得極大成就.<sup>873</sup>

Der Verzehr ermögliche es ihnen also zum anderen die „größten Vollendungen“ (*gokudai jōju* 極大成就) zu erlangen, was sich zum einen in übernatürlichen Kräften – den bereits betrachteten *siddhi* – äußert, und es scheint, dass eben das Erlangen dieser Vollendung es ihnen erlaubt, die „Menschen in verschiedenster Weise zu regieren“ (*shuju chijin* 種種治人).<sup>874</sup> Das grundlegende Moment in dieser Erzählung ist nicht so sehr die Tötung des Lebens selbst, das zuvor in unkontrollierter und unsanktionierter Weise von den *ḍākinī* praktiziert wurde, als vielmehr das Verfügen über die Lebensenergie, welche die Erkenntnis über einen baldigen Tod eines Menschen bedeutet. Nichts Anderes liegt der imaginären Macht des Tennō zugrunde, wenn er vom Regenten während der „Scheitelbenetzung zur Inthronisierung“ (*sokui kanjō*) *mudrā* und *mantra* der Dakiniten empfängt.

Als weibliche Figuren, die Menschen verschlingen, tauchen die *ḍākinī* in ihrer bildlichen Form auf dem japanischen Archipel zuerst wohl innerhalb des Mutterschoß-*maṇḍala* auf, und zwar als Begleiter des Totengotts Yama im äußersten Hof der südlichen Himmelsrichtung.<sup>875</sup>

---

<sup>873</sup> T 1796.39.687b19–21.

<sup>874</sup> Vgl. T 1796.39.687b22.

<sup>875</sup> Vgl. hierzu die schematische Darstellung dieses *maṇḍala* im MJ Appendix: 32. Es mag verwundern, dass die *ḍākinī* an dieser Stelle nicht als Gefährtinnen des Mahākāla auftreten, der in der nordöstlichen Richtung des *maṇḍala* dargestellt wird. Ihre Zugehörigkeit zu Yama lässt sich jedoch dadurch erklären, dass dieser in äußerster Nähe zu Mahākāla steht. Beide verkörpern ja die „Zeit“ (s. *kāla*). Während Yama die durch den Tod beendete „abgemessene“ Lebenszeit verkörpert ist Mahākāla die „große“ (s. *mahā*) Zeit, die Ewigkeit und Unendlichkeit. Vgl. Iyanaga (1999): 75.





Abb. 13. Darstellung der „Versammlung von *dākinī*“ (*dakini shū* 荼吉尼衆), in welcher diese Wesen in ihrer „*bodhisattva*-Gestalt“ (*bosatsu gyō* 菩薩形) innerhalb des Mutterschoß-*maṇḍala* gezeigt werden. Die Abbildung zeigt eine Linienzeichnung des „Archivmanuskripts des Kojima-dera“ (*Kojima-dera zōhon* 子島寺藏本). *T zuzō 12 betsuzuri furoku* 別刷附録: 1.

Wenngleich der Kannibalismus dieser anthropomorphen Gestalten charakteristisch für die im japanischen Mittelalter stark verehrte Dakiniten bleibt, so wandelt sich ihre Erscheinung doch sehr stark. Nicht handelt es sich mehr um eine Gruppe von Wesen, sondern in das Zentrum der Verehrung rückt vermutlich seit der Insei-Periode eine einzige „Göttin“ (*ten*), welche eine Fuchsgestalt annimmt oder auf dieser reitet und überdies oft mit der Gestalt der oder des Inari Myōjin 稻荷明神 gleichgesetzt wird.<sup>876</sup> Der „Fuchs“ (*kitsune* 狐) war im südasiatischen

<sup>876</sup> Es ist hier nicht der Ort um auch nur in oberflächlicher Weise auf die Figur der Inari einzugehen. Faure hat ihr mehrere Seiten seiner inzwischen dreibändigen Monographie gewidmet (Vgl. Faure 2016, insb. 235–268), in welcher die Bezüge dieser *kami* zur Füchsin (deren Form sie gewöhnlich annimmt) und dem „Wunschjuwel“ detailreich dargestellt sind. Einführend zu Inari Myōjin lassen sich unter vielen anderen zwei weitere Werke nennen: Iyanaga (1999): insb. 60ff sowie Grapard (2022). Inari wird nicht zuletzt als *kami* der Fruchtbarkeit und der überreichen Ernte verehrt. So gibt auch Iyanaga an, dass die Fuchsgestalt eine solche Assoziation noch verstärke, denn das Wort „Fuchs“ (*kitsune*) lasse sich leicht in dieser Hinsicht deuten. Es ist fast lautgleich mit dem Ausdruck „Wurzel [i.e. Ursprung] der Nahrung“ (*ke tsu ne* 食津根). Eine kurze Anekdote, welche Inari Myōjin mit dem „Wunschjuwel“, den „Reliquien“ und einer reichen Ernte in Verbindung bringt, lässt sich auch in dem Faszikel über die Dakiniten der *KrSyS* finden, auf das weiter unten noch genauer einzugehen sein wird.

Weiterhin wurde gesagt: „Dass dem Kōbō Daishi das wunscherfüllende Schatzjuwel auf dem Inari-Gipfel gegeben wurde, stützt sich [eben] auf jene Unterscheidung [der Dakiniten als Schatzspendender].“ Es ist [jedoch] nicht nur dies, sondern was das Aussehen des Inari [Myō]jin anbelangt, so war er, als dieser [hinab] kam und sich zeigte, ein alter Mann, der Reisähren trug (*ina o ninai* 荷稻<sup>7</sup>) [und so] vor dem Daishi seine Form offenbarte. Seine Worte besagten: [Ich] komme zu Euch, indem ich die] *śarī[ra]* der sieben Buddhas aus der Vergangenheit trage. Was die Reisähren

Kontext ein Schakal<sup>877</sup> gewesen, ein Tier das sich als Aasfresser sehr oft auf Leichengründen aufgehalten haben muss.

Die obenstehenden Ausführungen zeigen, dass es sich bei den *dākinī* um randständige Figuren handelt, welche den äußersten Hof des Mutterschoß-*maṇḍala* bewohnen und von malignen, bisweilen grausamen Charakter sind. Zum anderen jedoch wurde die Dakiniten in ihrer Form als Shinko mit der Amaterasu Ōmikami gleichgesetzt, durch deren Leuchten die „Konstituentenwelt“ erhellt, das heißt belehrt wird, ohne dass hierdurch dieser von der südasiatischen Tradition geerbte grausame Charakterzug in Vergessenheit geriet. Es bleibt also genauer zu fragen, weshalb gerade eine solche Figur mit der Sonnen-*kami* identifiziert wird und im Zentrum eines der wichtigsten Inthronisierungsrituale der zweiten Hälfte des japanischen Mittelalters steht. Die Antwort hierauf lässt sich – so die hier vertretene These – eben in diesem scheinbaren Widerspruch selbst finden, und ist im Rückblick auf die bei der Analyse der Figur des Aizen gewonnenen Erkenntnisse zu beantworten, welche auch die nachfolgenden Betrachtungen des 39. Faszikel der *KrSyS*, „Geheime Entscheidungen über Dakiniten [nebst] eigenen Sprossen [i.e. Gedanken]“ (*Dakiniten hiketsu shibyō* 吒枳尼天祕決私苗)<sup>878</sup> ausgeführten Inhalte über die „Scheitelbenetzung zur Inthronisierung“ (*sokui kanjō*) erhellen können. Zunächst gilt es jedoch, einen kurzen Überblick über die geschichtlichen Hintergründe zu geben, der für ein besseres Verständnis dieses Rituals wesentlich ist.

---

anbelangt, so sind sie der Quellgrund der *śarī[ra]*. In der *Großen Abhandlung* [i.e. der *Daichidoron*] heisst es: „Die *śarī[ra]* der Buddhas des Altertums wandelten sich und wurden zu Reiskörnern.“ Dies gilt es tief zu bedenken. Des Weiteren hat diese Gottheit fünf menschliche Prinzen [zu ihren Söhnen], welche die So-Gekommenen der fünffachen Erkenntnis sind. Dies ist eben das Wesen dieser fünf Buddhas in der gesamten Schar der [unerlösten] Wesen<sup>und darüber hinaus</sup> wurde noch mehr gesagt. *T* 2410.76.631c21–632a2

<sup>877</sup> Das Sanskritwort für Schakal lautet *śṛgāla* und wurde im Chinesischen mit der Bezeichnung *yeguan* (*yakan* 野干) wiedergegeben, welche ein Tier bezeichnet, das oftmals als – zum Teil magischer – Fuchs interpretiert wurde.

<sup>878</sup> Die *KrSyS* bleibt – dies ergibt eine selbstverständlich nicht gänzlich zuverlässige Abfrage der Datenbank der elektronischen Version des *T* – neben einer weiteren mittelalterlichen Quelle (*T* 2216) die einzige Schrift, welche die *sokui kanjō* erwähnt.

### 5.2.2. Zur Geschichte der *sokui kanjô*

Die *sokui kanjô* stellte ab dem dreizehnten Jahrhundert eines der zentralen Elemente der „Riten zur Investitur“ (*sokui rei* 即位禮) dar.<sup>879</sup> Grundlegend für dieses Ritual war die Auffassung, dass der Tennô zu einem „Herrscher“ werden sollte, wenn man mittels eines performativen Aktes „Leib, Rede und Intention“ (*shinkôi* 身口意) eines Buddhas gewissermaßen in ihn „einschrieb.“<sup>880</sup> Nach der Ansicht mancher Forschenden<sup>881</sup> wurde sie erstmals im Jahre Ôgen 應元 1 (1288) nach der Investitur des Fushimi Tennô 伏見天皇 (1265–1317, r. 1287–1298) durch ihren *de facto* Begründer Nijô Morotada 二條師忠 (1254–1341) ausgeführt,<sup>882</sup> obschon eine andere Vorstellung besagt, dass sie bereits von jenem Jôson ausgeführt worden sein soll, der auch das *Aizen hô* zur Unterwerfung des Goreizei-in abhielt.<sup>883</sup> In der *Traumaufzeichnung* Jiens lässt sich dazu folgende, kurze Schilderung finden:

Zum Zeitpunkt der Inthronisierung verband der Herrscher [i.e. Gosanjô] seine Hände zur Faust der Erkenntnis und näherte sich dem hohen Sitz. So hat es der Ôe no Masafusa in einem kurzen Schriftstück niedergeschrieben und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt.<sup>884</sup>

---

<sup>879</sup> Vgl. u. a. Abe (2013): 226.

<sup>880</sup> Abe (2013): 226 spricht in diesem Zusammenhang von einer „Handlung“ (*shosa* 所作), die er als „Performanz“ (*pafuomaansu* パフォーマンス) verstanden wissen möchte und gebraucht das Bild einer „Vertextung“ (*tekusuto ka* テクスト化) des kaiserlichen Leibs.

<sup>881</sup> Vgl. Ogawa (1997): 5 und Teeuwen (2006b): 179.

<sup>882</sup> Vgl. Abe (2013): 226. Es ist nicht Anliegen dieser Untersuchung eine historische Nachzeichnung dieser Zeremonie zu liefern, zumal die hier erwähnten Arbeiten sich bereits mit diesem Phänomen auseinandergesetzt haben.

<sup>883</sup> Diese in ihrer Historizität stark bezweifelte Vorstellung geht wohl auf eine Schilderung Jiens zurück, die dieser in seiner *Traumaufzeichnung* niedergeschrieben hat. Dass diese Vortsetzung irrig sein mag, ändert jedoch selbstverständlich nichts an der Tatsache, dass sie gerade auch Mönche des Tendai wie Jien dazu bewogen hat, die eigentlichen Ursprünge dieses Rituals in der Regentenfamilie sehen zu wollen. Des Weiteren fügt Jien hinzu, dass er über dieses Ritual nichts wisse und die Aufzeichnung lediglich einmal gesehen habe, ohne weitergehende Fragen gestellt zu haben. Vgl. Akamatsu (1957) 320 sowie Ogawa (1997): 6, Abe (2013): 226 und Schley (2014): 97.

<sup>884</sup> Zitiert nach Akamatsu (1957): 320. Vgl. Abe (1989): 140. Abe meint dieses Schriftstück identifiziert zu haben. Es handelt sich um die „Aufzeichnung über die verehrliche Scheitelbenezung des Gosanjô“ (*Gosanjô Tennô gosokui ki* 後三條天皇御即位記). An der betreffenden Stelle schildert der Höfling Ôe no Masafusa 大江厘房 (1041–1111) tatsächlich die betreffende Zeremonie und spricht vom *mudrâ* der „Erkenntnisfaust“ (*chiken* 智拳).

Ganz im Gegenteil zu der in den Arbeiten Ogawa Takeos 小川剛生, Kamikawa Michios 上川通夫 und Teeuwens vertretenen Auffassung, dass die Scheitelbenetzung des Fushimi Tennô die erste *sokui kanjô* darstellte, geht Abe davon aus, dass die in der *Traumaufzeichnung* Jiens enthaltene Beschreibung sich auf einen historischen Kern stützte, denn diese Tatsache sei unter den *kenmitsu*-Mönchen der frühen Kamakura-Zeit bekannt gewesen.<sup>885</sup> Abe legt außerdem großen Wert auf die Tatsache, dass die Anfänge der *sokui kanjô* von den Mönchen der Kamakura-Zeit im Beginn der Insei-Zeit gesucht wurden, also in einem Zeitpunkt, an welchem auch andere wichtige Hofzeremonien wie die „*futama*-Opferung“ (*futamaku* 二間供) und das „verehrliche Ritual der drei Altäre“ (*sandan goshûhō* 三壇御修法) sich herausbildeten, bzw. unter den Einflussbereich des Klerus fielen.

Ogawa geht jedoch davon aus, dass dieses „gänzlich neue“ Ritual vor allem aus dem Bestreben des Morotada erwuchs – der einer Nebenlinie der Regentenfamilie entstammte – und dazu dienen sollte, die eigene Position gegenüber anderen Zweigen der Fujiwara zu stärken.<sup>886</sup> Dies lässt sich nur vor dem Hintergrund des Machtverlustes der *sekkanke* verstehen, der unter anderem dadurch eingesetzt hatte, dass diese nicht mehr in einem „äußeren Verwandtschafts[verhältnis]“ (*gaiseki* 外戚) zum Tennô standen. Ausschlaggebend für die Schaffung der *sokui kanjô* war also der Umstand, dass die jeweiligen Regenten ihre Stellung vor allem durch ihr geheimehaltenes Wissen in Bezug auf die Durchführung bestimmter Abschnitte des Hofzeremoniells – hier vor allem der Riten zur Inthronisierung – in Anschlag brachten, um ihre Stellung zu legitimieren. Ogawa verweist hier im Besonderen auf die Zeremonie der „Opferung des großen Verkostens“ (*daijôsai* 大嘗祭), deren Prozedur dem oftmals minderjährigen Kaiser vom Regenten gelehrt wurden, wenn letzterer sie nicht gar selbst ausführte.<sup>887</sup> Der Vater Morotadas, Nijô Yoshizane 二條良實(1216–1270), war infolge einer innerfamiliären Streitigkeit von seinem eigenen Vater, Kujô Michiie 九條道家 (1193–1252), enterbt worden, und somit verblieben die „Familienaufzeichnungen“ (*kaki* 家記) mitsamt den

---

<sup>885</sup> Vgl. Abe (1989): 140f. Abe führt außerdem ein weiteres Schriftstück auf, in welchem auf das Schreiben Masafusas verwiesen wird.

<sup>886</sup> Vgl. Ogawa (1997): 4f.

<sup>887</sup> Dies vor allem anlässlich des „Ritus des *kami*-Mahls“ (*shinzen no gi* 神膳の儀), einer der komplexesten Prozeduren der Thronbesteigung, die beispielsweise von Fujiwara no Tadamichi 藤原忠通 (1097–1164) für den seinerzeit fünfjährigen Kronprinzen ausführte. Den Kernpunkt der Opferungen bildete die vom Kronprinzen und den *kami* in Gemeinschaft eingenommene Mahlzeit, die aus *sake* und Reis bestand. Vgl. Ogawa (1997): 3.

Ländereien in den Händen des jüngeren Bruders Yoshizanes, Ichijō Sanetsune 一條實經 (1223–1284) und es erübrigt sich eigens zu betonen, dass der Disput unter den Söhnen des Michiie auch die Beziehungen der nächsten Generation überschattete. Ichijō Ietsune 一條家經 (1248–1293), der Sohn des Sanetsune, welcher bei der *daijōsai* des Gouda Tennō als „Halter der Regierungsgeschäfte [i.e. Regent]“ (*sesshō* 攝政) fungierte, verkündete, dass er neben den hierzu gehörenden mündlichen Überlieferungen auch über ein Schriftstück verfüge, dass die Prozeduren der *shinzen no gi* erläutere und von Fujiwara no Tadamichi verfasst worden sei. Obgleich Morotada seinem Vater bei der Verkostungszeremonie des Gosaga Tennō 御嵯峨天皇 (1220–1272, r. 1242–1246) assistiert habe, bleibe sein Wissen um die Vorgehensweise notwendig beschränkt, da die genauen „Worte der Wirkformeln“ (*jumon* 呪文) ihm unbekannt seien.<sup>888</sup> Die These Ogawas ist nun, dass Morotada mit der Schaffung eines neuen Rituals gelang, die Verbindung zwischen den Kaisern und der Zweiglinie der Nijō zu etablieren. Dabei sei es gerade auch Bruder Morotada, Dōgen 道玄 (1237–1304),<sup>889</sup> gewesen, der eine solche Prozedur zusammen mit seinem Bruder in die „Riten zur Thronbesteigung“ einführte. Obgleich es sich hierbei um eine Figur aus dem monastischen Umfeld handelte, blieb dieser in seinen Bemühungen ebenso seinen familiären Banden verpflichtet. Anlässlich der ersten historisch verbürgten *sokui kanjō* wurden im Jahr 1288 laut den „Aufzeichnungen des Fushimi-in“ (*Fushimi-in shinki* 伏見院宸記)<sup>890</sup> dem Kronprinzen Hirohito 熙仁 zwei Tage vor seiner Thronbesteigung als Kaiser Fushimi vom Regenten Morotada ein „geheimes *mudrā*“ (*hiin* 秘印) und andere Dinge gelehrt, die ersterer dann während der Thronbesteigung ausführte.<sup>891</sup>

---

<sup>888</sup> Vgl. Ogawa (1997): 6.

<sup>889</sup> Bei Dōgen handelte es sich um den siebzehn Jahre älteren Bruder des Morotada. Er wurde im Jahre Kenchō 1 (1249) durch Dōkaku 道覺 (1207–1250), dem Lieblingsschüler des Jien und Sohn des Gotoba Tennō (1180–1239) mit der Leitung des Monzeki Shōren-in betraut, und erlangte im Jahre Kenji 2 (1250) die Stellung des Tendai *zasu*. Er gehörte zur Traditionslinie Jiens und muss, so spekuliert Ogawa, Kenntnisse von dessen Ideen zu den Inthronisierungsriten besessen haben. Vgl. Ogawa (1997): 13.

<sup>890</sup> Hierbei handelt es sich um das nur noch teilweise erhaltene Tagebuch des Fushimi Tennō, dessen Originalfragmente in der Bibliothek des Kaiserpalastes archiviert sind. Es enthält viele explizite Hinweise sowohl auf das antagonistische Verhältnis der Erblinien Jimyō-in und Daikaku-ji, als auch auf jenes der Nara-Schulen und des Hiei-zan. Dieser Inhalt ist Ogawa (1997): 3 entnommen.

<sup>891</sup> Vgl. Ogawa (1997): 5 sowie Teeuwen (2006b): 179.

### 5.2.3. Ein Ritual für Dakiniten: Die *sokui kanjō* in der *KrSyS*

Im Hinblick auf die Schriftstücke, die sich mit der *sokui kanjō* befassen, sind grundsätzlich drei verschiedene Ausrichtungen zu unterscheiden, innerhalb derer entsprechende *tradita* weitergegeben wurden. Gemäß der Zugehörigkeit Dôgens zum Klerus des Tendai, sowie seiner exponierten Position innerhalb des nördlichen Zweigs der Fujiwara-Familie als Bruder des Morotada, ist es nicht verwunderlich, dass die *sokui kanjō* neben dem Tradierungszusammenhang innerhalb dieser Familie auch in vielfältiger Hinsicht in den beiden „esoterischen“ Schulen rezipiert wurde. Der Ritus, wie er innerhalb der Fujiwara-Familie gepflegt wurde, scheint im Wesentlichen eine sehr einfache Kombination aus *mantra* und *mudrā* aufzuweisen, während die in den Tempellinien tradierten Inhalte reicher an mythologischen Motiven sind, sich durch kompliziertere Ritualhandlungen auszeichnen und wahrscheinlich nicht dem Kandidaten gespendet wurden, der als Tennō geweiht werden sollte.<sup>892</sup> In allen drei Tradierungszusammenhängen spielte die Dakiniten eine wesentliche Rolle, obgleich sie in den Dokumenten des Tendai nicht explizit erwähnt wird.<sup>893</sup>

Die von der Regentenfamilie weitergegeben Inhalte können der Schrift „Über die Herkunft der *mudrā* und *mantra* der Scheitelbenetzung zur Inthronisierung“ (*Sokui kanjō inmyō yurai no koto* 即位灌頂印明由來之事) entnommen werden, die im Jahre Meiō 明應 9 (1500) von Ichijō Fuyura 一條冬良 (alt. Fuyuyoshi, 1464–1514) verfasst wurde.<sup>894</sup> Sie enthält eine kurze Beschreibung der Geschichte des Rituals, welche mit der angeblich von Jōson gespendeten Scheitelbenetzung beginnt und gibt eine kurze Beschreibung, dass dem Tennō nach einer

---

<sup>892</sup> Vgl. Iyanaga (1999): 87. Manche Autoren unterscheiden dann zwischen einer höfischen *sokui kanjō* und dem monastischen „Inthronisierungsritual“ (*sokuihō* 即位法).

<sup>893</sup> Ausgenommen hiervon ist allerdings die *KrSyS*, wie weiter unten gezeigt wird. Die Geschichte vom Ursprung der *sokui kanjō* in den Tōmitsu-Quellen, die Abe (1989): 142f und Iyanaga (1999): 88 zitieren, sprechen tatsächlich von der Entführung und (womöglich auch sexuellen) Einweihung des Fujiwara no Kamatari durch die Dakiniten als „Urstand“ der Amaterasu Ōmikami in ihrer Fuchsgestalt. Mit dem entsprechenden Wissen und einer „Sichel“ (*kama* 鎌) ausgestattet, soll Kamatari dann auch dem Tenji Tennō 天智天皇 (626–671, r. 668–671) durch die Tötung des Aufständigen Soga no Iruka 蘇我入鹿 (gest. 645) beigestanden haben. In der sexuellen Initiation durch die Füchsin mag das Selbstverständnis der Fujiwara-Familie zum Ausdruck kommen, die Reproduktion der kaiserlichen Linie zu sichern. Der Text aus der Tradition des Tendai, das „Verehrliche Ritual der Inthronisierung in der Tradition [wörtl. Richtung] des Tendai“ (*Tendai gata go sokui hō* 天台方御即位法, 1429 von einem Mönch namens Shun'yu 春瑜 abgeschrieben und in der Bibliothek des Ise-Schreins aufbewahrt) steht nicht die Dakiniten im Zentrum, sondern eine Passage aus dem *Hokkekyō*, die von Mitgefühl des Kannon spricht. Wenn diese innerhalb der Herrscherfamilie tradiert werde, sei die Regierung des Landes gesichert, wird dort unter Bezugnahme auf die chinesische Antike erklärt. Vgl. hierzu auch das *Hokkekyō*. T 262.9.58b1–2. Zur Einordnung dieser Passage und textuellen Grundlagen siehe Iyanaga (1999): 89.

<sup>894</sup> Vgl. Yamamoto (2018): 281f sowie Iyanaga (1999): 91 und Itō (1981): 25.



Hand- und Mundwaschung ein *mudrā* und ein *mantra* gelehrt würden, welche dieser während seines Zugehens auf den „hohen Thron“ (*takamikura* 高御座) zu formen und im Stillen zu rezitieren habe.<sup>895</sup> In den Tempellinien dagegen, existieren Beschreibungen dieses Rituals in unterschiedlichen Variationen, die jedoch im Kern stets aus drei *mudrā* und zwei *mantra* bestanden.<sup>896</sup> Wohlgermerkt wurde augenscheinlich zumindest das Ritual in der Tradition des Tōmitsu nicht zur Inthronisierung des Tennō und nicht vom Regenten ausgeführt, sondern trotz der Bezeichnung „Inthronisierungsritual“ (*sokuihō*) von den sogenannten *kora* 子良. Die *kora* waren, wie es in einem *kirigami* mit dem Titel „Mündliche [Bedeutungs]festlegung über die *kora* der *jindō* des Ise[-Schreins]“ (*Jindō Ise kora no kuketsu* 神道伊勢子良口決) heißt, eine Art von Priestern, die „[bestimmte, unreine] Dinge meiden“ (*mono imi* 物忌), im Ise-Schrein ihren Dienst taten und sich durch ihre junges Alter auszeichneten. Letzteres bedeutet, dass die männlichen Offizianten das Alter von fünfzehn Jahren nicht überschritten haben durften und die weiblichen mit der ersten Monatsblutung aus dem Dienst austraten. Jeden Morgen und jeden Abend, zum Anlass der „verehrlichen Speiseopferung“ (*mike* 御饌), sollen sie eben jenes Ritual ausgeführt haben, dass der Text als „geheimes Ritual der Amaterasu Ōmikami“ (Amaterasu Ōmikami *no hihō* 天照大神秘法) bezeichnet.<sup>897</sup>

Iyanaga gibt zur *sokuihō* aus der Tradition des Tendai, deren Beschreibung sich zum Beispiel in der „Mündliche [Bedeutungs]festlegung über die *kami*-Zeit“ (*Shindai hiketsu* 神代秘訣, die

---

<sup>895</sup> Kamikawa geht davon aus, dass es sich bei dieser nicht näher spezifizierten Formel und Handhaltung um die zwei *mantra* der Dakiniten sowie dem *mudrā* der Erkenntnisfaust gehandelt habe. Vgl. Kamikawa (1990): 124. Die Formeln lauten: *Dakini a vi ra hūm kham* (entspricht dem Mutterschoß-*maṇḍala*) und *Dakini vajra dhātu vaṃ* (entspricht dem *vajra-maṇḍala*).

<sup>896</sup> An Texten, welche die *sokui kanjō* innerhalb des Tōmitsu behandeln, lässt sich zum Beispiel die „Schrift über die Rückkehr zum Ursprung [wörtl. zur Nase]“ (*Bikisho*, alt. *Hanagaerisho* 鼻歸書, 1324 durch Chien 智圓, einem Mönch der Sanbō-in Linie verfasst) anführen. Die Übersetzung „Rückkehr zum Ursprung“ übernehme ich von Iyanaga (1999): 91. Auch die „Mündlichen [Bedeutungs]festlegungen zur Tenshō Daijin“ (*Tenshō Daijin kuketsu* 天照大神口決) enthalten eine Aufzählung der *mudrā* und *mantra* des Rituals: Begonnen wurde mit dem „*mudrā* des äußeren fünfstiftigen [*vajra*]“ (*gegoko in* 外五鈷印), welches zusammen mit einem *mantra* des Fudō Myōō geformt wurde. Bezeichnenderweise folgte darauf das „*mudrā* der Beherrschung der vier Ozeane“ (*shikai ryōshō in* 四海領掌印), das mehr als eine einfache Handbewegung, eine ganze Abfolge bestimmter Posen darstellt und im Einzelnen von Yamamoto (2018): 332ff beschrieben wird. Daraufhin wurden die bereits angesprochenen *mantra* der Dakiniten intoniert. Abgeschlossen wurde das Ritual durch die Einnahme des „*mudrā* der Erkenntnisfaust“ (*chiken in* 智拳印) und einer erneuten Intonierung der *Dakini-mantra*. Vgl. auch Abe (1989): 144. Die Bewegungen, im Speziellen diejenigen des *shikai ryōshō in* scheinen die leiblich vollzogene Vereinigung der Mutterschoß- und der *vajra*-Welt (der beiden *maṇḍala*) gewesen zu sein. Iyanaga (1999): 95.

<sup>897</sup> Vgl. Yamamoto (2018): 331f.

älteste Abschrift wird im Kôya-san aufbewahrt und stammt aus dem Jahr 1346)<sup>898</sup> finden lässt, an, dass darin neben der Einnahme von „*mudrā* der fünf Arten“ (*goshuin* 五種印), die zu den fünf „Augen des Buddha“ (*butsugen*) korrespondieren, das „*mudrā* der Erkenntnisfaust“ (*chiken in*) geformt, die beiden *mantra* der Dakiniten intoniert und das „*mudrā* der Beherrschung der vier Ozeane“<sup>899</sup> eingenommen wurden. Sodann folgten „essentielle Auszüge aus dem Lotos[-Sūtra]“ (*Hokke yōbun* 法華要文). Durch diese Abfolge von Intonierungen und Bewegungen sollte der Tennō in den Stand eines *cakravartin* erhoben werden.<sup>900</sup>

Iyanaga kommt zu dem vollkommen richtigen Schluss, dass die Dakiniten die zentrale Verehrungsgestalt für die *sokui kanjō* gewesen sei, weil sie der Vorstellung nach über das „menschliche Gelb“ verfügen konnte. Der von Iyanaga angesprochene Aspekt der „Vollendung“ (*jōju*, s. *siddhi*) einer magischen Kraft,<sup>901</sup> welche diese Wesen durch den Verzehr dieser Substanz erlangten und die sie als Träger dieser Kraft in ihrer gesteigerten Form mit Dainichi Nyorai und Amaterasu Ōmikami identifizierten, ist freilich ein wesentlicher Punkt. Auch Tanaka sieht gerade hierin die Tatsache für die zentrale Stellung der Dakiniten begründet. Dieser Aspekt magischer Fähigkeiten soll in der vorliegenden Betrachtung jedoch weniger im Mittelpunkt stehen, sondern vielmehr die bereits in der Untersuchung der Figur des Aizen Myōō angesprochene Tatsache, dass die Dakiniten ebenso wie ersterer, dazu in der Lage sein soll, über das „nackte Leben“ der Menschen zu verfügen. Von dieser Verfügungsgewalt, die sich im Zugriff auf das „menschliche Gelb“ zeigt, rühren ja augenscheinlich alle weiteren Kräfte dieser Wesen ebenso wie die Souveränität eines Herrschers. Diesem Aspekt schenken die im 39. Faszikel der *KrSyS* versammelten Lehren besondere Aufmerksamkeit. Zunächst wird die

---

<sup>898</sup> Vgl. Iyanaga (1999): 91. Obgleich die Abschrift aus dem Kôya-san stammt, ist in ihr auch die Tradition des Tendai abgebildet.

<sup>899</sup> Dies korrespondiert jedoch in diesem Fall nicht mit den komplizierten Bewegungen, welche die *kora* ausführten. Vgl. detaillierter Kamikawa (1990): 260f.

<sup>900</sup> Vgl. Iyanaga (1999): 94. Für den Quellentext vgl. Itō (1981): 17a – 18a. Die *sokuihō* nach der Tendai-Tradition hat also diese doppelte Ausrichtung des *mikkyō* und des *kengyō*. Diese *sokui kanjō* soll nach dem Selbstverständnis der Tradition auch zwei Tennō gespendet worden sein, und zwar von den wichtigsten Mönchen des Tendai, Saichō und Ennin.

<sup>901</sup> Iyanaga (1999): 98 spricht sogar von einer „pouvoir à la fois magique et mystique“, lässt jedoch offen, was genau hierunter zu verstehen sei.

Bedeutung des Namens der Dakiniten unter dem Aspekt der „geschickten Mittel“ (*hōben*) erklärt:

[Kontext 35] Darüber, wie Da[kini]ten<sup>902</sup> ihren Namen erhielt. Es wurde aufgezeigt und gesagt: „Die drei Zeichen *ta*, *ki* [und] *ni* sind die hundert Welten, die tausend[fache] Soheit und die dreitausend Welten 百界千如三千世間.<sup>903</sup> Deshalb machen [diese drei Zeichen] die Konstituenten-Welt zu ihrem Funktionszusammenhang. Des Weiteren sind sie der Quellgrund [der Zeichen] *ta* und *na*.<sup>904</sup> Daher nennt [man sie auch] *cintāmaṇi*-Juwel 眞荼摩尼珠. Die gewöhnlichen Menschen in der Welt der Begierden machen die Begierde zum Leib/Funktionszusammenhang [der Dakini] 以貪欲爲體.<sup>905</sup> Also geruhte [Dakini]

---

<sup>902</sup> An diese Stelle wird vom üblichen Vorgehen abgewichen, den in der Textquelle transliterierten Sanskritterminus in lateinischer Umschrift wiederzugeben, da es sich in diesem Falle nicht um die *dākinī* als einer Kategorie mythologischer Wesen handelt, sondern um die im mittelalterlichen Japan äußerst verbreitete Figur der Dakiniten, die – wie im vorliegenden Fall – mit Inari gleichgesetzt wurde.

<sup>903</sup> Gemeint mag hier auch durch den Rückgriff auf die „Konstituentenwelt“ sein, dass die drei Schriftzeichen die in der Lehre des Tiantai/Tendai vertretene Einsicht in die Beschaffenheit des Zusammenhangs der „Konstituenten“, deren fundamentale Gleichheit, ausdrücken. Die *hyakkai* 百界 rühren von den „sechs Daseinsformen“ (*rokudō*), zu denen noch weitere vier hinzugefügt werden (nämlich *śrāvakas*, *pratyekabuddha*, *bodhisattva* und Buddhas), und die zusammengenommen auch als „zehn[teilige] Konstituentenwelt“ (*jūhokkai* 十法界) bezeichnet werden. Jede einzelne dieser Welten soll gemäß der im *Kegonkyō* 華嚴經 dargelegten Lehre wiederum alle diese zehn Welten in sich selbst enthalten, woraus sich die Hundertzahl ergibt. Jede dieser hundert Welten kann nun unter den „zehn [Aspekten] der Soheit“ (*jūnyo* 十如) betrachtet werden, und so ist von der „tausend[fachen] Soheit“ (*sennyō* 千如) die Rede. Schließlich meint die Zahl „dreitausend“ (*sanzen* 三千), dass jede dieser unter den „zehn [Aspekten] der Soheit“ betrachteten hundert Welten, kann wiederum gemäß der „drei[fachen] Schau“ (*sangan* 三觀) in das Blickfeld der Praktizierenden geraten kann. Diese bezeichnet die Betrachtung der „Konstituenten“ als „leer“, „vorläufig“ oder nach der Art der „Mitte“ gegeben, i.e. weder wesentlich „leer“ noch „vorläufig.“

<sup>904</sup> Die beiden Schriftzeichen geben den Sanskritbegriff *dāna* wieder, der in Ostasien mit „schenken“ (*fuse* 布施) übersetzt wird. Es handelt sich dabei um die erste der sogenannten „sechs *pāramitā* [i.e. Vollendungen]“ (*ropparamitsu* 六波羅蜜), durch die sich der *bodhisattva* auf dem Weg zur Buddhaschaft selbst kultiviert. Die auf dieser Stufe praktizierte Freigiebigkeit bezieht sich zumeist auf materielle Güter, wie dies an vorliegender Stelle in Bezug auf das Wunschjuwel gemeint ist, kann jedoch auch die als Gabe verstandene Unterweisung in der buddhistischen Doktrin bedeuten. Extreme Formen dieser Praxis beinhalten außerdem die bedingungslose Dreingabe des eigenen Lebens, wie man sich dies aus früheren Existenzen des Buddhas berichtet. Die vorliegende Stelle nimmt Bezug auf die bereits im Zusammenhang mit der Figur der Nyoirin Kannon erwähnte Wirkmacht des Wunschjuwels, auf die sogenannten „drei Gaben“ (*sanse* 三施).

<sup>905</sup> Dies mag bedeuten, dass die gewöhnlichen Menschen, die sich durch Unwissenheit und Begierde auszeichnen, Dakiniten verehren, um von dieser Gottheit mit Reichtümern beschenkt zu werden. Die Eigenschaft der Dakiniten als einer Göttin, welche die Begierden der unerlösten Wesen erfüllt, unterstreicht Yamamoto (2018): 329 als besonders charakteristisch. Insofern deutet auch die Bezeichnung „*cintāmaṇi*-Juwel“ (*shindamani shu* 眞荼摩尼珠) auf die alternative Bezeichnung dieser Göttin als Shindamani Ō 眞陀摩尼王. Folgt man der Argumentation, dass Dakiniten den eigentlichen Funktionszusammenhang der „Konstituenten-Welt“ verkörpert, dann lässt sich an dieser Stelle eine besondere Betonung des „generativen Moments“ konstatieren, welches diesem Prozess angehört.

zu einem Hauptverehrungs[gegenstand]/Hauptverehrten zu werden, der Schätze spendet und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt <sup>906</sup>.

Zum einen wird deutlich, dass der Name der Dakiniten daher rührt, dass sie – ganz wie Dainichi Nyorai und Aizen Myôô – die Konstituentenwelt in ihrer Gänze ausdrückt, was durch die Auslegung der *siddham*-Silben als jeweiliger Ausdruck grundlegender (tendai)buddhistischer Konzepte geschieht. Zum anderen ist diese Figur Spenderin von Schätzen, die sie ebenso hervorbringt wie die Konstituenten. Diese Doppelung der Hervorbringung von Schätzen und Konstituenten war bereits bei der Betrachtung des „Drachenpalasts“ und des „Wunschjuwels“ als „Ursprungtopos“ zum Vorschein gekommen. Dergestalt, wie der Name der Dakiniten in der obenstehenden Passage erklärt wird, mag es tatsächlich so scheinen, als sei der Grund für die Verehrung der Dakiniten in ihrer Eigenschaft als Gewährerin „weltlicher Vorteile“ zu finden. Ein Blick abseits des 39. Faszikels führt ein ganz ähnliches Bild vor Augen, zielt jedoch in einem engeren Sinne auf den Gebrauch der „geschickten Mittel“ (*hōben*) ab, denn die als Shindamani Ô (oder Nyo'iju Ô 如意珠王) bezeichnete Form der Dakiniten veranlasst die unerlösten Wesen die Gelübde zur Erlangung der Buddhaschaft zu sprechen. Das Rationale in der Anwendung der geschickten Mittel wird hier durch die doppelte Bedeutung des Zeichens 願 ausgedrückt, das zum einen mit „Gelöbnis“ übersetzt werden kann, dessen Bedeutung jedoch auch in der Nähe des „Begehrens“ (*tonyoku* 貪欲) rangiert. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass dieses „wunscherfüllende Schatzjuwel“, aus welchem alle Schätze und Konstituenten sich entfalten, auch an dieser Stelle mit der südlichen Himmelsrichtung identifiziert wird, welcher die fundamentale „Nichtdualität“ eignet, welche die Wahrheit des sich entfaltenden Universums und Erkenntnisinhalt der Ryūnyo zugleich ist. Und eben diese *samaya*-Gestalt verortet den Shindamani Ô in die Familie der Ryūnyo und allen anderen Figuren des „Juwels“.

[Kontext 36] Ein [weiterer Punkt]. Über das *cintāmaṇi*. Der Meister sagte: „Was das *cintāmaṇi* angeht, so nennt man es auch Shindamani Ô 眞陀摩尼王. Was gewöhnlich die Schar [der unerlösten] Wesen in der Welt der Begierde angeht, so ist [deren] Begehren 貪欲 äußerst stark. Deshalb erscheint der Nyo'iju Ô 如意珠王, der die Schar [der unerlösten] Wesen dazu veranlasst, zehntausendfach das Gelübde 願 [zur Erlangung der Buddhaschaft] zu vollenden. Was das wunscherfüllende Juwel anbelangt 如意珠者, so ist sie die *samaya*-Gestalt des Schatzteils der südlichen Himmelsrichtung 南方寶部三摩耶形也. Darüber hinaus

---

<sup>906</sup> T 2410.76.631c21–24.

[hat der Shindamani Ô] eine Gefolgschaft von sieben Arten von Schakalen.<sup>907</sup> Diese sind das vollendete Vermögen der sieben [Stämme] des Erwachens.<sup>908</sup> Zu der Zeit, da sich Amaterasu Ômikami in die himmlische Höhle zurückzog, geruhte sie im Leib eines Schakals zu erscheinen. [Dies ist] das höchste [Verständnis], das höchste [Verständnis].<sup>909</sup>

Im 39. Faszikel wird einige Absätze nach der oben übertragenen Passage (Kontext 35) die zentrale Bedeutung der Dakiniten für die *sokui kanjô* erklärt:

[Kontext 37] Über den Lerninhalt, dass man diese Gottheit [dem Ritual] der Scheitelbenetzung zur Inthronisierung beifügt 付此天即位灌頂習事.

Eine Frage besagte: „Wie ist es um die Methode des Lerninhalts bestellt, diese Gottheit [dem Ritual] der Scheitelbenetzung zur Inthronisierung beizufügen?“ Es wurde aufgezeigt und gesagt: „Im *Sûtra vom noch nicht Gewesenen* 未曾有經 wird gesagt, dass der Teishaku 帝釋 [i.e. Indra] dem Schakal seine Aufwartungen macht, und diesen als Meister betrachtet 禮野干爲師.<sup>910</sup> Des Weiteren besagt das *Nirvāṇa Sûtra* 涅槃經, der Teishaku verehere die Vierbeiner und betrachte sie als Meister. Des Weiteren wird gesagt: „Derjenige, der Füchse verehrt, ist der Landesherrscher 敬狐者爲國王卜 und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt.“ [Diese Verbindung von Dakiniten und Inthronisierung] stützt sich [also] wohl auf diese Sätze.<sup>911</sup>

Sodann wird das *Ninnokyô* als weitere autoritative Sütrenquelle für die Verehrung der Dakiniten aufgeführt:

---

<sup>907</sup> Die *KrSyS* berichtet im 68. Faszikel, dass es sich bei den sieben Schakalen um ein Fuchspaar und deren Nachwuchs handele. Diese, mit den sprechenden Namen „Ausgestattet mit Tugend“ (Utoku 有德), resp. „Voll der Tugend“ (Mantoku 滿德) versehenen Gestalten bringen fünf Söhne zur Welt, welche in der Folge zu Herrschern der „fünf [Regionen] Indu[s]“ (*go tenjiku* 五天竺) wurden. Ihre ebenfalls sprechenden Namen deuten jedoch nicht auf die „sieben Extremitäten des Erwachens“ (*shichi kakushi* 七覺支) hin, die sie verkörpern sollen. Wesentlich ist auch hier die Verbindung von Erkenntnis und Herrschaft. Gerade deshalb, weil sie das Rüstzeug zum Erwachen sind, „halten und beherrschen“ (*shôryô* 攝領) sie „[diejenigen] von dämonischer“ (*kirui* 鬼類) Natur und befrieden das Reich. Vgl. *T* 2410.76.732a17–23. Faure will in der vorliegenden Passage jedoch einen Verweis auf die „fünf [mythischen] Herrscher“ (*gottei*) sehen, auch wenn diese nicht explizit genannt werden. Vgl. Faure (2016): 149.

<sup>908</sup> Unter den *shichi kakushi* ist eine Siebenzahl von Fähigkeiten und Einstellungen zu verstehen, die unabdingbar für die Erlangung des Erwachens sind. Diese können je nach Texte variieren. Eine häufige Auflistung nennet zum Beispiel die korrekte „Untersuchung des *dharma*“ (*chakuhô* 擇法) und das „wackere Fortschreiten“ (*shôjin* 精進) auf dem Pfad.

<sup>909</sup> *T* 2410.76.732a11–16.

<sup>910</sup> Vgl. Yamamoto (1993): 339.

<sup>911</sup> *T* 2410.76.633b25–29.

[Kontext 38] Ich sage: „Dass man zum Zeitpunkt der Scheitelbenetzung des Kronprinzen das Ritual der Da[kiniten] dem <sup>Landesherrscher</sup> spendet, rührt vom großen [Regierungs]beamten [Fujiwara no] Kamatari her und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt 鎌足大臣'因縁<sup>ヨリ</sup>起<sup>レ</sup>云云.“ Des Weiteren wurde gesagt, dass dieser [Sachverhalt] im Großschrein von Ise ausgedrückt ist. Auch in der Felsenhöhle von Takakura wird dieser Umstand [deutlich]. Dass im *Sūtra vom mittmenschlichen Herrscher* [die Rede] von der Opferung an den Geist der Grabhügel 塚神 ist, gilt es tief zu bedenken.<sup>912</sup>

Der letzte Verweis auf den „Geist der Grabhügel“ (*chōjin* 塚神) bezieht sich auf eine Erzählung aus dem *Ninnōkyō*, zu welcher der bereits erwähnten Liangbi, der Amoghavajra bei der „Neuübersetzung“ des *Ninnōkyō* assistierte, in seinem dieser Schrift zugehörigen Kommentar eingeht. Das *Ninnōkyō* berichtet von einem König namens Hansoku Ô 斑足王 (i.e. Kalmāṣapāda, i.e. der Fleckenfuß),<sup>913</sup> der von einem irregeleiteten Meister den Rat erhielt, vor seiner Thronbesteigung die abgeschlagenen Häupter von tausend Herrschern zu versammeln und diese dem „Himmelsgeist Daikoku, dem Mahākāla des Gebiets der Grabhügel [i.e. der Leichengründe]“ (*chōgen* Makakara Daikoku *tenjin* 塚間摩訶迦羅大黒天神) darzubringen, um hierdurch „selbst die Stufe des Herrschers zu besteigen“ (*jitō ōi* 自登王位).<sup>914</sup> Von diesem Vorhaben wird er jedoch abgebracht, weil er aus dem Mund des letzten zu diesem Zweck gefangenen Herrschers einen Vers über die Unbeständigkeit aller Dinge vernimmt und sich daraufhin in den Mönchsstand begibt.<sup>915</sup> Kōshū vollzieht in seinem Hinweis auf die Passage jedoch bezeichnenderweise deren Botschaft nicht mit, da es ihm ganz offensichtlich nicht darum zu tun ist, den Wert der Erlangung einer solchen Form der Herrschaft durch Gewalt in Frage zu stellen. Die *KrSyS*, so ließe sich überspitzt formulieren, folgt, ebenso wie Liangbi,<sup>916</sup> dem Rat des „Meisters der außerhalb des [Buddha-]Wegs [steht]“ (*gedōshi* 外道師) aus der Erzählung des *Ninnōkyō* und sucht nach einem Weg die souveräne Herrschaft zu festigen. Aus

---

<sup>912</sup> T 2410.76.633.c1–4.

<sup>913</sup> Dieser soll nämlich aus der Vereinigung eines menschlichen Herrschers mit einer Leopardin hervorgegangen sein, was sich in seinen gefleckten Füßen äußerte.

<sup>914</sup> Vgl. T 246.8.840b7–8 und T 1709.33.490a25.

<sup>915</sup> Diese Geschichte findet sich in der Fassung Amoghavajras T 246.8.840b5–c8. Eine Übersetzung bietet Orzech (1998): 247.

<sup>916</sup> Liangbi schreibt weiterhin ganz unumwunden: „Der Himmelsgeist Daikokuten ist der Geist des Kriegs. Wenn man jenen Geist verehrt, dann wäscht die „Tugend der Martialität“ an.“ (*itoku* 威徳). Vgl. T 1709.490a27–28.



den Hinweisen der beiden anderen Sūtren auf die Verehrung von Vierbeinern und Schakalen lässt sich andererseits nicht zwingend die Notwendigkeit dieses Vorgehens für die Etablierung herrschaftlicher Macht ableiten.<sup>917</sup> Wenn aber nicht primär der bereits genannte Aspekt der materiellen Vorteile der Grund für die Verehrung ist, worin liegt dieser dann? Um die Formulierung des *gedōshi* wiederaufzunehmen, worin liegt begründet, dass der Herrscher „selbst die Stufe eines Herrschers besteigen“ kann? Eine Antwort auf diese Frage mag die Betrachtung der folgenden Passage ermöglichen, die von den *mudrā* der *sokui kanjō* berichtet, die zusammen mit der Betonung aufgezählt werden, dass sie in den Lehren über die Dakiniten wurzeln.

[Kontext 39] Über die Scheitelbenetzung. Es wurde aufzeigend gesagt: „Jene vier *mudrā*, derer man sich bedient, sind eben diese. Die sogenannten *mudrā* des Konstituentenleibs der Textur 理法身印, das *mudrā* des Konstituentenleibs der Erkenntnis 智法身印, das *mudrā* des [vajra mit den] fünf Zapfen 五鉈印 und das *mudrā* der acht Blütenblätter [des Lotos] 八葉印 darüber hinaus [gibt es keine] 已上.“ Ich sage: „Man versteht diese vier *mudrā* als die große [i. e. zentrale] Angelegenheit der Scheitelbenetzung. So ist in Bezug auf diese Gottheit [i. e. Dakiniten] gesagt, dass der Lerinhalt der Scheitelbenetzung nach der *Abhandlung über den bodhi-Geist* der höchste ist.“<sup>918</sup>

Wie aus diesem Ausschnitt hervorgeht, ähnelt die in der *KrSyS* skizzierte *sokui kanjō* den zuvor umrissenen Inthronisierungsritualen nicht sonderlich. Sie kennt zum Beispiel weder das „*mudrā* der Beherrschung der vier Ozeane“ (*shikai ryōshō in*) noch die beiden *mantra* der Dakiniten. Vielmehr ähneln die Ausführungen in mancherlei Hinsicht denen von Texten, welche die sogenannten „Scheitelbenetzungen der *jingi*“ (*jingi kanjō* 神祇灌頂) beschreiben, deren vorrangiges Kennzeichen ist, dass in ihnen die *kami* – vor allem Amaterasu – das zentrale Verehrungsobjekt sind und sich die *mudrā* und *mantra* an diese richten.<sup>919</sup> Die

<sup>917</sup> Eine solche Erzählung bietet das „Sūtra des vom Buddha dargelegten noch nicht Gewesenem, vom korrekten *dharma*“ (c. *Foshuo Weicengyouzhengfa jing*, j. *Bussetsu misōu shōbō kyō* 佛說未曾有正法經, T 628, übers. Dharmadeva [j. Hōten 法天, aktiv 973–981]). Vor langer Zeit, noch vor der Lebenszeit des Buddha, habe sich ein Schakal auf der Flucht vor einem Löwen in einen Brunnen begeben, aus welchem er jedoch nicht mehr hinausgelangen konnte. Aus Furcht vor dem Tod habe er die Götter gebeten, ihn zu erretten. Als sich daraufhin der Indra an den Schakal wandte und ihm aufgab den „*dharma* darzulegen“ antwortete der Schakal gewitzt, dass in diesem Fall der Schüler [i.e. Indra] oben stünde, während der Lehrer unten im Brunnen sitze.

<sup>918</sup> T 2410.76. 633c5–8. Die Bedeutung des letzten Satzes wird hier im Folgenden geklärt.

<sup>919</sup> Vgl. Teeuwen (2000).

Ritualanweisungen für *jingi kanjō* wurden zusammen mit „mündlichen Festlegungen“ (*kuketsu*), „Siegel des Vertauens“ (*injin*) und „Traditionsliniendokumenten“ (*kechimyaku*) auf *kirigami* notiert. Die beiden letzten der oben aufgeführten vier *mudrā* lassen sich auch in der ältesten überkommenen Aufzeichnung finden, die sich mit solchen Ritualen beschäftigt und den schlichten Titel „Ise-Scheitelbenetzung“ (*Ise kanjō* 伊勢灌頂)<sup>920</sup> trägt. In diesem Kontext drückte das „*mudrā* der äußeren fünf Zapfen“ (*gegoko in*), das zusammen mit der Intonierung des *mantra vaṃ* (*ban* 鑷) geformt wurde,<sup>921</sup> die „fünffache Erkenntnis“ der „*vajra*-Welt“ aus und, wie Yamamoto anmerkt, die „fünf [Wachstums]stufen“ (*goi*) außerhalb des Mutterleibs.<sup>922</sup> Das „*mudrā* der acht Blütenblätter [des Lotos]“ (*hachiyō in* 八葉印) bringt wiederum die „Mutterschoßwelt“ zum Ausdruck und wurde im Kontext der *Ise kanjō* mit den „fünf Wachstumsstufen“ innerhalb des Mutterleibs gleichgesetzt.<sup>923</sup> Die Ausführungen der *Ise kanjō* lauten folgendermaßen:

[Man forme] das *mudrā* von der geöffneten Lotosblüte, das *mudrā* von den acht Blüten. Das *mantra* ist [hier] *hūṃ*, es ist *ra ga* [i.e. *rāga*, die Lust]. [Weiter forme man] das *mudrā* vom verschlossenen Stūpa. [Dies drückt aus] die Mutterschoßwelt. Das *mantra* ist [hier] *a*. [Weiter forme man] das *mudrā* von den äußeren fünf Zapfen. [Dies drückt aus,] die *vajra*-Welt. Das *mantra* ist [hier] *vaṃ*.

Hierauf folgt nun eine Art von Gebet oder *mantra*:

*Namaḥ* [i.e. Gruß und Zufluchtnahme] dem Ort [der Ausübung] des Wegs des inneren *homa* des Altars meines Geistes des Selbstwesens, welches der Nyorai ist, der ursprünglich mit dem ursprünglichen Zusammenhang des ursprünglichen Erwachens ausgestattet ist. <sup>Drei Mal [zu wiederholen]</sup>

<sup>920</sup> Dieser Text ist unter anderem im Archiv des Eizan bunko aufbewahrt, Yamamoto gibt jedoch den Text aus „Sammlung von Amulettprüchen der tiefgeheimen Ritualpraxis der Übung in [übernatürlichen] Anzeichen“ (*Shugen shinpi gyōhō fubon shū* 修驗深秘行法符咒集) wieder. Vgl. Yamamoto (2018): 417. Anmerkung 24.

<sup>921</sup> Vgl. Yamamoto (2018): 316 sowie Teeuwen (2000): 102.

<sup>922</sup> Vgl. Yamamoto (2018): 316. Die Verfasserin stützt sich bei ihrer Interpretation auch auf die „Aufzeichnung der Scheitelbenetzung von Himmel und Erde“ (*Tenji kanjōki* 天地灌頂記), die im Archiv des Hiei-zan aufbewahrt wird. Zu diesem *mudrā* und den fünf Stufen siehe das vorausgehende Kapitel.

<sup>923</sup> Yamamoto (2018): 316 zitiert auch hier aus der „Aufzeichnung über die Scheitelbenetzung von Himmel und Erde“ (*Tenji kanjōki* 天地灌頂記), welche das „*mudrā* des verschlossenen *stūpa*“ (*heitōin* 閤塔印) anführt und das neunmonatige Heranwachsen des ungeborenen Kindes im Mutterleib bezeichnet.

Hierauf folgt nun ein „Lied für die *kami*“ (*shinka* 神歌), welches als sogenanntes „japanisches Lied“ (*waka* 和歌) abgefasst ist und auf die Identifikation des eigenen Geistes mit den das ursprüngliche Erwachen verkörpernden *kami* abzielt:

Die Taten, die von meinem Geiste herrühren, welchen *kami* könnte man außerhalb dieser erblicken?

Eine mündliche [Überlieferung] besagt: „Das *mudrā* der acht Blüten ist das *hrdaya* [i.e. das Herz]. Die Gestalt des Herzens ist [das Zeichen] *hūm*.“

Die hierauf folgende Passage bringt eben jene bereits im dritten Kapitel behandelte Vorstellung zum Ausdruck, dass der im physischen Herzen angesiedelte Geist als ein Befleckter rein sei, was in der Schlange und dem Zeichen *hūm* seinen Ausdruck findet.

Sein [i.e. der Adept] *kami*-Leib ist Aizen Myōō. Die Sätze im Sūtra besagen: „Stets inmitten seines Geistes das Zeichen und den Laut des einen *hūm* zu schauen, ist eben dies. Dies ist der Leib der Nichtdualität der beiden Teile.“ Im inneren Schrein [von Ise] ist aus Stein ein Lotos aus acht Blüten errichtet. Hierauf befindet sich der lebendige Leib eine Schlange von goldener Farbe. Im äußeren Schrein ist aus Stein eine Pagode aus fünf Kreisen errichtet. Auf ihrem obersten Punkt ist der lebendige Leib einer Schlange von weißer Farbe. Sie existiert von alters her dort bis in die jetzige Zeit. Stets weilen sie [i.e. beide] dort ohne zu verlöschen. Dies ist nichts Anderes als der Leib der *ra ga* [i.e. der Begierde] und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt [...].<sup>924</sup>

Auch in diesem Material wird die bereits im 3. Kapitel behandelte Vorstellung sichtbar, dass die höchste Einsicht in die Wahrheit eine solche in die „Nichtdualität“ sei. Die Vorstellung, dass sich im Leib der Menschen eine Schlange befindet, die nichts Anderes sei, als dasjenige Organ durch welches sich der Adept seines „ursprünglichen Erwachens“ (*hongaku*) gewahr wird – und dies wurde bereits als höchste Form konstituierter Souveränität festgelegt – äußert sich hier in einer ganz ähnlichen Weise, nämlich indem nach der Rede von der Realisierung der „Nichtdualität“ im Geist überganglos auf die Qualität des Ise-Schreins hingewiesen wird, eben jene „Nichtdualität“ zu verkörpern. Nichts Anderes bezeugen dort die lebendigen Schlangen, die im Heiligtum hausen.

Die oben zitierte Passage der *KrSyS* über die vier *mudrā* (Kontext 39) führt noch zwei weitere Handhaltungen auf, die ebenfalls davon zeugen, dass das Grundmotiv dieses Rituals die Zusammengehörigkeit von Mutterschoß- und *vajra*-Welt sein sollte. Mit dem „Konstituentenleib des Prinzips“ (*rihosshin* 理法身) ist der Dainichi Nyorai gemeint, wie er im

---

<sup>924</sup> Zitiert nach Yamamoto (2018): 316.

Zentrum des Mutterschoß-*maṇḍala* thront. Mit dem „Konstituentenleib der Erkenntnis“ (*chihosshin* 智法身) ist der Dainichi Nyorai der *vajra*-Welt gemeint. Der oben zitierten Aufzählung von *mudrā* folgt keine Aufzählung von *mantra*, jedoch die Beschreibung einer Visualisierungsübung, die *mot à mot* dem Lobvers des Kapitels über die „[innere] Schau des Zeichens *a*“ (*ajikan* 阿字觀) der *Bodaishinron*<sup>925</sup> entspricht, in welcher gesagt wird, dass diese Vision des „Samenzeichens“ sich als sogenannte „permanente Vision“ (*jōken* 常見) einstellen könne. Bei einer erfolgreichen Durchführung der Übung komme es zu einem „graduellen Anwachsen“ (*zenzōjō* 漸增長), und bald fülle das Zeichens *a* die gesamte „Konstituentenwelt“ aus, wodurch der Adept letztlich die fünffache Erkenntnis des So-Gekommenen realisiere.<sup>926</sup> Die hier zitierte Übung aus der *Bodaishinron* kann analog zur Vorstellung der *Ise kanjō* verstanden werden, dass der Geist des Adepten immer schon rein und erwacht sei. Im Anschluss an Kontext 39 heißt es also:

[Kontext 40] Deshalb besagt die *Abhandlung*: „Ein weißer Lotos von acht Blütenblättern und von der Spanne eines Ellenbogens.<sup>927</sup> Deutlich sichtbar ist [nun das Samen]zeichen *a*, das von der reinen Farbe des Lichts 素光色 ist. *Dhyā[na]* und Erkenntnis<sup>928</sup> treten zusammen in [die zur] *vajra ba[ndha]* geformten Hand?<sup>929</sup> ein, und dies ruft den Eintritt in die Erkenntnis der Beruhigung und der Reinheit 寂

<sup>925</sup> Vgl. T 1665.32.574b6–13.

<sup>926</sup> Die *Bodaishinron* spricht von der Bedeutung des Samenzeichens *a* im Sinne eines graduellen Fortschreitens auf dem Weg zur Buddhaschaft. Dabei ist die Silbe *a* Ausdruck des „Ungeboreneins“ (*fushō* 不生) aller „Konstituenten,“ drückt in den fünf verschiedenen Möglichkeiten ihrer Intonation jedoch Verschiedentliches aus.

<sup>927</sup> Mit dem „einen Ellenbogen“ (*icchū* 一肘) ist eine Längeneinheit gemeint, die zwischen einem *shaku* 尺 (ca. 33 cm) und drei *sun* (ca. 99 cm) bis zu einem *shaku* und acht *sun* (ca. 26,4 cm) variiert. Eine übliche Größe für Buddhafiguren wird mit 2 *shaku* angegeben. Vgl. *MJ*: 632. Der Begriff *icchū* wird vor allem auch im Zusammenhang mit Visualisierungspraktiken benutzt. Die *KrSyS* erklärt an anderer Stelle den Begriff *icchū* genauer, indem sie eine solche Praxis beschreibt. Dabei soll nämlich in der „[inneren] Schau“ (*kan* 觀), die weiße Lotosblüte, die der Adept im Brustraum visualisiert, von dieser Größe sein. Sie bildet auch hier den Thron für das Samenzeichen *a*. Vgl. T 2410.76.827c4–11.

<sup>928</sup> Der Begriff „*Dhyā[na]* und Erkenntnis“ (*zenchi* 禪智) deutet in einem ganz allgemeinen Sinne auf die Untrennbarkeit dieser beiden Elemente. Es meint hier gemäß der Bedeutung, die unter anderem im „Schatzschlüssel zum geheimen Speicher“ (*Hizōhōyaku* 祕藏寶鑰, T 2426) des Kūkai gegeben wird, dass dies konkret in einer Handbewegung vollzogen ist, bei der eine *mudrā* geformt wird. *Dhyāna* und Erkenntnis sind dann linker resp. rechter Daumen.

<sup>929</sup> Dieses in der Transkription als *kongōboku* 金剛縛 bezeichnete *mudrā* wird auch als „Faust-*mudrā* der äußeren [Ver]bindung, [i.e. der Finger außerhalb der Faust] (*gebakuken* in 外縛拳印) bezeichnet und obgleich E. Dale Saunders ersteren Begriff durch „*diamond-bonds mudrā*“ übersetzt, scheint hierdurch zum Ausdruck zu kommen, dass die *vajra*-gleiche Erkenntnis die karmischen Banden, welche die Wesen an den Leidenskreislauf binden, zertrennt, so wie dies das grundlegende Motiv dieser Scheitelbenetzung zu sein scheint. Vgl. Saunders (1985): 119.

靜智<sup>930</sup> des So-Gekommenen herbei. Ich sage: „Dies bringt jenen Sachverhalt zum Ausdruck, dass man durch die ungeborene Erkenntnis des Mañju[śrī]<sup>931</sup> die Vertilgung der Verirrungen [in ihren] acht Unterteilungen<sup>932</sup> veranlasst 令噉食迷妄八分 und dass man Da[kini]ten als herabgelassene Spur veranlasst die Blüte der Leber [der Unerlösten] zu vertilgen 天令食肝花. Das, was damit ausführlich erklärt wird, ist, dass der Zusammenhang der *vajra*[-gleichen] Erkenntnis in ihrem [reinen] Zusammenhang 金剛智體 den Mutterschoß in der achtfachen Blüte empfängt und gebraucht 胎藏八葉<sup>7</sup>受用<sup>スル</sup>也. Es ist dies der Lerninhalt aus dem Kapitel des Kongô Yasha 金剛夜叉 [i.e. Vajrayakṣa] jenes Sūtras.<sup>933</sup> Das, was darin gesagt wird ist, dass der *vajra* Erkenntnis bedeutet und *yakṣa* [wiederum] vollständiges Verschlingen bedeutet 夜叉吞盡義也. Dies ist die allerhöchste [Bedeutung] der geheimen Scheitelbenetzung. [Fasst man] es nicht mit der Intention dieser geheimen [Bedeutung], handelt es sich um einen Sachverhalt, der jenseits der Erkenntnis liegt. Es ist der allerhöchste.<sup>934</sup>

Von besonderem Interesse ist hier, dass die Erkenntnis der „Nichtdualität“ der beiden Welten hier zum einen wieder ein generatives Moment eignet. Die unbewegliche Erkenntnis als reiner „Zusammenhang“ (*tai*) macht „Gebrauch“ (*yû*) vom „Mutterschoß“ aus welchem die „Konstituenten“ hervortreten. Der *vajra* als Phallus ist klar als Pendant zum Mutterschoß zu verstehen. Diesem generativen Moment der Erkenntnis der „Nichtdualität“ steht jedoch dasjenige der Vertilgung zur Seite. Die obenstehende Passage erklärt ebenso wie das im ersten Teil (Abschnitt 5.1.) behandelte Lehrgespräch zwischen Kenjin und Raiyu den Unterschied zwischen der Beseitigung der Verirrungen und dem „Vertilgen“ (*kanjiki* 噉食) und „Verzehren“ (*jiki* 食) der „Blüte der Leber [i. e. die Essenz]“ (*kanka* 肝花) als nichtig. In der Figur des Kongô Yasha 金剛夜叉 wird diese *consubstantialitas* besonders deutlich. Bei diesem handelt es sich um einen der „großen Erkenntnisherrscher“ (*daimyôô* 大明王), welche die Himmelsrichtungen beschützen. Als zornige Gestalt des Fukû 不空 (i.e. Amoghasiddhi)

<sup>930</sup> Die „Erkenntnis der Beruhigung und Reinheit“ (*jakujôchi* 寂靜智) meint die Erkenntnis eines Erwachten, dessen Geist getrennt von den „Befleckungen“ (*bonnô*) ist, rein und ohne Beunruhigung.

<sup>931</sup> Mit seinem Schwert und dem „fünffachen [Haar]knoten“ (*gokichi* 五髻) stellt Monju Verkörperung der (fünffachen) Erkenntnis *par excellence* dar.

<sup>932</sup> Die Vorstellung, dass die Verirrungen in „acht Teile“ (*happun* 八分), also acht Kategorien, unterteilt werden können, ist hier eigens hervorgehoben um auch auf das menschliche Herz zu deuten, das der traditionellen Auffassung nach aus acht Klumpen bestehen soll. Es sei außerdem daran erinnert, dass die oft mit dem menschlichen Herzen gleichgesetzte Lotosblüte ebenfalls aus acht Teilen bestehen soll.

<sup>933</sup> Es ist mir nicht gelungen, das Sūtra zu identifizieren, auf das hier hingewiesen wird.

<sup>934</sup> T 2410.76.633c8–c16.

residiert er in dessen nördlicher Himmelsrichtung. Die *yakṣa* sind wiederum eine Gruppe von Wesen, die derjenigen der *ḍākinī* äußerst nahestehen. Wie diese können sie durch die Lüfte wandern und ernähren sich von menschlichem Fleisch, eine Eigenschaft, die auch deutlich in der Ikonographie des Kongō Yasha zu Tage tritt. Oftmals wird er mit drei Gesichtern dargestellt, die mit spitzen Fangzähnen bewehrt sind und überhaupt nimmt er eine furchterregende Erscheinung an. Zweifelsohne wurde sein Name hier gewählt, da er in gedrängter Form die Idee ausdrückt, dass die Erkenntnis in ihrer zerstörerischen Qualität als *vajra* die Vitalität und Lebenskraft der Leidenswesen vernichten kann, die Erkenntnis also zur Gewalt über das „reine“, „ungesicherte“ oder in der agambenschen Diktion „heilige“ Leben befähigt.

Nach diesen Betrachtungen kann der seltsam anmutende Zusatz aus dem 6. Faszikel (Kontext 8) erst eigentlich wirklich verstanden werden. In diesem heißt es, dass die Insel Cāmarāvāra im *Kusharon* als „Wohnstatt der *rākṣasa*“ (*rasetsusha kyo* 羅刹婆居) bezeichnet werde. Diese *rākṣasa* werden als die *kami* des Ise-Schreins identifiziert, deren Erlösungswerk im „Verschlingen“ besteht. Die Erkenntnis der *kami* des Ise-Schreins, welcher die südliche Himmelsrichtung und die Erkenntnis der fundamentalen „Nichtdualität“ ausdrückt, unterscheidet sich nicht von derjenigen der Ryūnyo und der Erkenntnis, die sich im Wunschjuwel ausdrückt, im Kontext der *sokui kanjō* wird sie jedoch zu einer solchen, die es dem Tennō – ist er vom Regenten in solche Zusammenhänge erst einmal eingeweiht – ermöglicht über das Leben der „unerlösten Wesen“ zu verfügen.

Die Vorstellung, dass jene Erkenntnis der „Nichtdualität“ Gewalt über das „reine Leben“ ermögliche, scheint für die Inhalte der *KrSyS* grundlegend und beschränkte sich nicht nur auf Fragen der Souveränität einzelner Personen oder Familien, wie sich aus der folgende Passage aus dem 39. Faszikel der *KrSyS* hervorgeht, die über den „Matarajin in der Jōgyōdō [i. e. Halle steter Praxis]“ (Jōgyō-dō no Matarajin 常行堂摩多羅神) berichtet, dessen Verehrung auf die Zeit der Gründung dieser Stätte durch Ennin zurückgehen soll.<sup>935</sup> Als sich dieser nämlich auf dem Schiff befand, das ihn aus dem Reich der Tang zurück auf den japanischen Archipel bringen sollte, vernahm er eine Stimme, durch die sich diese Gestalt als Matarajin und „Geist der Hindernisse [auf dem Erwachensweg]“ (*shōgejin* 障礙神) an ihn wandte und zu

---

<sup>935</sup> Ennin hatte nämlich im Tang-Reich die Praxis des sogenannten „stets geübten *samā[dhi]*“ (*jōgyō zanmai* 常行三昧) erlernt und beabsichtigte auf dem Hiei-zan eine Halle zu erbauen, die ganz dieser Übung geweiht war. Dabei umwandert der Adept für einen Zeitraum von sieben oder neunzig Tagen die Figur des Amida und intoniert dessen Namen. Vgl. *MJ*: 56.



bedenken gab, dass die Praktizierenden die „Hingeburt“ (*ôjô* 往生) in das „reine Land“ nicht erlangen könnten, wenn sie sich in ihren Gebeten nicht auch an Matarajin wendeten.<sup>936</sup> Expliziter wird die *KrSyS* hierzu direkt im Anschluss an diese Legende:

[Kontext 41] Eine mündliche [Überlieferung] besagt: „Bei Matarajin handelt es sich um Daikokuten [i.e. Mahākāla] und es handelt sich auch um Dakini[ten]. Der ursprüngliche Schwur besagt [wie es] im Sūtra gesagt wird: ‚Zu der Zeit [da jemand] dem Ende entgegentritt, suche ich jenen Ort auf, und verschlinge dessen Leber und Leichnam. Aus diesem Grunde erlangen [die Moribunden] die korrekte [Konzentration] des Geistes<sup>937</sup> [wenn sie] auf das Ende zugehen. Äße ich nicht ihre Leber, erlangten sie nicht die korrekte [Konzentration] des Geistes, und sie verwirklichten nicht die Hingeburt [in das reine Land] und darüber hinaus wurde noch mehr gesagt‘. Dieser Sachverhalt ist [jedoch] ein äußerst geheimer Sachverhalt. Es ist ein Sachverhalt, der allen Menschen unbekannt ist. Daher [ist es so:] wenn er schon den Mönchen jener Halle [i.e. die Jôgyô-dô] unbekannt ist, wie sollte es dann dem Rest der Menschen [ergehen]? Dies ist ein großer [i. e. bedeutsamer] Sachverhalt, der nicht mündlich nach Außen [getragen werden] soll. Geheim und geachtet soll er sein, geheim und geachtet soll er sein.“<sup>938</sup>

Auch hier tritt Dakiniten *alias* Matarajin und Daikokuten als eine Figur auf, die Macht über das „nackte Leben“ der Menschen besitzt und *hierdurch* auch über eine entsprechende Wiedergeburt im reinen Land verfügen kann. Ihre Verehrung ist dann die *conditio sine qua non* in Bezug auf das Heilsziel. Die Vorstellung, dass Matarajin ein „schlechter Geist“ (*akujin* 惡神) sei, resultiere daraus, dass die unerlösten Wesen sich im Zustande der „Verirrungen“ (*meimô*) befänden. Dann raube Matarajin als „Geist der großen Hindernisse“ (*daishôjin* 大障神) die „feinstofflichen Seelen“ (*shôryô* 精靈) dieser Wesen. Zu Daikokuten werde er wiederum in jenem Moment, da die Wesen die „Einsicht aufschließen [sich erschließen]“ (*kaigo* 開悟), und der Raub dieses nunmehr „guten Geistes“ (*zenjin* 善神) sei nichts Anderes als derjenige der „Hemmnisse der feinstofflichen Seele“ (*shôryô no nan* 精靈難) auf dem Weg zum Erwachen. Die *KrSyS* bezeichnet dieses Wesen dann auch als „Geist

---

<sup>936</sup> Vgl. T 2410.76.632c24–28.

<sup>937</sup> Im Kontext der Sterbestunde und der „Hingeburt“ in das „reine Land“ wird dieser Begriff im Sinne einer auf den Buddha Amida oder dessen Reich konzentrierten Geist zu verstehen sein. Gemeint mag hier konkret die Praxis der „[Konzentration] des Geistes auf den Buddha [Amida] in der kontemplativen Schau“ (*kansô nenbutsu* 觀想念佛) sein, bei der die „Merkmale des Buddhas“ (*bussô* 佛相) vorgestellt werden und dessen Name rezitiert wird.

<sup>938</sup> T 2410.76.632c28–633a5.

der das Feinstoffliche [i.e. der Geist] raubt“ (*dasshōki* 奪精鬼).<sup>939</sup> Tatsächlich handelt es sich hierbei jedoch nicht um die Erkenntnis, dass man es hier mit einem *eigentlich* guten Geist zu tun habe, denn auch die Lehre über Matarajin fußt auf der für die Lehre vom „ursprünglichen Erwachen“ (*hongaku*) so charakteristischen Auffassung, dass die Unterscheidung zwischen „gut“ und „böse“ hinlänglich sei.

Der Regent, so heißt es, hat die Macht über das Reich, hält es in seinen Händen, weil er die Gewalt über die schiere Lebenskraft der Wesen hat. Als Totengott Yama ist er in gewisser Weise der Geist der Grabhügel, zu dessen Verehrung der Kommentar des Liangbi auffordert. Von diesem erlernt der Kaiser anlässlich seiner Investitur die *mantra* und *mudrā* der Dakiniten und erlangt so die Erkenntnis, die ihn zur Ausübung der Macht legitimieren soll. Der Regent prägt dem vermeintlichen „Souverän“ die Erkenntnis der fundamentalen Gleichheit in der „Nichtdualität“ vermittelt der *sokui kanjō* auf. Diese befähigt ihn souverän über menschliches Leben zu entscheiden, was bedeutet, dass er seiner eigentlichen Aufgabe gewahr wird, die darin liegen soll, die Bedrängnisse der Leidenswesen abzutrennen.

---

<sup>939</sup> Es handelt sich hierbei um eine Kategorie von Wesen, die den sogenannten „drei [Arten] von Dämonen“ (*sanki* 三鬼) angehören.

## 6. Schlussbetrachtung

Die vorangegangenen Betrachtungen widmeten sich nach einer Einleitung (1. Kapitel) und einer grundlegenden Darstellung der Textgeschichte (2. Kapitel) der *KrSyS* der Beantwortung der wesentlichen Frage dieser Arbeit, nämlich diejenige nach der Zusammengehörigkeit von *ôbô* und *buppô*, sowie nach den hiervon abhängigen Vorstellungen über (Herrschafts)souveränität. Ausgehend von einer *setsuwa*, welche von der Anomalie der Regalie des „*kami*-Siegels“ berichtete, wurde dargestellt, welche große Bedeutung Vorstellungen über den japanischen Archipel als einer Domäne des Dainichi Nyorai/der Amaterasu Ômikami darin einnimmt (3. Kapitel). Dabei wurde aufgezeigt, dass „*kami*-Siegel“ als Karte des Archipels und als *maṇḍala* gedeutet wurde (Abschnitt 3.2.2.). Dabei interessierte nicht die Interpretation des *maṇḍala* als einer metaphysischen Realität, die auf eine physische projiziert wird, sondern deutlich gemacht wurde, dass der Archipel in konkreter Weise als *maṇḍala* verstanden wurde. Das „*kami*-Siegel“ sollte Abbild des *maṇḍala* sein, nicht, weil sich zur Legitimierung der herrschaftlichen Macht des Tennô auf eine transzendente Entität gestützt wurde, sondern weil die grundlegende Topologie des *maṇḍala* die unhintergehbare Voraussetzung dafür bildet, wie im esoterischen Buddhismus (Herrschafts)souveränität vorgestellt wurde. Diese Topologie stellte sich als eine solche der Ausnahme dar (Abschnitt 3.4.). Ausgenommen ist im *maṇḍala* stets die „Allwissenheit,“ als einer Ununterschiedenheit von „weltlicher“ und „absoluter“ Wahrheit, die jedoch gerade dadurch von Nyorai beständig dargelegt wird, – nichts Anderes ist das *maṇḍala* – dass stets auf diese Unterscheidung rekurriert wird, Hierdurch ist der Nyorai ausgestattet mit jener für die Leidenswesen „unmöglichen“ Souveränität, der sich anzunähern für letztere die größtmögliche Form von „konstituiert“ Souveränität darstellt. Dass die „Darlegung des *dharma*“ und die Kosmogense ein und denselben Prozess bezeichnen, ist in gewisser Weise die ontische Voraussetzung für jegliche Form der Souveränität. Auf der makrokosmischen Ebene setzt dieser Prozess auf dem Grund des „großen Ozeans“ ein, der die Ununterschiedenheit in ihrer potentiellen Form ist (Abschnitt 3.4.1.), durch eine Primärunterscheidung und Markierung, einer „Landnahme“ im Sinne Carls Schmitts, die alle weitere Ordnung begründet. Nicht überraschte es somit, dass es genau der auf der makrokosmischen Ebene als Ursprungstopos und Primärunterscheidung im Sinne eines Ansatzes für die Ausdifferenzierung der mandalischen Ordnung fungierende „Drachenpalast“ war, der sich im Inneren der Wesen redupliziert finden sollte. Durch das Erkenntnisorgan der „kleinen Schlange“ als Herz/Geist der Leidenswesen korrespondieren die *kami* mit den Leidenswesen und verhelfen ihnen somit zu jener Form

„konstituierter“ Souveränität, die als Erkenntnis der Tatsache verstanden werden muss, dass die „Darlegung des *dharmā*“ durch die Leidenswesen selbst ausgesprochen wird. Als eine der exponiertesten Gestalten, die eine solche Einsicht verkörpern sollen, stellte die *KrSyS* die Ryûnyo vor, (Abschnitt 3.5.), welche die Wahrheit der „[fundamentalen] Gleichheit“ (*byôdô*) und der „Nichtdualität“ (*funi*) realisiert hat.

Im 4. Kapitel wurde das im Sôji-in abgehaltene Ritual des Shijôkô behandelt, welches von Seiten der Vertreter der Sanmon-Faktion als deren wichtigstes Ritual zum Landesschutz postuliert wurde (Abschnitt 4.2.). Hier wurde versucht nachzuweisen, dass dieses Postulat auf der Möglichkeit gründete, die Lebensspanne, allen voran des Tennô und des Hofstaats, letztlich jedoch der ganzen Bevölkerung des Archipels, rituell zu manipulieren, weil die Architektur und die Verehrungsgegenstände dieses Tempels nichts Anderes ausdrückten, als die triadische Struktur der „Nichtdualität“ Die Vereinigung von Kinrin und Butsugen, die in den die mittlere Pagode flankierenden Hallen eingeschreint wurden, sollte jene „Vollendung“ realisieren, die ganz konkret im Sinne einer Lebenskraft oder Vitalität verstanden wurde. In der mittleren Pagode wurden daher die „Geburtssterne“ (*honmyô*) aller Wesen verehrt, als *conditio sine qua non* der Langlebigkeit und des Wohlergehens der Bevölkerung des Archipels. Im Rückgriff auf die Analyse Michel Foucaults der Techniken der Macht, wurde versucht diese Form des Machtdispositivs als zumindest wesensverwandt zu jenem des Zugriffs auf Prozesse der Fortpflanzung, der Steigerung und des Gebrauchs der Lebenskräfte. Es ist sicherlich nicht akzdientuell, dass die *Traumaufzeichnung* des Mönchs Jiens (vgl. Abschnitt 4.1.2.), die für den Sôji-in und seine Rituale so wichtige Vereinigung des Kinrin und den Butsugen explizit unter dem Blickpunkt der Vereinigung des kaiserlichen Paares als einer Grundlage für die Fortführung der kaiserlichen Erblinie darstellte.

Die Verehrung des Aizen Myôô, deren Betrachtung das Anliegen des ersten Teils des 5. Kapitels war (vgl. vor allem 5.1.), zeigte jedoch sehr deutlich die „Kehrseite“ des symbolischen Machtdispositivs der Steigerung der Lebenskraft, nämlich diejenige der „Tötung“ des Lebens. Diese wurde von Foucault als zwar indirekte, jedoch sehr reale Macht des Souveräns „tot zu machen“<sup>940</sup> beschrieben, und bildet in der Analyse Giorgio Agambens, der hier gefolgt wurde, den eigentlichen Kern der (Herrscher)souveränität. Die obenstehende Betrachtung der Texte legte nahe, dass die symbolische Möglichkeit über Leben und Tod zu unentscheiden, konstitutiv für die Vorstellung von Souveränität war. Überlieferungsgut, welches sich mit der Bedeutung

---

<sup>940</sup> Vgl. Foucault (2019): 131.

des Byôdô-in befasste, führte die Interpretation des Regenten als Aizen Myôô und Byôdô vor Augen, der das *deformé* des „Wunschjuwels“, das „menschliche Gelb“ (*ninnô*), als „Lebenswurzel“ (*myôkon*) in seinen Händen hält. Die Tatsache, dass der Regent diese auf der Erkenntnis der „Nichtdualität“ beruhende Macht mittels einer *technē* an den als Tennô einzusetzenden Kronprinzen durch die *sokui kanjô* weitergab, legitimierte ersteren in seiner Stellung als Regent und eigentlichem Herrscher des Reichs, als „Geist der Grabhügel“ (*chôjin*), welchen aufzusuchen hatte, wer Herrscher werden wollte. Dass sich das Motiv der Macht über Leben und Tod in vielen mittelalterlichen Texten wiederfinden ließ, begründete die Entscheidung, zu ihrer Interpretation die Ideen Agambens und Schmitts heranzuziehen. Im Rückgriff auf die Ausführungen Agambens wurde versucht, die Topologie der Interpretation des Aizen *hô* als rituell vollzogene „Tötung“ des Goreizei nachzuvollziehen. Die Vorstellung von einer höheren Ebene der Erkenntnis, die eine eindeutige Festlegung dessen unmöglich machte, was bei diesem Ritual geschehen sollte, wurde in unserer Interpretation als Grundlage für die Souveränität des *âcârya* festgelegt (5.1.4.), der tötete, „ohne“ zu töten. Das tötbare Leben, das in keiner der beiden Sphären der Wahrheit Aufnahme fand, stellte sich darin als ein solches heraus, das ähnlich demjenigen des *homo sacer* ein preisgegebenes, heiliges Leben war. Eine der wohl wichtigsten Studien zu dieser „politischen“ Dimension des Buddhismus in Ostasien hat Charles D. Orzech mit seiner Arbeit über das *Renwangjing* vorgelegt. In dieser wird wiederholt auf die Tatsache aufmerksam gemacht, dass das Fortschreiten auf dem *bodhisattva*-Pfad und die konkrete Ausübung von Macht in unauflösbarer Weise aufeinander bezogen sind.<sup>941</sup> Bei der Betrachtung der Texte, in denen sich dieser (zunächst) symbolischen Anspruch auf Macht, wie er vom Klerus im japanischen Mittelalter formuliert wurde, niederschlug, wurde die Idee augenfällig, dass die Erkenntnis die Funktion hatte, die *bonnô* zu zerstören, zu verschlingen. So stellte sich der japanische Archipel letztlich als nichts Anderes dar, denn als Wohnstatt und Betätigungsfeld der *râkṣasa* und *yakṣa*, die erlösen, indem sie die „Lebenswurzel“ der Unwissenheit abtrennen.

Die Bedeutung, welche die *ḍâkinî* die Dakiniten für die *sokui kanjô* hatte (vgl. Abschnitt 5.2.3.), lässt sich womöglich gar nicht durch jene Umkehrung der Werte erklären, die Iyanaga als so typisch für die Ausrichtung des „Tantrismus“ empfindet. Wie die vorausgegangenen

---

<sup>941</sup> Vgl. Orzech (1998), insb. 33–37.

Betrachtungen gezeigt haben, stiften nämlich nicht einfach die die *valeurs anti-transcendents*<sup>942</sup> und *anti-sacrées* eine heilige oder transzendente Ordnung, die sich bewusst von diesen abgrenzen würde, sondern was ausgenommen bleibt und dadurch erst die Unterscheidung zwischen Oppositionen wie *nirvāṇa* und *samsāra* ermöglicht, ist eben die souveräne Überführung vermeintlicher Oppositionen in eine Ununterschiedenheit, vor allem jedoch derjenigen der „Belehrung,“ die dem „Mitgefühl“ entspringt, und der „Gewalt.“ Von nichts Anderem künden ja die zahlreichen Unterwerfungsberichte in den Sūtren. Der oben behandelte *locus classicus* der Unterwerfung der *dākinī* aus dem *Daisho* war, wie versucht wurde zu zeigen, nicht die Beseitigung dieser Wesen, sondern ein Dienstbarmachen derselben für die Belange des *dharmā*.

Wo der Tennō allerdings zum „Subjekt“ der „Aufprägung“ dieses Wissens wurde, mag sich die für das mittelalterliche Milieu wohl charakteristische Struktur der Machtblöcke zeigen, die von dem in gewisser Weise als „leer“ zu bezeichnenden Zentrum des Tennō gestützt wurde, denn dieser blieb im wesentlichen „Empfangender“ der Wirkkraft von Ritualen, von Weihungen, allen voran denjenigen der „Scheitelbenetzung.“ Orzech versteht die Zeremonie des *abhiṣeka* ganz explizit als Einsetzung einer Gottheit in den Adepten und sieht hierbei zahlreiche Analogien zu Ritualen der Erstellung und Weihe von „[Kult]bildnissen“ (*zō* 像), wie sie in den für die esoterische Lehre so wichtigen Ritualhandbüchern, den „Ritenordnungen“ (*giki* 儀軌) beschrieben werden. Er macht in diesem Zusammenhang auf die Tatsache aufmerksam, dass der Rolle des *āveśa* (*abisha* 阿尾奢, die Ergriffenheit eines Adepten oder Mediums durch eine Gottheit) in der bisherigen Forschung noch zu wenig Beachtung gefunden habe. Die in Texten wie dem *Kongōchōkyō* gebrauchte Terminologie sei in dieser Beziehung jedoch unmissverständlich. Das *Kongōchōkyō* enthält nämlich nicht nur die Beschreibung des *abhiṣeka* des Siddhārtha, sondern auch Anweisungen für dessen rituelle Neuinszenierung durch den *ācārya* und seinen Schüler. So bittet der Adept alle Nyorai ihn zu „ermächtigen“ (*kaji*) und die Gottheit Vajrasattva in ihn „einzudringen“ (*hennyū* 遍入), worauf der *ācārya* bestimmte Handgesten (*mudrā*) ausführt, *mantra* spricht und somit den Eintritt der Gottheit in den Geist

---

<sup>942</sup> Iyanaga (1999): 104. Es bliebe jedoch zu klären, was genau hier unter dieser „Antitranszendenz“ zu verstehen ist, denn leiget nicht gerade in der Überschreitung eine auch im wörtlichen Sinne „Transzendenz“?



des Adepten veranlasst, ein Ereignis, das auch das *Kongôchôkyô* mit dem Begriff *ãveśã* belegt.<sup>943</sup>

---

<sup>943</sup> Die hier angesprochene Passage findet sich in *T* 865.18.218b1-8. Vgl. auch Orzech (2011): 118.

## Literaturverzeichnis

Alle aufgeführten japanische Publikationen, bei denen kein Erscheinungsort genannt wird, wurden in Tôkyô verlegt.

### Siglen

<i>BSKD</i>	<i>Bussho kaisetsu daijiten</i> 佛書解説大辭典. 15 Bde.
<i>FD</i>	<i>Fojiao dacidian</i> 佛學大辭典.
<i>Ggs</i>	<i>Genko Shakusho</i> 元亨釋書. 2 Bde.
<i>DKJ</i>	<i>Dai kanwa jiten</i> 大漢和辭典. 13 Bde.
<i>HTS</i>	<i>Hanazono Tennô shinki</i> 花園天皇宸記. 3 Bde.
<i>MBD</i>	<i>Mochizuki Bukkyô daijiten</i> 望月佛教大辭典. 10 Bde.
<i>NKD</i>	<i>Nihon kokugo daijiten</i> 日本國語大辭典. 14 Bde.
<i>NJJ</i>	<i>Nihon bukke jinmei jisho</i> 日本佛家人名辭書.
<i>KSD</i>	<i>Kokushi daijiten</i> 國史大辭典. 15 Bde.
<i>KZ</i>	<i>Kôbô Daishi zenshû</i> 弘法大師全集. 6 Bde.
<i>MD</i>	<i>Mikkyô daijiten</i> 密教大辭典. 6 Bde.
<i>MJ</i>	<i>Mikkyô jiten</i> 密教辭典.
Monier-Williams	<i>A Sanskrit English Dictionary.</i>
<i>NKBT</i>	<i>Nihon koten bungaku taikai</i> 日本古典文學大系. 102 Bde.
<i>PDB</i>	<i>The Princeton Dictionary of Buddhism</i>
<i>SSD</i>	<i>Shintôshi daijiten</i> 神道史大辭典.
<i>ST</i>	<i>Shintô taikai</i> 神道體系. <i>Ronsetsu hen</i> 論說編. 28 Bde.
<i>SNKBZ</i>	<i>Shinpen Nihon koten bungaku zenshû</i> 新編日本古典文學全集. 88 Bde.
<i>T</i>	<i>Taishô shinshû daizôkyô</i> 大正新脩大藏經. 85 Bde.

<i>TKZ</i>	<i>Teihon Kôbô Daishi zenshû</i> 定本弘法大師全集. 11 Bde.
<i>T zuzô</i>	<i>Taishô shinshû daizôkyô zuzô</i> 大正新脩大藏經 圖像部. 12 Bde.
<i>ZGD</i>	<i>Zengaku daijiten</i> 禪學大辭典. 3 Bde.
<i>ZTZ</i>	<i>Zoku Tendai-shû zensho</i> 續天台宗全書.

## Primärquellen

Aufgeführt sind Quellen, aus denen übersetzt und zitiert wurde. Bei ursprünglich auf dem Festland in das Chinesische übersetzten Sūtrentiteln sind die chinesischen Lesungen zuerst angegeben.

*Asabashô* 阿娑縛抄. *T zuzô* 8–9.

*Atsusôshi* 厚雙紙 zitiert in Tanaka (1993): 248.

*Da Piluzhena chenfgo jing shu, Dai Birushana jôbutsu kyô sho* 大毘盧遮那成佛經疏. *T* 1796.39.

*Da Piluzhena chengfo shenbian jiachi jing, Dai Birushana jôbutsu jinben kaji kyô* 大毘盧遮那成佛神變加持經. *T* 848.18.

*Gan'ô-ji kechimiyaku* 元應寺血脈, zitiert in Tanaka (2003): 12. Manuskript des Hiei-zan Enryaku-ji zô 比叡山延曆寺藏.

*Gan'ô-ji resso chô* 元應寺列祖帳, zitiert in Tanaka (2003): 21. Manuskript des Shôjuraikô-ji 聖衆來迎寺.

*Goyuigô* 御遺告. *T* 2431.77.

*Hanazono Tennô shinki* 花園天皇宸記. *HTS* 1:

*Hizôki* 秘臧記. *KZ* 2.

*Ise kanjô* 伊勢灌頂, zitiert in Yamamoto (2018): 316ff.

*Jindô himitsu narabi ni sanshu jingi* 神道秘密并三種神器, zitiert in Itô (2011): 103. Manuskripts aus den Archiv des Shinpuku-ji 眞福寺.

*Jingangding yujia zhong fa anouduoluo sanmiaosanputixin lun, Konchô yuga chû hotsu anokutarasammyakusambodaishin ron* 剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論. T 1665.32.

*Jinnô shôtôki* 神皇正統記. NKBT 87.

*Kakuzenshō* 覺禪鈔. T zuzō 4–5.

*Keiran shūyō shū* 溪嵐拾葉集. T 2410.76.

*Kokawago* 小皮籠, zitiert in Itô (2011) 100. Manuskript aus dem Archiv des Zentsū-ji 善通寺.

*Kokinshū Tameie shō* 古今為家集, zitiert in Tanaka (1993): 128.

*Nihon sandai jitsuroku* 日本三代實錄. *Rikkokushi* .

*Nihon shoki* 日本書紀. SNKBZ *Nihon shoki* 日本書記 1.

*Miaofa linhua jing, Myōhō renga kyō* 妙法蓮華經. T 262.9.

*Mippō sōjō shinron yōshō* 密法相承審論要抄. ST: 3.

*Musōki* 夢想記, in Akamatsu (1957): 318–322.

*Renwang huguo boruoboluomido jingshu, Ninnō gokoku hanyaharamitsu kyōju* 仁王護國般若波羅蜜多經疏, T 1709.33.

*Sanshu jingi kuketsu daiji* 三種神器口決大事, zitiert nach Itô (2011): 104. Manuskript des Ninna-ji 仁和寺.

*Shūgaishō* 拾芥抄, zitiert in Itô (2011): 98.

*Shingonshū kyōjigi* 真言宗教時義, T 2396.75.

*Shijō hiketsu* 四帖秘訣, ZTZ Mikkyō 密教 3.

*Shikan* 四卷, T 2005.87.

*Shishi sōjō kechimiyaku shidai* 師資相承血脈次第, zitiert in Hazama (1948): 261.

*Soshi denrai kuden* 祖師傳來口傳, zitiert in Itô (2011): 103. Manuskript der Kōya-san daigaku toshokan 高野山圖書館.

*Soshitsuji kyara kyō* 蘇悉地羯羅經. T 893.18.

*Sokushin jōbutsu gi* 即身成佛義. T 2428.77.

*Taizô kongô bodaishin giryaku shô* 胎藏金剛菩提心義略問答抄. T 2397.75.

*Usuzôshi kuketsu* 薄草子口決. T 2535.79.

*Yamato Katsuragi hôzan ki* 大和葛城寶山記, zitiert in Itô. Mansukript Ishizaki bunko bon 石  
崎文庫本, Ôsaka furitsu toshokan 大阪府立圖書館.

*Yugikyô Chômonshô* 瑜祇經聽聞抄. ZTZ, Mikkyô 密教 2.

*Yôson dôjôkan* 要尊道場觀. T 2468.

## Vollständige Quellenangaben

- Abé Ryûichi 阿部龍一 (1995): „Saichô and Kûkai: A Conflict of Interpretations“. *Japanese Journal of Religious Studies* 22/1–2.
- (1999): *The Weaving of Mantra: Kûkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*. New York: Columbia University Press.
- (2015): „Revisiting the Dragon Princess: Her Role in Medieval *Engi* Stories and Their Implications in Reading the *Lotus Sutra*“. *Japanese Journal of Religious Studies* 42/1.
- Abe Yasurô 阿部泰郎 (1989): „Hôju to ôken: Chûsei no mikkyô to ôken 寶珠と王權: 中世の密教と王權“. *Iwanami kôza. Tôyô shisô* 16: *Nihon shisô* 2. 岩波講座東洋思想 16: *Nihon shisô* 日本思想 2. Iwanami shoten 岩波書店.
- (2013): *Chûsei nihon no shûkyô tekusuto taikai* 中世日本の宗教テクスト體系. Nagoya 名古屋: Nagoya daigaku shuppan kai 名古大學屋出版會.
- (2020): *Chûsei Nihon ôken shinwa* 中世日本王權神話. Nagoya 名古屋: Nagoya daigaku shuppan kai 名古屋大學出版會.
- Adolphson, Mikael S. (2000): *The Gates of Power: Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Berlin: Suhrkamp Verlag (edition suhrkamp).
- Akamatsu Toshihide 赤松俊秀 (1957): *Kamakura bukkyô no kenkyû* 鎌倉佛教の研究. Kyôto: Heiraku-ji shoten 平樂寺書店.
- Amino Yoshihiko 網野善彦 (1986): *Igyô no ôken* 異形の王權. Heibonsha 平凡社.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso.
- Andreeva, Anna / Steavu, Dominic (Hrsg. 2015): *Transforming the Void: Embryological Discourse and Reproductive Imagery in East Asian Religions*. Leiden: Koninklijke Brill NV (Sir Henry Wellcome Asian Series 16).
- Antoni, Klaus (übers. 2012): *Kojiki. Aufzeichnungen alter Begebenheiten*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.



- Arichi Meri (2006): „Sannô Miya Mandara: The Iconography of Pure Land on this Earth“. *Japanese Journal of Religious Studies* 33/2.
- Astley-Kristensen, Ian (1991): *The Rishukyô: the Sino-Japanese Tantric Prajñâpâramitâ in 150 Verses (Amoghavajra's version)*, Tring: Institute of Buddhist Studies (Buddhica Britannica Series Continua III).
- Bialock, David T. (2007): *Eccentric Spaces, Hidden Histories. Narrative, Ritual, and Royal Authority from The Chronicles of Japan to The Tale of the Heike*. Stanford: Stanford University Press (Asian Religions and Cultures).
- Blümmel, Maria-Verena (2010): „Die Dominanz des Kaiserhofs vom Ende des 7. Bis zum 12. Jahrhundert“. Kreiner (Hg. 2010).
- Bogel, Cynthea (2002): „Canonizing Kannon: The ninth-century Esoteric Buddhist Altar at Kanshinji“. *The Art Bulletin*, Vol. 84, No. 1.
- Borges, Jorge Luis (1966): „Die analytische Sprache John Wilkins'“. Borges (Hg. 1966).
- (Hg. 1966): *Das Eine und die Vielen. Essays zur Literatur*. München: Hanser Verlag.
- Bowring, Richard (2005): *The Religious Traditions of Japan 500–1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Breen, John / Teeuwen, Mark (Hg. 2000): *Shinto in History: Ways of the Kami*. Surrey: Curzon Press.
- (Hg. 2017): *A Social History of the Ise Shrines: Divine Capital*. London/Oxford: Bloomsbury (Bloomsbury Shinto Studies).
- Breuker, Remco E. (Hrsg. 2007): *Korea in the Middle*. Leiden: CNWS Publications.
- Buswell, Robert E. Jr. / Lopez, Donald S. Jr. (Hg. 2014): *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Chen Jinhua 陳金華 (2009). *Legend and Legitimation: The Formation of Tendai Esoteric Buddhism in Japan*. Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises (Mélanges Chinois et Bouddhiques Volume XXX).
- (2010): *Crossfire: Shingon-Tendai Strife as Seen in Two Twelfth-Century Tendai Polemics, with Special References to Their Background in Tang China*. Tôkyô: The International Institute for Buddhist Studies in Tôkyô (Studia Philologica Buddhica Monograph Series 25).
- Chûsei zenseki 中世禪籍叢刊編集委員會 (Hg.): *Chûsei zenseki sôkan daishichikan: Zenkyô kôsharon* 中世禪籍叢刊第7卷禪教交渉論. Kyôto: Rinsen shoten 臨川書店.

- Conlan, Thomas D. (2011): *From Sovereign to Symbol. An Age of Ritual Determinism in Fourteenth Century Japan*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Deal, William / Ruppert, Brian D. (2015): *A Cultural History of Japanese Buddhism*. Wiley-Blackwell (Wiley-Blackwell Guides to Buddhism).
- De Visser, M. W. (1935): *Ancient Buddhism in Japan. Sūtras and Ceremonies in use in the Seventh and Eight Centuries A.D. and their History in Later Times. Volume II*. Leiden: E. J. Brill.
- Ding Fubao 丁福保 (Hg. 1984): *Fojiao dacidian 佛學大辭典*. Beijing 北京: Wenwu chubanshe 文物出版社.
- Dolce, Lucia (2007a): „Taimitsu ni okeru hokekyô kaishaku to girei: hokkehô to hokke mandara ni tsuite 台密における法華經解釋と儀禮: 法華法と法華曼陀羅について“. *Tendai gakuhô 天台學報* 48.
- (2007b): „Mapping the ‚Divine Country:‘ Sacred Geography and International Concerns in Mediaeval Japan“. Breuker, Remco E. (Hg. 2007).
- (2011): „Taimitsu: The Esoteric Buddhism of the Tendai School“. Orzech, Charles et al. (Hg. 2011).
- (2012): „Taimitsu Rituals in Medieval Japan: Sectarian Competition and the Dynamics of Tantric Performance“. Keul, István (Hg. 2012).
- (2015): „The Embryonic Generation of the Perfect Body: Ritual Embryology from Japanese Tantric Sources“. Andreeva, Anna et al. (Hg. 2015).
- (2016): „Reconsidering the Taxonomy of the Esoteric: Hermeneutical and Ritual Practices of the Lotus Sutra“. Scheid, Bernhard et al. (Hg. 2016).
- Döll, Steffen (2012): „Eine Überlieferung jenseits der Dogmatik? Der Zen-Buddhismus im Spiegel der Diskussion um Zugehörigkeit und Differenz“. Triplett (Hg. 2012).
- Faure, Bernard (Hg. 2002): „Moines, rois et marginaux. Études sur le bouddhisme médiéval japonais / Buddhist Priests, Kings and Marginals Studies on Medieval Japanese Buddhism“. *Cahiers d'Extrême-Asie* 13.
- (2004a): „Buddhist Relics and Japanese Regalia“. Germano et al. (Hg. 2004).
- (2004b): *Double Exposure: Cutting Across Buddhist and Western Discourses*. Stanford: Stanford University Press.
- (2013): „Une Encyclopédie Bouddhique du XIVe Siècle“. *Comptes rendus des séances de l'Académie (CRAI)* 2013: 3.

- (2016a): *Gods of Medieval Japan. Volume 1: The Fluid Pantheon*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- (2016b): *Gods of Medieval Japan. Volume 2: Protectors and Predators*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- (2021): „From Tiantaishan to Hieizan: The View from the Keiran Shûyô Shû 溪嵐拾葉集“. *Hualin International Journal of Buddhist Studies*, 4.1.
- Foard, James Harlan (1980): „In Search of a Lost Reformation: A Reconsideration of Kamakura Buddhism“. *Japanese Journal of Religious Studies* 7/4.
- Ford, James L. (2006): *Jôkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel (1994): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 96).
- (2019): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 716).
- (2010): *Les mots et le choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Editions Gallimard.
- Foucher, Alfred (2003): *The Life of the Buddha. According to the Ancient texts and Monuments of India*. Coronet Books.
- Frank, Bernard (2000a): *Dieux et Bouddhas au Japon*. Paris: Édition Odile Jacob. (Travaux du Collège de France).
- (2000b): *Amour, colère, couleur. Essais sur le bouddhisme au Japon*. Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Japonaises.
- Fremerman Aptilon, Sarah (2011): „Goddess Genealogy: Nyoirin Kannon in the Ono Shingon Tradition“. Orzech et al. (2011).
- Fujita Takuji 藤田琢司 (Hg.2011): *Kundoku Genkô shakusho 訓讀元亨釋書*. Kyôto: Zen bunka kenkyûjo 禪文化研究所.
- Germano, David / Trainor, Kevin (Hg. 2004): *Embodying the Dharma: Buddhist Relic Veneration in Asia*. Albany: State University of New York Press.
- Geulen, Eva (2005): *Giorgo Agamben zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Giebel, Rolf W. (Übers. 2001): *Two Esoteric Sutras: The Adamantine Pinnacle Sutra / The Susiddhikara Sutra*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

- (Übers. 2004): *Shingon Texts*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Girard, Frédéric (1990): *Un Moine de la secte Kegon a l'époque de Kamakura: Myôe (1173-1232) et le Journal de ses Rêves*. Paris: École française d'Extrême-Orient.
- Grapard, Allan G. (1989): „The Textualized Mountain – Enmountained Text: The *Lotus Sutra* in Kunisaki“ Tanabe et al. (Hrsg. 1989).
- (1998): „*Keiranshûyôshû: A Different Perspective on Mt. Hiei in the Medieval Period*“: Payne, Richard K. (Hrsg. 1998).
- (2002): „Of Emperors and Foxy Ladies“: Faure (Hg. 2002).
- (2016): *Mountain Mandalas: Shugendô in Kyushu*. London / New York: Bloomsbury (Bloomsbury Shinto Studies).
- Groner, Paul (1984): *Saichô: The Establishment of the Japanese Tendai School*. Berkeley: University of California, International & Area Studies. (Berkeley Buddhist Series 7). Nachdruck: Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.
- (2002): *Ryôgen and Mount Hiei: Japanese Tendai in the Tenth Century*. Honolulu: University of Hawai'i Press (Kuroda Studies in East Asian Buddhism 15).
- (2022): „Ritually Embodying the Lotus Sutra: An Interpretation of the Japanese Tendai Kurodani Lineage Consecrated Ordination (Kai Kanjô)“: Rambelli et al. (Hg. 2022).
- Gunsho rujû kansaikai 群書類従完成會 (Hg. 1952–1955): *Gunsho ruijû 群書類従*. Gunsho ruijû kankôkai 群書類従刊行會. 30 Bde.
- Hakeda Yoshito 羽毛田義人 (1972): *Kûkai: Major Works*. New York: Columbia University Press (Records of Civilization: Sources and Studies LXXXVII).
- Hanano Jûdô 花野充道 (2003): *Hongaku shisô to honjaku shisô: hongaku shisô hihan ni koete 本覺思想と本迹思想: 本覺思想批判に應えて*. *Komazawa tanki daigaku bukkyô ronshû 駒澤短期大學佛教論集*, 9.
- Harley, J. B. / Woodward, David (1987): „Introduction“. Harley et al. (Hrsg. 1987).
- (Hrsg. 1987): *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*. Chicago: The University of Chicago Press (The History of Cartography, Volume 1).
- (Hrsg. 1994): *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*. Chicago: The University of Chicago Press (The History of Cartography, Volume 2, Book 2).

- Hase Hôshû 長谷寶秀 et al. (Hrsg. 1909–1911): *Kôbô Daishi zenshû* 弘法大師全集. Yoshikawa Kôbunkan 吉川弘文館.
- Hazama Jikô 裕慈弘 (1948): *Nihon bukkyô no kaiten to sono kichô (jô): Nihon Tendai to Kamakura bukkyô* 日本仏教の開展とその基調〈上〉: 日本天台と鎌倉仏教. Sanseidô shuppan 三省堂出版.
- Hiraizumi Kiyoshi 平泉澄 (1926): „Keiranshûyôshû to chûsei no shûkyô no shisô 溪嵐拾葉集と中世の宗教の思想“. *Shigaku zasshi* 史学雑誌 37:6.
- Ichikawa Hirofumi 市川浩史 (2005): *Nihon chûsei no rekishi ishiki: kuni, mappô, nihon* 日本中世の歴史意識: 國・末法・日本. Kyôto: Hôzôkan 法藏館.
- Ikeyama Issai'en 池山一切圓 (1985): „Hokke Sôji-in ni tsuite 法華總持院について“. Shioiri et al. (Hg. 1985).
- Itô Masayoshi 伊藤正義 (1980): „Jidô setsuwa kô 慈童説話考“. *Kokugo kokubun* 國語國文 49/11.
- Itô Satoshi 伊藤聰 (1997): „Ise kanjô no sekai 伊勢灌頂の世界“. *Kikan Bungaku* 季刊文学, 8/4.
- (2000): „Reikiki' ni tsuite 『麗氣記』について“. *Kokubungaku* 國文學, 45.
- (2001): „Futama Kannon to Tenshô Daijin 二間觀音と天照大神“. *Nihon bukkyô gakkai nenpô* 日本佛教學會年報 67.
- (2007): „Shinbutsu shûgô riron no henyô: chûsei kara kinsei e 神佛習合理論の變容: 中世から近世へ“. *Shûkyô kenkyû* 宗教研究, 353.
- (2011): *Chûsei Tenshô Daijin shinkô no kenkyû* 中世天照大神信仰の研究. Kyôto: Hôzôkan 法藏館.
- Iyanaga Nobumi 彌永信美 (1999): „Dâkinî et l'Empereur: Mystique bouddhique de la royauté dans le Japon médiéval“ *VS (Versus)*, 83/84.
- Josephson, Jason Ānanda (2012): *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kaderas, Christoph (1998): *Die Leishu der imperialen Bibliothek des Kaisers Qianlong (reg. 1736–1796): Untersuchungen zur chinesischen Enzyklopädie*. Wiesbaden: Harrassowitz (Asien- und Afrika-Studien 4 der Humboldt-Universität zu Berlin).

- Kamikawa Michio 上川通夫 (1990): „Accession Rituals and Buddhism in Medieval Japan“. *Japanese Journal of Religious Studies*, 17/2–3.
- (2008): *Nihon chūsei bukkyō shiryōron* 日本中世佛教史料論. Yoshikawa kōbunkan 吉川弘文館.
- Kantorowicz, Ernst (1957): *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Kaufmann, Paulus (2018): „Form and Content of Kūkai's Shōjijissōgi“. Steineck et al. (Hg. 2018).
- Keul, István (Hrsg. 2012): *Transformations and Transfer of Tantra in Asia and Beyond*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Kitagawa Masaharu 北川眞寛 (2001a): „„Keiran shūyōshū“ ni okeru soshitsuji no tenkai 『溪嵐拾葉集』における蘇悉地説の展開“. *Tendai gakuho* 天台學報, 44.
- (2001b): „„Keiran shūyōshū“ ni okeru jōdō shisō 『溪嵐拾葉集』における浄土思想“. *Mikkyō bunka* 密教文化, 207.
- (2004a): „„Keiran shūyōshū“ ni miru tōtai ryōmitsu no kōryū: toku ni nyo'i hōju wo chūshin to shite 『溪嵐拾葉集』にみる東台兩密の交流—特に如意寶珠を中心として“. *Mikkyōgaku kenkyū* 密教学研究, 36.
- (2004b): „„Keiran shūyōshū“ ni okeru Zen-shū kan ni tsuite 『溪嵐拾葉集』における禪宗觀について“. *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 53:1.
- Kleine, Christoph (2001): „„Wie die zwei Flügel eines Vogels“Eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte.“
- (2011): *Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kōbō Daishi chosaku kenkyūkai 弘法大師著作研究會 (Hg. 1996–1997): *Teihon Kōbō Daishi zenshū* 定本弘法大師全集. Kōya-san 高野山: Kōya-san daigaku mikkyō bunka kenkyūjo 高野山大學密教文化研究所.
- Kloetzli, Randy (1983): *Buddhist Cosmology. From Single World System to Pure Land: Science and Theology in the Images of Motion and Light*. Delhi/Varanasi: Motilal Banarsidass.
- Kojima Noriyuki et al. (Hg. 1994): *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū ni: Nihon shoki 1* 新編日本古典文學全集 日本書記 1. Shōgakukan 小學館.



- Kokushi daijiten henshû iinkai 國史大辭典編集委員會 (Hg. 1979–1997). *Kokushi daijiten* 國史大辭典. Yoshikawa kôbunkan 吉川弘文館.
- Komazawa daigaku nai zengaku daijiten hensanjo 駒澤大學内禪學大辭典編纂所 (Hg. 1978): *Zengaku daijiten* 禪學大辭典. Taishukan shoten 大修館書店.
- Kotyk, Jeffrey (2017): „Astrological Iconography of Planetary Deities in Tang China: Near Eastern and Indian Icons in Chinese Buddhism“. *Journal of Chinese Buddhist Studies* 30.
- Kreiner, Joseph (Hg. 2010): *Kleine Geschichte Japans*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Kubo Tsugunari 久保繼成 / Yuyama Akira 湯山明 (Übers. 2007): *The Lotus Sutra*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Kubota Tetsumasa 窪田哲正 (1982): „Kaike to kike no kôsha 戒家と記家の交渉.“ *PHILOSOPHIA* 70.
- Kuroda Toshio 黒田 俊雄 (1975): *Nihon chûsei no kokka to shûkyô* 日本中世の國家と宗教. Iwanami Shoten 岩波書店.
- (1980): *Jisha seiryoku: mô hitotsu no chûsei shakai* 寺社勢力: もう一つの中世社會. Iwanami Shoten 岩波書店 (Iwanami shinsho kôban 岩波新書黄版 117).
- (1981): „Shinto in the History of Japanese Religion.“ *Journal of Japanese Studies* 7/1.
- (1989): „Historical Consciousness and Hon-jaku Philosophy in the Medieval Period on Mount Hiei“. Tanabe et al. (Hg. 1989).
- (1994): „Kenmitsu bukkyô ni okeru rekishi ishiki: chûsei Hiei-zan no kike ni tsuite 顯密佛教における歴史意識: 中世比叡山の紀家について“. Kuroda (Hg. 1994).
- (Hg. 1994): *Kuroda Toshio chôsakushû san: kenmitsu bukkyô to jisha kenryoku* 黒田俊雄著作集 3: 顯密佛教と寺社勢力. Kyôto: Hôzôkan 法藏館.
- (1996): „The Development of the Kenmitsu System as Japan’s Medieval Orthodoxy“. *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/3–4.
- Legge, James (übers. 1879): *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Part I The Shû King, The Religious Portions of the Shih King, The Hsiâo King*. Oxford: Oxford University Press (The Sacred Books of the East. Vol. III).
- (übers. Publikationsdatum unbekannt): *Zingyong diuzhao Sishu* 英中對照 四書. *The Four Books with English Translation and Notes*. Shanghai: The Commercial Press.



- Lehnert, Martin (1999): *Die Strategie eines Kommentars zum Diamant-Sūtra*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- (2001): „Anmerkungen zum wissenschaftlichen Umgang mit Texten des esoterischen Buddhismus (Mijiao)“. *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques: revue de la Société Suisse-Asie*, 55/4.
- (2006): „Myth and Secrecy in Tang-period Tantric Buddhism“, in Scheid et. al. (Hg.).
- (2008): „... ,dennoch konnte der Sinn nicht vollständig erfaßt werden.’ –Vajrabodhi (671–741) zum Status seiner chinesischen Übersetzung des Vajraśekhara-sūtra“. *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte*, Bd.19.III.
- Lomi, Benedetta (2018): „Ox Bezoars and the Materiality of Heian-period Therapeutics“. *Japanese Journal of Religious Studies*, 45/2.
- Matsumoto Ikuyo 松本育代 (2017): *Tennō no sokui girei to shinbutsu* 天皇の即位儀禮と神佛. Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館.
- Matsunaga, Alice und Matsunaga, Daigan (1984): *Foundation of Japanese Buddhism, Vol. 2: The Mass Movement (Kamakura & Muromachi Periods)*. Los Angeles: Buddhist Books International.
- Matsuo Kenji 松尾剛次 (1990): Echin Enkan o chūshin to shita kairitsu no fukkō: *hokurei shingi ritsusō no seiritsu* 惠鎮圓觀を中心とした戒律の復興: 北嶺系眞義律僧の成立. *Miura kobunka* 三浦古文化, 47.
- McBride, Richard D. II (2004), „Is there really ‘Esoteric’ Buddhism?“, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 27.2.
- McMullen, Neil (1989): Historical and Historiographical Issues in the Study of Pre-Modern Japanese Religions. *Japanese Journal of Religious Studies*, 16/1.
- Mikkyō daijiten hensan kai 密教大辭典編纂會 (Hg. 1969): *Mikkyō daijiten* 密教大辭典. Kyōto: Hōzōkan 法藏館.
- Misaki Ryōshū 三崎良周 (1964): „Jichin kashō no butsugen shinkō 慈鎮和尚の佛眼信仰“. *Mikkyō bunka* 密教文化, 69/70.
- (1988): *Taimitsu no kenkyū* 台密の研究. Sōbunsha 創文社.
- Mizukami Fumiyoshi 水上文義 (1978): „Shoki Taimitsu ni okeru gobucchō hō 初期台密における五佛頂法“. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究, 27 (1).
- (1989): „Jihen hen ‚Mippō sōjō shinron yōshō‘ ni tsuite 慈遍撰『密法相承審論要抄』について.“ *Eizan gakuin kenkyū kiyō* 叡山學院研究紀要, 12.

- Mochizuki Shinkô 望月信亨 (Hrsg. 1954–1971), erweitert durch Tsukamoto Zenryû 塚本善隆: *Mochizuki Bukkyô daijiten* 望月佛教大辭典, 10 Bde. Sekai seiten kankô kyôkai 世界聖典刊行協會.
- Monier-Williams, Monier (1964): *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. New Edition, Greatly Enlarged and Improved.* Oxford: Oxford University Press.
- Morohashi Tetsuji 諸橋轍次 (Hrsg. 1955–1960): *Dai kanwa jiten* 大漢和辭典, Taishukan shoten 大修館書店.
- Morrell, Robert E. (1983): *Early Kamakura Buddhism: A Minority Report* (Nanzan Studies in Religion and Culture). New York: Crossroad.
- Müller, Simone (2014): „The Compiler as the Narrator: Awareness of Authorship, Authorial Presence and Author Figurations in Japanese Imperial Anthologies, with a Special Focus on the *Kokin wakashû*“. Schwermann, Christian et al. (Hg. 2014).
- Murata Tadashi 村田正志 (Hg. 1989): *Hanazono Tennô shinki daiichi* 花園天皇宸記 第一. *Zoku gunsho ruijû kanseikai* 續群書類從完成會.
- Nihon daijiten iinkai 日本大辭典委員會 (Hg. 2000–2002): *Nihon kokugo daijiten* 日本國語大辭典. Shôgakukan 小學館.
- Nihon bukke jinmei jiten hensan iinkai 日本佛教人名辭典編纂委員會 (Hg. 1992): *Nihon bukkyô jinmei jiten* 日本佛教人名辭典. Kyôto: Hôzôkan 法藏館.
- Niles, John (2020): „Orality“. *The Oxford Research Encyclopedia, Literature*. Oxford University Press USA.
- Nishiwaki Tetsuo 西脇哲夫 (1981): „Mujû to Kôshû: ‚Shasekishû‘ no ikkô satsu“ in *Kokugakuin Daigaku daigakuin kiyô* 無住と光宗: 『沙石集』の一考察- 國學院大學大學院紀要 (12).
- Nöth, Winfried (1977): *Dynamik semiotischer Systeme: Vom altenglischen Zauberspruch zum illustrierten Werbetext*. Stuttgart: Metzler.
- (2012): „Medieval Maps: Hybrid Ideographic and Geographic Sign Systems“. Stercken et al. (Hg. 2012).
- Ogawa Takeo 小川剛生 (1997): „Sokui kanjô to sekkanke: Nijô-ke no ‚tenshi gokanjô‘ no rekishi 即位灌頂と攝關家: 二條家の「天子御灌頂」の歴史“. *Mita kokubun* 三田國文, 25.

- Ogawa Toyoo 小川豊生 (2014): *Chûsei nihon no shinwa, moji,shintai* 中世日本の神話・文字・身体. Shinwasha 森話社.
- Okada Seishi 岡田精司 (2011): *Kodai ôken no saishi to shinwa* 古代王權の祭祀と神話. Kakushobô 塙書房.
- Ong, Walter J. (2002): *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London/New York: Routledge.
- Ono Genmyô 小野玄妙 (Hg. 1974–1988): *Bussho kaisetsu daijiten* 佛書解説大辞典. Daitô shuppansha 大東出版社.
- Orzech, Charles D. (1998): *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press (Hermeneutics: Studies in the History of Religion).
- (2006): „The Great Teaching of Yoga, the Chinese Appropriation of the Tantras, and the Question of Esoteric Buddhism“. *Journal of Chinese Religions*, 34.
- (2011) „On the Subject of Abhiṣeka“. *Pacific World. Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 13.
- Orzech, Charles D. / Sørensen, Henrik K. / Payne, Richard K. (Hg. 2011): *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Koninklijke Brill NV (Handbuch der Orientalistik 4.24).
- Park Yeonjoo (2016): .Diss. University of Illinois at Urbana-Champaign. Online Zugriff über <https://www.ideals.illinois.edu/items/98571>. (letzter Zugriff am 18.11.2022).
- (2020a): „The Making of an Esoteric Deity: Sannô Discourse in the Keiran shûyôshû“. *Japanese Journal of Religious Studies* 47/1.
- (2020b): „Medieval Tendai Buddhist Views of Kami“. Pye (Hg. 2020).
- Paul, Gregor (1987): „Zur Sprachphilosophie Kûkais“. Paul (Hg. 1987).
- Paul, Gregor (Hg. 1987): *Klischee und Wirklichkeit japanischer Kultur: Beiträge zur Literatur und Philosophie in Japan und zum Japanbild in der deutschsprachigen Literatur-Festschrift für Toshinori Kanokogi*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Payne, Richard K. (Hg. 1998): *Re-Visioning „Kamakura“ Buddhism*. Honolulu: University of Hawai‘i Press (Kuroda Studies in East Asian Buddhism 11).
- Payne, Richard K. (1998): „Introduction“. Payne (Hg. 1998).

- Pörtner, Peter (1988): „Zu Kûkai’s Sprachphilosophie. Notizen zu ‚Shôji-jissô-gi‘“. Referate des VII. Deutschen Japanologentages in Hamburg. Hamburg: MOAG.
- (1990): „Zwei buddhistische Traktate aus der Kamakura-Zeit“. Pörtner (Hg. 1990).
- (Hg. 1990): Japan. Lesebuch II. Tübingen: Konkursbuch Verlag.
- Pregadio (2016): „Creation and its Inversion: Cosmos, Human Being, and Elixir in the Cantong Qi (The Seal of the Unity of the Three)“. Andreeva et al. (Hg. 2015).
- Pye, Michael (Hg. 2020): *Exploring Shintô*. Sheffield: Equinox Publishing.
- Quenzer, Jörg B. (2000): *Buddhistische Traum-Praxis im japanischen Mittelalter (11.–15. Jahrhundert): Zur Bedeutung eines Motivs in Biographien und biographischen Materialien des buddhistischen Klerus*. Hamburg: OAG.
- (2007): „Das Hokekyô jurin shûyôshô: ein populäres Kommentarwerk zum Lotossûtra aus dem 16. Jahrhundert“. Walter et al. (Hg. 2007).
- Rambelli, Fabio (1996): „Religion, Ideology of Domination, and Nationalism. Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku“. *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/3–4.
- (2006): „Secrecy in Japanese esoteric Buddhism“. Scheid et al. (Hg. 2006).
- Rambelli, Fabio /Porath, Or (Hg. 2022): *Rituals of Initiation and Consecration in Premodern Japan. Power and Legitimacy in Kingship, Religion, and the Arts*. Berlin/Boston: De Gruyter (Religion and Society 87).
- Rappo, Gaëtan (2007): „Le Rituel aux Dakinis, « Dakini-hô », dans le Japon Médiéval; De la Magie Noire?“ *ASDIWAL* 2/2007.
- (2017): *Rhétoriques de l’Hérésie dans le Japon Médiéval et Moderne: Le Moine Monkan (1278- 1357) et sa Réputation Posthume*. Paris: Editions L’Harmattan.
- Rotermund, Hartmut O. (2014): *Sand und Steine: Japanischer Buddhismus im Spiegel von Predigt-Texten. Ein illustriertes Lesebuch. Auswahl, Übersetzung und Kommentar von Hartmut O. Rotermund*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- Ruppert, Brian D. (2002): *Jewel in the Ashes: Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan*. Cambridge, MA: Harvard East Asian Monographs (Harvard East Asian Monographs 188).
- (2002): „Pearl in the Shrine: A Genealogy of the Buddhist Jewel of the Japanese Sovereign“. *Japanese Journal of Religious Studies*, 29/1–2.
- (2010): „Beyond Big Events, their Heroes, the Nation, and the Sect: A Review of Recent Books Published in Japanese on Premodern Japanese Religion“. *Japanese Journal of Religious Studies*, 37/1.

— (2013): „Shôgyô ni kanren suru bungaku kenkyû no kongo ni mukete 聖教に關連する文學研究の今後に向けて“. Setsuwa bungakukai (Hg. 2013).

日本三代實錄 Rikkokushi

Sadakata Akira 定方晟 (1997): *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*. Tôkyo: Kosei Publishing.

Saeki Ariyoshi 佐伯有義 (Hg. 1930): *Rikkokushi hachikan Sandai jitsuroki kan jô* 六國弟八卷 三代實錄記 卷上 *Sandai jitsuroki kan jô*. Ôsaka 大阪: Asahi shinbunsha 朝日新聞社.

Saiki Ryôko 齊木涼子 (2008): „Jijûden Kannon kû to futama honzon: tennô no shiteki butsuji no henbô“ 仁壽殿觀供と二間本尊: 天皇の私的佛事の變貌“. *Shirin* 史林, 91.2.

Sakurai Yoshirô 櫻井好朗 (2002): „The Myth of Royal Authority and *Shinbutsu-Shûgô* (Kami-Buddha Amalgamation)“. *Cahiers d'Extrême-Asie*, 13.

Sasama Yoshihiko 笹間良彦 (1991): *Benzaiten shinkô to zokushin* 辨才天信仰と俗信. Yûzankaku 雄山閣.

Sasamoto Shôji 笹本正治 (2020): *Meidô suru chûsei: Kaion to jinari no Nihonshi*. (Yominaosu Nihonshi) 鳴動する中世: 怪音と地鳴りの日本史 (讀みなおす日本史). Yoshikawa Kôbunkan 吉川弘文館.

Satô Fumiko 佐藤文子 et al. (Hg. 2014): *Bukkyô ga tsunagu Ajia – ôken, shinkô, bijutsu* 佛教がつなぐアジア—王權・信仰・美術. Bensei shuppan 勉誠出版.

Satô Hiroo 佐藤弘夫 (1995): „Shinkoku shisô kô 神國思想考. *Nihonshi kenkyû* 日本史研究.

— (1998): *Kami, hotoke, ôken no chûsei* 神・佛・王權の中世. Kyôto: Hôzôkan 法藏館.

Saunders, E. Dale (1985): *Mudrâ. A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*. Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series LVIII).

Sawa Takaaki 佐和隆研 (Hg. 1975): *Mikkyô jiten* 密教辭典. Kyôto: Hôzôkan 法藏館.

Schaab-Hanke, Dorothee (2015): „Inheritor of a Subversive Mind? Approaching Yang Yun from his Letter to Sun Huizong.“ Van Ess et al. (Hg. 2015).

Schalk, Peter (Hg. 2001): *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*. Uppsala: Uppsala University.

Scheid, Bernhard (2001): *Der Eine und Einzige Weg der Götter. Yoshida Kanetomo und die Erfindung des Shinto*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

- (Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 687. Band).
- Scheid, Bernhard / Teeuwen, Mark (Hg. 2006): *The Culture of Secrecy in Japanese Religion*. London/New York: Routledge.
- Schley, Daniel (2014): *Herrschersakralität im mittelalterlichen Japan: Eine Untersuchung der politisch-religiösen Vorstellungswelt des 13.-14. Jahrhunderts*. Münster: LIT Verlag (Bunka-Wenhua 23).
- Schmitt, Carl (1993): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*. Berlin: Duncker und Humblot.
- (1950): *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Köln: Greven Verlag.
- Schwermann, Christian / Steineck, Raji C. (Hg. 2014): *That Wonderful Composite Called Author: Authorship in East Asian Literatures from the Beginnings to the Seventeenth Century*. Leiden/Boston: Brill (East Asian Comparative Literature and Culture 4).
- Setsuwa bungakukai 説話文學會 (Hg. 2013): *Setsuwa kara sekai o dô tokiakasu noka 説話から世界をどう解き明かすのか*. Kasamon shoin 笠間書院.
- Sharf, Robert H. (1995): *Coming to Terms with Chinese Buddhism. A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press (Kuroda Studies in East Asian Buddhism 15).
- Shintô taikai hensankai 神道體系編纂會 (Hg. 1978–1993): *Shintô taikai 神道體系. Ronsetsu hen 論説編*. Shintô taikai hensankai 神道體系編纂會.
- Shioiri Ryôdô 塩入良道 / Kiuchi Gyôdô 木内堯央 (Hg. 1985): *Dengyô Daishi to Tendai-shû 傳教大師と天台宗*. Yoshikawa kôbunkan 吉川弘文館 (Nihon bukkyô shûshi ronshû san 日本佛教宗史論集 3).
- Sørensen, Henrik K. (2011): „Central Divinities in the Esoteric Buddhist Pantheon in China“. Orzech et al. (Hg. 2011).
- Steineck, Raji C. et al. (Hg. 2018): *Concepts of Philosophy in Asia and the Islamic World. Vol. 1: China and Japan*. Leiden: Brill (Studies in Intercultural Philosophy 25).
- Stercken, Martina / Baumgärtner, Ingrid (Hg. 2012): *Herrschaft verorten. Politische Kartographie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Zürich: Chronos Verlag (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen, Band 19).
- Stone, Jacqueline I. (1995): „Medieval Tendai Hongaku Thought and the New Kamakura Buddhism: A Reconsideration“, *Japanese Journal of Religious Studies*, 22/1-2.
- (1999): *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press (Kuroda Studies in East Asian Buddhism 12).



- Sueki Fumihiko 末木文美士 (1996): „A Reexamination of the Kenmitsu Taisei Theory“. *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/3-4.
- (1998a): „Kamakura bukkyô“ Iwanamai tetsugaku, shisô jiten 岩波哲學思想事典.
- (1998b): *Kamakura bukkyô keisei ron: shisôshi no tachiba kara* 鎌倉佛教形成論: 思想史の立場から. Kyôto: Hôzôkan 法藏館.
- Sugahara Shinkai 菅原信海 (1992): *Sannô Shinô no kenkyû* 山王神道の研究. Shunjusha 春秋社.
- (1996): „The Distinctive Features of Sannô Ichijitsu Shinto“ in *Japanese Journal of Religious Studies*, 23/1-2.
- Suzuki Yasutami 鈴木靖民 (2010): *Kodai higashi Ajia no bukkyô to ôken – Wanwansan kara Asuka-dera e* 古代東アジアの佛教と王權 — 王興寺から飛鳥寺へ. Bensei shuppan 勉誠出版.
- Swanson, Paul L. (1989): *Foundations of T'ien-T'ai-Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. :Berkeley Asian Humanities Press.
- Taira Masayuki 平雅行 (1992): *Nihon chûsei no shakai to bukkyô* 日本中世の社會と佛教. Kakushobô 塙書房.
- Takagi Ichinosuke 高木市之助 et al. (Hg. 1958–1968): *Nihon koten bungaku taikai* 日本古典文學大系, 102 Bde. Iwanami shoten 岩波書店.
- Takagi Yutaka 高木豊 (1982): *Kamakura bukkyôshi kenkyû* 鎌倉佛教史研究. Iwanami shoten 岩波書店.
- Take Kakuchô 武覺超 (2008): *Hiei-zan shodôshi no kenkyû* 比叡山諸堂史の研究. Kyôto: Hôzôkan 法藏館.
- Takakusu Junjirô 高楠順次郎 et al. (Hg. 1924-1932): *Taish shinshô daizôkyô*, 大正新脩大藏經. Daizô shuppan 大藏出版.
- Tanabe, George Jr. / Tanabe, Willa Jane (Hg. 1989): *The Lotus Sutra in Japanese Culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Tanaka Takako 田中貴子 (1986): „„Keiran shûyôshû‘ Kantô shodenbon no seikaku: Kantô jiin ni okeru kyôju o megutte“ 『溪嵐拾葉集』關東所傳本の性格: 關東寺院に於る享受をめぐる, *Koku bungaku kô* 國文學攷 (112).



- (1987): „Ono Ningai to chûsei ôken no seiritsu: ‚Keiran shûyôshû‘ shoshû ‚Gion no Nyôgo shinwa‘ no haikai“ 小野仁海と中世王權の成立: 『溪嵐拾葉集』所収「祇園女御説話」の背景・續攷, *Koku bungaku kô* 國文學攷 (115).
- (1987): „‚Keiran shûyôshû‘ no shohon: Kyôjushi teki kanten kara no bunrui“ 「溪嵐拾葉集」の諸本: 享受史的観点からの分類, *Kokugo kokubun* 國語國文 56 (6).
- (1993): *Gehô to aihô no chûsei* 外法と愛法の中世 (*Deibiunitasu sôsho* デイブイニタス叢書, 4) , Sunagoya shobô 砂子屋書房.
- (2003): ‚*Keiran shûyôshû‘ no sekai* 『溪嵐拾葉集』の世界. Nagoya 名古屋: Nagoya daigaku shuppan kai 名古屋大學出版會.
- Teeuwen, Mark (1996): *Watarai Shintô: An Intellectual History of the Outer Shrine in Ise* (CNWS Publications 52), Leiden: CNWS Publications.
- (2000): „The Kami in Esoteric Buddhist Thought and Practice“. Breen et al. (Hg. 2000).
- (2006a): „Introduction: Japan’s Culture of Secrecy from a Comparative Perspective“. Scheid et al. (Hg. 2006).
- (2006b): „Knowing vs. Owning a Secret“. Scheid et al. (Hg. 2006).
- Ten Grotenhuis, Elizabeth (1999): *Japanese Mandalas. Representations of Sacred Geography*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Triplett, Katja (Hg. 2012): *Religiöse Tradierung in Japan*. Halle an der Saale: Universitätsverlag Halle-Wittenberg (Schriften des Zentrums für Interdisziplinäre Regionalstudien, Band 1).
- Uchida Shinkyô 内田信教 (1916) „Kyûchû futama Kannon“ 宮中二間觀音“. *Misshû gakuhô* 密宗學報, 42.
- Uejima Susumu 上島亨 (2010): *Nihon chûsei shakai no keisei to ôken* 日本中世社會の形成と王權. Nagoya 名古屋: Nagoya daigaku shuppan kai 名古屋大學出版會.
- Van Ess, Hans / Lomová, Olga / Schaab-Hanke, Dorothee (Hg. 2015): *Views form Within, Views from Beyond: Approaches to the Shiji as an Early Work of Historiography*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag (Lun Wen. Studien zur Geistesgeschichte und Literatur Chinas).
- Walter, Peter / Quisinsky, Michael (Hg. 2007): *Kommentarkulturen: Die Auslegung zentraler Texte der Weltreligionen: Ein vergleichender Überblick*. Köln: Böhlau (= Menschen und Kulturen: Beihefte zum Saeculum; 3).

- Washio Yoritaka 鷺尾順敬 (Hg. 1966): *Nihon bukke jinmei jiten* 日本佛家人名辭書. Tôkyô bijutsu 東京美術.
- Winfield, Pamela D. (2005): „Curing with Kaji: Healing and Esoteric Empowerment in Japan.“ *Japanese journal of Religious Studies* 32/1.
- Yamamoto Hiroko 山本ひろ子 (1993): *Henjôfu: chûsei shinbutsu shûgô no sekai* 變成譜: 中世神佛習合の世界. Shunjusha 春秋社.
- (1998): *Ijin: chûsei nihon no hikyô teki sekai* 異神: 中世日本の秘教的世界. Heibonsha 平凡社.
- (2018): *Henjôfu: chûsei shinbutsu shûgô no sekai* 變成譜: 中世神佛習合の世界 Kôdansha gakujutsu bunko 講談社學術文庫 (leicht veränderte Taschenbuchausgabe von Yamamoto, 1993).
- Yee, Cordell D. K. (1994): „Chinese Maps in Political Culture“. Harley et al. (1994).

#### Internetreferenz

- Digital Dictionary of Buddhism* (Muller, A. Charles Hg. 1995–2022): <http://buddhism-dict.net/ddb> (Letzter Zugriff am 20.12.2022).

## Anhang I. Kurzzusammenfassung der Ergebnisse der vorstehenden Arbeit

Dem Dissertationsprojekt war es darum gegangen, einen bedeutsamen Quellentext der Taimitsu-Tradition des Tendai, die „Sammlung von Blättern, in stürmischer Talströmung aufgelesen“ (*Keiran shūyōshū* 溪嵐拾葉集, T 2410, nachstehend *KrSyS*, verfasst im 14. Jh.), im Hinblick auf jene ihrer Inhalte zu befragen, die von der Zusammengehörigkeit des „Buddha-*dharmā*“ (佛法) und das „herrschaftliche Gesetz“ (*ōbō* 王法) künden und eine gedankliche Grundlage für die Legitimierung herrschaftlicher Macht durch den Tendai-Klerus dargestellt haben könnten.

Da der in Frage stehende Text noch wenig beforscht ist, wurde zunächst die Biographie und der geistesgeschichtliche Hintergrund seines Verfassers, Kōshū 光宗 (1276–1350) nachgezeichnet. Als wesentlich für das Verständnis der Textgenese erwies sich hierbei die Tatsache, dass Kōshū Teil eines ausgedehnten Wissensnetzwerkes gewesen ist, in welchem „mündliche“ oder „geheime Überlieferungen“ (*kuden* 口傳) ausgetauscht wurden, und dass sich die Verschriftung solcher Inhalte als nicht konträr, sondern kongenial zur mündlichen Praxis dieses Milieus erwies.

Weiterhin stellte sich heraus, dass gemäß dieser losen Tradierungszusammenhänge, dieses „Werk“ zunächst auch gar nicht als ein zusammenhängendes konzipiert war, sondern, dass einzelne Manuskripte lose tradiert wurden und erst in der frühen Neuzeit zu einem „einzigem“ Werk zusammengefügt wurden.

Ferner mögen sich die weitreichenden Kontakte, die Kōshū pflegte, inhaltlich unter anderem darin niedergeschlagen haben, dass in den Passagen der *KrSyS* die Idee eines zusammengehörigen Reichs, einem „*kami*-Land“ (*shinkoku* 神國) oder in seiner esoterischen Form, einem *maṇḍala*, mit Nachdruck vertreten wird.

In der inhaltlichen Diskussion der Texte wurde aufgezeigt, dass der Archipel als *maṇḍala* gedeutet wurde, und dass die grundlegende Topologie des *maṇḍala* die unhintergehbare Voraussetzung dafür bildet, wie im esoterischen Buddhismus (Herrschafts)souveränität vorgestellt wurde. Ferner wurde das im Sōji-in 總持院 abgehaltene Ritual des Shijōkō 熾盛光 behandelt, welches von Seiten der Vertreter des Tendai als deren wichtigstes Ritual zum Landesschutz postuliert wurde. Hier wurde versucht nachzuweisen, dass dieses Postulat auf der Möglichkeit gründete, die Lebensspanne, allen voran des Tennō und des Hofstaats, letztlich jedoch der ganzen Bevölkerung des Archipels, rituell zu manipulieren, um dadurch in symbolischer Weise die Steigerung und den Gebrauch der Lebenskräfte zu realisieren. Die Verehrung des Aizen Myōō 愛染明王, deren Betrachtung das Anliegen des letzten Teils der Arbeit war, zeigte jedoch sehr deutlich die „Kehrseite“ des symbolischen Machtdispositivs der Steigerung der Lebenskraft, nämlich diejenige der „Tötung“ des Lebens, welches sich als die innerhalb der Vorstellungswelt des Taimitsu „eigentliche“ und grundlegende Voraussetzung nicht nur herrschaftlicher, sondern von Souveränität überhaupt herausstellte.

## English summary

The dissertation project was concerned with questioning a significant source text of the Taimitsu tradition of Tendai, the "Collection of Leaves Gathered in a Stormy Valley" (*Keiran shūyōshū* 溪嵐拾葉集, T 2410, hereafter *KrSyS*, written in the 14th century) with regard to those of its contents that champion the mutual dependence of the "Buddha-*dharma*" (佛法) and the "royal law" (ôbô 王法), that may have constituted an intellectual basis for the legitimization of lordly power by the Tendai clergy. Since the text in question has been little studied, the biography and intellectual background of its author, Kôshû 光宗 (1276-1350), was traced first. The fact that Kôshû was part of an extensive knowledge network in which "oral" or "secret traditions" (*kuden* 口傳) were exchanged proved to be essential for understanding the genesis of the text, and that the writing down of such content proved to be not contrary but congenial to the oral practice of this milieu.

Furthermore, it turned out that, in accordance with these loose transmission contexts, this "work" was not initially conceived as a coherent one at all, but individual manuscripts were loosely transmitted and only in the early modern period were combined into a "single" work.

Furthermore, the extensive contacts that Kôshû cultivated may have been reflected in terms of content in, among other things, the fact that the idea of a cohesive realm, a "kami land" (*shinkoku* 神國), or in its esoteric form, a *maṇḍala*, is so emphatically advocated in the passages of the *KrSyS*.

In the discussion of the content of the texts, it was shown that the archipelago was interpreted as a *maṇḍala*, and that the basic topology of the *maṇḍala* formed the premise for how (rulership) sovereignty was imagined in esoteric Buddhism. Furthermore, the ritual of Shijôkô 熾盛光 held in the Sôji-in 總持院 was dealt with, which was postulated by the representatives of the Tendai as their most important ritual for protection of the country. Here it was tried to prove that this postulate was based on the possibility to ritually manipulate the life span, first of all of the Tennô and the court, but ultimately of the whole population of the archipelago, in order to realize thereby in a symbolic way the increase and the use of its life forces. The veneration of the Aizen Myôô 愛染明王, the consideration of which was the concern of the last part of the work, however, showed very clearly the "other side" of the symbolic power dispositive of the increase of the life force, namely that of the "ending" of life, which turned out to be the "actual" and fundamental prerequisite not only of sovereignty but of sovereignty in general within the imaginary world of the Taimitsu.

## Anhang II. Eidesstattliche Versicherung

Ich versichere hiermit an Eides Statt, dass meine Dissertation, abgesehen von Ratschlägen meines Betreuers/meiner Betreuerin und meiner sonstigen akademischen Lehrer, nach Form und Inhalt meine eigene Arbeit ist, dass ich keine anderen als die in der Arbeit aufgeführten Quellen und Hilfsmittel benutzt habe, und dass meine Arbeit bisher keiner anderen akademischen Stelle als Dissertation vorgelegen hat, weder ganz noch in Teilen.

---

20.12.2022, Léo Cassian Messerschmid