



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## **A Transmission and its transformation : the Liqujing shibahui mantuluo in Daigoji**

Hunter, H.J.

### **Citation**

Hunter, H. J. (2018, September 26). *A Transmission and its transformation : the Liqujing shibahui mantuluo in Daigoji*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/65999>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/65999>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/65999> holds various files of this Leiden University dissertation.

**Author:** Hunter, H.J.

**Title:** A Transmission and its transformation : the Lijujing shibahui mantuluo in Daigoji

**Issue Date:** 2018-09-26

---

## NEDERLANDSE SAMENVATTING

Behoren bij:

Harriet Jean Hunter, **A TRANSMISSION AND ITS TRANSFORMATION: THE LIQUJING SHIBAHUI MANTULUO IN DAIGOJI**

Deze dissertatie is een studie van het iconografische type mandala dat bekend staat als *Liqujing shibahui mantuluo* (“Mandala’s van de Achttien Samenkomsten van het *Sutra van het Leidende Principe*”). Deze mandala’s werden oorspronkelijk voorgeschreven door de Meester (*ācārya*) Amoghavajra (705–774) in diens *Liquishi* (“Uitleg van [het *Sutra van*] het Leidende Principe”). Amoghavajra’s versie van het *Liqujing* verschafte zijn Chinese beschermheren en discipelen een esoterische bewerking van oudere Mahāyāna geschriften uit de *Prajñāpāramitā* (“Vervolmaking der Wijsheid”) traditie. Een belangrijke verandering was de aanpassing van dit *sutra* aan een nieuw systeem, dat een snellere weg naar de verlichting beloofde, nog gedurende het huidige leven te bereiken door middel van geritualiseerde, yoga-achtige oefeningen. Amoghavajra zette dit systeem uiteen in zijn *Jingangding yuqie shibahui zhigui*; het *Liqujing* beschouwde hij als de Zesde Samenkomst in dit corpus.

Het systeem van de “Yoga van de Diamanten Kroon” vormde de kern van Amoghavajra’s leer; dit was het systeem dat hij propageerde aan het hof van drie Chinese keizers, zoals door hemzelf werd gedocumenteerd in memories die hij richtte aan het hof. Het is het systeem dat ten grondslag ligt aan het *Liqujing* en de bijbehorende commentaren en rituele handboeken. De iconografie van de mandala’s die Amoghavajra vastlegt in zijn *Liquishi*, behoort derhalve tot het systeem van de Yoga van de Diamanten Kroon.

In het exemplaar dat berust in de Daigoji, zijn bepaalde veranderingen opgetreden in de wijze waarop de godheden worden voorgesteld. Het belang van deze veranderingen is gelegen in het feit dat de mandala’s grafische voorstellingen zijn van onderscheidende aspecten van de leer van het *sutra*, en dat elke godheid een verschillend perspectief op die leer belichaamt. Bovendien dient de mandala als een *focus* in een cyclus van opeenvolgende rituele en symbolische betekenissen die de asceet in staat stellen om de beloofde doelen van het *sutra* te bereiken en te realiseren. De plaatsing van de figuren, maar ook hun voorgeschreven uiterlijke verschijning, poses en attributen zijn van belang en, in het onderhavige geval, ook strikt vastgelegd, aangezien zij de doctrinaire stellingen van het *sutra* en de beoogde geestelijke en materiele verworvenheden van deze oefeningen symboliseren. Een verandering in de positie van een van de figuren zou een verandering in de betekenis van deze godheid impliceren. Het belang van de posities van de godheden, die speciale constructies van de werkelijkheid van de mandala’s symboliseren, blijkt ook uit het systeem dat uiteen wordt gezet in de tekst waar Amoghavajra’s aan refereert, te weten, de *Savatathāgata-tattva-saṃghraha* (“De Grote Mandala van de Eerste Samenkomst van het Diamanten Rijk”). Kort gezegd, Amoghavajra’s instructies voor de constructie van mandala’s richten zich naar het systeem van de Yoga van de Diamanten Kroon, maar de iconografie van het Daigoji-exemplaar stemt absoluut niet overeen met zijn *Liquishi* en het systeem waar die tekst aan refereert. Dit wijst erop dat we te maken hebben met een interpretatie van een andere meester, die actief was in een andere fase in de ontwikkeling van Esoterische Boeddhistische leer en praktijk in China.

De onderzoekshypothese van deze studie is dat de iconografische en iconologische

veranderingen die vastgesteld kunnen worden in het Daigoji-exemplaar, de traditie weergeven van de negende-eeuwse Chinese meester Faquan, welke traditie nog nooit goed bestudeerd is. Om dit te aan te tonen onderzoek ik de tradities van Amoghavajra en de Chinese esoterische Boeddhistische meesters die na hem kwamen, en wel met name Faquan. Zulk onderzoek laat zien wat de preoccupaties van deze meesters waren, alsmede de wijze waarop Indisch Esoterisch-Boeddhistisch materiaal in China werd geassimileerd en getransformeerd. Mijn stelling is, dat het Daigoji-exemplaar het resultaat is van dit proces van Sinificatie, waar ook Faquan's traditie toe behoort.

Historische bronnen geven aan, dat Shūei twee verschillende exemplaren van de *Liqujing shibahui mantuluo* in Japan introduceerde, die beiden stamden uit de Tang. In Hoofdstuk Een doe ik een vergelijkende studie van Amoghavajra's *Liquishi* en deze twee sets van *mandala*'s. De ene wordt vertegenwoordigd door de set in de collectie van de Ishiyama Temple, die gedateerd wordt in de Tang Dynastie (864). Hedendaagse Japanse geleerden hebben deze "Ishiyamadera set" nog niet grondig bestudeerd. De tweede set van *mandala*'s is het Daigoji-exemplaar, een middeleeuwse, Japanse kopie van een set van afbeeldingen uit de Tang Dynastie. De vergelijking die ik trek in Hoofdstuk Een van deze dissertatie, is het eerste systematische onderzoek dat ooit ondernomen is van deze tekst en afbeeldingen. Mijn vergelijking van tekst en afbeeldingen onthult, dat de iconografie in het exemplaar in de Ishiyamadera beter overeenstemt met Amoghavajra's uitleg en voorschriften dan die in het Daigoji-exemplaar. Waar Amoghavajra voor bepaalde van de achttien *mandala*'s verwijst naar zijn referentie-tekst of naar een iconografische bron, stemt de iconografie van de set *mandala*'s van de Daigoji daar niet mee overeen. Kortom, ik ontkracht de pretentie van de Shingon School dat het Daigoji-exemplaar gebaseerd is op Amoghavajra's overlevering.

In Hoofdstuk Twee onderzoek ik versies van de *Liqujing shibahui mantuluo* uit de Late Heian-, Kamakura- en Edo-periodes, alsmede bepaalde traktaten die daaraan zijn gerelateerd, met het doel bepaalde problemen met betrekking tot de herkomst en toeschrijving van de Ishiyamadera- en Daigoji-exemplaren te aan de orde te stellen. Het Daigoji-exemplaar is een dertiende-eeuwse kopie van een kopie die naar Japan gebracht zou zijn door Shūei. Geleerde monniken van de Shingon School die actief waren na Shūei's tijd, corrigeerden de iconografie van het Daigoji-exemplaar om het beter in overeenstemming te brengen met de *Liquishi*. Voorts schiepen Shingon-meesters ook hun eigen interpretaties in *mandala*-vorm van de leer van dit *sutra*, welke gebaseerd waren op latere ontwikkelingen in de Shingon-doctrine. Mijn onderzoek van deze aspecten versterkt de these dat het Daigoji-exemplaar niet gebaseerd is op Amoghavajra's commentaar, en geeft ook informatie over bepaalde karakteristieken van de iconografie van dit exemplaar. Bovendien laat het zien dat het Daigoji-exemplaar dat naar Japan is meegenomen door Shūei, diende als een gezaghebbend referentiewerk voor deze revisies en herinterpretaties die gemaakt zijn tussen het begin van de twaalfde en de achttiende eeuw. Het Ishiyamadera-exemplaar, dat met zekerheid gedateerd kan worden tot de Tang Dynastie, wordt nooit genoemd in de rituele compilaties van de geleerde Shingon-monniken; deze set van *mandala*'s lag onopgemerkt in de archieven van de tempel, tot hij werd ontdekt in het begin van de twintigste eeuw.

Visuele tradities die dateren van de tijd *na* Amoghavajra, en niet zijn *Liquishi* en de teksten waaraan daarin wordt gerefereerd, vormen de iconografische bronnen van het Daigoji-exemplaar zijn. In Hoofdstuk Drie documenteer ik eerst de overeenstemmingen in iconografie tussen het Daigoji-exemplaar en de *Mandala*'s van het Diamanten Rijk en het Baarmoederrijk (*Genzu*

*kongōkai* and *taizōkai mandara*) van de Shingon School, de Chinese prototypes waarvan naar Japan werden meegenomen door de pelgrim-monnik Kūkai (774–835). Van deze mandala's wordt gezegd, dat zij een grafische voorstelling zijn van de onderwijzingen van de *Sarvatathāgata-tattva-saṃgraha* en het *Vairocanābhisambodhi sūtra* — geschriften, dus, die afkomstig zijn en uit diverse varianten van het Indische Esoterisch-Boeddhistische systeem. Ten tweede verduidelijk ik de historische context van de visuele en schriftelijke tradities waarop deze iconografische veranderingen zijn gebaseerd. In het bijzonder neem ik de tradities van Amoghavajra, zijn discipel Huiguo, die tevens de Chinese meester was van Kūkai, en Faquan, een discipel van Huiguo in de tweede generatie, onder de loep.

Zoals hierboven reeds is opgemerkt, vallen de iconografische veranderingen die aan de dag treden in het Daigoji-exemplaar, chronologisch gezien niet samen met Amoghavajra's *Liqushi*. De ideologie van de non-dualiteit van de twee tradities van het *Vairocanābhisambodhi sūtra* en de *Sarvatathāgata-tattva-saṃgraha* en de daarbij behorende *mandala*'s dateert van na Amoghavajra. Ook kunnen toelichtingen en aanwijzingen voor de vervaardiging van mandala's in de *Liqushi* niet de opvallende aanwezigheid verklaren van iconografische elementen uit de Baarmoederrijk-Mandala (*Genzu taizōkai mandara*) in het Daigoji-exemplaar. Deze vermenging van onderscheiden iconografische systemen van het esoterische Boeddhisme wijst op beïnvloeding door een latere meester.

Amoghavajra's transmissie vormt de *focus* van Hoofdstuk Vier. Ten eerste maak ik een reconstructie van de iconografie van Amoghavajra's versie van de *Liqujing shibahui mantuluo* door zowel de geïdentificeerde als de niet-geïdentificeerde bronnen te onderzoeken waarvan hij gebruik maakt in zijn commentaren op de *Liqushi*. Amoghavajra is in leerstellig opzicht consistent in de voorschriften die hij in zijn *Liqushi* geeft voor de mandala's. Zijn bronnen bevestigen dat hij materiaal gebruikte dat afkomstig was uit een *corpus* dat hij de *Jingangding yuqie shibahui* noemde. Ten tweede betoog ik dat, ondanks de aanwezigheid van elementen uit het *Vairocanābhisambodhi sūtra* en andere schriftuurlijke tradities, de doctrines en oefeningen die uiteen worden gezet in een aantal van de samenkomsten binnen het systeem van de Yoga van de Diamanten Kroon de basis vormen van zijn overlevering. In biografieën van zijn discipelen wordt echter een herformulering gegeven van de inhoud van Amoghavajra's overlevering, waaraan ik eveneens in het kort aandacht besteed. Een significante verandering die zij aanbrachten in de overlevering van hun meester, was het opnemen van leringen van oudere, Indische Esoterisch-Boeddhistische geschriften, om precies te zijn van het *Susiddhikara sūtra* (“*Sutra* over het Verkrijgen van Speciale Krachten”) en het *Vairocanābhisambodhi sūtra*.

De voorstelling dat Shūei het Daigoji-exemplaar naar Japan heeft gebracht, is twijfelachtig; de set wordt in elk geval niet vermeld in de officiële inventarislijsten van door hem meegebrachte religieuze voorwerpen. In de inventarislijsten van pelgrim-monniken van de Heian-periode werden de geschriften, iconen en religieuze parafernalia opgetekend die zij hadden gekopieerd en verzameld gedurende hun verblijf in het China van de Tang. Bij hun terugkeer in Japan boden zij deze aan het keizerlijke hof en de religieuze autoriteiten.

De pelgrim-monniken namen ook persoonlijke souvenirs mee terug, bij voorbeeld geschriften, rituele handboeken en afbeeldingen die zij niet registreerden in hun officiële inventarislijsten, maar die zij wel doorgaven binnen hun respectievelijke scholen en onder hun leerlingen. In Hoofdstuk Vijf onderwerp ik de betrouwbaarheid van de historische bronnen die de introductie van de iconografie van het Daigoji-exemplaar van China naar Japan vermelden, aan een onderzoek. Voorbeelden van deze bronnen zijn *Shoajari shingon mikkyō burui sōroku*

(“Algemene, gerubriceerde inventaris van de geheime onderwijzingen door de esoterische meesters over *mantra*”) van de Tendai monk Annen (841–915?), de inventarissen van pelgrim-monniken die naar Tang China gingen, alsmede latere rituele compilaties samengesteld door zulke geleerde monniken als Ejū (actief 1125–na 1144), Kōzen (1121–1203) en Kakuzen (1143–na 1213) van de Shingon School, en Shōchō (1205–1282) van de esoterische stroming in de Tendai School. Er is in deze bronnen bewijs te vinden, dat Shūei in verband brengt met de iconografie van de mandala’s in het Daigoji-exemplaar.

In het Chinese esoterische Boeddhisme van het midden van de negende eeuw kwam de *focus* opnieuw te liggen op rituele oefeningen, die een eclectische mengeling laten zien van diverse Esoterisch-Boeddhistische systemen. Als voorbeelden van deze trend neem ik de schriftelijke bronnen van de mandala’s die toegevoegd werden aan het Daigoji-exemplaar, onder de loep. De *focus* van Hoofdstuk Zes ligt op *Jingangjixiang dachengjiu pin* (“Hoofdstuk over de grote merites van Vajraśrī”), een hoofdstuk van *Jingangfeng louke yiqieyuqie yuqi jing*, en verder *Zunsheng foding xiuyuqiefafa guiyi* (“Ritueel handboek van voorschriften voor de beoefening van de Yoga van Vikīrṇoṣṇīṣa), welke de bronnen zijn van de Mandala’s van Buddhlocanā en Vikīrṇoṣṇīṣa — twee van de vier mandala’s die werden toegevoegd aan het Daigoji-exemplaar. Hoewel deze mandala’s respectievelijk worden toegeschreven aan Vajrabodhi (671–741) en Śubhākarasiṃha (637–735), zijn zij in feite apocriefe werken, die voor het eerst worden vermeld in de inventarissen van Japanse pelgrim-monniken van het midden van de negende eeuw. Voorts onderzoek ik twee handboeken die toe worden geschreven aan Faquan. Dit zijn *Gongyang hushi batian fa* (“Offerite voor de Acht Goden die de Wereld Beschermen”) en *Jianli mantuluo humo yigui* (Ritueel handboek voor de constructie van *mandala* voor de uitvoering van het vuurritueel (*homa*”).

Mijn reden om de inhoud en mandala’s van deze werken aan de orde te stellen is, dat ik een aantal van de typische trekken van het Chinese esoterische Boeddhisme van de negende eeuw wil reconstrueren, in de re-interpretatie en verspreiding waarvan Faquan een belangrijke rol speelde.

In Hoofdstuk Zeven maak ik een reconstructie van Faquan’s overlevering. Mijn stelling is, dat de *Vairocanābhisambodhi* en *Susiddhikara sūtra*’s van belang waren voor Faquan, en dat hij hun daarom speciale rollen toebedeelde in het Esoterisch-Boeddhistische systeem van de drie onderling verband houdende categorieën van de *Sarvatathāgata-tattva-saṃgraha* en de *Vairocanābhisambodhi* en *Susiddhikara sūtra*’s die hij doorgaf aan zijn discipelen. Dit driedelige systeem impliceert een nieuwe classificatie van de leer van het Chinese esoterische Boeddhisme — een vernieuwing die plaatsvond na Amoghavajra en Huiguo. Aangezien Faquan geen geschriften heeft nagelaten over de categorie “merites” (Skt. *susiddhi*), onderwerp ik eerst de geschriften van zijn Chinese tijdgenoot Haiyun en zijn Japanse discipelen Ennin (794–864) en Enchin (814–891) aan een nader onderzoek, en voorts de inventarislijsten van deze discipelen, om de vorm en inhoud van Faquan’s leer vast te stellen. De herinterpretaties van het *Susiddhikara sūtra* in de late Tang culmineerden in een speciale *mantra*, de kracht waarvan een gelukkige uitkomst bewerkstelligde van *alle* rituele praktijken, onafhankelijk van de schriftuurlijke traditie. De bron van deze *mantra* was het *Vairocanābhisambodhi sūtra*, een tekst die, zoals ik in dit hoofdstuk laat zien, voor Faquan van groot belang was. Van betekenis is, dat mijn onderzoek van de bronnen die Faquan’s overlevering documenteren, onthult dat hij voortdurend gebruik is blijven maken van het prototype van de set van mandala’s die in de Shingon School bekend staat als de *Genzu mandara*.

---

Concluderend stel ik, op basis van het onderzoek dat ik in deze dissertatie aan de lezer voorleg, vast, dat het prototype van de iconografie van het Daigoji-exemplaar afkomstig was uit het China van het midden van de negende eeuw, en dat het de essentie vormde van Faquan's religieuze bijdrages aan de verdere Sinificatie van het Indische esoterische Boeddhisme.

---

## CURRICULUM VITAE

**Harriet Jean Hunter** behaalde in 1972 een B.A. Engelse Literatuur aan de University of British Columbia. In 1979 begon zij aan dezelfde universiteit een MA-studie Kunstgeschiedenis. Van 1984 tot 1986 studeerde zij met een beurs van het Japanse Ministerie van Onderwijs aan de Universiteit van Kyoto, Afd. Esthetica en Kunstgeschiedenis, en in 1986 behaalde zij bij de University of British Columbia een MA Kunstgeschiedenis. Haar MA-scriptie ging over de Japanse schilderkundige traditie van *Hassō Nehan*. Nadat zij in 1986–1987 de cursus Nederlands had afgerond, volgde zij een MA-opleiding Japanse Taal en Cultuur aan de Universiteit van Leiden (1987–1989). Van 1990 tot 1994 was zij aangesteld als AIO bij de Leidse Onderzoeksschool voor Aziatische, Afrikaanse en Amerindische Studies (CNWS). Tijdens haar aanstelling bij het CNWS deed zij, met een beurs van de Canon Foundation in Europe, een jaar onderzoek aan de Universiteit van Kyoto, Afd. Esthetica en Kunstgeschiedenis (1991–1992). Na afloop van haar aanstelling bleef zij in Leiden en werkte zij verder aan haar onderzoek, tot zij in 1997 een betrekking vond bij Miyazaki International College (Kyūshū, Japan), eerst als docent, daarna als Assistant Professor en uiteindelijk als Associate Professor in de Vergelijkende Cultuurkunde. Tot 2013 gaf zij in Miyazaki onderwijs en deed zij onderzoek op dit gebied. In 2001–2002 was zij onderzoeker aan het Internationale Instituut voor Boeddhistische Studies te Tokyo. Sinds 2013 woont zij in Gibsons, British Columbia, Canada, alwaar zij tot op heden haar onderzoek over het esoterische Boeddhisme en de *Liqujing mantuluo* voort heeft gezet.