NELLY NAUMANN

Synkretistische Theorien und Systeme im
japanischen Mittelalter

Synkretistische Theorien und Systeme im japanischen Mittelalter

Nelly Naumann

Bevor wir zum eigentlichen Thema kommen können, müssen wir von einem Klischee Abschied nehmen. Es handelt sich um die Bedeutung des Begriffs *shintō* im historischen Kontext.

Im modernen Sprachgebrauch wird das Wort *shintō* im allgemeinen auf zweierlei Weise verwendet. Einmal zur Bezeichnung *aller* einheimischen religiösen Vorstellungen, einmal etwas eingeschränkt für die Vorstellungen und Praktiken in Verbindung mit den Götterschreinen, dem sogenannten Schrein-Shintō. Dieser Sprachgebrauch erstreckt sich dann rückwirkend auch auf frühere Zeiten, so daß der Eindruck einer einheitlichen Bezeichnung für eine durch alle Epochen hindurch gleich gebliebene Sache entsteht. Dieser Eindruck täuscht. Nicht nur die Sache, auch das Wort hat eine wechselvolle Geschichte, die wir nicht einfach ignorieren dürfen. Sprache ist etwas Lebendiges; daß das Wort heutzutage in der angedeuteten Weise verwendet wird, hat historische Gründe. Dasselbe gilt für die Tendenz, die heute als Shintō bezeichneten Erscheinungen als seit undenklichen Zeiten unverändert übernommen anzusehen. Dieser ahistorischen Betrachtungsweise können wir uns allerdings nicht anschließen, und in diesem Zusammenhang müssen wir auch den Gebrauch des Wortes Shintō entsprechend einschränken bzw. modifizieren.

Dies beginnt mit dem ersten Auftreten des Wortes in einem schriftlich überlieferten Text, wo es gleichzeitig auch in engstem Zusammenhang mit dem Buddhismus zu stehen scheint, und hier treffen wir erstmals auf das gefällige Klischee, das in dem Wort *shintō* eine Bezeichnung für die einheimische Religion im Gegensatz zum Buddhismus sehen möchte. Zwei Gründe sprechen jedoch gegen eine solche Annahme. Einmal besteht zu diesem Zeitpunkt, d. h. an der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert, und noch lange danach, keine in irgendeiner Weise reflektierte Vorstellung einer einheitlichen „einheimischen Götterreligion“, die mit einem solchen Ausdruck hätte bezeichnet werden können; zum zweiten machen Text und Kontext des *Nihongi*, in dem das Wort erscheint, absolut klar, daß mit *shintō* der „göttliche Weg“ des Kaisers gemeint ist, analog der Verwendung

des Wortes im chinesischen *Yi jing*, dem „Buch der Wandlungen“, dem es in diesem Zusammenhang entlehnt ist.

Das Wort wird danach für lange Zeit äußerst selten verwendet; wo es in der Literatur der Heian-Zeit auftaucht, bedeutet es „göttliches Wirken“ oder „Walten der Götter“ in einem vagen und umfassenden Sinn; es kann auch einfach für den Begriff „Götter“ stehen, und es bezieht sich nicht nur auf die einheimischen Götter, sondern ebenso auf den buddhistischen Bereich oder selbst auf chinesischen Geisterglauben. Erst Yoshida Kanetomo (1435–1511), Begründer des Yui'itsu-Shintō, verwendet das Wort *shintō* daneben erstmals auch dezidiert zur Bezeichnung einer speziellen Götterlehre, und rückwirkend dann auch zur Bezeichnung anderer, spezifischer, synkretistischer Götterlehren, die im Laufe des Mittelalters entstanden waren. Diesem historisch einzig gerechtfertigten Sprachgebrauch wollen wir folgen.

Wenn wir für die Zeit unmittelbar nach der Einführung des Buddhismus, d. h. etwa von der Mitte des 6. Jahrhunderts an, kaum von einem Gegensatz zwischen Buddhismus und einheimischer Religion sprechen können, dann nicht nur, weil eine einheitliche einheimische Religion nicht faßbar ist. Für die Menschen der damaligen Zeit war ganz offensichtlich auch der Buddhismus keine Religion, wie wir sie verstehen. Ein solcher Begriff, eine solche Vorstellung waren absolut fremd. Man besaß Götter, die man verehrte, Götter, die teils lokal, teils mehr oder weniger an Sippen gebunden waren. In Buddha sah man nichts anderes als einen ebensolchen Gott, nur daß er aus einem fremden Land gekommen war, und der üblichen Gepflogenheit entsprechend wurde er einer Sippe, die sich dazu anbot, zur Verehrung überlassen. Die Sagen, die sich mit der Reaktion der eigenen Götter gegenüber diesem fremden Gott und mit dessen Gegenreaktion befassen, nämlich mit dem jeweiligen Senden göttlicher Strafen in Form von Seuchen und Katastrophen, machen dies überdeutlich. Kronprinz Shōtoku (574–622) war wohl der erste, der das Wesen des Buddhismus als einer Heilslehre erfaßte, und es dauerte Jahrzehnte, bis dieses Bewußtsein in einem weiteren, wenn auch immer noch kleinen Zirkel zum Tragen kam. Doch hier setzt schon die Vorgeschichte des späteren Synkretismus ein.

Bereits an der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert entstanden die ersten Schreintempel (*jingū-ji*). Den buddhistischen Tempeln, die so zum Nutzen bestimmter Götter und Schreine in deren Nähe erbaut wurden, entsprachen wiederum Götterschreine, die eine Schutzfunktion für bestimmte buddhistische Tempel übernahmen. Wir bewegen uns hier in buddhistischen Denkschemata, die sich bereits in Indien herausgebildet hatten: die einheimischen Götter, denen die Aufgabe zukommt, den Buddhismus zu

schützen, stehen ihrerseits unter der Einwirkung des Karma; auch die Seinsstufe eines Gottes, so hoch sie sein mag, ist nicht das Höchste. Das „Wirken“ oder „Walten als Gott“ ist dem Gott vielmehr „aufgebürdet“, er erleidet es als eine durch ein früheres Karma verursachte Seinsstufe. Im Streben nach der Buddhaschaft ist der Gott so dem Menschen gleichgestellt, auch er bedarf der Erlösung, zu der ihm das Errichten eines Schreintempels, das Aufstellen einer Buddha-Statue, das Lesen von Sütren, das Üben frommen Wandels zu seinen Gunsten verhelfen kann. Die Literatur des 8. und 9. Jahrhunderts gibt uns zahlreiche Beispiele dieser Art an die Hand, insbesondere Orakelsprüche und Traumoffenbarungen der Götter selbst.

Kann man das Fehlen einer kohärenten Lehre, den Mangel an geistiger Tiefe im Kult der einheimischen Götter aus allgemeiner Sicht als Grund für ihre hier sichtbar werdende Unterlegenheit anführen, so bedingte aus buddhistischer Sicht ihr Noch-nicht-Erlöstsein eine geringere Wirkkraft als die von Buddhas und Bodhisattvas. Die Erleuchtung, und damit die Erlösung von der Bürde des „Wirkens als Gott“ war jedoch eine Möglichkeit zur Integration; mit dem Erreichen der Buddhaschaft ist aber auch die Gleichstellung von Göttern und Buddhas vollzogen. Der bisherige Mangel einer Lehre, die sich mit den Göttern befaßt hätte, ist nunmehr behoben, da die Götter in das buddhistische Lehrsystem einbezogen werden. Der Götterkult wird so zum integralen Bestandteil des buddhistischen Kultes.

Doch bald erfolgte ein weiterer Schritt, der zum völligen Einswerden von Göttern und Buddhas führte. Der Wunsch, allen Lebewesen zur Erlösung zu verhelfen, veranlaßt nämlich Buddhas und Bodhisattvas, „ihre Spur herabzulassen“, in Raum und Zeit in Erscheinung zu treten, „sei es als König, sei es als Gott“, wie es z. B. in einem 859 verfaßten Schriftstück heißt. Durch diesen Gedankengang bot sich die Möglichkeit, in den einheimischen Göttern die Manifestationen von Buddhas und Bodhisattvas zu sehen. Das „Wirkliche“, durch Buddhas und Bodhisattvas repräsentiert, und das „in der Zeit Erscheinende“, nämlich deren Manifestation, sind dann nur zwei Seiten einer einzigen Sache; das eine ist ohne das andere nicht denkbar. Das bedeutet jedoch nichts anderes, als daß man nun in den Göttern als „herabgelassener Spur“ Buddha selbst verehrte. Der damit einsetzende Identifikationsprozeß – nämlich die Festlegung des jeweiligen Urstandes eines bestimmten Gottes – ist gegen Ende der Heian-Zeit bereits abgeschlossen; kaum ein Schrein, für den nicht feststünde, welcher Buddha oder Bodhisattva Urstand des dort verehrten Gottes ist.

Folgt man der üblichen Periodisierung der japanischen Geschichte, so beginnt am Ende des 12. Jahrhunderts mit der Kamakura-Zeit eine neue

Epoche und mit ihr wiederum eine Zeit emsiger religiöser Aktivitäten. Da sich die Vorstellung, die einheimischen Götter seien die herabgelassene Spur von Buddhas und Bodhisattvas, zum allgemeingültigen Glaubensgut gefestigt hatte, erfolgen nun auf dem Boden der dergestalt vorgegebenen *Honji-suijaku*-Lehre auch jeweils erste Schritte zur vollen theoretischen Einbindung von Göttern bzw. Schreinen in die entsprechenden buddhistischen Lehrsysteme. Damit wird der Grund gelegt zur Entwicklung verschiedener synkretistischer Glaubenslehren, die nach und nach feste Gestalt gewinnen, teilweise aber auch erst in der Edo-Zeit eine endgültige Ausprägung erfahren. In diesen Lehren steht *zunächst* stets der buddhistische Aspekt im Vordergrund, und es geht letztlich immer nur darum, die Götterwelt und alles mit ihr verbundene buddhistisch zu interpretieren.

Schon 1223 entstand von unbekannter Hand eine Schrift mit dem Titel *Yōtenki*, „Bericht über den Himmel im Strahlenglanz“, wobei die Affinität von „Himmel“, *ten*, mit demselben Bestandteil in „*Tendai*“ nicht übersehen werden darf. Die Schrift befaßt sich mit dem Komplex der am Fuße des Hiei-Berges liegenden Hie-Schreine, deren Götter das Tendai-Kloster Enryaku-ji beschützen. In dieser Schrift wird alles abgehandelt, was die Hie-Schreine im einzelnen betrifft; im Mittelpunkt steht jedoch der Gott Sannō, „Bergkönig“, was auf eine Identifikation mit dem Schutzgott des Tian-tai-Berges in China hinweist, wo das Mutterkloster der Tendai-Sekte seinen Sitz hat. Sannō, den „Bergkönig“, identifiziert die Überlieferung mit dem Großen Gott von Miwa, die Beziehungen des Schreins bzw. seiner Priesterschaft weisen aber auch nach Kamo und Ise.

Mehr als die Hälfte des Traktats ist Sannō gewidmet; hier zeigt sich das eigentliche Anliegen des Werkes. Wir erfahren, daß Sannō die „zeitweilige Manifestation“ (*gongen*) des Shaka-Nyorai, des Buddha Tathāgata, ist. Doch dabei bleibt das *Yōtenki* keineswegs stehen, es offenbart vielmehr einen ganzen Heilsplan. Die Ur-Absicht des Shaka-Nyorai ist es, alle Lebewesen zu erlösen, und zu deren Verwirklichung bedarf es der „Kunstgriffe“ (*hōben*). Der wichtigste Kunstgriff besteht nun darin, die Lehre dem jeweiligen Verständnis der Menschen anzupassen. In diesem Sinne sind auch Lao Zi und Konfuzius nur Vorläufer Buddhas, ihre Lehren entsprechen der noch „seichten“ Auffassungsgabe der Menschen ihrer Zeit. Erst allmählich sind diese fähig, das Tiefste, die „perfekte Lehre“ Buddhas zu erfassen. Diesen Kunstgriff, vom Seichten zum Tiefen hin voranzuschreiten, verwirklicht Shaka-Nyorai in Japan, indem er Buddhas und Bodhisattvas veranlaßt, als Götter „ihre Spur herabzulassen“, so daß „alle Götter letztlich ihren Ursprung in diesem Kunstgriff des Shaka-Nyorai haben“.

Die Grundstruktur des Heilsplanes für alle Lebewesen, über das „Seichte“ zum „Tiefen“, d. h. zur Buddhaschaft zu führen, wird in immer neuen

Abwandlungen aufgezeigt, wobei Sannō als zeitweiliger Manifestation des Shaka-Nyorai die Hauptrolle zufällt. „Für Japan ist Sannō der Schrein mit der höchsten göttlichen Wirkkraft, Sannō ist der namhafteste Gott auf Erden, innerhalb der Götter bildet er den Urquell, unter den zehntausend Schreinen ist er Ursprung und Grund.“¹ Dieser Anspruch wird dann freilich auch von anderen Schreinen und Göttern erhoben werden.

Wir können hier nicht auf die vielerlei Spekulationen eingehen, die des weiteren diese Schrift kennzeichnen. Sie basieren größtenteils auf der Auslegung verschiedener Schriftzeichen und beziehen sich vor allem auf das theoretische Grundprinzip der Tendai-Lehre, „Die Drei Wahrheiten sind Eine“. *Ichijitsu*, „Die Eine Wahrheit“, wird schließlich zur Bezeichnung derjenigen synkretistischen Doktrin, die aus der Sannō-Lehre hervorgegangen ist, und so spricht man heute vom Sannō-Shintō und vom Sannō-Ichijitsu-Shintō, wenn man diese Lehren meint. Der Ichijitsu-Shintō hat seine Hochblüte zu Beginn der Edo-Zeit erreicht. Das *Yōtenki*, das als erste Schrift zum Synkretismus überhaupt in Anspruch genommen wird, gilt als die Grundlage dieser Lehren.

Hōnen (1133–1212), Begründer der neuen Jōdo-Sekte, hatte die Schreine und deren Götter in zwei Kategorien eingeteilt, *gonsha*, „zeitweilige Schreine“, und *jitsusha*, „wirkliche Schreine“. Die Götter der zeitweiligen Schreine sollten Erscheinungen von Buddhas oder Bodhisattvas und damit diesen gleichgestellt sein, die der wirklichen Schreine waren dagegen menschliche oder tierische Geister, die noch der Leidenschaft verhaftet und böse waren. Hōnens radikaler Nachfolger Shinran beschränkte sich darauf, die Götter als Beschützer der buddhistischen Lehre anzusehen. Doch dessen Nachfahre Zonkaku (1290–1374) hinterließ eine Schrift mit dem Titel *Shojin hongai shū*, „Das innerste Anliegen der Götter“², in der er darzulegen suchte, was es mit der Verehrung der Götter tatsächlich auf sich hat. Er stützt sich auf Hōnens Einteilung und verlangt, daß die Verehrung der Götter der „wirklichen Schreine“ aufhören müsse, da sie böse Götter seien, geistige Wirkkräfte Lebender oder Toter, keineswegs aber „herabgelassene Spuren“. Da aber die Götter der „zeitweiligen Schreine“ die herabgelassene Spur eines Buddha oder Bodhisattva sind, der auf diese Weise Lebewesen zur Erlösung führen möchte, ist es letztlich der Urstand, dem eigentlich Verehrung gebührt. Der letzte Urstand, auf den am Ende alle Manifestationen zurückzuführen sind, ist aber Amida. Verehrt man nun Amida, so

¹ *Yōtenki*. Ausg. *Zoku Gunsho ruijū*, 3. Aufl. 1959–1966, 2/2, S. 581–635, hier S. 613.

² ZONKAKU, *Shojin hongai shū. Chūsei shintō ron (Nihon shisō taikai*, Bd. 19), hg. von ŌSUMI Kazuo, 3. Aufl. Tōkyō 1982, S. 182–207.

verehrt man in ihm auch alle Manifestationen, alle herabgelassenen Spuren. So genügt es völlig, Amida zu verehren, da man in ihm auch die Götter verehrt – und das ist es, was die Götter selbst wünschen.

Auch Nichiren (1222–1282), Begründer seiner eigenen Sekte, griff auf die Götter als Beschützer der Buddha-Lehre zurück, ja er kritisierte diejenigen Sekten, welche die Götter vernachlässigten. Wichtig ist ihm indessen vor allem die Sonnengöttin, die, wie auch der Gott Hachiman, seiner Ansicht nach die herabgelassene Spur des „Ewigen Śākyamuni des Lotos-Sūtra“ ist, wobei all die einheimischen Götter in Wirklichkeit die Kinder Śākyamunis sind. Nun schenken aber auch andere Lehrsysteme, die im Lauf der Kamakura-Zeit Gestalt gewinnen, der Sonnengöttin oder den Ise-Schreinen besondere Aufmerksamkeit.

Als buddhistischer Urstand der Sonnengöttin von Ise galt zunächst der Bodhisattva Kannon, erst später erscheint daneben auch Dainichi-Nyorai, nämlich Vairocana, die „überall scheinende Sonne“, verehrt als wichtigste Buddha-Gestalt von der Shingon-Sekte und repräsentiert durch die gigantische Buddha-Statue des Tōdai-ji in Nara. Diese so angemessen erscheinende Identifikation setzt sich am Ende durch. Aus ihr ergibt sich die Anwendung der Shingon-Lehre der Zwei Abteilungen auf die beiden Ise-Schreine – mit allen weiteren Konsequenzen. Zu dieser Entwicklung trug nicht nur die in Mode kommende Ise-Wallfahrt prominenter Mönche bei; auch die „privat“ durchaus buddhistisch orientierte Priesterschaft der Ise-Schreine, die säuberlich unterschied zwischen der nach außen einzuhaltenden Tabuisierung des Buddhismus innerhalb der Schreine und ihrer inneren Verbundenheit mit dem Buddhismus, leistete dieser Art von „Harmonisierungsdenken“ Vorschub. Es wäre völlig verfehlt, wollte man in dieser Zeit überhaupt ein religiöses Denken voraussetzen, in dem die beiden Sphären nicht zur sich gegenseitig ergänzenden Einheit zusammengefügt würden. Aus dieser wechselseitigen Durchdringung ergibt sich auch die wohl kaum befriedigend zu beantwortende Frage nach der Priorität im Hinblick auf gewisse neue Vorstellungen, die von der Mitte des 13. Jahrhunderts an in verschiedenen Schriften gleichzeitig greifbar werden.

Hier mag ein Blick in den kurz nach 1286 verfaßten Wallfahrtsbericht des Mönchs Tsūkai, *Tsūkai sankeiki*, angebracht sein, denn er ist zudem der erste, der uns die berühmte Legende vom Besuch des Mönchs Gyōki in Ise erzählt, die vermutlich um 1200 Gestalt gewonnen hat. Kaiser Shōmu soll, als er einem Gelübde folgend den Tōdai-ji in Nara errichten wollte, Gyōki mit einer Buddha-Reliquie nach Ise geschickt haben, um von der Sonnengöttin die Zustimmung zu erlangen. Gyōki verharret sieben Tage und sieben Nächte lang am Fuß einer Zeder beim Südtor des Schreins im Gebet:

„Da öffnete sich die erlauchte Halle des Großschreins und mitteilend sprach es: Das Sonnenrad der Absoluten Realität erhellt das Dunkel der langen Nacht von Geburt und Tod. Das ursprünglich vorhandene und ewig weilende Mondrad fegt hinweg das Gewölk der verwirrenden Versuchungen von Leidenschaft und Unwissenheit. Ich habe eine nur schwer zu gewinnende kostbare Perle empfangen, gleichsam als hätte ich in dunkler Nacht eine Fackel erlangt; ich bin ferner einem nur schwer anzutreffenden Gelübde begegnet, gleichsam als hätte ich beim Befahren des Meeres ein Boot erlangt. Da sein Name glückverheißend ist, begrabe (die Reliquie) im Distrikt Iitaka. So geruhte sie mitzuteilen.“

Gyōki bringt die Reliquie dar und erstattet bei Hofe Bericht. Gewissermaßen als Rückversicherung, „da der Urstand nicht klar war“, schickt Kaiser Shōmu noch den Kanzler zur Linken Tachibana no Moroe nach Ise. In der Nacht nach der Rückkehr Moroes spricht die Sonnengöttin im Traum zu Shōmu:

„Unser Hof ist Götterland. Die Göttlich-Lichten (d. h. die Götter) sind zu verehren. Also ist das Sonnenrad Dainichi-Nyorai, der Urstand ist Vairocana-Buddha. Alle Lebewesen sollen dieses Prinzip erfassen, das Buddha-Gesetz ist sogleich zu verehren. Und der erlauchte Leib offenbarte sich, seine Strahlen aussendend (...)“³

Die Identifikation wird dann noch weiter ausgeführt. Von Kaiser Seiwa berichtet Tsūkai, er habe „im Shingon-in die Mandalas der Zwei Abteilungen, Prinzip und Wissen (um das Prinzip), als die Urstände der beiden Ise-Schreine, des Inneren und des Äußeren, aufgestellt“⁴; an anderer Stelle ist wiederum zu lesen:

„Die Sachlage beim erlauchten Herablassen der Spur der beiden Schreine, die Gnade und Tugendkraft des Dainichi der Zwei Abteilungen und die Zeremonie des Erläuterns der Blüte des (Buddha-)Gesetzes durch Shaka: zwischen diesen gibt es nicht den geringsten Unterschied. (...) Das Sonnenrad ist der Dainichi der Mutterschoßwelt. Das Mondrad ist der Dainichi der Diamantwelt. Das Hervorbrechen der Blüte des (Buddha-)Gesetzes aus der Erde enthüllt vermittels des Erd-Mandala die Tugendkraft des Yin, es ist das Herz, welches die Erde durchstößt. Das Verweilen inmitten des Leeren enthüllt vermittels des Himmels-Mandala die Tugendkraft des Yang, es ist das Herz, welches den Himmel durchstößt. Zum Äußeren Schrein pilgert man von Osten her, nach Westen gewandt. Zum Inneren Schrein pilgert man von Westen her, nach Osten gewandt. Ost und West sind die

³ TSŪKAI, *Tsukai sankeiki. Zoku Gunsho ruijū*, 3. Aufl. 1959–1966, 3/2, S. 759–812, hier S. 785f.

⁴ TSŪKAI, S. 786.

Mandalas der Zwei Abteilungen. Ferner gibt es eine Schrift, die sagt, die Sonne verehrt man im Osten, den Mond verehrt man im Westen.“⁵

Es ist unschwer zu erkennen, daß hier das System der „Zwei Abteilungen“, *ryōbu*, der Shingon-Lehre auf die beiden Ise-Schreine übertragen wird. Tsūkai läßt uns auch den Grund für die Identifikation der Sonnengöttin mit Dainichi-Nyorai wissen:

„Tenshō-daijin ist Herrin über das Wirken der Götter. Dainichi-Nyorai ist König über das Buddha-Gesetz. Man nennt (sie) herabgelassene Spur, man nennt (ihn) Urstand. Es gibt nichts Höheres, es gibt nichts Vergleichbares. Erkennt man dieses Prinzip, dann muß man sowohl den Göttlich-Lichten dienen als auch die Wahren Worte (*shingon*) erkunden.“⁶

Die hier angezogene Stelle ist auch wegen der Gegenüberstellung von „Buddha-Gesetz“ und „Wirken der Götter“, *shintō*, bemerkenswert. Nach wie vor meint der Ausdruck *shintō* ausschließlich „Götter“ bzw. deren „Wirken“; nirgends tritt er als Bezeichnung einer religiösen Lehre oder eines religiösen Systems in Erscheinung. Nicht anders als die entsprechenden Designationen anderer im Laufe des Mittelalters entstehender Lehrsysteme ist auch die Bezeichnung „Ryōbu-Shintō“ für die zur Lehre ausgefeilte Anwendung der Shingon-Doktrin der Zwei Abteilungen auf die beiden Ise-Schreine nicht vor Ende des 15. Jahrhunderts anzutreffen. Fälschlicherweise wird der Begriff „Ryōbu-Shintō“ heute häufig im Sinne von „Verschmelzung von Shintō und Buddhismus“ bzw. im Sinne aller entsprechenden Lehren angewendet.

Tsūkais Bericht ist noch aus einem anderen Grund von besonderer Bedeutung. In einem fiktiven Gespräch läßt er nicht nur hartnäckig die Frage nach den Gründen für die Tabuisierung des Buddhismus in Ise stellen, er läßt auch entsprechende Kritik an den Legenden und Behauptungen üben, die ein als „Laie“ auftretender Ise-Priester vorbringt. Dem Priester gehen die Argumente aus, er muß einräumen, daß letztlich kein Schriftstück und kein Kommentar eine brauchbare Erläuterung liefern. Gleichzeitig versäumt er nicht, darauf hinzuweisen, daß jedes Ding eine innere und eine äußere Seite habe. Das bedeute, daß man zwar nach außen hin formell nicht vom Verbot des Buddhismus abweiche, während man sich nach innen hin eben doch dem Buddhismus zuwende, indem man auch im Ise-Schrein bei schwerer Krankheit das *Daihannya-kyō* rezitiere und anderes mehr. Der Mönch hat leichtes Spiel, die Unlogik solchen Tuns hervorzuheben.⁷

⁵ TSŪKAI, S. 805.

⁶ TSŪKAI, S. 804.

⁷ TSŪKAI, S. 781ff., bes. S. 783f.

Hinter Tsūkais Angriff auf die geheiligten Traditionen von Ise verbirgt sich gleichzeitig seine Kritik an neuen Ideen innerhalb der Priesterschaft von Ise. Tsūkai ist nicht nur Mönch und Ise-Pilger, er ist auch durchaus ein Ise-Insider. Tsūkai (1236?–1305/6) war Sohn des Ōnakatomi no Takamichi (1208–1249), Hauptpriester der Ise-Schreine; zwei seiner Brüder folgten in diesem Amt nach. Tsūkai selbst war vorwiegend im Renge-ji tätig, einem Sippentempel der Ōnakatomi im Watarai-Distrikt von Ise. Die Priestersippen der Ise-Schreine, die ihre Ämter erblich innehatten, besaßen rund um Ise herum eine beträchtliche Anzahl solcher buddhistischer Sippentempel, und wie aus den Stammbäumen hervorgeht, war vom Ende der Heian-Zeit an eine außerordentlich große Zahl von Priesterbeamten der Ise-Schreine samt deren Sippenangehörigen in den Mönchsstand eingetreten. Tsūkais Angaben sind demnach verlässlich. Sie widersprechen allerdings dem Klischee der vom Buddhismus gänzlich unberührten Ise-Schreine.

Es darf uns – gerade in diesem Zusammenhang – nicht verwundern, daß wichtige Fragen zur Geschichte religiöser Vorstellungen des Mittelalters, die von der Nachwelt mit dem Etikett „Shintō“ versehen werden, bis heute teils ungelöst sind, teils kontrovers beantwortet werden. Wie Ōsumi Kazuo⁸ bemerkt, hat man bei der Erforschung der Geschichte des Shintō dem Mittelalter besonders wenig Gewicht beigemessen. Falls man den mittelalterlichen Shintō überhaupt ins Auge faßte, legte man willkürlich fest, was als japanisch und somit als Shintō-Denken zu gelten hat, und dieses sah man stets in Gegenposition zu allen anderen Lehren. Den chaotischen mittelalterlichen Ideen konnte man auf diese Weise kaum gerecht werden. Erst die neuere Forschung widmet den entsprechenden Schriften gebührende Aufmerksamkeit.

Kontrovers sind z. B. die Ansichten hinsichtlich der Stellung des *Nakatomi no harae kunkai*⁹, einer Erläuterungsschrift zu dem Gebet der Großen Reinigung im Besitz des Priestergeschlechts der Nakatomi. Die vorhin zitierten Sätze aus dem von Tsūkai berichteten Orakel der Sonnengöttin, „Das Sonnenrad der Absoluten Realität erhellt das Dunkel der langen Nacht von Geburt und Tod. Das ursprünglich vorhandene und ewig weilende Mondrad fegt hinweg das Gewölk der verwirrenden Versuchungen (...)“, sind wörtlich auch in diesem Werk zu finden. Sie stehen in engster Beziehung zur Ausbildung sowohl des Ryōbu-Shintō wie auch der heute als Watarai- oder Ise-Shintō bezeichneten Lehre.

⁸ ŌSUMI Kazuo 1982, *Chūsei shintō ron no shisōteki ichi. Chūsei shintō ron*, S. 339–366, hier S. 340f.

⁹ *Chūsei shintō ron*, S. 30–55, Originaltext S. 267–273.

Nicht anders als Tsūkai greift auch das *Nakatomi no harae kunkai* nicht nur auf buddhistische Ideen zurück; mit diesen verbunden sind Ideen, deren Ursprung im chinesischen, und zwar vorwiegend im taoistischen Denken zu finden ist. So sind die Götter der „Anfang des Einen Fluidums, sie sind der Anfang der Geburt durch Transformation“, sie sind „das Prinzip des Himmlisch-Unbewegten, und daher sind sie die Verkörperung des Dharma. Folglich macht man den Gott der Leere zur Absoluten Realität. Man nennt ihn den Erlauchten Gott des Großen Anfangs. Sein Erscheinendes heißt Strahlende Kaiserliche Himmelsgottheit (...)“ usw. Buddhistisches und Taoistisches erscheint hier aufs engste verschmolzen. Und alle diese Bilder und Begriffe begegnen uns erneut in den Schriften, die als Grundlage der Watarai-Lehre gelten, ja es bestehen darüber hinaus direkte Übereinstimmungen in den Texten, die unmißverständlich auf gegenseitige Abhängigkeit deuten. Die weitgehend ungeklärte Frage ist jedoch, wo die betreffenden Vorstellungen erstmals gefaßt wurden, wer der Gebende, wer der Nehmende war. Hier aber gehen die Meinungen weit auseinander, auch wenn man längst von der als unhaltbar erkannten Behauptung abgerückt ist, der Ryōbu-Shintō gehe auf Kūkai zurück, d. h. auf den Beginn des 9. Jahrhunderts.

Die Kontroverse um die Entstehungszeit des *Nakatomi no harae kunkai* wiederholt sich so gewissermaßen im Falle des (*Zō Ise-nisho daijingū*) *Hōki-hongi*, des „Originalberichts über die kostbare Grundlage (bei der Errichtung der beiden Stätten des Großschreins von Ise)“¹⁰. Das Werk ist jedenfalls die früheste der sogenannten „Fünf Shintō-Schriften“, *Shintō-gobusho*, eine seit der Edo-Zeit geläufige Bezeichnung für eine Gruppe von Texten, welche der Entstehungsphase des Watarai-Shintō zuzurechnen sind. Wenn wir Okada Sōji¹¹ folgen, dann wäre als Entstehungsjahr das Jahr 1266 anzusehen, in dem der 31. periodische Neubau des Inneren Schreins erfolgte. Dies läßt sich gut in Verbindung bringen mit den zahlreichen Angaben zu den Baulichkeiten und Einrichtungen, die eine spekulative Ausdeutung erfahren.

Wie ein in diese Schrift aufgenommenes Orakel der Sonnengöttin zeigt, erschöpfen sich die dem Menschen als einem „göttlichen Wesen“ auferlegten Verhaltensweisen im Einhalten von bestimmten Tabus und in der kultischen Verehrung der Götter, wobei auf Reinheit und Aufrichtigkeit

¹⁰ Ausg. *Zoku Gunsho ruijū*, 3. Aufl. 1959–1966, 1/1, S. 63–93.

¹¹ OKADA Sōji 1980, „Ise hōki-hongi“ no seiritsu – Watarai-shintō seiritsu no isseki / The completion of *Ise-hōkihongi* – a decisive step in the development of Watarai Shinto. *Shintō-shi kenkyū* 28/4, S. 239–259, hier S. 240.

Gewicht gelegt wird. Dieses menschliche Verhalten steht in Wechselwirkung zum Verhalten der Natur und somit zum Wohlbefinden von Staat und Gesellschaft – Ideen, die bekannt sind seit der Schaffung eines Staatskultes nach chinesischem Vorbild. Doch ist nicht mehr der Herrscher in die Pflicht genommen, sondern der Mensch schlechthin. Der ursprüngliche Idealzustand ging allerdings mit dem Ende der Götterzeit dahin, und es bedurfte des Wahren Menschen aus dem Westen, also des Buddha, um erneut einen Idealzustand anstreben zu können. Das ist eine neue Sicht im Hinblick auf die Rolle des Buddhismus, wenn sie dann auch nicht weiter ausgeführt wird. Es ist allein der historische, zu einem bestimmten Zeitpunkt auftretende Śākyamuni, auf den der Blick gerichtet ist, und nicht jenes universale Buddhawesen, die Absolute Wahrheit, als deren Manifestation der historische Buddha erscheint. Indessen ist auch hier eine Wechselwirkung gegeben: Mit Annahme des Buddhagesetzes kehrt die Große Gottheit an ihren Platz zurück. Doch in Ise „verbirgt man den Atem des Buddha-Gesetzes“. Dieser Satz wird gerne herangezogen, um die Eigenständigkeit und Reinheit des Ise-Shintō inmitten der übrigen geistigen Strömungen der Zeit zu belegen. Doch wie ist dieser Satz aus seiner Zeit heraus zu interpretieren? Kuroda Toshio etwa sieht darin keineswegs eine Zurückweisung des Buddhismus, es sei hiermit lediglich eine spezielle Haltung oder Etikette in der Gegenwart der *kami* gemeint.¹²

Sehen wir von diesem Orakel ab, so haben im *Hōki-hongi* neben dem Shingon-Buddhismus vor allem der Taoismus und die Yin-Yang- und Fünf-Elementen-Lehre ihre Spuren hinterlassen. Sie spielen z. B. bei der spekulativen Ausdeutung der einzelnen Bauteile der Schreine eine hervorragende Rolle. Dies ist allerdings kein Zufall. Wie Yoshino Hiroko zeigen konnte, waren seit der entschiedenen Wiederbelebung des Ise-Kultes durch Kaiser Temmu taoistische Gedankengänge und entsprechende astrologische Spekulationen bei der Gestaltung des gesamten Kultes maßgebend.¹³

Diejenige Doktrin, die dem *Hōki-hongi* zu seiner einzigartigen Bedeutung verholfen hat, nimmt indessen ihren Ausgang von dem Gegenstand, der offensichtlich als das Herzstück des Schreins anzusehen ist: dem *shin no mi-hashira*, dem „Herzpfiler“. Dies ist ein kurzer, direkt unterhalb des *shintai*, des „Gottkörpers“, fast ganz in den Boden gesenkter Pfosten.¹⁴ Er ist der

¹² KURODA Toshio 1981, Shinto in the History of Japanese Religion. *Journal of Japanese Studies* 7/1, S. 1–21.

¹³ Siehe z. B. YOSHINO Hiroko 1978, *Ommyō-gogyō-shisō kara mita Nihon no matsuri. Ise-jingū saishi, daijōsai wo chūshin to shite*, Tōkyō.

¹⁴ Siehe Nelly NAUMANN 1988, *Die einheimische Religion Japans, Teil 1. Bis zum Ende der Heian-Zeit*, Leiden, S. 119.

„Anfang des Einen Fluidums, die Gestalt von Himmel und Erde, der Ursprung von Yin und Yang, der Leib der zehntausend Dinge. Daher ist er das Leben des Kaisers, die feste Grundlage des Staates. Seine Materie bewegt sich nicht in tausend Herbst und zehntausend Jahren. Auf den unteren Felswurzeln stehen breithin die Pfeiler des Großen Palastes. Die Lobesworte setzen fest: Felswurzeln, das ist das lautere Gold des Erdrades, die eigene Tugendkraft der Reinheit, der kostbare Sitz, wo der Himmel langewährend und die Erde ewig ist, unbewegt gleich heiligen Steinhäufen auf dem ewigen Fels, dem harten Fels. Die Palastpfeiler stellt man groß hingebreitet auf: das ist die Verknüpfung, in welcher die Obhut des Segens gewährt wird.“¹⁵

Wie Kubota feststellt, wird hier gezeigt, „daß Schrein und Staat ein Körper sind und daß der Ewigkeitscharakter des Schreins die Grundlage für die Entfaltung des Staates bildet (...). Dem *shin no mihashira* als Symbol dieses Ewigkeitscharakters kommt eine ganz besondere Bedeutung zu, und genau dies sollte hervorgehoben werden.“¹⁶ So kommt Kubota an anderer Stelle zu dem Schluß, daß im Ise-Shintō als wichtigster Gedanke neben dem der göttlichen Tugendkraft „der Ewigkeitscharakter des Staates gelehrt wird“¹⁷.

Aus der Hervorhebung dieses politisch-relevanten Punktes ergab sich die besondere Bedeutung, die dieser Lehre insgesamt beigemessen wurde. Indessen sollte man sich auch die Situation der Ise-Schreine vor Augen halten. Nach dem Zerfall des Ritsuryō-Systems in der zweiten Hälfte der Heian-Zeit, durch den auch die amtliche Fest- und Opferordnung in Mitleidenschaft gezogen wurde, stand Ise nicht mehr im Mittelpunkt kaiserlicher Gunst. Hier bot sich nun die Gelegenheit, die grundlegende Bedeutung des Schreins für das Kaiserhaus, und damit nach wie vor auch für den Staat, erneut in Erinnerung zu bringen.

Wenn wir mit Okada Sōji Watarai Noritsugu als den Verfasser des *Hōki-hongi* ansehen, so erklärt sich ohne weiteres die gleichmäßige Berücksichtigung beider Schreine. Noritsugu nimmt als ein am Inneren Schrein dienender Watarai, d. h. als Angehöriger der erblichen Priesterfamilie des Äußeren Schreins, eine Zwischenstellung ein: er vertritt sowohl den Standpunkt der Watarai wie auch den des Inneren Schreins. Damit wird dann auch verständlich, daß die in den weiteren Schriften der sogenannten *Shintō gobusho* geäußerten Gedanken teilweise vom *Hōki-hongi* abweichen. Diese Schriften scheinen alle zwischen 1270 und 1285 von der Hand des

¹⁵ *Zoku Gunsho ruijū* 1/1, S. 66.

¹⁶ KUBOTA Osamu 1973, *Shintō-shi no kenkyū*, Ise, S. 479.

¹⁷ KUBOTA Osamu 1971 (1. Aufl. 1959), *Chūsei shintō no kenkyū*, Kyōto, S. 124.

Watarai Yukitada verfaßt. Was diese Schriften charakterisiert, ist das Bestreben, Gottheiten gleichzusetzen, ein Bestreben, durch das nicht nur die Gleichstellung, sondern vielmehr die Vorrangstellung des Äußeren Schreins erreicht werden soll.

Mit dem 1320 von Watarai Ieyuki verfaßten *Ruijū jingi hongen*, „Ursprung der Götter, nach Kategorien geordnet“¹⁸, liegt dann ein geordnetes Kompendium der Watarai-Lehre vor, beginnend mit der Trennung von Himmel und Erde nach chinesischer wie japanischer Tradition und endend mit einer Darlegung des „verborgenen Sinnes des göttlichen Wirkens“. Die Reihenfolge zeigt eine Rangfolge an; es sind die eigenen Überlegungen des Verfassers, die in Form einer Wechselrede bescheiden an den Schluß gestellt sind. Im übrigen besteht das Werk größtenteils in der Aneinanderreihung von Zitaten, wobei neben *Nihongi*, *Kojiki*, *Kujiki* usw. vor allem die bereits erwähnten sogenannten *Shintō gobusho* wie auch das *Nakatomi no harae kunkai* herangezogen werden. So fließt hier wie selbstverständlich auch Buddhistisches mit ein, selbst hinsichtlich des *shin no mihashira*, des Herzpfeilers, der mit dem Diamantkeil des Indra gleichgesetzt wird. Daß aber gerade die chinesischen kosmogonischen und kosmologischen Vorstellungen an den Anfang gestellt werden, ist in diesem Zusammenhang keineswegs ohne Bedeutung. Das zeigt das kurze Vorwort des Verfassers, in welchem er Absicht und Methode seines Vorhabens erläutert. Sie bewegen sich ganz im Rahmen der chinesischen Philosophie, in welche die einheimischen Vorstellungen eingebettet werden, unter dem Motto: „Das Prinzip der Verwandlung und Durchdringung ist ohne Ende“. Das ist der Kern der ganzen Philosophie, wenn man von den Punkten absieht, die der Selbstbehauptung in dieser Welt der streitenden Doktrinen entspringen.

In den frühen Spekulationen wurde durch die Identifikation der Sonnengöttin mit dem Großen Einen, dem Uranfang allen Seins, deren Vorrangstellung betont. In der von den Watarai, den Priestern des Äußeren Schreins von Ise propagierten Lehre erscheint dieses Verhältnis zugunsten der Nahrungsgöttin Toyouke verschoben. Im selben Zeitraum, in dem der Watarai-Shintō allmählich Gestalt gewinnt, nimmt aber auch die Anwendung der Shingon-Lehre der Zwei Abteilungen auf die Ise-Schreine feste Formen an. Trotz der nicht zu übersehenden gegenseitigen Beeinflussung dieser beiden Lehren zeichnet sich hier freilich nur eine Gleichstellung der beiden Schreine ab.

¹⁸ Ausg. *Zokuzoku Gunsho ruijū* 1969, 1, S. 1–96.

Im Umfeld dieser Lehren sind jedoch weitere Entwicklungen zu verzeichnen. So gerieten auch die Vorstellungen um Sannō-gongen, die Schutzgottheit der Tendai-Tempel Enryaku-ji auf dem Hiei-Berg, unter den Einfluß der Watarai-Lehren. Man bezog die Verehrung der Ise-Gottheiten in das eigene System ein und ging so weit, Amaterasu und Sannō-gongen als Einen Leib zu betrachten. Von hier führt aber wieder eine Verbindung zu den Schreintempeln von Miwa, doch auch Miwa bildet seine eigene synkretistische Lehre aus. Entsprechend der Verteilung der Zwei Abteilungen der Shingon-Doktrin auf den Inneren und Äußeren Schrein von Ise sind es in Miwa zwei Seiten des heiligen Berges, die den zwei Welten mit ihren Mandalas zugeordnet werden. Im Sog dieser Entwicklungen versuchten dann auch andere bedeutende Schreine, ihren eigenen Vorstellungen hinsichtlich der Verbindung von Göttern und Buddhas Ausdruck zu verleihen.

Bedeutsamer als die Einwirkung auf verschiedene Lehrsysteme, die sich an einzelnen Schreinen entwickelten, war jedoch die politische Auswirkung jener Sätze in den Schriften des Watarai-Shintō, die sich auf den Herzpfeiler bezogen: er ist „das Leben des Kaisers, die feste Grundlage des Staates“. Hierin liegt die wahre Bedeutung der Ise-Schreine. Das *Jinnō shōtōki* des Kitabatake Chikafusa¹⁹, ein „politisches Pamphlet“, greift den Gedanken in seiner politischen Bedeutung auf. Japan ist nun nicht mehr wie bisher „Götterland“, weil die „Götter es beschützen“, sondern weil allein hier die Eine, von der Sonnengöttin abstammende Dynastie der Gott-Kaiser seit der Götterzeit in ununterbrochener Folge regiert und kraft göttlichen Auftrags in Ewigkeit regieren wird. Das unterscheidet Japan fundamental von der gesamten übrigen Welt und hebt es über sie hinaus. Garant hierfür ist die Sonnengöttin, die in Ise residiert. Diese Gedanken werden schließlich zur Grundlage einer politisch-geistigen Bewegung, die im faschistisch-ultranationalen Denken der dreißiger und vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts ihren Schlußpunkt findet.

Die Lehren der Watarai, vor allem in ihrem politischen Aspekt, wie er im *Jinnō shōtōki* zutage tritt, fanden besonders beim Hofadel Anklang. So setzt der gelehrte Ichijō Kanera die Tradition fort, indem er bewußt jetzt auch den Konfuzianismus einbezieht und das mit den Drei Throninsignien verbundene „Königsgesetz“, Buddhismus und Konfuzianismus als Einheit betrachtet. Diese Einheit äußert sich in dem Einen Herzen, das wiederum gleichgesetzt wird mit *shintō*, dem „göttlichen Wirken“.

Kaneras gelehrte Ansichten konnten ihrer Natur nach kaum weiterreichende Wirkungen erzielen. Dies war jedoch umsomehr einer anderen

¹⁹ KITABATAKE Chikafusa, *Jinnō shōtōki*. *Nihon koten bungaku taikai*, Bd. 87.

neuen Lehre beschieden, die von Yoshida (oder Urabe) Kanetomo (1435–1511) vertreten und nachhaltig propagiert wurde.

In seiner programmatischen Schrift *Yui'itsu shintō myōbō yōshū*, „Lehrabriß zu Name und Wesen des Alleinigen Shintō“, faßt Kanetomo die bisherigen Lehren unter zwei Rubriken, *honjaku engi shintō* und *ryōbu shūgō shintō*, zusammen und stellt diesen seine eigene Lehre entgegen, die er *yui'itsu-shintō*, „alleinigen Shintō“, oder *gempon sōgen shintō*, „Shintō des uranfänglichen Urahn-Quells“, nennt, so erstmals das Wort *shintō* im Sinne eines Lehrsystems verwendend. Mit *honjaku engi shintō* nimmt er auf die Legenden Bezug, die über den Urstand der jeweiligen Götter berichten; die Bezeichnung *ryōbu shūgō shintō* erläutert er als „Shintō der Nachahmung und Verbindung der Zwei Abteilungen der Shingon-Lehre“. An vielen Stellen des Textes ist jedoch *shintō* zumindest auch, wenn nicht ausschließlich weiterhin im Sinne von „Wirken der Götter“ oder „göttliches Wirken“ zu verstehen. So z. B. wenn Kanetomo die Bedeutung der beiden chinesischen Schriftzeichen erläutert, mit denen das Wort *shintō* geschrieben wird:

„*shin* (= *kami*) ist das Geistkraft-Urwesen von Himmel, Erde und allen Dingen. Deshalb heißt es: Yin und Yang sind noch ungeschieden. *tō* (= *michi*) ist der Ursprung allen Wirkens. Deshalb heißt es: Der Weg ist nicht der gewöhnliche Weg. Alles, die anorganische Welt und die belebte Welt, was Herz hat und was kein Herz hat, was Fluidum hat und was kein Fluidum hat: nichts ist, das nicht unser *shintō*/göttliches Wirken wäre. Deshalb lautet der Lobspruch:

shin ist das Herz aller Dinge.

tō ist die Quelle allen Wirkens.

Fühlendes und Nichtfühlendes der Drei Welten:

Alles ist letztlich nur *shintō*/göttliches Wirken.“²⁰

Seine eigene Lehre teilt Kanetomo in Anlehnung an den esoterischen Buddhismus in eine „offene“ und eine „geheime“ ein, denen als Bildungsprinzipien „äußere“ und „innere“ Reinheit entsprechen. Das immense spekulative Lehrgebäude, das er errichtet, und auf das wir hier nicht näher eingehen können, zehrt vor allem von taoistischen und buddhistischen Ideen, denen er (gelegentlich auf abstruse Weise) neue Bedeutung zu unterlegen trachtet, unterfüttert mit Zahlenkategorien, versehen mit vermut-

²⁰ YOSHIDA Kanetomo, *Yui'itsu shintō myōbō yōshū*. *Chūsei shintō ron*, S. 210–251, Originaltext S. 318b–333a, hier S. 221/323a. Vgl. auch ISHIBASHI T. und H. DUMOULIN 1940, *Yuiitsu-Shintō Myōbō-yōshū*. Lehrabriß des Yuiitsu-Shintō, übersetzt und erklärt von T. Ishibashi und H. Dumoulin. *Monumenta Nipponica* 3, S. 182–239, hier S. 202.

lich erfundenen Zitaten aus nicht eruierbaren Schriften. Wesentlicher Anspruch seiner Lehre ist, daß „unser Japan den Samen hervorbringt“, denn Shintō ist die „Wurzel“ aller Lehren, aus der Konfuzianismus als „Blätter“, Buddhismus als „Blüte und Frucht“ erst hervorgegangen sind; dabei ist seine Shintō-Lehre die „alleinige“, da allein die Urabe/Yoshida als Familie des Einen Gottes von Urbeginn an die geheimnisvoll wunderbare Überlieferung dieses Shintō tradiert hat. In der Tat, nichts, weder Himmel noch Erde noch Mensch könnte bestehen, ohne diesen *shintō*, ohne göttliches Wirken.

Selbstverständlich kommt auch Kanetomo nicht aus ohne die üblichen Identifikationen von Gottheiten und Erscheinungsformen untereinander – auch hier ist alles Wandel, und alles, seien es buddhistische Vorstellungen und Spekulationen, sei es der Rhythmus von Yin und Yang, alles wird auf *shintō*, göttliches Wirken, zurückgeführt.

Kanetomo hat dabei auch die praktische Seite nicht vergessen und mit dem Yoshida-Schrein als Zentrum einen elaborierten Kult (Yoshida-Shintō) begründet, der wiederum zahlreiche Elemente des esoterischen Buddhismus enthält. Es gelang den Yoshida überdies, mit Rückhalt im Kaiserhaus, eine Machtposition zu erringen, die Schreine und Priesterschaft weitgehend in ihre Abhängigkeit brachte.

Der Yoshida-Shintō fand Anfang der Edo-Zeit eine gewisse Weiterentwicklung durch Yoshikawa Koretaru (1616–1694), der ihn mit konfuzianischer Ethik der Zhu Xi-Schule bereicherte und die „Vernunft“ in den Mittelpunkt seiner Lehre stellte. Die Überlieferung wird „wissenschaftlich“ überprüft und erläutert; so bezeichnet man diesen Yoshikawa-Shintō, der ebenso wie der Yoshida-Shintō selbst bis zum Ende der Edo-Zeit allenthalben Anerkennung fand, auch als „naturwissenschaftlichen Shintō“.

Blicken wir auf die Vielfalt der Erscheinungen zurück, die wir hier nur streifen konnten, auf Vorstellungen verschiedenster Herkunft, die von gelehrten Händen aufs engste und schier unlösbar verwoben wurden, während für den einfachen Menschen Götter, Buddhas, Bodhisattvas schlicht zu mitleidsvollen Nothelfern zusammengewachsen waren, dann wundert es uns nicht, daß sich im 18. Jahrhundert schließlich so gelehrte Männer wie Amano Nobukage oder Ise Sadatake darüber stritten, was denn eigentlich mit dem Wort *shintō* gemeint sei.