

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 71 (2017)

Heft: 2

Artikel: Auslegung der Ausdrücke "Stimme", "Zeichen", und "wirkliche Merkmale"

Autor: Kaufmann, Paulus / Jun, Fujii

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-696899>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Paulus Kaufmann* und Fujii Jun

Auslegung der Ausdrücke „Stimme“, „Zeichen“, und „wirkliche Merkmale“

Eine Neuübersetzung von Kūkais Abhandlung über die Sprache

DOI 10.1515/asia-2017-0030

Abstract: The text offers a new German translation of Kūkai's famous text *Shōjijissōgi*, *An Interpretation of the terms 'voice', 'sign' and 'real marks'*. The translators make ample use of earlier translations of the text into English and German, but put more emphasis on the historical context of Kūkai's early work. The *Shōjijissōgi* is often praised as an original contribution to the Buddhist discourse about language. Most modern commentators neglect, however, that Kūkai wrote his text as a response to the dominance of the Hossō School in Kūkai's times and thus refers to this school in many different ways. These direct and indirect references are discussed in the footnotes of this new translation, but the new approach to the text's historical background also influenced the translation of the text's technical vocabulary. This new translation, therefore, opens up new perspectives on an important text of Japan's intellectual history and on the history of the Buddhist discourse on language.

Keywords: Kūkai, *Shōjijissōgi*, Sprachphilosophie, Zeichen, Wirklichkeit

1 Einleitung

Das *Shōjijissōgi* (声字実相義) des japanischen Mönchs Kūkai (774–835) ist einer der am häufigsten in westliche Sprachen übersetzte Text der japanischen Geistesgeschichte. Auch innerhalb des chinesisch-buddhistischen Kanons gibt

Originaltitel: *Shōjijissōgi* 声字実相義, von Kūkai 空海

***Corresponding author:** Paulus Kaufmann, Center for Advanced Studies, Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München, Deutschland.

E-mail: paulus.kaufmann@lrz.uni-muenchen.de

Fujii Jun, Komazawa University, Bukkyōgakubu, Komazawa 1-23-1, Setagaya-ku, Tōkyō-to, 154-8525, Japan. E-mail: junfujii@komazawa-u.ac.jp

es nur wenige Texte, die dieselbe Aufmerksamkeit von Übersetzern und Kommentatoren erlangt haben.¹ Warum also nun eine Neuübersetzung?

Kūkais kurzer Aufsatz über die Sprache ist ein bedeutender Text, der die japanische Geistes- und Literaturgeschichte auf vielfältige Art und Weise beeinflusst hat. Kūkai selbst war bereits zu Lebzeiten (774–835) eine wichtige Persönlichkeit, die den frühen japanischen Buddhismus institutionell und doktrinär prägte. Die von ihm nach Japan gebrachte Shingon-Schule existiert auch heute noch und war in mehreren Phasen der japanischen Religionsgeschichte äußerst wirksam. Zudem hat Kūkais Form des Buddhismus und insbesondere seine Auffassung von Sprache die japanische Literatur beeinflusst und ist auch Jahrhunderte nach seinem Tod noch intensiv rezipiert worden. Diese Auffassung von Sprache wird gerade im *Shōjijissōgi* anhand zentraler sprachtheoretischer Begriffe abgehandelt. Insofern ist Kūkais Text *Shōjijissōgi* ein wichtiger Beitrag zur japanischen sowie zur buddhistischen Ideen- und Kulturgeschichte, der es verdient, immer wieder neu bearbeitet zu werden.

Allerdings ist die bisherige Auseinandersetzung mit diesem Text auf die eine oder andere Art und Weise von einer scholastischen Herangehensweise bestimmt. Anhänger der Shingon-Schule sehen in Kūkais Texten eine Quelle der religiösen Orientierung und lesen diese Texte daher mit einem anderen Fokus als Philologen und Philosophen. Aber auch die meisten Wissenschaftler und Übersetzer, die sich mit Kūkais Text beschäftigen, lesen ihn meist in einem von der Shingon-Schule geprägten Rahmen, beispielsweise indem sie sich in ihren Interpretationen auf Kommentare, Lexika und Texteditionen stützen, die aus dieser Schultradition hervorgegangen sind. Diese Werke enthalten einen enormen Fundus an Informationen und Überlegungen, die man als moderner Interpret beachten sollte. Dennoch bringt dieser schulische Rahmen auch Begrenzungen mit sich, wie im Folgenden kurz ausgeführt werden soll.

In der Schultradition wird das *Shōjijissōgi* als Teil einer Trilogie angesehen, zu der auch noch die Texte *Sokushinjōbutsugi* und *Unjigi*

¹ Neben bedeutenden Sūtrentexten wie dem *Diamant Sūtra*, dem *Herz Sūtra* und dem *Lotus Sūtra* sind nur noch das *Sokushinjōbutsugi*, ein anderer Text Kūkais, sowie Dōgen's *Shōbōgenzō* häufiger in westliche Sprachen übersetzt worden; vgl. die Online-Bibliographie von Marcus Bingenheimer, letzter Zugriff am 24.2.2017: <http://mbingenheimer.net/tools/bibls/transbibl.html>. Die bisher erschienenen Übersetzungen des *Shōjijissōgi* ins Deutsche und Englische sind im Literaturverzeichnis am Ende dieser Übersetzung aufgelistet.

gehören. Diese Trilogie bezeichnet man als „Die drei Texte“ (*sanbusho* 三部書)² und ordnet jeden Text einem der drei Bereiche zu, in denen der Buddha wirksam ist, nämlich Körper, Sprache und Geist. Das *Shōjijissōgi* ist nach dieser Kategorisierung eine Abhandlung über die *Sprache*. Bei dieser Einteilung geraten jedoch einige Eigenarten des Textes aus dem Blickfeld. Beispielsweise wurde dem Genre, in das der Text gehört, bislang nur wenig Beachtung geschenkt. So wurde er meist als sprachtheoretische Abhandlung betrachtet, in der eine bestimmte philosophische Fragestellung systematisch abgearbeitet wird.³ Tatsächlich ordnet sich der Text durch die Titelendung *-gi* 義 jedoch in die Tradition der Kommentarliteratur ein. Zwar legt Kūkai – anders als frühere Verwender dieser Genrebzeichnung – kein kanonisches Werk aus, sondern konzentriert sich auf drei Begriffe; dennoch ist der Text um vier Verse aus dem *Sūtra der Großen Sonne*⁴ herum organisiert, die im Text umfassend bearbeitet werden. Für die Interpretation und Übersetzung des Textes ist es wichtig, diese Selbsteinordnung im Auge zu behalten.

Weiterhin wird der Text in der Schultradition als zeitloser Ausdruck religiöser und philosophischer Erkenntnis gelesen. Dabei geht der historische und rhetorische Kontext bisweilen verloren: In seiner frühen Schaffensphase ist Kūkai wesentlich darum bemüht, die Positionen der zu dieser Zeit in Japan dominanten Hossō-Schule anzugreifen. Auch wenn er dies bereits als Vertreter einer eigenen buddhistischen Strömung tut, stützt er sich dennoch weiterhin stark auf das Vokabular der Sanron-Schule, in er vermutlich ausgebildet worden ist.⁵ Die im *Shōjijissōgi* behandelten Ausdrücke „Stimme“, „Zeichen“ und „wirkliche Merkmale“ spielen im *Sūtra der Großen Sonne* sowie im Kommentar zu diesem Sūtra eine wichtige Rolle. Zudem sind sie jedoch an den Ausdruck „die wirklichen Merkmale aller Daseinsfaktoren“ angelehnt, der von Kumarajiva als Übersetzungsterm eingeführt und in der Sanlun- bzw. Sanron-Schule verwendet wurde. Diese Anleihe lässt sich bereits an der ähnlichen Form der Originalausdrücke *shohōjissō* 諸法実相 – *shōjijissō*

² Japanische Originalausdrücke werden in diesem Text ohne weitere Kennzeichnung angegeben. Ausdrücke aus dem Chinesischen sind mit einem „C.“, Ausdrücke aus dem Sanskrit mit „Skt.“ gekennzeichnet.

³ Vgl. auch Kaufmann 2015.

⁴ Das sogenannte *Mahāvairocana-Sūtra*.

⁵ Siehe Fujii 2008: 66–68 und 254–256.

声字実相 erkennen.⁶ Andererseits behandelt Kūkai diese Ausdrücke in einer Form, die an die Auslegungstradition der Hossō-Schule anknüpft. In unserem Text orientiert er sich insbesondere an Kuijis (632–682) viel rezipiertem Abriss der Yogācāra-Lehre, den *Essays über den Wald der Bedeutungen im Garten der Lehre des Großen Fahrzeugs* (C. *Dasheng fayuan yilin zhang* 大乘法苑義林章). Kūkai wählt diese Form vermutlich sehr bewusst und zitiert zudem ausführlich aus Yogācāra- bzw. Hossō-Quellen, um die Überlegenheit seines Ansatzes im Gewand seiner Opponenten aufzeigen zu können.

Kūkais inter- und intratextuelle Bezüge sind oft nur schwer erkennbar. Bisweilen greift er in Zitaten verwendete Ausdrücke viel später im Text wieder auf, ohne dies explizit zu kennzeichnen. Um diese Bezüge auch in der Übersetzung erkennbar zu machen, ist es notwendig, die betreffenden Ausdrücke einheitlich zu übersetzen. Allerdings ist auch zu beachten, dass Kūkai an einigen Stellen Ausdrücke seiner Opponenten übernimmt, diesen jedoch eine andere Bedeutung beilegt, die besser zu seiner eigenen Auffassung bzw. zu seinen Referenztexten passt. Hier muss die Übersetzung daher zwei Ausdrücke gleichzeitig anführen oder die Bedeutungsverschiebungen in den Fußnoten erwähnen. Schließlich ist es üblich, zentrale buddhistische Ausdrücke bei Übersetzungen in westliche Sprache in Sanskrit wiederzugeben. Dabei gehen jedoch ebenfalls Bezüge verloren, die für den Leser der chinesischen Texte deutlich erkennbar waren. Wie aus dem Text selbst hervorgeht, verwendet Kūkai den Ausdruck „shingon“ etwa sehr bewusst im Sinne von „wahre Worte“ und nicht nur in der Bedeutung „mantra“. Wir übersetzen daher alle Ausdrücke ins Deutsche und verwenden Sanskrit-Ausdrücke nur dann, wenn Kūkai selbst die Transliteration und nicht die chinesische Übersetzung verwendet.

So fließt die Neubewertung des Textes im Hinblick auf Genre, Diskussionskontext etc. auch in konkrete Übersetzungsentscheidungen ein. Eine Neuübersetzung ist daher angezeigt, um insbesondere dem deutschsprachigen Leserkreis eine neue, reichhaltigere Lektüre zu ermöglichen. Dennoch verdanken wir den bisherigen Übersetzungen zahlreiche Einsichten und Anregungen. Diese haben wir in den Fußnoten vermerkt. Dort weisen wir zudem auf Textstellen hin, deren Interpretation besonders umstritten ist oder bei denen unsere eigene Interpretation und Übersetzung deutlich von unseren Vorgängern abweicht.

⁶ Vgl. auch Rambelli 1994: 19.

2 Übersetzung

1 Grundidee

Auslegung⁷ der Ausdrücke „Stimme“, „Zeichen“, und „wirkliche Merkmale“⁸ [35] (401c)⁹

1. Darstellung der Grundidee¹⁰
2. Auslegung der Ausdrücke [aus dem Titel] und Darlegung ihrer Kernbedeutung
3. Antworten auf Fragen¹¹

7 Der Ausdruck *gi* 義 lässt sich zwar in vielen Kontexten mit dem Ausdruck „Bedeutung“ wiedergeben, in der Überschrift unseres Textes bezeichnet er allerdings ein bestimmtes Genre. Meist bezeichnet man mit *gi* Kommentare zu einem oder mehreren kanonischen Werken, siehe beispielsweise *Die Auslegung der verborgenen Bedeutung des Lotus-Sutras* (C. *Fahua xuanyi* 法華玄義) von Zhi Yi (538–597) oder Jizangs (549–623) *Auslegung der verborgenen Bedeutung der drei Abhandlungen [der Madhyamaka-Schule]* (C. *Sanlun xuanyi* 三論玄義). Kūkai legt in seinem Text allerdings kein kanonisches Werk aus, sondern die Bedeutung dreier zentraler Ausdrücke des esoterischen Buddhismus. In diesem Sinne taucht der Ausdruck *gi* auch in Kuijis *Essays über den Wald der Bedeutungen im Garten der Lehre des Großen Fahrzeugs* (T1861.45) auf. Kuiji analysiert in diesem Werk zentrale Begriffe des Mahāyāna-Buddhismus aus der Perspektive der chinesischen Yogācāra-Schule, der sogenannten Weishi-Schule, die in Japan als Hossō-Schule bezeichnet wird. Kūkai kopiert die Form dieser Begriffsanalyse vermutlich mit dem Ziel, seinen Lesern die Überlegenheit seiner eigenen Analysen gegenüber denen der Hossō-Schule vor Augen zu führen. Die Bedeutung von *gi* im Sinne von „Auslegung“ nennt Kūkai selbst in Abschnitt 2.1.: „Wenn die drei Ausdrücke ‚Stimme‘, ‚Zeichen‘ und ‚wirkliche Merkmale‘ klar voneinander unterschieden werden, dann nennt man das ‚Auslegung‘.“

8 Die Ausdrücke, die Kūkai in diesem Text analysiert, tauchen gemeinsam einmal im *Kommentar zum Sūtra der Großen Sonne* auf (T1796.39.657a28–29), wie bereits Dōhan (1179–1252) in seinem Kommentar zu Kūkais Text bemerkt hat, siehe *Zoku Shingonshū Zensho Kankōkai* 2004. Auch im *Sūtra der Großen Sonne* spielen die einzelnen Begriffe jedoch eine wichtige Rolle, weshalb Kūkai sie wohl auch eigens in diesem Text behandelt.

9 Um den Abgleich der Übersetzung mit dem Originaltext zu erleichtern, geben wir im Text die Seitenzahlen der beiden am häufigsten verwendeten Textausgaben an: In eckigen Klammern steht jeweils die Seitenzahl des vierten Bandes der *Teihon Kōbōdaiishi Zenshū*-Ausgabe unseres Textes. Bei Verweisen auf andere Texte dieser Ausgabe geben wir nach der Abkürzung „TKZ“ zunächst die Bandnummer und dann die Seitenzahl an, also z. B. „TKZ 4: 35“. In runden Klammern geben wir dagegen die Seitenzahl des Textes in Band 77 des *Taishō Shinshū Daizōkyō* an. Bei allen übrigen Zitaten aus dem *Taishō-Kanon* kürzen wie „Taishō“ wie üblich mit „T“ ab und geben dann Textnummer, Bandnummer, Seitenzahl und Zeile an, also z. B. „T2429.77.401c4“.

10 Die von Kūkai gewählte Dreiteilung kommt in keinem anderen Text des *Taishō-Kanons* vor. Die einzelnen Kategorien tauchen jedoch für sich genommen in zahlreichen Texten auf. Die *Darstellung der Grundidee* (*joi* 叙意) etwa findet man in Texten der Huayan- und der Tiantai-Schule, die Kūkai selbst aus China mit nach Japan gebracht hat. Kūkai wählt wohl bewusst keine etablierte Einteilung seines Textes, um den Innovationsgrad seines Textes zu unterstreichen.

11 Kūkai nimmt sowohl an dieser als auch an späteren Stellen explizite Gliederungen vor. Der Text folgt dieser Gliederung allerdings nicht immer in der angegebenen Reihenfolge, andere

Die Grundidee besteht darin, dass der aus der Wahrheit Gekommene¹² notwendigerweise von strukturierten Zeichen¹³ Gebrauch macht, wenn er die Lehre erläutert. Die strukturierten Zeichen finden sich in den sechs Objekten [der Wahrnehmung].¹⁴ Die sechs Objekte [der Wahrnehmung] haben ihren Ursprung in den drei unergründlichen Wirkungsweisen¹⁵ des Buddhas der

Textteile scheinen ganz zu fehlen. Dies gilt beispielsweise für den Teil „Antworten auf Fragen“, der hier zwar angekündigt wird, sich im Text jedoch nicht findet – jedenfalls nicht am Ende des Textes. Bereits Kūkais mittelalterliche Interpreten haben sich daher gefragt, ob der Text unvollendet geblieben ist; siehe beispielsweise die Kommentare von Raiyu (1226–1304) und Genpō (entstanden um 1350) in *Zoku Shingonshū Zensho Kankōkai* 2004, Bd.14: 50 bzw. 120–121.

12 *Nyorai* 如來 ist der übliche Übersetzungsterm für den Pali bzw. Sanskrit Ausdruck „tathāgata“, der als einer der Beinamen des Buddha verwendet wird. Die genaue Bedeutung des Ausdrucks ist umstritten, aber Kūkais eigene Interpretation wird in seinem Sūtrenkommentar *Offenlegung des Titels des Sūtras des Diamantenen Gipfels* (*Kongōchōkyōkaidai* 金剛頂經開題) deutlich: „Weil sie den Weg der [vorläufigen] Wahrheit verlassen, den alle leidenden Wesen praktizieren, und das vollkommene Erwachen [, die absolute Wahrheit] erreicht haben; weil sie zurückgekommen sind zur Verwandlung der leidenden Wesen, nennt man sie ‚tathāgatas‘“ (TKZ 4: 77; T2221.61.2c24–25). Kūkai versucht in dieser Definition, die beiden etablierten Interpretationen von „tathāgata“ als „der, der die Wahrheit verlassen hat“ (Skt. tathā + gata; C. 如去) oder als „der, der aus der Wahrheit kommt“ (Skt. tathā + āgata; C. 如來) einzufangen. Kūkais Idee besteht darin, dass der Buddha die vorläufige Wahrheit verlässt, in eine höhere Wahrheit eintritt und danach in die Welt der vorläufigen Wahrheit zurückkehrt, um den leidenden Wesen seine Erkenntnisse zu übermitteln. Unsere Übersetzung von „tathāgata“ als „der aus der Wahrheit Gekommene“ stützt sich auf diese Idee Kūkais.

13 Der Ausdruck *mon* 文 bezeichnet einerseits längere sprachliche Ausdrücke wie Sätze, Textpassagen oder Texte. Andererseits wurde der Ausdruck ursprünglich verwendet, um Strukturen wie Maserungen oder Muster zu bezeichnen. Wie aus einer späteren Textpassage deutlich wird, berücksichtigt Kūkai bei seiner Verwendung des Zeichens beide Bedeutungen, weshalb wir den hier verwendeten Ausdruck *monji* 文字 mit „strukturierte Zeichen“ wiedergeben; vgl. auch Giebel 2004: 85 und Abé 1999: 278. Abé und Takagi/Dreitlein verstehen *mon* 文 bzw. *ji* 字 dem heutigen Japanischen entsprechend als *schriftliche* Zeichen (s. Abé 1999: 278, sowie die Übersetzung von *ji* 字 als „letter“ in Takagi/Dreitlein 2010). Für diese Interpretation enthält der hier übersetzte Text in unseren Augen allerdings keine Belege.

14 Wie Kūkai an späterer Stelle ausführt sind die sechs Objekte der Wahrnehmung das, was mit den fünf Sinnen sowie mit dem Geist erfasst wird, d. h. visuelle Gestalt, Töne, Geruch, Geschmack, Berührung und mentale Objekte.

15 Der Ausdruck *sanmitsu* 三密 bezeichnet einen der zentralen Begriffe des esoterischen Buddhismus. Dabei handelt sich um eine theoretische Weiterentwicklung des Begriffs *sangō* 三業, mit dem die drei Arten von Aktivitäten eines Buddhas bezeichnet werden, die körperlich, sprachlich oder geistig sein können. Die Besonderheit der esoterischen Auffassung besteht erstens darin, dass diese Aktivitäten für Menschen und andere Lebewesen größtenteils verborgen bleiben und daher für sie unergründlich sind (*mitsu* 密). Zweitens betonen esoterische Buddhisten, dass alle Lebewesen an diesen Aktivitäten teilhaben und diese in Form bestimmter Rituale – durch Handgesten, Mantra-Rezitationen und Visualisierungen – ebenfalls

Wirklichkeit.¹⁶ Diese drei allgegenwärtigen¹⁷ Wirkungsweisen erfüllen den gesamten Kosmos,¹⁸ sie sind ewig und unveränderlich. Die fünf Arten des Wissens¹⁹ und die vier Körper²⁰ wirken in allen Zehn Daseinsbereichen²¹ und fehlen in keinem. Die, die [dies] erkannt haben, heißen ‚die vollkommen Erwachten‘ und die Umherirrenden nennt man ‚die Schar der Lebewesen‘.

durchführen können. Diese beiden Bedeutungen von *sanmitsu* 三密 erläutert Kūkai u. a. in seinem Text *Auslegung des Ausdrucks „In diesem Leib ein Buddha werden“* (TKZ 3: 16).

16 Viele Übersetzer und Kommentatoren verstehen den hier verwendeten Ausdruck „Buddha der Wirklichkeit“ (*hōbutsu* 法仏) als gleichbedeutend mit dem Ausdruck „Körper der Wirklichkeit“ (*hosshin* 法身), der an anderen Stellen des Textes vorkommt. Der Körper der Wirklichkeit – Skt. *dharmaikāya* – ist eine der körperlichen Erscheinungsformen des Buddhas; vgl. Fußnote 20. Auch wenn diese Gleichsetzung in Kūkais Augen sicherlich gerechtfertigt ist, ist dennoch zu beachten, dass Kūkai den Ausdruck „Buddha der Wirklichkeit“ an dieser Stelle bewusst wählt. Während Kūkais anderenorts vertretene These, dass der *Körper* der Wirklichkeit lehrt und aktiv in das Leben der Menschen eingreift, unter den buddhistischen Denkern seiner Zeit umstritten ist, ist die Formulierung, dass der *Buddha* der Wirklichkeit Aktivitäten vollzieht, eingängiger, da sie z. B. auch im *Lankāvatāra-Sūtra* auftaucht – wenn auch in einer anderen als der von Kūkai intendierten Bedeutung (vgl. Fujii 2008: 215–218).

17 Der Ausdruck *byōdo* 平等, der im modernen Japanischen in der Bedeutung „Gleichheit“ verwendet wird, bezeichnet im buddhistischen Kontext häufig die absolute Wirklichkeit jenseits aller herkömmlichen Kategorien und Unterscheidungen. Wie aus dem Kontext hervorgeht, geht es Kūkai an dieser Stelle jedoch darum zu betonen, dass die drei unergründlichen Wirkungsweisen (vgl. Fußnote 15) allen Lebewesen gemeinsam sind. Takagi und Dreitlein übersetzen den Ausdruck daher als „equally-shared“ (2010: 80), wir haben uns für „allgegenwärtig“ entschieden.

18 Der Ausdruck *hokkai* 法界 bezeichnet sowohl die Gesamtheit aller Dinge als auch die der wahrnehmbaren Welt zugrundeliegende und nur dem Buddha zugängliche absolute Wirklichkeit. Wir übersetzen *hokkai* 法界 daher an einigen Stellen mit „Kosmos“, an anderen Stellen dagegen mit „Welt der Wirklichkeit“.

19 Die *fünf Arten des Wissens* sind fünf kognitive Fähigkeiten, die ein Buddha im Zuge seines Erwachens dauerhaft erlangt und die es ihm ermöglichen, helfend in der Welt zu wirken, ohne sich in deren Leid zu verstricken. Die esoterisch-buddhistische Lehre von den fünf Arten des Wissens ist eine Erweiterung der Yogācāra-Theorie der vier Arten des Wissens. Kūkais Auflistung der fünf Arten des Wissens findet man u. a. in seinem Text *Abhandlung über die Abgrenzung der exoterischen von der esoterischen Lehre* (*Benkenmitsunyōron* 弁顯密二教論; TKZ 3: 104).

20 Die esoterische Lehre von den 4 Körpern ist eine Abwandlung der klassischen Drei-Körper-Lehre des Yogācāra-Buddhismus. Der Buddha erscheint dieser Lehre gemäß in einem von vier Körpern. Am Ende unseres Textes geht Kūkai explizit auf diese vier Erscheinungsformen ein und unterscheidet zwischen 1. dem Körper der Wirklichkeit (*hosshin* 法身), 2. dem Körper des Lohns (*hōshin* 報身), 3. dem Körper der passenden Verwandlung (*ōkeshin* 応化身) sowie 4. dem Körper des Ausfließens (*tōrushin* 等流身). Kūkais Auflistung der vier Körper findet man z. B. in TKZ 3: 104 sowie in Abschnitt 2.2.2.3.3. dieses Textes.

21 Die Zehn Daseinsbereiche sind die zehn Welten, in denen erwachte und nicht erwachte Wesen leben: 1. Höllenwesen, 2. Hungergeister, 3. Tiere, 4. Kriegergötter, 5. Menschen, 6. Götter, 7. Zuhörer, 8. Einsame Buddhas, 9. Bodhisattvas, 10. Buddhas.

Die Schar der Lebewesen ist unwissend und blind und kann nicht aus eigener Kraft erwachen. Der Beistand²² des aus der Wahrheit Gekommenen weist ihnen [jedoch] den Weg zurück. Wenn dieser Weg seinen Ursprung nicht in einer Belehrung durch Namen²³ hätte, dann könnte er gar nicht erst anheben. Wenn die Belehrung durch Namen ihren Anfang nicht in Stimme und Zeichen hätte, dann könnte sie gar nicht erst beginnen. [Nur] wenn Stimme und Zeichen klar unterschieden sind, kommen die wirklichen Merkmale zum Ausdruck.

Stimme, Zeichen und wirkliche Merkmale sind also nichts anderes als die drei allgegenwärtigen unergründlichen Wirkungsweisen des Buddhas der Wirklichkeit und also das ursprüngliche Mandala²⁴ der Schar der Lebewesen. Daher erläutert der aus der Wahrheit gekommene [Buddha] der Großen Sonne,²⁵ die Bedeutung von „Stimme“, „Zeichen“ und „wirkliche Merkmale“ und ruft so die Ohren der in einen langen Schlaf versunkenen Schar der Lebewesen wach. Ob es sich nun um eine exoterische oder eine esoterische, um eine innere oder eine äußere Lehre²⁶ handelt, sie alle benutzen dieses Eingangstor. Ich stütze mich im Folgenden auf die Unterweisung des großen Lehrers²⁷ und arbeite

22 Kūkai versteht die erste Silbe des Ausdrucks *kaji* 加持 als Bezeichnung des Beistandes, den die Buddhas den leidenden Wesen aufgrund ihres Mitleids und ihrer Weisheit zukommen lassen. Die zweite Silbe *ji* bezeichnet demgegenüber die Annahme dieses Beistandes durch die leidenden Wesen. Die Buddhas und die leidenden Wesen reagieren also aufeinander und werden im Ritual eins. Überdies erklärt Kūkai *kaji* auch mit Hilfe des traditionellen chinesischen Konzepts der „sympathetischen Resonanz“ (C. *ganying*, *kan’ō* 感応); siehe Kūkais Text *Auslegung des Ausdrucks „In diesem Leib ein Buddha werden“*; TKZ: 3: 28.

23 Den Ausdruck „Belehrung durch Namen“ verwendet Kūkai auch in seinem Text *Abhandlung über das Geheime Archiv des Spiegels der Literatur* (TKZ 6: 3). Dort zitiert Kūkai den Ausdruck aus einer Poetik Wang Changlings, die neben buddhistischen auch konfuzianische und daoistische Einflüsse erkennen lässt, siehe auch Kaji 1985. Mit diesem Einfluss lässt sich wohl auch die folgende, für buddhistische Autoren ungewöhnliche Bemerkung erklären, dass wirkliche Merkmale nur aufgrund klarer begrifflicher Unterscheidungen zum Ausdruck kommen.

24 Im Text tauchen nur die beiden Schriftzeichen 曼荼 auf. Takagi und Dreitlein mutmaßen daher, Kūkai könne hier von „Essenz“ sprechen wollen (2010: 82). Aus Kūkais Text *Auslegung des Zeichens Hūm* (TKZ 3: 63) geht jedoch hervor, dass Kūkai die Zeichen als Abkürzung für die drei Zeichen 曼荼羅 in der Bedeutung von „Mandala“ verwendet. Der Ausdruck „Mandala“ bezieht sich an dieser Stelle allerdings nicht wie im modernen Sprachgebrauch auf eine bildliche Darstellung, sondern wohl auf die allen Lebewesen innewohnende, „ursprüngliche“ Fähigkeit zum Erwachen.

25 D. h. der Buddha Vairocana.

26 Die Ausdrücke „innere“ und „äußere Lehren“ lassen sich an dieser Stelle wohl im Sinne von „buddhistische“ und „nicht-buddhistische Lehren“ verstehen.

27 Hier bieten viele Kommentare unterschiedliche Lesarten an: Es könnte zum einen der Buddha der Großen Sonne, von dem kurz zuvor die Rede war, gemeint sein, zum anderen aber auch Yixing, dessen indischer Lehrer Śubhakarasiṁha oder Kūkais chinesischer Lehrer Huiguo.

deren Bedeutung heraus. Vor allem spätere Schüler sollen ihren Geist trainieren und den Gehalt [dieser Unterweisung] erkunden. Hier endet die Darstellung der Grundidee.

2 Auslegung der Ausdrücke [aus dem Titel] und Darlegung ihrer Kernbedeutung

Dieser Teil ist in zwei [Abschnitte] unterteilt. Der erste legt die Ausdrücke aus; der zweite legt ihre Kernbedeutung dar. Als erstes [36] kommt die Auslegung der Ausdrücke.

2.1 Auslegung der Ausdrücke aus dem Titel

Wenn der innere Atem und der äußere Wind²⁸ auch nur in geringem Maße aufkommen, rufen sie einen Klang hervor. Dies nennt man ‚Stimme‘. Klänge hängen von einer Stimme ab; die Stimme ist also der Ursprung der Klänge. Wenn die Stimme hervortritt und nicht leer ist, dann bringt sie den Namen eines Dinges zum Ausdruck. Dies nennt man ‚Zeichen‘. Wenn die Namen mit dem Wesen der Dinge übereinstimmen, dann nennt man sie „wirkliche Merkmale“. Wenn die drei Ausdrücke „Stimme“, „Zeichen“ und „wirkliche Merkmale“ klar voneinander unterschieden werden, dann nennt man das „Auslegung“.

Wenn die vier [materiellen] Elemente sich gegenseitig berühren und daraufhin ein Klang widerhallt, dann nennt man das wiederum ‚Stimme‘. Die fünf Töne und die acht Töne [der chinesischen Musik] sowie die sieben oder acht Deklinationen [des Sanskrit] bedürfen alle der Stimme, um zu entstehen. Damit die Stimme einen Namen zum Ausdruck²⁹ bringt, braucht sie notwendigerweise die strukturierten Zeichen. Der Ursprung für das Entstehen der strukturierten Zeichen sind die sechs Objekte [der Wahrnehmung]. Die strukturierten Zeichen der sechs Objekte sind nun so, wie ich weiter unten auslegen werde.

[Für die Auslegung der beiden Komposita 声字 und 声字実相] orientieren wir uns an den sechs Interpretationen von Komposita³⁰:

²⁸ Takagi und Dreitlein verweisen an dieser Stelle auf eine Passage aus dem *Kommentar zum Sūtra der Großen Sonne*, aus der deutlich wird, dass mit dem „inneren Wind“ (*naifu* 内風) der Atem gemeint ist; siehe Takagi/Dreitlein 2010: 85 sowie T1796.39.608a19. Vgl. auch Kükais Kritik an Kuijis Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Stimme in diesem Text, Fußnote 47.

²⁹ Eine sehr ähnliche Aussage macht Kūkai im Vorwort zu seiner *Abhandlung über das Geheime Archiv des Spiegels der Literatur* (TKZ 6: 3) (vgl. Fußnote 23).

³⁰ Die traditionelle Sanskrit-Grammatik unterscheidet sechs Arten von Komposita: *tat-puruṣa*, *bahu-vrīhi*, *karma-dhāraya*, *avyayī-bhāva*, *dvaṃdva* und *dvigu*. Diese grammatischen Begriffe sind auch nach China gelangt und dort übersetzt worden, meist sind sie jedoch anders

1. Die Existenz der Zeichen hängt von der Stimme ab. Die Zeichen sind also *Zeichen der Stimme*. Dies nennt man die „[Interpretation der] Abhängigkeit“. Wenn man sagt, dass die wirklichen Merkmale vom Ausdruck durch die Stimmzeichen abhängen, dann sind sie *wirkliche Merkmale der Stimmzeichen*. Auch hier spricht man von einer „[Interpretation der] Abhängigkeit“.
2. Wenn die Stimme den Charakter der Zeichenhaftigkeit besitzt, dann ist die Stimme also der Besitzer und das Zeichen der Besitz. Weil das Zeichen zum Besitz werden kann, nennt man dies die „[Interpretation des] Besitzes“. Die Stimmzeichen haben wirkliche Merkmale und die wirklichen Merkmale haben notwendigerweise (402a) Stimmzeichen. Auch wenn ein solches gegenseitiges Besitzverhältnis besteht, spricht man von einer [„Interpretation des Besitzes“].
3. Wenn es außerhalb der Stimme keine Zeichen gibt, dann sind Zeichen nichts anderes als Stimme. Dies ist die „[Interpretation des] bewahrten Karmas“. Wenn es außerhalb der Stimmzeichen keine wirklichen Merkmale gibt, dann sind die Stimmzeichen nichts anderes als die wirklichen Merkmale. Dies bezeichnet man daher mit demselben Namen. Diese Interpretation wird ausführlich im *Kommentar zum Sūtra der Großen Sonne* erläutert,³¹ man möge daher diesen Text konsultieren, um mehr zu erfahren.
4. Wenn Stimme und Zeichen und wirkliche Merkmale äußerst nah aneinander heranreichen und nicht unterscheidbar sind, dann spricht man von der „[Interpretation der] Nachbarschaft“.
5. Wenn man sagt, dass stimmliche Zeichen bloßer Behelf sind und nicht an die Wahrheit heranreichen; dass die wirklichen Merkmale verborgen und still sind und ohne Verbindung zu den Namen; dass stimmliche Zeichen somit etwas ganz anderes als die wirklichen Merkmale sind. [Oder wenn man sagt, dass] die Stimme ein hohler Klang und ohne Inhalt ist, [37] dass die von Zeichen [ausgedrückten Töne dagegen] mal hoch und mal tief, mal

interpretiert worden als die indischen Kategorien. Kūkai orientiert sich bei seiner Interpretation allein an den chinesischen Namen der Kategorien und scheint die ursprünglichen grammatischen Definitionen nicht zu kennen: 1. *eshu* 依主 (Abhängigkeit), 2. *uzai* 有財 (Besitz), 3. *jigō* 持業 (bewahrtes Karma), 4. *rinkon* 隣近 (Nachbarschaft), 5. *sōi* 相違 (Differenz) und 6. *taishu* 帶數 (numeral). Eine ähnliche Auslegung von Ausdrücken anhand einer Interpretation von Komposita findet man auch in Kuijis *Essays über den Wald der Bedeutungen im Garten der Lehre des Großen Fahrzeugs* (siehe z. B. T1861.45.254c25ff.).

³¹ Der Ausdruck taucht *jigo* 持業 im *Kommentar zum Sūtra der Großen Sonne* nicht auf. Daher referiert Kūkai hier wohl auf die Position als solche und nicht auf deren Bezeichnung.

lang und mal kurz sind³² und Sätze bilden; dass sich Stimme und Zeichen deutlich voneinander unterscheiden; in diesen beiden Fällen benutzt man den Ausdruck „[Interpretation der] Differenz“.

6. Die numerale [Interpretation] kommt hier nicht in Frage.

Von den fünf genannten Typen ist die [Interpretation der] Differenz oberflächlich und grob. Die [Interpretation des] bewahrten Karmas und die [Interpretation der] Nachbarschaft sind dagegen tief und unergründlich. Die übrigen beiden Interpretationen sind sowohl das eine als auch das andere.

2.2 Darlegung der Kernbedeutung

Zweitens hat nun auch die Darlegung der Kernbedeutung zwei Teile. Als erstes führe ich Belege an, dann lege ich sie aus.

2.2.1 Belege aus den Sūtren

Beginnen wir mit dem Anführen der Belegstellen.

Frage: Auf welches Sūtra beziehst Du Dich in Deiner Einführung dieser Bedeutungen?³³

Antwort: Ich beziehe mich dabei auf das *Sūtra der Großen Sonne*, da dieses klare Evidenz besitzt.

Frage: Was wird in diesem Sūtra erläutert?

Antwort: In diesem Sūtra spricht der aus der Wahrheit Gekommene in seinem Körper der Wirklichkeit die folgenden Verse:

Die wahren Worte der vollkommen Erwachten,
die Merkmale ihrer Silben, Wörter und Sätze,³⁴
verwirklichen wie nach Indras Grundsätzen,
zahlreiche Bedeutungen und Wünsche.

³² Kūkai spielt hier einerseits auf die Tonhöhen des Chinesischen und andererseits auf die langen und kurzen Vokale im Sanskrit an.

³³ An dieser Stelle beginnt eine Passage in Form von Fragen und Antworten. Dabei handelt es sich allerdings wohl nicht um den in der Gliederung angekündigten Abschnitt „Fragen auf Antworten“. Dieser Abschnitt wurde nämlich als Schlussteil des Textes angekündigt. Überdies würde man in einem solchen Abschnitt kritische Einwände und nicht bloß gliedernde Nachfragen erwarten.

³⁴ Kūkai interpretiert die im Original erscheinenden Ausdrücke *gon* 言, *myō* 名, *jōryū* 成立 in seinem Text *Offenlegung des Titels des Sūtras des Diamanten Gipfels* als Silbe, Wort und Satz (TKZ 4: 75).

Wenn man Aussagen über die Lehre³⁵ ergänzt,
Antworten die ursprünglichen Ausdrücke und Praktiken einander.

Frage: Welche Bedeutung bringen diese Verse zum Ausdruck?

Antwort: Sie haben sowohl eine exoterische als auch eine esoterische Lesart.

Die exoterische Lesart der Verse ist die, die man im *Kommentar [zum Sūtra der Großen Sonne]* findet. Die esoterische Lesart der Verse umfasst wiederum zahlreiche horizontale wie vertikale tiefe Bedeutungen.³⁶ Daher wird in den zitierten Versen ein Vergleich angestellt und gesagt „Wie nach Indras Grundsätzen verwirklichen sie zahlreiche Bedeutungen und Wünsche“. [Der Eigename] Indra hat wiederum eine exoterische und eine esoterische Lesart. In der exoterischen Lesart ist [„Indra“] ein anderer Name für den Gott Śakra. Der Ausdruck ‚verwirklichen sie zahlreiche Bedeutungen und Wünsche‘ bezieht sich darauf, dass der Himmelsgott [Śakra] eine Abhandlung über die Stimme verfasst hat, in der er den einzelnen Ausdrücken viele verschiedene Bedeutungen beilegt. Daher wird dieser [Text] als Beleg angeführt. So ist also bereits die Weisheit dieser profanen Welt beschaffen. Um wieviel mehr gilt dies für den aus der Wahrheit Gekommenen, der Herr über die Daseinsfaktoren ist? [“]³⁷

Wenn wir dies esoterisch auslegen, so besitzt jede einzelne Silbe, jedes einzelne Wort und jeder einzelne Satz [38] unzählige Bedeutungen und Prinzipien. Selbst wenn die Buddhas und Bodhisattvas Wolken zahlloser Körper hervorbrächten und in den drei Zeiten [Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft] in einem fort die Bedeutungen jedes einzelnen Zeichens erläuterten, könnten sie diese doch nicht erschöpfend wiedergeben. Um wieviel weniger ist dies einem einfachen Menschen möglich? Daher kann auch ich nur lediglich ein Eckchen [dieser Bedeutungen] aufgreifen.

³⁵ Der Ausdruck „Aussagen der Lehre“ (*hokku* 法句) taucht mehrfach im *Sūtra der Großen Sonne* auf (T848.18.14a05, 17c22 und 18b28). Damit scheinen allgemein Aussagen gemeint zu sein, die heilvolle Wirkungen haben. Die Vajradhāras und Bodhisattvas, die der Lehrrede des Buddha zuhören, bitten ihn, ihre Aussagen der Lehre aussprechen zu dürfen. Der Buddha gewährt ihnen dies und bezeichnet die Aussagen dabei als “Aussagen der Wahrheit” (*shinjitsugoku* 真実語句). Diese Aussagen nehmen im Sūtra unterschiedliche Form an: Die Bodhisattvas äußern ihre Mantras, der Buddha selbst führt in einer Textpassage doktrinäre Aussagen aus und in einer anderen Passage gibt er Ritualanweisungen.

³⁶ Kūkai meint mit „horizontal“ die gegenseitigen Einflussbeziehungen zwischen den Dingen. Die vertikale Beziehung ist dagegen die zwischen dem Ganzen des Körpers der Wirklichkeit und den Einzeldingen als Teilen in der Welt. In Bezug auf die Sprachen heißt dies, dass die Sprachen der neun Welten lediglich Teilsprachen der umfassende Sprache des Buddha sind und in diesem Sinne auch seichter sind als die der Buddha-Worte.

³⁷ Kūkai zitiert wörtlich aus T1796.39.649c16–19.

Zu Beginn der obigen Verse war von „den vollkommen Erwachten“ die Rede. Damit ist die unergründliche Wirkungsweise des Körpers des allgegenwärtigen Buddhas der Wirklichkeit gemeint. Die Zahl dieser Wirkungsweisen ist unbegrenzt, wie ich in [meinem Text] *Auslegung des Ausdrucks „In diesem Leib [ein Buddha werden]“* ausgeführt habe. Diese unergründlichen Wirkungsweisen des Körpers nennt man „wirkliche Merkmale“.

Weiterhin nun sind die wahren Worte [aus dem ersten Vers] nichts anderes als die *Stimme*; und die Stimme ist wiederum die unergründliche Wirkungsweise der Sprache. Ferner sind die Silben und Wörter [aus dem zweiten Vers] nichts anderes als *Zeichen*. Wörter kommen durch Silben zum Ausdruck, denn Wörter sind nichts anderes als Zeichen. (402b) Die eine Strophe enthält somit alle Ausdrücke [aus dem Titel dieses Werkes] „Stimme“, „Zeichen“ und „wirkliche Merkmale“.

Wenn wir uns an einem einzelnen [Sūtren-Text] orientieren, um die Bedeutung [dieser Ausdrücke] zum Ausdruck zu bringen, dann können wir das *Sūtra der Großen Sonne* wie folgt auslegen: Alle in diesem Sūtra erläuterten wahren Worte der Gottheiten sind die *Stimme*. [Die Erläuterungen zum] Eingangstor des Buchstabens „A“ und aller weiteren Buchstaben³⁸ sowie das [zehnte] Kapitel *Räder der Buchstaben* sind die *Zeichen*. Das Kapitel *Ohne Merkmale*³⁹ sowie die Sätze, die die Merkmale der Gottheiten erläutern,⁴⁰ sind die *wirklichen Merkmale*.

Wenn wir uns dann wiederum an einem einzelnen Schriftzeichen orientieren, um die Bedeutung [dieser Ausdrücke] auszulegen, dann ergibt sich Folgendes: Das Sanskrit-Alphabet beginnt mit dem Zeichen „A“. Wenn wir den Mund öffnen und dabei etwas erklingt, dann entsteht der Laut A. Diesen [Prozess] nennt man „*Stimme*“.⁴¹ Wenn der Laut A erklingt, dann bezeichnet der Name „A“ das Namenszeichen des Körpers der Wirklichkeit.⁴² Diesen [Prozess] nennt man „*Stimmzeichen*“. Der Körper der Wirklichkeit hat die

³⁸ Siehe T848.18.10a–b.

³⁹ Ein Kapitel mit genau diesem Namen gibt es im *Sūtra der Großen Sonne* allerdings nicht.

⁴⁰ Siehe T848.18: Kapitel 8, 17 und 22.

⁴¹ In dieser Passage übersetzen wir den Ausdruck *shō* 声 als „*Stimme*“, wenn damit ein Prozess bezeichnet wird, und als „*Laut*“, wenn das Ergebnis dieses Prozesses gemeint ist.

⁴² Mit Ausnahme von Takagi und Dreitlein folgen alle anderen Übersetzer denjenigen Textausgaben (z. B. T2429.77.402b6), die an dieser Stelle das Zeichen 何 anstelle von 阿 annehmen. Wir folgen dagegen – wie Takagi und Dreitlein – der TKZ-Ausgabe, die davon ausgeht, dass hier der Laut A vom Namen „A“ unterschieden wird, also zweimal das Schriftzeichen 阿 steht. Im Gegensatz zu Takagi und Dreitlein und den Herausgebern der TKZ-Ausgabe verstehen wir 呼 allerdings als intransitives Verb, da derselbe Ausdruck im Satz davor bereits intransitiv verwendet wurde.

Bedeutung von „A“. Der Name „Körper der Wirklichkeit“ bringt zum Ausdruck, dass alle Daseinsfaktoren von Natur aus ungeboren sind. Dies nennt man die „wirklichen Merkmale“.

2.2.2 Darlegung des Sinns

Wir haben nun die Belege aus den Sūtras gehört. Bitte lege jetzt den Sinn [der Ausdrücke] dar.

Verse:

1. Die fünf Elemente haben alle Klänge.
2. Die zehn Welten verfügen alle über Sprachen.
3. Die sechs Objekte [der Wahrnehmung] sind allesamt strukturierte Zeichen.
4. Der Körper der Wirklichkeit, das sind die wirklichen Merkmale.

[39] Auslegung:

Wir können den Text der Verse vierfach unterteilen: Der Anfangsvers erschöpft das Wesen der Stimme. Der nächste Vers durchdringt wahre und irreführende strukturierte Zeichen. Der dritte behandelt innere und äußere Zeichen vollständig. Der vierte sagt alles über die wirklichen Merkmale.⁴³

2.2.2.1 Erster Vers

Die fünf Elemente aus dem ersten Vers sind 1.Erde, 2.Wasser, 3.Feuer, 4.Wind und 5.Raum. Diese fünf Elemente haben sowohl eine exoterische als auch eine esoterische Lesart. Die exoterische Lesart der fünf Elemente entspricht der üblichen Interpretation. Nach der esoterischen Lesart entsprechen die fünf Elemente den fünf Zeichen, den fünf Buddhas⁴⁴ und den übrigen Gottheiten der Meeresversammlung [der Mandalas]. Der Sinn der fünf Elemente ist nun so wie ich in der *Auslegung des Ausdrucks „In diesem Leib [ein Buddha werden]“* dargelegt habe. Die inneren und äußeren fünf Elemente verfügen alle über die

⁴³ Auf den vierten Vers kommt Kūkai im weiteren Verlauf des Textes nicht mehr explizit zu sprechen. Da auch der spätere Vers „Sie führen zur Verirrung oder zum Erwachen“ an mehreren Stellen im Text behandelt wird, könnte man jedoch vermuten, dass auch dieser vierte Vers nicht an einer einzigen Textstelle, sondern an mehreren Stellen bzw. im gesamten Text ausgelegt wird. Die Beurteilung dieser Gliederung spielt u. a. für die Frage danach eine Rolle, ob der Text in seiner jetzigen Form vollständig ist oder unvollendet blieben (vgl. Fußnote 11).

⁴⁴ Es gibt im sino-japanischen esoterischen Buddhismus zwei Traditionen, Elemente, Zeichen und Buddhas einander zuzuordnen. Während Śubhakarasiṁha dem Element Wasser beispielsweise das Zeichen „Vam“ und den Buddha Amitābha zuordnet, ordnet Amoghavajra dem Wasser das Zeichen „Va“ und den Buddha Amoghasiddhi zu. Es ist nicht klar, auf welche der beiden Traditionen sich Kūkai an dieser Stelle bezieht.

Klänge der Stimme. Die Lautstimmen können nicht ohne die fünf Elemente sein. Die fünf Elemente sind daher nichts anderes als das ursprüngliche Wesen der Stimme. Die Lautklänge sind [ihre] Funktion. Daher also heißt es [im Vers], dass die fünf Elemente alle Klänge haben.

2.2.2.2 Zweiter Vers

Nun also zum Vers „Die zehn Welten verfügen alle über Sprachen“. Die zehn Welten sind 1. die gesamte Welt der Buddhas, 2. die gesamte Welt der Bodhisattvas, 3. die gesamte Welt der Einsamen Buddhas, 4. die gesamte Welt der Zuhörer, 5. die gesamte Welt der Götter, 6. die gesamte Welt der Menschen, 7. die gesamte Welt der Asuras [Kriegergötter], 8. die gesamte Welt der Tiere, 9. die gesamte Welt der Hungergeister und 10. die gesamte Welt der Nāraka [Höllenbewohner]. Die übrigen Welten diverser Geschöpfe [Drachen etc.] gehören entweder zur Welt der Götter, der [Hunger-]Geister oder der Tiere und sind damit eingeschlossen. Auch im *Blumengirlandensūtra* und im *Kommentar zum Sūtra des Leitprinzips des Diamantenen Gipfels*⁴⁵ gibt es Textpassagen über die zehn Welten. Die Sprachen all dieser Zehn Welten entstehen abhängig von der Stimme. Stimmen haben Längen und Kürzen, Höhen und Tiefen, sie haben An- und Auslaute und Melodien. Dies nennt man „Strukturen“. Diese Strukturen hängen von den Namenszeichen ab, und die Namenszeichen benötigen die Strukturen. Die Interpreten, die sagen „Strukturen/Silben sind Zeichen“, berücksichtigen bloß, dass beide nicht zu trennen sind und einander benötigen. So [40] verhält es sich [diesen Interpreten zufolge aber nur] mit „den Silbenzeichen der inneren Stimme“.⁴⁶ Die strukturierten Zeichen sind [meiner Ansicht nach] in zehn [Untergruppen] unterteilt, die den Unterschieden zwischen den im obigen Text erwähnten Zehn Welten entsprechen.

(402c) Was sind die wahren und was die irreführenden unter diesen zehn Typen von strukturierten Zeichen? Wenn wir uns bei der Auslegung an der vertikalen Unterscheidung zwischen seicht und tief orientieren, dann sind die [strukturierten Zeichen der] neun Welten irreführend und die strukturierten Zeichen der Welt der Buddhas sind wahr. Daher spricht das *[Diamant-]Sūtra*⁴⁷

45 T279.9.205b22-23: 及以言音、普皆充滿十方法界, und T1003.19.607a25: 如來十真如十法界。

46 In seinem *Kommentar zur Nur-Bewusstseins-Abhandlung* (C. Chengweishilunshuji 成唯識論述記) grenzt Kuiji die „innere Stimme“ (*naishō* 内声) von der „äußeren Stimme“ ab. Zur inneren Stimme zählt er die Sprachen der Lebewesen, zur äußeren Stimme nicht-sprachliche Laute wie Wind oder Glockenläuten. Kuiji argumentiert, dass nur die innere, nicht aber die äußere Stimme Bedeutungen zum Ausdruck bringt. Kūkai scheint an dieser Stelle auf Kuijis Unterscheidung anzuspielen und diese kritisch zurückzuweisen.

47 T235.8.750b27-28: 如來是真語者、實語者、如語者、不詭語者、不異語者。

von „wahrer Sprache“, „wirklicher Sprache“, „so seiender Sprache“, von „Sprache, die nicht lügt“ und von „Sprache, die nicht abweicht“. Die Worte dieser fünf Typen nennt man auf Sanskrit „Mandala/Mantra“.⁴⁸ Da dieser Sanskrit-Ausdruck diese fünf Typen von Unterschieden aufweist, spricht Nāgārjuna von der „geheimnisvollen Sprache“.⁴⁹ Diese geheimnisvolle Sprache wird lediglich „Mantra“, d. h. „wahre Worte“ genannt, weil die Interpreten bei ihrer Übersetzung nur den ersten dieser fünf Typen berücksichtigt haben.

Was bezeichnen denn nun die *wahren Worte/Mantras*? Sie können mit den wirklichen Merkmalen aller Daseinsfaktoren übereinstimmen, sie lügen nicht und führen nicht in die Irre. Daher heißen sie „*wahre Worte*“.

Wie kann es sein, dass die *wahren Worte/Mantras* die Namen aller Daseinsfaktoren rufen? Zwar gibt es unzählige verschiedene *wahre Worte/Mantras*, doch wenn man auf ihre Quellen zurückgeht, gehen sie nicht über die königlichen wahren Worte der Meeressiegel-Versenkung des von der Welt verehrten [Buddhas] der Großen Sonne hinaus.

Was nun sind diese königlichen wahren Worte? Es sind die Räder der Buchstaben⁵⁰ und die [Sanskrit-]Muttersilben,⁵¹ wie sie im *Sūtra des Diamantenen Gipfels* und im *Sūtra der Großen Sonne* erläutert werden. Diese Muttersilben reichen in der Sanskrit-Schrift von der Silbe „A“ bis zum „Ha“ und sind alle Namenszeichen und die geheime Sprache des aus der Wahrheit Gekommenen in seinem Körper der Wirklichkeit. Überdies sind diese [Silben] auch Namen von Göttern, Drachen, Geistern usw. Was den Ursprung dieser Namen anbelangt, so macht der Körper der Wirklichkeit ihre Quelle aus. Aus diesem sind sie entsprungen, wandeln sich nach und nach und verbreiten sich als profane Sprachen. Wenn man die wirkliche Bedeutung [der Silben] versteht, dann nennt man sie „*wahre Worte*“. Wenn man ihre Quelle aber nicht kennt, dann nennt man sie „*irreführende Sprache*“. Irreführende Worte bescheren lange

⁴⁸ Der Sanskrit-Ausdruck „mantra“ wird häufig mit den Schriftzeichen 曼怛羅 wiedergegeben. Im Text verwendet Kūkai allerdings die Schriftzeichen 曼荼羅, die meist verwendet werden, um das Sanskrit-Wort „Mandala“ auszudrücken, so z. B. im Titel von Kūkais spätem Werk 秘密曼荼羅十住心論 (*Himitsumandarajūjūshinron*, *Abhandlung über die Zehn Aufenthaltsorte des Herzens des Geheimen Mandalas*). Kūkai scheint bewusst auf beide Bedeutungen anspielen zu wollen.

⁴⁹ Kūkai definiert den hier verwendeten Ausdruck *himitsugo* 秘密語 in TKZ 3: 90.

⁵⁰ Die Räder der Buchstaben sind runde Anordnungen der Buchstaben des Sanskrit, die man in der Meditation visualisiert.

⁵¹ Die Silben des Sanskrit werden anhand eines Systems geordnet, das im Sanskrit als „māṭkā“, als System von „Muttersilben“ bezeichnet wird. Kūkai verwendet den chinesischen Übersetzungsterm *jimo* 字母, der diese ursprüngliche Bedeutung widerspiegelt. Für Kūkai ist dieser Ausdruck besonders treffend, da er zu seiner Auffassung passt, dass die Sanskrit-Silben die Ausdrücke aller anderen Sprachen gebären bzw. hervorbringen.

Nächte des Leidens. Wahre Worte vertreiben dagegen die Leiden und spenden Freude. Bildlich gesprochen [41] unterscheiden sich Verlust und Gewinn [bei diesen Worten] daher so wie bei Medizin und Gift, bei Verirrung und Erwachen.

Frage: Wie verhalten sich die soeben erläuterten zwei Typen von Sprache zu den fünf Sprachtypen, die Nāgārjuna erläutert hat?⁵²

Antwort: Die [ersten vier Typen] „Erscheinung“, „Traum“, „Verirrung“ und „anfangslose [Illusionen]“ gehören zu den irreführenden [Sprachen]. Der [fünfte Typ der] „übereinstimmenden Bedeutung“ gehört zu den „wahren [Sprachen]“. Hiermit ist die Erläuterung über die wahren und die irreführenden strukturierten Zeichen abgeschlossen.

2.2.2.3 Dritter Vers

Als nächstes will ich die Merkmale der inneren und äußereren strukturierten Zeichen erläutern. Im Text der [oben angeführten] Strophe heißt es „Die sechs Objekte [der Wahrnehmung] sind allesamt strukturierte Zeichen“. Die „sechs Objekte“ sind nun erstens visuelle Gestalt, zweitens Töne, drittens Geruch, viertens Geschmack, fünftens Berührbares und sechstens mentale Objekte. Diese sechs Objekte [der Wahrnehmung] haben alle ihre jeweiligen Zeichenmerkmale. Worin besteht nun der charakteristische Unterschied der Zeichenbedeutung des ersten Objektes?

Verse:

1. Die visuelle Gestalt von Farben, Formen und Bewegungen,⁵³
2. innere und äußere [Gestalt], Daseinsform und Lebensumfeld verfügen darüber.⁵⁴
3. Es gibt spontanes und bedingtes Entstehen,
sie führen zur Verirrung oder zum Erwachen.

⁵² Kūkai spielt hier auf den Nāgārjuna zugeschriebenen *Kommentar zur Abhandlung über das Große Fahrzeug* an, in dem fünf Sprachtypen genannt werden. Dieser Kommentar übernimmt vier Sprachtypen aus dem *Lankāvatāra Sūtra* (*sō* 相, *mu* 夢, *mōjū* 妄執, *muji* 無始; siehe T671.16.530c27–531a6) und fügt einen fünften (*nyogi* 如義) hinzu (siehe T1668.32. 605c29ff). Dieselbe Passage zitiert Kūkai in seiner *Abhandlung über die Abgrenzung der exoterischen von der esoterischen Lehre* (TKZ 3:91f.).

⁵³ Diese Einteilung findet man auch in der später ausführlich zitierten *Yoga-Abhandlung*, d. h. der *Abhandlung über die Stufen der Yoga Praxis* (*Yuqieshidilun* 瑜伽師地論, Skt. *Yogācārabhūmi-Śāstra*); T1579.30.279b04: 說有三, 謂顚色形色表色。

⁵⁴ Hier geht es um die buddhistische Vorstellung, dass das durch Handlungen hervorgerufene Karma sowohl die zukünftige Daseinsform (Form von Körper und Geist) und als auch das zukünftige Lebensumfeld (Hölle, Berge, Ebene etc.) des Handelnden bestimmt. Der erste und zweite Vers zusammengenommen besagen dann, dass das, was wir in zukünftigen Daseinsformen und Lebensumfeldern als Farben, Formen und Bewegungen wahrnehmen, von unserem jetzigen sowie von unserem vergangenen Handeln abhängt.

Interpretation:

Der Verstext ist in vier Teile unterteilt. Der erste Vers greift die charakteristischen Unterschiede der visuellen Gestalt auf. Der zweite Vers bringt zum Ausdruck, dass die innere und die äußere visuelle Gestalt zu Daseinsform und Lebensumfeld werden und umgekehrt. Der dritte Vers erklärt die beiden Arten des Entstehens: spontan und bedingt. Der vierte Vers erläutert, dass diese unterschiedlichen visuellen Gestalten für den Törichten wie Gift, für den Weisen jedoch wie Medizin sind.

2.2.2.3.1 Erster Vers

Im ersten Vers – „Die visuelle Gestalt von Farben, Formen und Bewegungen“ – finden wir eine dreifache Unterscheidung, nämlich erstens Farbgestalt, zweitens Formgestalt und drittens Bewegungsgestalt.

Die Farbgestalt, das sind nun erstens die fünf elementaren Farben. Die Schule der Merkmale der Daseinsfaktoren⁵⁵ unterscheidet (403a) vier Farbtypen, wobei sie Schwarz nicht hinzunimmt.⁵⁶ Folgt man dem *Sūtra der Großen Sonne*, kommt man zu fünf elementaren Farben.⁵⁷ Diese sind erstens Gelb, zweitens Weiß, drittens Rot, viertens Schwarz und fünftens Blau. Eben diese fünf elementaren Farben bezeichnet man als „Farbgestalt“. Diese [42] fünf Farben sind auch die Farben der fünf Elemente. Man sollte wissen, dass man sie ihnen in einer bestimmten Reihenfolge zuordnet [Erde = Gelb; Wasser = Weiß; Feuer = Rot; Wind = Schwarz und Raum = Blau]. Auch Schatten und Licht, Hell und Dunkel, Wolken und Rauch, Staub und Nebel⁵⁸ sowie die Farbe des Himmels werden als „Farbgestalten“ bezeichnet.⁵⁹ Überdies spricht man von der „Farbgestalt“, wenn die visuelle Gestalt klar ist und den Inhalt des Sehbewusstseins bildet.⁶⁰ Diese Gestalt wird nach den Kategorien angenehm, unangenehm und neutral unterschieden. Im *Sūtra der Großen Sonne* heißt es,⁶¹

⁵⁵ Gemeint ist die Yogācāra- bzw. Hossō-Schule.

⁵⁶ T1579.30.279b5: 顕色者、謂青黃赤白。

⁵⁷ T848.18.9a09-13: 染彼衆生界、以法界之味、古仏所宣說、是名為色義。先安布內色、非安布外色、潔白最為初、赤色為第二、如是黃及青、漸次而彰著。一切內深玄、是謂色先後。

⁵⁸ Gemeint sind hier bestimmte visuelle Phänomene, die in der Yogācāra/Hossō-Schule als Farbphänomene behandelt werden. Takagi und Dreitlein (2010: 106) übersetzen diese treffend als „cloudiness, smokiness, dustiness and mistiness“.

⁵⁹ T1579.30.279b4-6: 略說有三。謂顕色形色表色。顕色者、謂青黃赤白、光影明闇、雲煙塵霧、及空一顕色。

⁶⁰ T1579.30.279b8-10: 又顕色者、謂若色顕了眼識所行。形色者、謂若色積集長短等分別相。表色者、謂即此積集色生滅相統。

⁶¹ T848.18.1c9-11: 心不在內不在外、及兩中間心不可得。秘密主如來正等覺、非青非黃、非赤非白、非紅紫非水精色。

„der Geist sei nicht blau, gelb, rot, weiß, violett⁶² oder kristallfarben, er sei weder hell noch dunkel“. Dies schließt aus, dass der Geist keine Farbgestalt hat.⁶³

Als nächstes nun wird⁶⁴ die Formgestalt als lang oder kurz, grob oder fein, gerade oder krumm, hoch oder niedrig beschrieben. Auch viereckig, rund, dreieckig und halbmondförmig gehören dazu. Sie wird auch definiert als die Ansammlungen der visuellen Gestalten, die in lang oder kurz unterteilt werden können.⁶⁵ Im *Sūtra der Großen Sonne*⁶⁶ heißt es: „Der Geist ist nicht lang, er ist nicht kurz, er ist nicht rund, er ist nicht viereckig.“ Dies schließt aus, dass der Geist keine Formgestalt hat.

Drittens besteht die Bewegungsgestalt in Nehmen und Lassen, Zusammenziehen und Ausdehnen, Gehen und Bleiben, Sitzen und Liegen.⁶⁷ Sie wird auch definiert als die Ansammlungen der visuellen Gestalt, deren fortwährendes Entstehen und Vergehen von sich verändernden Ursachen abhängt. An dem Ort, an dem sie zuvor entstanden ist, entsteht sie danach nicht wieder, sondern entsteht an einem anderen Ort. [Die Bewegungsgestalt]

62 Alle bisherigen Übersetzungen unseres Textes interpretieren die beiden Schriftzeichen “紅紫” als Bezeichnung zweier verschiedener Farben, was sich darauf zurückführen lässt, dass Kūkai den Text aus dem *Sūtra der Großen Sonne* verkürzt wiedergibt und nur ein einziges Verneinungszeichen an den Anfang der Aufzählung von Farbbezeichnungen stellt (非青黄赤白紅紫水精色 anstelle von 非青非黃非赤非白非紅紫非水精色). Im *Sūtra* selbst steht das Verneinungszeichen „非“ jedoch vor jeder einzelnen Farbbezeichnung, woraus hervorgeht, dass die beiden Schriftzeichen *zusammengekommen* eine einzelne Farbe bezeichnen, die wir hier als „violett“ wiedergeben.

63 Diese Äußerung Kūkais scheint dem vorherigen Zitat direkt zu widersprechen. Die bisherigen Übersetzer haben daher die zweite Negation weggelassen und den Satz im Sinne von „dies schließt aus, dass der Geist *eine* Farbgestalt hat“ wiedergegeben. Diese Auflösung des Widerspruches lässt sich jedoch weder grammatisch noch inhaltlich rechtfertigen. Kūkai vertritt im Text ja gerade die Ansicht, dass die höchste Wirklichkeit - d. h. der Geist - strukturiert ist und u. a. eine Farbgestalt besitzt. Diese Position muss er mit dem hier zitierten Sūtrentext in Einklang bringen und fügt daher diesen schwer verständlichen Satz ein (vgl. auch Fujii 2016). Unserer Ansicht nach will Kūkai hier betonen, dass das Sūtrenzitat seine eigene Position über die Strukturiertheit der höchsten Wirklichkeit nicht ausschließt, so dass man freier übersetzen könnte: „Dies schließt aber nicht aus, dass der Geist eine Farbgestalt besitzt“. Dasselbe gilt für die Schlussätze der beiden folgenden Absätze.

64 T1579.30.279b7–8: 形色者、謂長短方円、龜細正不正高下色。Kūkai nimmt die beiden Zeichen 方円 wohl deshalb aus dem Zitat heraus und behandelt sie gesondert, weil sie auch im *Sūtra der Großen Sonne* vorkommen.

65 T1579.30.279b9: 若色積集長短等分別相。

66 Der Haupttext verweist hier eigentlich auf den *Kommentar zum Sūtra der Großen Sonne*. Da sich die zitierte Textstelle jedoch nur im *Sūtra* selbst finden lässt, korrigieren alle Übersetzungen den Text entsprechend.

67 T1579.30.279b7: 謂取捨屈伸、行住坐臥。

ist dadurch unterschieden, dass sie mit oder ohne Zwischenraum, nah oder fern entsteht. Oder aber sie wandelt sich am selben Ort und entsteht so neu. Auch Veränderungen aufgrund des karmischen Wirkens nennt man „Bewegungsgestalt“. Im *Sūtra der Großen Sonne* heißt es: „Der Geist ist weder männlich, noch weiblich.“⁶⁸ Dies schließt wiederum aus, dass der Geist keine Bewegungsgestalt hat. Dasselbe gilt auch für die Farb- und die Formgestalt.⁶⁹

Weiterhin heißt es [im *Sūtra der Großen Sonne*]: „Wie kann man seinen eigenen Geist erkennen?‘ ,Wenn man ihn in der Farbgestalt oder in der Formgestalt sucht, in Körper, Empfindung, begrifflicher Vorstellung, Impulsen und Bewusstsein, im Ich oder im Mein, im Subjekt oder Objekt des Anhaftens, dann wird man ihn nicht finden‘.“⁷⁰ Diese [Textpassage] klärt die Ausdrücke „Farb-, Form- und Bewegungsgestalt“. [43] Farb- und Formgestalt sind wie im Text erläutert und sollten jetzt bekannt sein. Das Folgende betrifft daher die Bewegungsgestalt, denn bei dieser geht es um Nehmen und Lassen sowie um die Folgen des karmischen Wirkens usw.

Alle Farb-, Form- und Bewegungsgestalten sind somit Inhalte des Sehens und Bezugsbereich des Sehens; Inhalte, Bezugsbereich und Objekte des Sehbewusstseins; sowie Inhalte, Bezugsbereich und Objekte des Denkbewusstseins. Diese bezeichnet man als Unterscheidungen.⁷¹ Diese

68 T848.18.1c12: 非男非女。

69 Während in der Textpassage aus dem *Sūtra der Großen Sonne*, auf die sich Kūkai an dieser Stelle stützt, zunächst Ausdrücke verwendet worden waren, die sich jeweils eindeutig den beiden ersten Kategorien der visuellen Gestalt zuordnen ließen, schreibt das Sūtra nun, dass der Geist „weder männlich noch weiblich“ ist. Kūkai scheint davon auszugehen, dass die Eigenschaften männlich und weiblich zwar Aspekte der Bewegung enthalten, sich aber auch in den anderen beiden Kategorien interpretieren lassen. Daher fügt er an dieser Stelle hinzu, dass auch die Interpretation anhand der anderen Kategorien zu dem Ergebnis käme, dass der Geist sehr wohl eine visuelle Gestalt besitzen kann.

70 T848.18.1c23–26: 秘密主云何自知心。謂[若分段]或顯色或形色[或境界]。若色[若]受想行識若我若我所。若能執若所執。[若清淨若界若處、乃至一切分段]中求不可得。(Die eingeklammerten Zeichen wurden von Kūkai weggelassen.)

71 Die ersten Sätze dieses Abschnitts sind bereits ein Zitat aus der *Yoga-Abhandlung*, die wenige Sätze später explizit und ausführlich zitiert wird (T1579.30.279b15–17). Kūkai verleiht dem im Zitat verwendeten Ausdruck *shabetsu* 差別 jedoch eine völlig neue Bedeutung: In der *Yoga-Abhandlung* wird der Ausdruck *shabetsu* als Übersetzungsterm für Sanskrit „paryāyāḥ“ im Sinne von „Synonym“ verwendet. Die zitierte Passage besagt also in erster Linie, dass die Ausdrücke „Inhalt“ (*shogyō* 所行), „Bezugsbereich“ (*kyōgai* 境界) und „Objekt“ (*shoen* 所縁) in dem betreffenden Kontext synonym verwendet werden. Kūkai interpretiert den Ausdruck *shabetsu* dagegen im Sinne von „Unterscheidung“ und behandelt die zitierte Passage als Aussage über die Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Gegenständen des Seh- und des Denkbewusstseins.

Unterscheidungen sind somit nichts anderes als strukturierte Zeichen, da alle Merkmale Strukturen sind. Da jede *Struktur* ihr jeweiliges *Namenzeichen* besitzt, spricht man von *strukturierten Zeichen*. Unter diesen strukturierten Zeichen der drei Arten der visuellen Gestalt unterscheidet man wiederum zwanzig Unterarten. Dies sind [die Unterschiede], die wir in den Gestaltunterschieden von Daseinsform und Lebensumfeld in den zuvor genannten Zehn Welten finden.

Daher heißt es in der *Yoga-Abhandlung*:

„Zuerst sollen nun die Daseinsfaktoren zusammengesetzter visueller Gestalt erläutert werden.“

Frage: „Alle Daseinsfaktoren entstehen, indem sie aus dem eigenen Keim entspringen. Wie erklärt man, dass die großen Keime⁷² alle entstandenen Gestalten hervorbringen? Warum hängen die entstandenen Gestalten von (403b) diesen [Keimen] ab? Warum werden sie von ihnen aufgebaut, von ihnen erhalten, von ihnen genährt?“

Antwort: „Alle inneren und äußeren großen Keime sowie die Keime der entstandenen Gestalten hängen davon ab, dass sie im inneren, fortwährenden Geist⁷³ verankert sind. Überdies gilt, dass, solange die großen Keime die Grundelemente noch nicht hervorgebracht haben, auch die Keime der entstandenen Gestalten die entstandenen Gestalten noch nicht hervorbringen können. Dass die entstandenen Gestalten dann aus ihrem Keim entspringen, hängt somit notwendigerweise vom Entstehen [der großen Keime] ab. Dies erklärt, weshalb sie die entstandenen Gestalten hervorbringen können. Da ihr Entstehen notwendigerweise voran geht, erklärt man diesem Prinzip gemäß, dass die großen Keime die Ursache ihres Entstehens sind.“

Frage: „Inwiefern hängen die entstandenen Gestalten von den [großen Keimen] ab?“

Antwort: „Wenn die entstandenen Gestalten entstanden sind, dann lösen sie sich nicht gänzlich vom Ort der großen Keime, [44] sondern wandeln sich.“

Frage: „Inwiefern werden [die entstandenen Gestalten] von den [großen Keimen] aufgebaut?“

⁷² Die großen Keime (*daishu* 大種) sind die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Wind. Dem Abhidharma zufolge sind diese Elemente die materielle Grundlage aller Daseinsfaktoren. Die hier gestellte Frage zielt also darauf ab zu klären, wie Daseinsfaktoren sowohl aus ihrem eigenen Keim als auch aus den vier Elementen hervorgehen können.

⁷³ Der innere, fortwährende Geist (*naisōzokushin* 内相続心) ist in der Yogācāra-Lehre der Teil des Geistes, der den sich ständig wandelnden Erscheinungen im Bewusstseinsstrom zugrunde liegt. In diesem Teil werden die Keime der bewussten Erfahrungen gespeichert. Takagi und Dreitlein verstehen den Ausdruck als gleichbedeutend mit dem technischen Ausdruck *ālayavijñāna* (2010:111).

Antwort: „Je nachdem, ob die großen Keime schrumpfen oder wachsen, sind auch die [entstandenen Gestalten] stabil oder instabil.“

Frage: „Inwiefern werden [die entstandenen Gestalten] von den [großen Keimen] erhalten?“

Antwort: „Insofern die [entstandenen Gestalten] den großen Keimen in ihrer Quantität entsprechen und [diese] nicht zerstört werden kann.“

Frage: „Inwiefern werden [die entstandenen Gestalten] von den [großen Keimen] genährt?“

Antwort: „Durch Essen, Trinken und Schlaf, und durch Praktiken wie Enthaltsamkeit und Versenkung wachsen und gedeihen die davon abhängigen entstandenen Gestalten. Daher spricht man davon, dass die großen Keime die Ursache des Genährtwerdens der entstandenen Gestalten sind.“

Wir wissen somit, dass alle großen Keime im Hinblick auf die entstandenen Gestalten die fünf genannten Funktionen⁷⁴ besitzen.

Weiterhin kommt es niemals vor, dass unter den zusammengesetzten Gestalten etwas aus Atomen⁷⁵ entsteht. Wenn etwas aus dem eigenen Keim entsteht, dann entsteht es einfach als Ansammlung, die klein, mittelgroß oder groß sein kann. Weiterhin werden Ansammlungen von Atomen nicht zu zusammengesetzten Gestalten. Bei der verstandesmäßigen Analyse des äußersten Maßes und der Grenzen der Gestalten nimmt man bloß auseinander, postuliert etwas hypothetisch und macht daraus die Atome.

[Frage:] Wenn die zusammengesetzten Gestalten räumliche Teile besitzen, dann besitzen auch die Atome räumliche Teile. Es ist nun aber so, dass die zusammengesetzten Gestalten Teile haben, die Atome aber nicht. Warum ist das so?

[Antwort:] Da Atome nichts anderes sind als Teile, gehören sie den zusammengesetzten Gestalten. Mit den Atomen ist es aber nicht so, sie haben nicht selbst wiederum weitere Atome. Also ist es auch nicht so, dass die Atome das Merkmal der Teilbarkeit besitzen.

Es gibt nun weiterhin zwei Arten von Untrennbarkeit. Die erste ist die Untrennbarkeit am selben Ort. Wenn die Atome der großen Keime und Sichtbares, Geruch, Geschmack und Fühlbares getrennte Vermögen besitzen, wenn kein Vermögen vorliegt, und bezogene Vermögen besitzen,

⁷⁴ Gemeint sind die fünf zuvor genannten Funktionen Hervorbringen, Abhängigkeit, Aufbauen, Erhalten und Nähren.

⁷⁵ Dem Abhidharma zufolge ist Materie aus kleinsten, nicht sichtbaren Teilchen, den Atomen (Skt. *paramāṇu*, J. *gokumi* 極微) zusammengesetzt. In der hier zitierten *Yoga-Abhandlung* und anderen Yogācāra-Schriften werden diese Auffassungen abgelehnt und Atome als mentale Konstrukte betrachtet.

wenn ein Vermögen vorliegt, dann spricht man von ‚Untrennbarkeit am selben Ort‘.

Die zweite [Art der Untrennbarkeit] ist nun die Untrennbarkeit der harmonischen Einheit. Weil die Atome der Grundelemente und die Bereiche des Visuellen, Schaffendes und Geschaffenes miteinander einhergehen, spricht man von der Unteilbarkeit der harmonischen Einheit. [45] Was man in Bezug auf die alles erfüllenden zusammengesetzten Dinge wissen muss, ist dass die verschiedenartigen Dinge so untrennbar sind, als würde man sie mit einem Stein zermalmen, Puder herstellen und sie mit Wasser [zu einem Brei] vermischen. Sie sind nicht so wie Haufen von Sesam, grünen Bohnen oder Hirse [die sich ja prinzipiell trennen lassen]. Alle zusammengesetzten Dinge hängen somit alle allein von den Grundelementen ab und gehen mengenmäßig nie über diese hinaus. Alle zusammengesetzten Dinge wandeln sich also im Abhängigkeitsbereich der Grundelemente und hängen von diesen ab. Aus diesem Grunde sagt man, dass die zusammengesetzten Dinge von den Grundelementen abhängen. (403c) In diesem Sinne interpretiert man auch die Grundelemente und nennt sie ‚die großen Arten‘. Sie sind nämlich von ihrer Natur her groß und sie bewirken, dass Arten von Dingen entstehen. Weiterhin gibt es unter allen Zusammensetzungen von Dingen, grob gesprochen, nur vierzehn verschiedene Arten. Dies sind Erde, Wasser, Feuer, Luft, Sichtbares, Laut, Geruch, Geschmack, Berührbares, außerdem die fünf Sinneswahrnehmungen wie das Sehvermögen etc. Nur die Gestalten, die den Inhalt des Denkvermögens darstellen, werden hier weggelassen⁷⁶

Weiterhin wird [im selben Werk] auch zwischen zehn Arten von visueller Gestalt unterschieden. Die Details finden sich dort erläutert. All diese verschiedenen Unterscheidungen visueller Gestalten sind nun nichts anderes als strukturierte Zeichen. Auch wenn man das Schriftzeichen „A“ mit den fünf Farben schreibt, nennt man dies ein strukturiertes Zeichen in visueller Gestalt/Farbgestalt.⁷⁷ Auch Malereien der verschiedensten belebten und unbelebten Gegenstände nennt man visuell strukturierte Zeichen. Auch Brokat, Stickerei, Damast und Netze sind wiederum visuell strukturierte Zeichen. Auch im *Lotus-*

⁷⁶ Erst hier endet das lange Zitat aus der *Yoga-Abhandlung*. Kūkai führt diesen Text wohl deshalb an, weil darin die großen Keime, d. h. die Grundelemente behandelt werden, die für Kūkai ebenfalls die Grundlage aller Dinge bilden.

⁷⁷ Kūkais Beispiele verweisen alle auf Farbphänomene. Da das für Farbe verwendete Schriftzeichen mit dem Zeichen für die visuelle Gestalt übereinstimmt (*shiki* 色), könnte Kūkai hier auch explizit von der Farbgestalt sprechen wollen. Aus dem Folgenden geht jedoch hervor, dass Kūkai seine Aussagen über die Farbgestalt auch auf die visuelle Gestalt im Allgemeinen übertragen möchte. Wir haben uns daher dafür entschieden, *shikimonji* 色文字 durchgehend als „visuell strukturierte Zeichen“ zu übersetzen.

Sūtra, im *Blumengirlanden-Sūtra* sowie in der *Abhandlung über die Vollkommenheiten der Großen Weisheit* werden detailliert verschiedene Unterscheidungen der visuell strukturierten Gestalt erläutert. Auch sie gehen jedoch nicht über die inneren und äußeren zehn Welten hinaus. All diese Unterscheidungen der visuellen Gestalt bezeichnet man als visuell strukturierte Zeichen. Bei törichten Menschen können diese strukturierten Zeichen Anhaften und Begehrten befördern, zu Lastern wie Gier, Hass und Unwissenheit führen und die zehn Übel und die fünf rebellischen [Verbrechen]⁷⁸ in großem Maße hervorrufen. Daher hieß es im Vers, dass sie „zur Verirrung führen können“. Bei weisen Menschen bewirken sie [dagegen], dass diese Ursachen und Zusammenhänge erkennen, dass sie nichts nehmen und nichts lassen, dass sie verschiedene [46] Mandalas der Welt der Wirklichkeit errichten, dass sie umfassende Buddhawerke vollbringen, und dass sie oben die Buddhas verehren und unten der Schar der Lebewesen dienen. So vervollkommenen sie sich, indem sie sich selbst und anderen nutzen. Daher hieß es [im Vers], dass [die visuelle Gestalt] „zum Erwachen führen“ kann.

2.2.2.3.2 Zweiter Vers

Weiterhin hieß es im Vers: „Innere und äußere [Gestalt], Daseinsform und Lebensumfeld verfügen darüber“. Dies bedeutet wiederum dreierlei: Erstens wird klar, dass die innere visuelle Gestalt über die drei Aspekte Farbe, Form etc.⁷⁹ verfügt. Zweitens wird klar, dass auch die äußere Gestalt über diese drei Gestaltaspekte verfügt. Und drittens wird klar, dass die innere visuelle Gestalt nicht unveränderlich die innere Gestalt ist und dass die äußere visuelle Gestalt nicht unveränderlich die äußere Gestalt ist, sondern dass beide zu Daseinsform und Lebensumfeld werden und umgekehrt. Die innere visuelle Gestalt, das sind die belebten Dinge. Die äußere visuelle Gestalt, das ist das Weltgefäß [, in dem die Lebewesen wohnen].

Im [*Blumengirlanden-*] *Sūtra* heißt es:

„Der Körper des Buddha ist unfassbar. Alle Länder passen hinein.“⁸⁰

Wiederum heißt es dort: „In einem seiner Haare tauchen zahlreiche Länder und Meere auf. Dies ist so mit jedem einzelnen seiner Haare. So umfasst er den gesamten Kosmos.“⁸¹

⁷⁸ Den Ausdruck „rebellische Verbrechen“ verwenden auch Jobst/Kawahara (1992: 67). Damit sind Verbrechen gemeint, die die soziale Ordnung umstürzen, d.h. 1. Muttermord, 2. Vatermord, 3. Mord eines Erwachsenen, 4. Verletzung eines Buddhas und 5. Zwietracht in der Mönchsgemeinschaft säen.

⁷⁹ An dieser Stelle verwendet Kūkai das Zeichen 等 anstelle von 表.

⁸⁰ T279.10.32a21.

⁸¹ T279.10.30a10–11.

Außerdem heißt es dort: „In einer seiner Poren gibt es unvorstellbar [viele] Länder. Wie die Zahl der kleinsten Staubkörner bestehen sie in verschiedenen Formen fort. In jedem einzelnen von ihnen gibt es einen von der Welt Verehrten, der alles überstrahlt, der in einer Versammlung weilt und die wunderbare Lehre erläutert. In einem Staubkorn gibt es große und kleine Länder und ihre vielfältigen Unterschiede sind zahlreich wie Staubkörner. In jedes dieser Staubkörner all dieser Länder passt ein Buddha hinein.“⁸²

All diesen Textpassagen gemäß erkennen wir nun klar, dass die Körper der Buddhas und die Körper der Schar der Lebewesen groß oder klein sind und einander überlagern. Sie haben entweder die Größe des gesamten leeren Raums des Kosmos. Oder sie haben die Größe all der unzähligen, unzähligen Buddha-Länder, die von zehn Buddha-Ländern über ein Buddha-Land und bis hin zu einem kleinen Staubkorn reicht. Solche großen und kleinen Körper und Länder sind für einander innen und außen, sie sind für einander Daseinsform und Lebensumfeld. Dieses Innen und Außen, Daseinsform und Lebensumfeld verfügen notwendigerweise über die visuelle Gestalt von Farbe, Form und Bewegung. Daher heißt es auch „Innere und äußere [Gestalt], Daseinsform und Lebensumfeld verfügen darüber“.

2.2.2.3 Dritter Vers

[Der Vers] „Es gibt spontanes und (404a) bedingtes Entstehen“ handelt wie der vorherige von Farb-, [47] Form- und sonstiger Gestalt. [Der Ausdruck] „das spontan Entstandene“ bezeichnet die Daseinsform und das Lebensumfeld des Buddhas der Wirklichkeit. Im *Sūtra der Großen Sonne* heißt es: „Dann trat der von der Welt verehrte Buddha der Großen Sonne in die Versenkung, die Gleichmut erreicht, ein. [...] Sogleich wurden die Buddhaländer so flach wie die Innenseite einer Hand, ausgeschmückt mit den fünf Schätzen⁸³ [...] und reich an wohlriechendem Wasser mit den acht exzellenten Eigenschaften.⁸⁴ Unzählige Vögel, männliche und weibliche Mandarinenten und Gänse bringen wohlklingende Töne hervor [...], saisonale Blumen und verschiedene Bäume gedeihen und stehen in Reihen. [...] Unzählige Musikinstrumente erklingen

⁸² Kūkai kürzt hier den zitierten Text, siehe T279.10.36b11–17: 一毛孔内難思刹、等微塵數種種主。一一皆有遍照尊、在衆會中宣妙法。於一塵中大小刹、種種差別如塵數。[平坦高下各不同、仏悉往詣転法輪。一切塵中所現刹、皆是本願神通力。隨其心樂種種殊、於虛空中悉能作。] 一切國土所有塵、一一塵中仏皆入。

⁸³ Die fünf Schätze sind dem *Sūtra der Dhārani-Sammlung* zufolge Gold, Silber, Diamanten, Korallen und Bernstein: Siehe T901.18.814a12-3: 其五寶者、一金二銀三真珠四珊瑚五琥珀。

⁸⁴ Dabei handelt es sich um die Eigenschaften Süße, Kühle, Weichheit, Leichtigkeit, Reinheit, Geruchlosigkeit sowie Verträglichkeit für Hals und Magen.

harmonisch von selbst. Ihre Stimmen sind elegant, so dass die Menschen sie hören möchten. Es stehen dort Paläste, Hallen und im Geist erschaffene Sitzplätze, die von zahllosen Bodhisattvas ihren Verdiensten entsprechend genossen werden. Die Kraft des von Glaube und Erkenntnis [begleiteten] Gelübdes des aus der Wahrheit Gekommenen lässt den König der großen Lotus-Blume als Symbol der Welt der Wirklichkeit entstehen. Der aus der Wahrheit Gekommene, der eigentliche Körper der Welt der Wirklichkeit, weilt ruhig in der Mitte [der Blume].“

Welche Bedeutung bringt diese Textpassage zum Ausdruck? Sie bedeutet zweierlei: Erstens erklärt sie Körper und Land des Körpers der Wirklichkeit⁸⁵ wie sie von Natur aus sind. Daher ist [dort vom aus der Wahrheit Gekommenen] „als dem eigentlichen Körper der Welt der Wirklichkeit“ und den „Insignien der Welt der Wirklichkeit“ die Rede. Zweitens erklärt [die Passage], wie sich (Körper und Land) bedingt entstanden manifestieren. Daher ist dort von „dem ihren Verdiensten entsprechenden Erleben der Bodhisattvas“ die Rede, und es heißt, „dass die Kraft des von Glaube und Erkenntnis begleiteten Gelübdes des aus der Wahrheit Gekommenen Dinge entstehen lässt“. Der „Große Sonne“ genannte, von der Welt Verehrte [Buddha] heißt auf Sanskrit „Mahāvairocana Buddha“. Der Große Vairocana Buddha ist nun niemand anderes als der aus der Wahrheit Gekommene in seinem Körper der Wirklichkeit. Daseinsform und Lebensumfeld des Körpers der Wirklichkeit sind also spontan Entstandenes. Daher heißt es: „Es gibt spontanes Entstehen“.

Allerdings werden auch die Buddhas des Lohns „die (von der Welt) verehrten (Buddhas) der Großen Sonne“ genannt. Daher wurde gesagt, „dass die Kraft des von Glaube und Erkenntnis begleiteten Gelübdes Dinge entstehen lässt“. Weiterhin heißt es [im Anschluss an die oben zitierte Passage]: „Dann bringt die ungehinderte Kraft aller Glieder des aus der Wahrheit Gekommenen die zahllosen geschmückten Merkmale der Formgestalt mit Hilfe der auf Glaube und Erkenntnis beruhenden Zehn Kräfte der Weisheit hervor.“⁸⁶ Diese Textpassage [48] erklärt Körper und Länder des Buddhas des Lohns.

Allerdings werden auch die Buddhas der passenden Verwandlungen „die (von der Welt) verehrten (Buddhas) der Großen Sonne“ genannt. Die Strahlen der Buddhas der passenden Verwandlungen lassen den gesamten Kosmos in ihrem Licht erstrahlen. Eben darum spricht man hier von den [„Buddhas der Großen Sonne“]. Es heißt [im *Blumengirlanden-Sūtra*]: „Er wird auch Śākyā

⁸⁵ Im Folgenden spricht Kūkai über die vier körperlichen Erscheinungsformen eines Buddhas (vgl. Fußnote 20).

⁸⁶ T848.18.36b19-21: 時彼如來一切支分無障礙力。從十智力信解所生。無量形色莊嚴之相。

[muni] genannt [...] und er wird auch Vairocana genannt.⁸⁷ Im *Sūtra der Großen Sonne* heißt es [im Anschluss an die oben zitierte Passage]: „Dies sind die Körper, die in Hundertausenden von Millionen von 10 Millionen von Äonen aufgrund der sechs Vollkommenheiten⁸⁸ und anderer Tugenden zur Reife gebracht wurden.“⁸⁹ Dieser [Satz] erklärt somit die Körper und die Länder, die der Praxis und dem Gelübde der Buddhas der passenden Verwandlungen entsprechen.

Allerdings werden auch die Buddhas des Herabfließens „die (von der Welt) verehrten (Buddhas) der Großen Sonne“ genannt. Ein Teil [des Buddhas der Großen Sonne] hat nämlich die Bedeutung [„Buddha des Herabfließens“]. Wenn es im *Sūtra [der Großen Sonne]* heißt, „und augenblicklich manifestieren sich [die Körper]“, dann werden hier eben die plötzlich erscheinenden und sich rasch wieder verflüchtigenden Körper der Buddhas des Herabfließens erklärt. Wenn der Körper bereits da ist, wie könnte das Land dann nicht da sein. Hier werden also sowohl die Körper als auch die Länder der Körper der Buddhas des Herabfließens erklärt.

Die oben erläuterten Länder der Daseinsform und des Lebensumfelds durchdringen somit jeweils die vier Arten der Körper [des Buddhas]. Wenn wir uns an der vertikalen Lesart orientieren, dann sind diese Länder und Körper groß oder klein, grob oder fein. Wenn wir uns dagegen an der horizontalen Lesart orientieren, dann sind diese allumfassend, absolut gleich und ein und dasselbe. Sowohl die Körper als auch die Länder umfassen jeweils die beiden Bedeutungen des spontanen und des bedingten [Entstehens]. Daher hieß es ja auch: „Es gibt spontanes und bedingtes Entstehen.“

Somit verfügen alle visuellen Gestalten über die drei Aspekten der Visualität und werden zu Daseinsform und Lebensumfeld und umgekehrt. Dies wurde bislang mit Bezug auf den Buddhabereich erläutert. Wenn wir uns am Bereich der Schar der Lebewesen orientieren und diesen erläutern, dann ist es (404b) wiederum so wie gesagt. Auch in der Schar der Lebewesen

⁸⁷ Kūkai zitiert stark verkürzt; siehe T279.10.58c14–18: 如來於此四天下中、或名一切義成、或名円満月、或名師子吼、或名釈迦牟尼、或名第七仙、或名毘盧遮那、或名瞿曇氏、或名大沙門、或名最勝、或名導師、如是等其數十千。令諸衆生各別知見。

⁸⁸ Die sechs Vollkommenheiten (Skt. *pāramitā*) sind die Fähigkeiten, die ein Bodhisattva trainieren muss, um zur Buddhaschaft zu gelangen: 1. Freigiebigkeit (*dāna*), 2. moralisches Verhalten (*śīla*), 3. Ausdauer (*kṣānti*), 4. Eifer (*vīrya*), 5. Meditation (*dhyāna*) und 6. Wissen (*prajñā*).

⁸⁹ Kūkai zitiert stark verkürzt; siehe T848.18.36b21–23: 無數百千俱胝那由他劫。[布施持戒忍辱精進禪定智慧。諸度] 功德所資長身。即時出現。Den eingeklammerten Abschnitt fasst er mit den Zeichen *rokudo* 六度 zusammen.

gibt es das ursprüngliche Erwachen des Körpers der Wirklichkeit, und es ist genau wie das der Buddhas. Diese Körper und Länder existieren somit *spontan*. Weil die Körper und Länder der drei Reiche und der sechs Wege⁹⁰ karmisch bedingt entstehen, nennt man sie „das bedingte Entstehen der Schar der Lebewesen“.

Weiterhin heißt es im *Sūtra [der Großen Sonne]*: „Wenn man die Welt der Schar der Lebewesen färbt, dann hat sie den Geschmack der Welt der Wirklichkeit.“⁹¹ „Geschmack“ kann auch auf eine Farbe deuten. So verhält es sich etwa mit dem „Geschmack des *kaśā*.⁹² Auch dies erklärt wiederum die spontan entstandene visuelle Gestalt.

2.2.2.3.4 Vierter Vers

All diese inneren und äußeren visuellen Gestalten können somit für den Törichten wie Gift und [49] für den Weisen wie Medizin sein. Daher heißt es ja auch: „Sie führen zur Verirrung oder zum Erwachen.“

Was aber sind nun diese verschiedenartigen spontanen und bedingten visuellen Gestalten, die entstehen lassen und selbst entstanden sind? Was hervorbringen kann, das sind die fünf Elemente und die fünf Farben. Was hervorgebracht wurde, das sind die drei Arten von Welten.⁹³ In diesen drei Arten von Welten gibt es unzählige Unterscheidungen. Man nennt sie die spontanen und bedingten strukturierten Zeichen. Diese Strukturen als Objekte der visuellen Wahrnehmung wurden bereits erläutert.

⁹⁰ Die sechs Wege (*rokudō* 六道) sind die sechs Typen der Wiedergeburt. Nach dieser Typologie kann mal als Höllenbewohner, als Hungergeist, als Tier, als Mensch, als Kriegergott oder als Gott wiedergeboren werden. Der Ausdruck „drei Reiche“ (*sangai* 三界) bezeichnet ebenfalls Sphären der Wiedergeburt: Das *Reich der Begierden* umfasst die fünf unteren Wege sowie niedere Gottheiten. Im *Reich der Form* leben höhere Gottheiten, die keine Begierden mehr kennen, und im *Reich der Formlosigkeit* leben die höchsten Gottheiten, die keine körperliche Form mehr besitzen.

⁹¹ T848.18.9a8: 染彼衆生界、以法界之味。

⁹² Der Ausdruck *kaśā* ist eine Abkürzung für den Sanskrit-Ausdruck *kaśāya* mit dem einerseits die orange-braune Farbe des Mönchsgewandes und andererseits ein bestimmter Geschmackstypus bezeichnet wird. Diese Mehrdeutigkeit macht sich Kūkai an dieser Stelle zunutze. Er übernimmt die Passage allerdings aus dem *Kommentar zum Sūtra der Großen Sonne* (T1796.32.643c.1–4).

⁹³ Kūkai verwendet hier einen Ausdruck der Huayan-Schule, den er selbst in späteren Jahren kritisiert (siehe Fujii 2008: 540–567). Die drei Welten sind die Welt der Schar der Lebewesen (*shujōseken* 衆生世間), die Welt der Gegenstände (*kiseken* 器世間) und die Welt des Erwachens (*chishōgakuseken* 智正覚世間).

Bibliographie

Textausgaben

- Mikkyō Bunka Kenkyūjo Kōbō Daishi Chosaku Kenkyūkai 密教文化研究所弘法大師著作研究会 (1995): *Teihon Kōbō Daishi Zenshū* 定本弘法大師全集. Kōyachō: Kōyasan Daigaku Mikkyō Bunka Kenkyūjo; abgekürzt als „TKZ“.
- Takakusu, Junjirō 高楠順次郎 und Watanabe, Kaikyoku 渡邊海旭 (Hrsg.) (1931): *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經. Tōkyō: Taishōissaikyōkankōkai; abgekürzt „T“.

Übersetzungen in westliche Sprachen

- Translating Institute in Kōyasan University (1949–1951): “A Treatise on the Meaning of Voice and Syllable and Reality”. In: *Mikkyō Bunka* 7–13.
- Hakeda, Yoshito S. (1972): “The Meanings of Sound, Word, and Reality”. In: *Kūkai: Major Works*. New York & London: Columbia University Press, 234–246.
- Paul, Gregor (1987): „Kūkais Die Bedeutungen von Laut, Wort und Realität. Annotierte Übersetzung der ersten Hälfte“. In: *Klischee und Wirklichkeit japanischer Kultur, Festschrift für Toshinori Kanokogi*. Frankfurt, Bern, New York: Verlag Peter Lang, 200–210.
- Kawahara, M. Eihō / Jobst, C. Yühō (1992): „Die Bedeutung von Urlaut und Zeichen sowie ihr Verhältnis zur Wirklichkeit“. In: *Kōbō Daishi Kūkai: Ausgewählte Schriften*. München: Iudicium, 53–77.
- Yamamoto, Chikyō (1993): “On the True Aspect of the Sound and the Word”. In: *Works of St. Kōbō Daishi*. Kōyasan: Kōyasan University, 77–96.
- Giebel, Rolf (2004): “The Meanings of Sound, Sign, and Reality”. In: *Shingon Texts*. Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 83–103.
- Takagi, Shingen / Dreitlein, Thomas Eijō (2010): “The Meanings of Sound, Letter, and Reality”. In: *Kūkai on the Philosophy of Language*. Tokyo: Keio University Press, 79–125.

Sekundärliteratur

- Abé, Ryūichi (1999): *The Weaving of Mantra*. New York: Columbia University Press.
- Fujii, Jun 藤井淳 (2008): *Kūkai no shisōteki tenkai no kenkyū* 空海の思想的展開の研究. Tōkyō: Transview.
- Fujii, Jun 藤井淳 (2016): “Rezension von Takagi Shingen 高木諱元: *Kūkai no zahyō – sonzai to kotoba no shinpigaku* (空海の座標存在とコトバの深秘学) sowie von Takagi Shingen und Thomas Eijō Dreitlein: *Kūkai on the Philosophy of Language*”. *Komazawa daigaku kyōgakubu ronshū* 駒澤大学仏教学部論集 47: 289–302.

- Kaji, Nobuyuki 加地伸行 (1985): *Chūgokushisō kara mita nihonshisōshi kenkyū* 中国思想からみた日本思想史研究. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.
- Kaufmann, Paulus (2015): „Eine rhetorische Analyse des *Sokushinjōbutsugi*“. In: *Rhetorik und Kommunikation im vormodernen Japan*. Hrsg. Heidi Buck-Albulet. München: iudicium, 107–126.
- Rambelli, Fabio (1994): „The Semiotic Articulation of *Hosshin* *seppō*: An Interpretive Study of the Concepts *Mon* and *Monji* in Kūkai’s *Mikkyō*. In: *Esoteric Buddhism in Japan*. Hrsg. von Ian Astley. Copenhagen: Seminar for Buddhist Studies, 17–36.
- Zoku Shingonshū Zensho Kankōkai 続真言宗全書刊行会 ([1933–39] 2004): *Shingonshū Zensho* 真言宗全書. Kōyachō: Kōyasan Daigaku Shuppanbu.