

JAPANS BOEDDHISME

Inhoud

Inleiding.....	3
1. De rol van de priester: middelaar tussen werelden.....	6
Kudoku.....	7
Het feest van <i>o-bon</i> お盆.....	10
2. Voorstellingen over leven en dood.....	12
Korte beschrijving van abstracte figuren	13
De zes niveaus, <i>rikidō</i> 六道.....	14
3. Pantheon; de bevolking van de andere wereld	20
Amida Butsu	20
De Bosatsu Jizō.....	21
De Bosatsu Kannon	23
Bosatsu	25
<i>Sangaku shinkō</i> 山岳信仰.....	29
Komusō 虚無僧.....	33
Fudō myōō.....	33

Inleiding

Er bestaan nog al wat verschillende en tegenstrijdige meningen over hoe in het Moderne Japan religieuze elementen een rol spelen in de voorstellingswereld van de gemiddelde Japanner. Daarbij worden vaak boeddhisme en shintoïsme genoemd als achtergrond van het reflecterende denken. Historisch hebben beide tradities uiteraard een bijdrage geleverd aan de Japanse maatschappij zoals we die nu waarnemen, maar ter verklaring van de levensbeschouwing binnen de maatschappelijke consensus is alleen een historische verklaring vanuit deze twee tradities onvoldoende en onbevredigend. De rol die het boeddhisme in de geschiedenis heeft gespeeld en de machtspolitieke ideologie van het Staats-Shintō hebben uiteraard hun sporen achter gelaten bij het formeren van het tegenwoordige Japan. Echter, voor de jongere Japanners hebben deze ideologieën geen vaste waarde in de formulering van de eigen identiteit, vaak eenvoudigweg omdat men ze niet als zodanig kent of herkent. Met andere woorden, deze tradities spelen voor de moderne mens geen bewuste rol en worden dan ook vaak ontkend. Een benadering vanuit een analyse die deze stromingen scheidt is ingegeven door westers normbesef en de aloude behoefte om een verhaal binnen de eigen parameters te concipiëren. Een dergelijke mythe is echter onherkenbaar voor de moderne mens in Japan.

In Japan worden het boeddhisme en shintoïsme uiteraard wetenschappelijk bestudeerd en specifieke ideologieën worden binnen de trainingen van religieuze organisaties in een (pseudo-) historisch kader geplaatst. De feitelijke situatie van een Japans boeddhisme is echter nauwelijks bespreekbaar omdat de term boeddhisme met zijn gebruikelijke associaties als een Indische weg naar inzicht niet de realiteit en actualiteit van verschillende wereld-voorstellingen dekt. Ik constateer dat daarbij het Japanse boeddhisme regelmatig als systeem verkeerd geconceptualiseerd wordt omdat westerse connotaties, onder onbewuste of bewuste analogie drang vanuit Christendom en Islam, zich in de beschrijving hebben gedrongen.

Er bestaat niet een boeddhisme in Japan in de zin van een georganiseerde religie. Er waren en zijn in feite veel groepen van rituele experts die aan de specifieke spirituele behoeften van de Japanner door de eeuwen heen hebben voldaan en dat nog

doen. De tijd echter dat een buitenlands boeddhisme als ritueel systeem werd ingezet voor de bescherming van de staat en machthebbers, vanaf midden zesde eeuw, en in die zin een zekere gereguleerde vorm kreeg, is allang voorbij. Dat laat echter onverlet dat heden ten dage rituelen uit het boeddhisme en shintoïsme deel van het dagelijks, zogenaamd seculiere leven vormen, soms ontdaan van hun oorspronkelijke betekenissen, soms als ritueel automatisme waarvan de uitvoerder de originele zingeving niet meer kan bevroeden, meer nog, daar niet in geïnteresseerd is.

Het valt niet moeilijk voor iemand die daar alert op is om restanten van boeddhistische gebruiken terug te vinden in het huidige Japan. Het meest eenvoudig te traceren, omdat dit het meest verbreid is, is de Indische vorm van het tonen van respect, de *añjali*, in het Japans *gasshō* 合掌, de handhouding die met het boeddhisme in het Japanse leven is terecht gekomen. Door de handpalmen samen te brengen voor de borst toont men respect jegens iets. Het klappen in de handen bij Shintō-tempels, dat overigens ook voor komt in oude boeddhistische rituelen, is de tegenhanger van de boeddhistische uiting van respect, maar deze pendant is niet zo algemeen zichtbaar en in gebruik als de *gasshō*. Ik heb nog nooit iemand (boven de twee jaar) in zijn handen zien klappen voor het eten.

Het is de *gasshō* die het meest zichtbaar is; als dank voor de maaltijd, als respect voor de overledenen en voor de vele andere spirituele krachten uit het onbepaalde pantheon, maar ook als teken van respect en ontzag tegenover plaatsen met veronderstelde spiritualiteit. In het algemeen is de *gasshō* een uiting van respect voor zaken die met de andere wereld (*takai* 他界) te maken hebben, een wereld die verschilt van de alledaagse en een waarvoor men angst heeft of waarvandaan men gunsten (eten) ontvangt.

Een ander voorbeeld van latente erfenis van het boeddhisme is de term voor vegetarisch eten, *shōjin ryōri* 精進料理. De term betekent op zich niet dat men geen vlees at, dat deed men vroeger overigens nauwelijks in Japan, maar is een verwijzing naar de zware levensomstandigheden van monniken, die maaltijden aten die aan bepaalde voorschriften moesten voldoen, zoals het vermijden van het eten van vlees en

vis en de vijf scherpe groenten. Om zich te wijden aan on aardse zaken (*shusse* 出世) verzaakten monniken en priesters, in het verleden althans, luxe en hielden zich aan dieetvoorschriften binnen een leefpatroon dat ook vele andere voorschriften kende, afhankelijk van de traditie waar men zich bij had aangesloten. Daarbij moet worden opgemerkt dat de realiteit vaak van de idealen verschilt, en de mate daarvan afhankelijk is van de organisatie waar men bij hoort.

In het algemeen heeft men met het boeddhisme, vaak tegelijk met de Chinese cultuur, ook een deel van de Indische cultuur in Japan opgenomen, gebruiken waarvan de herkomst niet altijd meer beseft wordt en dat zich dus in feite heeft verstoppt. De voorbeelden zijn meestal binnen het boeddhisme te vinden, maar ook meer verborgen in maatschappelijke conventies van gedrag en manieren.

Om de wereld van het Japanse boeddhisme te begrijpen en de invloed die het heeft gehad op dagelijkse gebruiken wil ik in deze beschrijving uitgaan van de relaties die nog het meest zichtbaar zijn in gedrag en gebruik bij de inwoners van Japan en alle zaken die men kan associëren met het boeddhisme, ook al is die associatie soms uit de lucht gegrepen. Anders gezegd, ik neem de contemporaine situatie als uitgangspunt. Deze benadering is geïnspireerd door de rol die rituele tradities en overtuigingen in Japan spelen, een rol waarbij de nadruk ligt op de functionaliteit en mogelijke effectiviteit. Ik bespreek Japans boeddhisme dus niet als een vervolg op Indische en andere continentale stromingen, maar beperk me tot de feitelijke aanwezigheid van wereld-voorstellingen in Japan.

Mijn doel is dan de feitelijke rol van het Japanse Boeddhisme in de maatschappij te beschrijven en de manier waarop men in Japan om gaat met vragen over het bestaan en leven en dood te verduidelijken. Ter verklaring zullen historische ontwikkelingen aangedragen worden, maar de nadruk zal liggen op de waarneembare werkelijkheid in het huidige Japan. Veel gebruiken en tradities zullen door westerse puristen niet als boeddhistisch erkend worden, ik denk dan aan de cultus van de geesten der gestorvenen. Inderdaad zijn contemporaine praktijken moeilijk vergelijkbaar met het beeld dat bestaat van het Indisch Boeddhisme, maar het blijft een feit dat men in Japan

bepaalde rituelen en vereringen boeddhistisch noemt. Ik volg daarin de kijk van de contemporaine Japanners.

1. De rol van de priester: middelaar tussen werelden

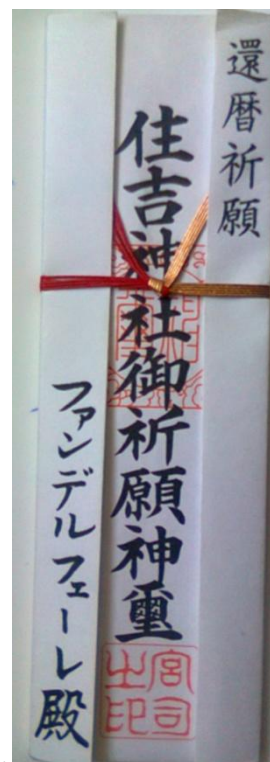
Het ideaal van verzaking bij het streven naar inzicht is een deel van het Indisch boeddhisme dat in Japan in de moderne tijd vrijwel volledig naar de achtergrond is gedrongen. In Japanse tempels zijn het vooral de buitenlanders die dit ideaal koesteren, de Japanse boeddhistische priesters hebben zich vooral gespecialiseerd in een rol als rituele bemiddelaar tussen deze wereld en die andere wereld en uit die tussenpositie valt veel van hun activiteit te verklaren. Zij hebben zekere expertise en vandaar gezag, soms charisma. Hun omgang met de andere wereld maakt hen anders en speciaal. Tegelijk brengt gezag verantwoordelijkheid met zich mee wat heeft geleid tot een uitbreiding van hun activiteiten tot neven-rollen zoals het hoeden van historisch- en cultuurgoed, de conservator-rol van de conservatieven, zogezegd, maar dit zijn rollen die ik als secundair beschouw en daarom apart wil behandelen.

De meest opvallende functie van de priesters is de bemiddelende rol is het begeleiden van de geesten van de gestorvenen van deze wereld naar de volgende en de begeleiding van de geest van de overledene. Ik beschouw dit als de belangrijkste maatschappelijke taak omdat iedereen tenslotte met het moment van de dood te maken krijgt. De analyse van deze taak maakt veel duidelijk over de positie van de priester en het beeld dat van hem bestaat in de gemeenschap.

Een tweede belangrijke functie die de priester uitoefent, verantwoordelijkheid zo men wil, is het vrijwaren van de levenden van negatieve invloeden (wraakzuchtige geesten en spoken) uit die andere wereld d.m.v. een uitgebreid systeem van reiniging en bezwering. Bezetenheid en kwade krachten kunnen in extreme vormen optreden, maar de gemiddelde Japanner zal niet veel gekweld worden door spoken en demonen.

Meer verspreid is een algemene houding ten aanzien van voorzorgen, waarvan ik hier wat voorbeelden geef. In openbare gelegenheden als restaurants en bij de mensen

thuis zijn vaak houten plankjes of papieren stroken met formules te vinden, bij voorkeur betrokken van krachtige tempels, die ritueel gewijd zijn voor hun taak en die moeten zorgen voor veiligheid en voorspoed. Priesters gaan meestal eens per jaar langs de deuren en bezoeken de huizen van de leden van hun tempel en openbare gelegenheden, bijvoorbeeld rond Nieuwjaar, om deze huizen en publieke plaatsen, restaurants bijvoorbeeld, te reinigen van kwade invloeden. Deze tradities zijn vergelijkbaar met amuletten waarvan een heel scala in omloop is, van brandverzekering tot voorkoming van verkeersongelukken. Dit zijn de concrete voorwerpen die via de priester ongeluk voorkomen en het is de taak van de priester de effectieve variant te leveren



Kudoku

Een derde functie van de priesters is het verschaffen van mogelijkheden voor de mens die daarin geïnteresseerd is, meestal mensen op leeftijd, voor het verwerven van

“verdienste” (*kudoku* 功德), positief karma dat in de toekomst iets goeds kan opleveren. *Kudoku* wordt dan als voorraad opgebouwd als karmische spaarzegels voor een betere toekomst of betere wedergeboorte, of zelfs voor redding door de Boeddha. Aan de andere kant kan *kudoku* ook gebruikt worden om slechte zaken of daden uit het verleden ongedaan te maken, wat *menzai* 免罪 genoemd wordt. Veel van de mensen die aan het opbouwen van “verdienste” werken en aan activiteiten deelnemen die een relatie leggen met de andere wereld, men denke aan rituelen in de tempels of pelgrimage, worden daartoe gedreven door een crisissituatie in hun leven, waarmee ik bedoel dat een crisis als echtscheiding, faillissement, ernstige ziekte, of verlies van dierbaren de directe aanleiding is om de rituele bezigheden op te schroeven omdat de normale levensloop verstoord is.

Veel mensen die niet actief en/of bewust aan *kudoku* activiteiten deelnemen beschouwen het opbouwen van *kudoku* of het verkrijgen van gunsten uit de andere wereld (*riyaku* 利益), ook gewoon “geluk”, wel als deel van de voorstellingswereld. In het dagelijks verkeer zien we dan ook dat veel Japanners een kleine rozenkrans om de pols dragen, soms met het idee baat het niet, schaadt het niet, soms bewust omdat ze geloven dat het wereldlijk voordeel (*riyaku*) brengt. Deze overtuiging is vooral gebaseerd op het idee dat contact met het boeddhisme staat voor contact met de goede kant van die andere wereld. Het komt bij vrijwel niemand op om de verlichting te gaan zoeken.

De priester heeft zich dus gespecialiseerd tot een middelaar voor de overledenen, tot het afweren en bestrijden van slechte invloeden en rampen, en expert op het gebied van het opbouwen van een dosis welzijn en welvaart (geluk), *kudoku* en *riyaku*. Deze specialisatie van functies van de priester heeft tot een situatie geleid waarin de gewone mens de ideologische en filosofische rationalisatie van activiteiten en bestaan vooral aan de priester over laat. Men leest geen boeddhistische bron-teksten (*sūtras okyō* お経) om de inhoud, die dus onbegrepen blijft. Sommige teksten worden wel gereciteerd of overgeschreven omdat dit contact met de andere wereld, dus *kudoku*, op levert.

Daarnaast weet men over het algemeen niet veel of zelfs niets over de geschiedenis en leidende thematiek of dogmatiek van de tempel of stroming (*shūha* 宗派) waar men krachtens de familie bij hoort. De tempel is er voor het ritueel, vooral de uitvaart en herdenking, en niet om zaken voor te schrijven en te preken.

Dit leidt er toe dat er in Japan wel een algemeen wereldbeeld bestaat dan men als common-sense beschouwt, dat een meerderheid onderschrijft, maar dat de inconsequenties die daarin besloten liggen, vaak niet worden herkend. In dit wereldbeeld wordt het dagelijks leven gevrijwaard van slechte invloeden en tegelijkertijd maken de *senzo* 先祖, de eerder gestorven familieleden, deel uit van het geestelijk leven. Hun aanwezigheid en dus bestaan wordt bevestigd door het *senzo*-altaar (*butsudan* 仏壇), het grafmonument (*o-haka* お墓), en de vrijwel dagelijkse rituele contacten via de *butsudan* (zie illustratie). Deze plaatselijke raakpunten tussen de wereld van alledag en de andere wereld waar de gestorvenen zich ophouden wordt ook in de tijd gemarkeerd door vaste dagen in de rituele kalender.



Het feest van *o-bon* お盆

Het feest van *o-bon* お盆 is de tijd waarin de geesten van de gestorvenen terugkeren naar de mensenwereld en waarin het contact het makkelijkst en belangrijkste is om allerlei loyaliteiten uit te drukken. Er is veel regionale variëteit wat de rituelen aan gaat, elke streek kent zijn eigen gebruiken; hetzelfde geldt voor de uitvaart rituelen. In sommige streken wordt het *o-bon* feest in juli gevierd rond de middenjaarsdag (*Chūgen* 中元), in andere delen van Japan en meer nationaal midden augustus, meestal van 12-15 augustus. Deze periode is voor de Japanners een vakantieperiode waarin men naar het ouderlijk huis kan terugkeren om de rituelen uit te voeren zonder dat dit scheve ogen op de werkvloer oplevert. Ik kom daar bij het hoofdstuk rituelen op terug.

Ook de lente- en herfst-eveningsdagen (*o-higan* お彼岸) van 21 maart en 23 september en de “winterdag” (*tōji* 冬日) van 22 december zijn momenten waarop in feite de deur naar de andere wereld op een kier staat. In dit geval heeft de priester de drukste tijd van het jaar. Bij zijn functie hoort namelijk ook dat hij, naast de mensen die overleden familieleden herdenken, de verantwoordelijkheid neemt voor de ongecontroleerde geesten, geesten die niet genoeg rituele aandacht (offers) krijgen om ze rustig te houden. Deze geesten worden *muenbotoke* 無縁仏 genoemd, wat zoveel betekent als overledenen zonder rituele relatie. Deze geesten kunnen lijden onder het gebrek aan aandacht en kunnen mogelijk als *gaki* 餓鬼, hongerige geest, het leven zuur maken van al wie in de buurt komt. Het *se-gaki* 施餓鬼 ritueel dat rond *o-bon* gehouden wordt, is een belangrijke verplichting voor de priesters, belangrijker dan hetzelfde ritueel op een ander tijdstip van het jaar. In dit geval is overigens het gebruik van boeddhistische terminologie gedeeltelijk misleidend omdat voor hetzelfde geld gezegd kan worden dat het hier om interpersoonlijke, filiale, relaties gaat zoals de idealen van het Confucianisme die formuleren.

De overledenen worden in het modern Japans *hotoke* 仏 genoemd, dezelfde aanduiding als die voor Boeddha. Zij zijn in feite de Boeddha wereld in gegaan, voorgesteld als een wereld van licht en onder bescherming van Bosatsu 菩薩

(*bodhisattva*). Het zijn de boeddhistische priesters die voor de geest (*o-tama, rei* 霊) steeds weer fysieke elementen creëren om de herinnering levend te houden, heel concreet door in de urn uit de as en botten van na de crematie het lichaam weer op te bouwen, of symbolisch door de houten plankjes die de gestorvene symboliseren (*fuda* 札) op gezette tijden op het grafmonument te verversen. Op de huiselijke *butsudan* vindt men een meer permanente versie, het ziele-tablet (*ihai* 位牌) met de postume, Boeddhistische naam van de gestorvene. Het grafmonument zelf kan ook opgebouwd zijn uit de vijf geometrische vormen (vierkant, bol, driehoek, halve maan en ui) die de bestanddelen van het stoffelijk bestaan en dus het lichaam (hardheid, vloeibaarheid, warmte, beweging en ruimte) weergeven; gestileerd ziet men dat ook terug in de houten plankjes bij de grafmonumenten (*fuda*). De priester maakt dus een nieuwe stoffelijke identiteit voor de overleden geest. De overledene heeft een lichaam verloren en krijgt dank zij de priester een nieuwe concrete bestaansvorm, waarop de loyaliteiten van de bestorvenen zich op concentreren.

De achtergrond, hoewel vaak onbegrepen, van het uitvaart-ritueel wordt gedeeld met het ritueel dat uitgevoerd wordt wanneer iemand de wereld verlaat en zijn intrede doet in het Boeddhisme (*shukke* 出家). De aspirant-priester neemt in feite op dezelfde manier als de overledenen afscheid van de wereld van vrienden en familie. Men gaat in het wit, de kleur van de dood en de doden. Na alles opgegeven te hebben, te beginnen met het hoofdhaar, wordt hij als het ware herboren met een nieuwe naam, een nieuw gewaad, de monnikspij, en wordt daarin begeleid door de priester die het ritueel uitvoert. Zo wordt de overleden geest ook de leerling van de priester die het ritueel uitvoert, een relatie die bestendig wordt bij de herdenkingsdagen (*kaiki* 回忌). De middenpositie van de rituele specialist, tussen de twee werelden in komt hier duidelijk naar voren.

Op verschillende manieren wordt zo de fysieke entiteit herinnert, maar ook de eenwording aangezet die de overleden geest in de dood met het Boeddha-schap heeft bereikt. De term Boeddha-schap voor de doden ziet men ook terug in een van de

moderne woorden voor overlijden, *jōbutsu* 成仏, een term die geïntroduceerd werd als het bereiken van Boeddha-schap in bijvoorbeeld de zin van het verkrijgen van inzicht, zie de passages over doctrine, maar die deze betekenis in de loop der tijden heeft afgeschud.

2. Voorstellingen over leven en dood

De beschermende (en bedreigende) krachten die de mens ervaart worden categorisch weergegeven als geïnvesteerd in een uitgebreid pantheon waarin Boeddhas, Bosatsu, wijsheids-koningen (*myōō* 明王), beschermgoden van plaats en ruimte (*chinju* 鎮守) *kami* 神, berg-goden, manifestaties van Boeddhas en *kami* (*gongen* 権現 en *myōjin* 明神) en vele andere machten gedacht worden.

In feite maken Japanners geen bewust onderscheid tussen krachten of machten die binnen een Boeddhistisch kader of pantheon moeten worden gedacht en spirituele entiteiten die lokaal vereerd worden als *kami* of als deel van een *kami*-cultus worden voorgesteld. Het verschil is niet altijd even duidelijk, hoewel sommigen aannemen dat *kami* tot ons dagelijks leven van karmische relaties behoren en dat Boeddhas hun krachten putten uit de absolute, ideale wereld. Elke geest in dit onbeperkte pantheon kan in feite als kracht fungeren en er zijn zelfs een aantal historische personen die zich tot dergelijke bovennatuurlijke krachten hebben ontwikkeld. Daar komt bij dat men niet noodzakelijk een verschil maakt in stoffelijke zaak en geest, waarmee ik bedoel dat veel materiele zaken een geest wordt toegedacht en de geest een voorwerp zoekt om zich aan te verbinden. De geest van de naald waarmee kleren genaaid zijn of de pop waarmee gespeeld is kunnen zo voorwerp worden van rituele dankzegging. Een mogelijke reden hiervoor is dat door elke relatie met zowel mens als voorwerp, een gedeeld verleden ontstaat. Deze karmische relatie, *en* 縁, impliceert ook loyaliteit. Dergelijke relaties zijn niet eenvoudig te verbreken maar soms kan het ritueel helpen, zoals blijkt uit het bestaan van *en-giri* 縁切り tempels, tempels om dit soort relaties te verbreken.

Korte beschrijving van abstracte figuren

De term Boeddha kan gebruikt worden voor de historische Boeddha Shaka 釈迦佛, die in India leefde van ongeveer 640-560 BC en die bekend staat als de overbrenger van de boeddhistische wetmatigheden (*dharma*, *hō* 法) naar deze wereld. Daarnaast bestaan vele andere Boeddhas die inzicht hebben bereikt en zich ophouden op allerlei mogelijke niveaus van bestaan in ruimte (de tien richtingen) en tijd (heden, verleden en toekomst). Naast de term Boeddha worden zij vaak aangeduid als Nyorai 如来 (Sanskriet: *Tathāgata*), wat zoveel betekent als iemand die de wereld van volmaaktheid heeft ervaren en daar uit terug gekeerd is en dat kan herhalen, vaak met het doel mensen te helpen.

De term Bosatsu 菩薩 drukt hier de categorie uit van entiteiten die wel al het voorbereidende werk hebben gedaan om Boeddha te worden, maar de uiteindelijke stap uitstellen om activiteiten te ontplooiën die de mensen ten goede komen. Over deze perfecte wezens later meer.

De term *myōō* 明王 verwijst naar bepaalde aspecten van Boeddhas die hun actieve wijsheid in meestal afschrikwekkende vormen etaleren ter bescherming van de leer en de mens. Fudō myōō is de meest opvallende in het Japanse landschap en het centrum van veel locale en bergculten.

De term *kami* 神 verwijst naar de hogere of abstracte machten die het Japanse landschap en gedachten-leven beïnvloeden. Dit kunnen hogere natuurkrachten zijn, beschermgoden van plaatsen, maar ook geïdealiseerde voorouders en stichters van families.

De termen *gongen* en *myōjin* worden gebruikt voor respectievelijk Boeddhas of Bosatsu die zich als *kami* manifesteren of *kami* die Boeddhistische vormen hebben aangenomen.

Sommige organisaties en bewegingen idealiseren hun stichters en schrijven hen krachten toe waar men een beroep op kan doen. Bijzonder zijn de figuren van Shōtoku Taishi 聖徳太子 (trad. 574-622) en Kōbō Daishi 弘法大師 (774-835) die meer dan lokale bekendheid gekregen hebben en een nationale rol spelen als beschermers en cultuurhelden. Zij zijn de bekendste voorbeelden van gedeïficeerde mensen.

Een zelfde beschermende of bedreigende functie wordt echter ook op kleinere schaal toegedacht aan de geesten van familie-stichters en stamvaders. Opvallend daarbij is de activiteit van wraakzuchtige geesten waar de boeken met sensatieverhalen al in oude tijden vol van staan. De geest van de verbannen Keizer Sutoku 崇徳天皇 (1119-1164), die mokkend ver van huis om het leven kwam, wordt nog steeds als een krachtige wrekende geest gevreesd. Zijn geest valt te plaatsen in de categorie van de *onryō* 怨霊. Deze kwade geesten zorgden vooral in de Heian periode voor de nodige opschudding, zie bijvoorbeeld ook het verhaal van de politicus-dichter (zie het Rapenburg) Sugawara Michizane 菅原道真 (845-903), nu in Dazaifu, op Kyūshū, vereerd als schutspatroon van de wetenschap Tenjin 天神 in de druk bezochte Tenmangū 天満宮, maar daarmee wil niet gezegd zijn dat het geloof in deze duistere krachten niet meer bestaat in het moderne Japan. Dit pantheon van krachten wordt voorgesteld als oneindig en onbeperkt en komt in aard overeen met de aard van de andere wereld die ook infiniet wordt voorgesteld; daarbinnen zijn er figuren en krachten die het lokale zijn overstegen en landelijk bekend geworden zijn, naast een overdonderende hoeveelheid lokaal actieve geesten.

De zes niveaus, *rikidō* 六道

In voorstellingen over leven en dood zijn Indische opvattingen over transmigratie en wedergeboorte in het boeddhisme opgenomen en met Chinezen, Koreanen en Japanse pelgrims naar Japan meegereisd. Als gevolg van geïmporteerde modellen van transmigratie wordt van oudsher het bestaan van de mens binnen een van zes mogelijke niveaus gedacht, het systeem dat de zes niveaus, *rikidō* 六道, ook wel *rokudō*, genoemd

wordt. Men spreekt zo van zes (soms vijf) niveaus van bestaan en gelooft dat het gedrag van het individu met zijn/haar daden (*karma*) in goede of kwade zin de bestemming na de dood, de volgende geboorte, op een van die niveaus bepaalt. Iemand die zich als mens zeer slecht heeft gedragen kon en kan als straf, als noodzakelijk gevolg, herboren worden als kakkerlak, dus op het niveau van de dieren.

Na de dood verschijnt de geest voor de rechter van de onderwereld, koning Enma 閻魔王, die na raadpleging van zijn gevolg en zijn aantekeningen de balans opmaakt en de beslissing neemt op welk niveau de geest zijn bestaan voortzet, herboren wordt, of hoe lang de geest moet boeten in een van de hellen. Vooral die hellen werden sinds de tiende eeuw nogal grafisch uitgebeeld om de mens bewust te maken van de karmische processen, van het feit dat geen actie zonder gevolgen blijft en dat elke daad een invloed heeft op de toekomst.

Tempels van koning Enma worden ook in de moderne tijd nog bezocht om de toekomst te beïnvloeden. Hier is het begrip *kudoku* weer van belang, tempelbezoek levert “verdienste” op en die telt mee als de rekening wordt opgemaakt. Als rechter stamt Enma gedeeltelijk af van de Indische Yama, maar de voorstelling van de tien Chinese rechters die als confucianistische ambtenaren de ziel beoordelen hebben ook hun culturele invloed gehad. Enma is ook beïnvloedbaar door de houding en gedachten van de mens op het moment van de dood. Devote pelgrims nemen ook wel hun pelgrimage-attributen en hun logboek van tempel-bezoek mee bij hun crematie, als bewijs dat zij extra *kudoku* hebben verzameld.



Dit systeem van wedergeboorte wordt dus gedragen door causaliteit en karmische actie en vertoont een wetmatigheid die uit de Indisch Boeddhistische analyse van het bestaan komt. Binnen de zes niveaus onderscheidt men het niveau van de hellen (koude hel, hete hel, hel van martelingen en hel van inktzwarte duisternis etc.), uiteraard het meest onfortuinlijke, met kwalitatief iets hierboven het niveau van de hongerige geesten, geesten die geteisterd worden door honger en dorst in situaties waar wel eten en drinken aanwezig is, maar zij kunnen niets nuttigen omdat het water in kokend lood verandert en het voedsel als vuurballen in de mond uiteenspat wanneer zij dit naar de mond brengen. Boven dit domein van de hongerige geesten stelt men zich de niveaus van het dierlijk bestaan en van de constant oorlog voerende onmensen voor. Het niveau van het mensenbestaan ligt net onder het hoogste, dat van de hemelingen.



Vooral het niveau van de hemelingen lijkt aantrekkelijk uit de beschrijvingen, maar als men zich realiseert dat deze staat weliswaar lang duurt, maar toch eindig is, en men toch weer in een volgende geboorte terecht moet komen, en dat voorts daarbij de enige mogelijkheid uit dit systeem te ontsnappen is om de boeddhistische bevrijding (*gedatsu* 解脱) te bereiken, wat alleen op het mensen-niveau kan, dan boet dit al weer aan aantrekkelijkheid in. Deze bevrijding of ontsnapping (*gedatsu*) aan de karma-druk kan ook plaats vinden door actief ingrijpen van Boeddhas en Bosatsu, die de mensen als het ware “redden”, maar hierover kom ik later te spreken.

De realisering en acceptatie van het feit dat de wereld van alledag beheerst wordt door dergelijke wetten van oorzaak en gevolg wordt in veel Japanse boeddhistische stromingen gezien als het resultaat van wat men een verkeerde manier

van denken noemt, denken gebaseerd op onwetendheid. Volgens het Mahāyāna denken, dat grote invloed heeft gehad op de formulering van de Japanse boeddhistische analyses, is deze benadering en conceptualisatie van het karmische proces een misvatting omdat het een voortgang in ruimte en tijd veronderstelt en deze voortgang is karmisch. Anders gezegd, omdat een dergelijke manier van denken karmisch is, namelijk beperkt door oorzaak-gevolg categorieën en gebaseerd op oorzaak-gevolg relaties, getuigt het niet van werkelijk inzicht of wijsheid.

Er zijn verschillende manieren in het Boeddhisme om de oorzakelijkheid en het nutteloze daarvan in te zien. Inderdaad kan het uitleggen van oorzaak-gevolg relaties steun geven aan een moreel systeem in het gedrag van mensen. Zo kan men reflecteren op de twaalfvoudige keten van oorzaak en gevolg die de wereld van de illusie, want dat is het, in stand houdt. De illusie komt tot stand door onwetendheid (*mumyō* 無明). In het Boeddhistisch filosofische systeem van de Japanse esoterische scholen werd de illusie van de alledaagse wereld al vrij vroeg opgevat als een vorm van waarneming (en erkenning) die relationeel en relatief was. Hierdoor werd de wereld mogelijk handig en hanteerbaar maar dat de wereld een illusie is werd niet gezien als absolute wijsheid, hooguit als een deel-inzicht.

Echter, voor de doctrinair niet onderlegde of niet geïnteresseerde mens vormt de oorzakelijkheid wel het fundament van zijn waardensysteem in de zin dat men er van uit gaat dat wie goed doet, goed ontmoet, dat karma werkt als karma, waarbij karma de soms noodlottige, altijd dwingende omgeving is. Hier scheiden zich de wegen van de filosoof en degeen die vertrouwt op de werking van karma om zich daarmee een betere toekomst te creëren. Het verkrijgen van *kudoku* en het streven daarnaar is dan ook doctrinair problematisch. Ik bespreek de doctrinaire oplossing “hulpmiddelen (*hōben* 方便) in een later stadium.

De interesse in een volgende geboorte, vooral in een betere, en in het algemeen in een verbetering of consolidatie van de huidige positie, geeft allerlei groeperingen de kans om mogelijkheden aan te dragen om op dit proces invloed uit te oefenen. Het idee dat er een verenigd boeddhisme en een enkele oplossing is blijkt hier ook een fictie. In

het verwerven van positief karma, *kudoku*, en gunstige voorwaarden in het huidige leven, *riyaku*, is er altijd competitie tussen verschillende ideologieën en organisaties middels het aanprijzen van de eigen (rituele) methode en vooral ook van de heilige plaats die men beheert.

De verwerving en opstapeling van *kudoku* die naar een beter bestaan of wedergeboorte moet leiden kan plaats vinden door deelname aan rituele praktijken die contact leggen met de ideale, reine andere wereld. Dit kan op uiteenlopende manieren gebeuren zoals door giften aan tempels, door het sponsoren van rituelen voor veiligheid thuis, op de weg, of gericht op de voorouders, door het bezoeken van plaatsen waar men spirituele krachten vermoedt, anders gezegd door pelgrimage, of ook door het aanschaffen van de alom tegenwoordige talismannen en amuletten. De nieuwe geboorte stelt men zich vaak voor via een tussen-bestaan waarin de geest nog niet geheel los is van de huidige wereld. In sommige interpretaties is het karmisch residu hetgeen de nieuwe onwetendheid veroorzaakt en de nieuwe geboorte uitlokt.

In de huidige maatschappij treffen we legio groepen aan die hun eigen en eigenzinnige weg bieden om bedreigende krachten te bestrijden, ziekten te genezen, en *kudoku* of *riyaku* te verkrijgen, variërend van oudere boeddhistische groepen tot tal van zogenaamde nieuwe religies, waarvan sommige niet echt nieuw meer zijn. Binnen het huidige onderwerp kan men stellen dat de verbetering van de mogelijke bestaansvorm in de toekomst gerealiseerd kan worden door uiteenlopende methoden. Traditioneel scheidt men die in methoden die een eigen investering vereisen, op eigen kracht *jiriki* 自力, en methoden die het resultaat afhankelijk stellen van vertrouwen en overgave aan bepaalde figuren, waarbij men dan steunt op machten buiten zichzelf, op andermans kracht, *tariki* 他力, waarbij dan sprake is van een reddend figuur als een specifieke Boeddha of Bosatsu.

3. Pantheon; de bevolking van de andere wereld

Amida Butsu

Volgens de zogenaamde Reine Land (*Jōdo* 浄土) scholen is onder de 48 geloften die de Boeddha Amida deed voordat hij verlichting bereikte, toen hij nog de gedaante van de monnik Dharmakara (*Hōzō* 法蔵) had, nr. 18 het belangrijkste omdat daarin de afspraak wordt gemaakt dat de Boeddha iedereen die zijn naam met vertrouwen uitspreekt na de dood in zijn Reine Land, het land van opperste gelukzaligheid in het westen, *gokuraku* 極楽, zal verwelkomen. De Boeddha Amida is de centrale figuur in de grootste groep die zich afficheert als Boeddhistisch in het moderne Japan, de (*Jōdo*) Shin-shū 真宗. Hij wordt omschreven als de Boeddha van onmetelijk licht, in het Sanskriet Amitābha, en van oneindig leven, het laatste naar aanleiding van de Sanskriet naam Amitāyus. Andere organisaties (*shū* 宗) als *Jōdo-shū* 浄土宗 en *Ji-shū* 時宗 hebben dezelfde centrale figuur en delen de aanname dat wanneer men de naam van Amida uitspreekt en daarmee de Boeddha aanroept, wedergeboorte in het Reine land verzekerd is. In dit geval noemt men de formule “Namu Amida Butsu” 南無阿弥陀仏, waar de naam van Amida in voor komt, de *nenbutsu* 念仏. De Boeddha hoort de recitatie in zijn westers paradijs en redt de aanbidders, bijvoorbeeld door hen op het moment van de dood het paradijs in te trekken na hen tegemoet gekomen te zijn (*raigō* 来迎).

In het reële landschap van alledag zijn echter ook meerdere andere figuren van Boeddhistische oorsprong opvallend aanwezig. In de direct waarneembare maatschappij is het niet de Boeddha Amida maar figuren van andere kwaliteit en functie die er visueel meer uitspringen. Deze figuren vervullen functies die nauwer aansluiten bij de directe praktische houding die men veel aantreft in Japan. In het leven van alledag is er, als er een crisis is, meer behoefte aan oplossingen die een gegarandeerde bescherming bieden en direct winst opleveren dan aan abstracte patronen van redding die leiden naar een andere wereld of naar een paradijs, laat staan de wereld van absoluut inzicht. De figuren

die dergelijke bescherming en vertrouwde nabijheid leveren zijn het dan ook het meest zichtbaar.

De meest opvallende en prominent aanwezige van bedoelde figuren zijn de Bosatsu Jizō 地藏 en Kannon 観音 en de wijsheids-koning Fudō Myōō 不動明王. In veel gevallen wordt hun aanwezigheid afgedaan als uitingen van volksgeloof met de nodige pejoratieve betekenissen, maar omdat we hier het dagelijks leven met voorstellingen van leven en dood bespreken, kunnen we niet aan deze figuren voorbij gaan. Daarbij komt dat een begrip van de rol van deze figuren ook bijdraagt aan een beter inzicht in de houding van een deel van de contemporaine Japanner in Japan.

De Bosatsu Jizō

De alomtegenwoordigheid en zichtbaarheid van Jizō Bosatsu heeft direct te maken met zijn rol als beschermer van wegen en kruispunten; kwalijke invloeden en slechte machten hebben de neiging zich op te houden op kruispunten van wegen om reizigers te belagen. Deze beeldjes zijn echter een specialisering van Jizō's meer algemene rol als redder van alle levende wezens uit alle zes niveaus van het bestaan. Omdat zijn reddende kracht op alle zes niveaus (*rikidō*) van het bestaan werkt, zien we dit ook uitgebeeld in groepen van zes Jizō beelden bij tempels, ieder beeld voor een niveau. Dergelijke groepen komen ook van de Bosatsu Kannon voor, maar ik heb ze niet van andere figuren gezien.

In de voorstelling is Jizō Bosatsu de enige van de groep Bosatsu die als monnik (-priester) wordt voorgesteld. Zijn hoofd is kaal geschoren, hij draagt een monnikspij en houdt de *shakujō* 錫杖 vast, de staf met de zes ringen die de zes niveaus van bestaan voorstellen, als teken van macht over deze niveau's. Naast bescherming tegen het onheil dat reizigers belaagd wordt hij ook geplaatst bij kruisingen en langs wegen met de bedoeling om de ter plekke omgekomen verkeersslachtoffers rust te geven in het hiernamaals, en als focus van aandacht van de nabestaanden voor de overledenen.

Vaak hoort men dat de geest van iemand die plotseling aan zijn eind gekomen is op de plek des onheils zelf blijft rond hangen. Jizō kan in dit geval helpen en daarom plaats men totemisch beeldjes van hem op de bewuste plaats. Ritueel ligt hier een taak voor de nabestaanden die zorgen voor het dagelijks verversen van bloemen en water en het branden van wierook. Zo wordt de relatie met de overledene weer via de fysieke plaats waar hij het laatst in leven was onderhouden.

Een wat recenter populair geworden uitbreiding van een oorspronkelijke functie van Jizō is die als beschermer van de geesten van jonge kinderen en ongeborenen, dat wil zeggen, van geaborteerde vruchten. Jizō redt immers uit alle niveaus. Echter, jong gestorvenen, die nog geen volwassen zielen hebben ontwikkeld, worden in de *sanzu* 三途 rivier, de grens tussen onze wereld en het rijk van Koning Enma waar zij niet binnen mogen gaan, te werk gesteld door slechte demonen. Volgens de voorstelling moeten de kindertjes hard werken en continu stenen stapelen om boeddhistische *stūpas*, als grafmonument, op te richten. Helaas worden deze torentjes regelmatig door een boze demon omver gekegeld. Jizō werd het medium waardoor de mensen, meestal de ouders, deze kindertjes kunnen helpen, waaruit het gebruik zich ontwikkeld heeft om aan stenen beelden van Jizō kleren en speelgoed te offeren, of een gouden beeld van Jizō op te laten stellen bij een tempel om zo een beroep te doen op Jizō's mededogen en de goede werken die daar uit voortkomen.

De uitbreiding van jong gestorvenen naar onvolgroeide geesten van kinderen die door een abortus geen kans hebben gehad op een volledig leven past in het culturele patroon dat iedere persoon recht heeft op een normale levensloop, met jeugd, huwelijk en kinderen en een oude dag. De aandacht voor de geesten van geaborteerden treft men her en der in de geschiedenis aan, maar ontwikkelde zich vooral snel vanaf de zeventiger jaren van de vorige eeuw en leidde tot de zichtbare cultus van *mizuko kūyō* 水子供養 Jizō, de rituelen voor het nageslacht (*mizuko*). Het is dus niet zo dat geaborteerden vroeger geen aandacht kregen, maar de specifieke cultus die nu zo populair is, is nogal recent en wordt wel beschreven als een succesvol zakelijk initiatief. De relatie van kinderen met Jizō zelf is echter al veel ouder en op veel grafvelden is dat

te zien aan het feit dat op de grafstenen van kinderen niet hun naam staat maar slechts de Sanskriet lettergreep “ka”, de mystieke syllabe waarmee de kracht van Jizō wordt aangeduid.



De Bosatsu Kannon

Het geloof in de helpende manifestaties van de Bosatsu Kannon, ook wel Kanzeon of Kanjizai, is veel ouder en kent ook meerdere vormen. Deze Bosatsu van het ongeremde mededogen verschijnt aan de mensen in verschillende vaak tastbare gedaanten en vertoont zich in allerlei situaties om hulp te bieden, gevraagd en ongevraagd. De elf-gezichten vorm (Jūichi-men 十一面), de duizend-armige vorm (Senju 千手), de wens-ervullende vorm (Nyoirin 如意輪) en Shō Kannon 聖觀音 vindt men het meest als object van verering. Iedere vorm heeft zijn eigen betekenis, elf gezichten om in elf

richtingen te kunnen kijken en de stemmen van in nood verkerenden te horen, duizend armen met in ieder van de ontelbaar geachte armen een symbool van het hulpmiddel dat de Bosatsu kan inzetten, de manier waarop een mens geholpen kan worden. Nyorin Kannon is de wens vervullende vorm, waarbij de edelsteen staat voor mogelijk verwerving van welvaart in dit leven en als zodanig populair, een steen die al wat men maar wil verschaft.

In afschrikwekkende vorm wordt Batō-Kannon 馬頭, de Kannon met een afbeelding van een paard op het hoofd, vereerd, met vooral in het esoterisch Boeddhisme een rol als beschermer tegen kwade invloeden, waaronder veeziekten. Dat dit soort figuren niet een vaste betekenis hebben kan men ook afleiden uit het feit dat in agrarische streken deze boze voorstelling wel wordt geassocieerd met bescherming van paarden, ook na hun dood, of voor alle stupide beesten in het domein van de dieren in het zesvoudig systeem. Kannon zelf komt ook wel voor in de groepen van zes Kannon, vergelijkbaar met de bovengenoemde groepen van zes Jizō- beelden.

Vaak wordt als achtergrond voor de activiteiten en manifestaties van de Bosatsu verwezen naar het Lotus-Sūtra (Japans: *Myōhō rengekyō* 妙法蓮華經) waarin de Bosatsu toezegt de mensheid te helpen en te verlossen en daarbij geen middel zal schuwen. Het hoofdstuk waar deze reddende activiteit van Kannon in beschreven wordt, Hoofdstuk 25, wordt veel gebruikt als recitatie-tekst, *Kannon-kyō* 觀音經, en is een vast onderdeel van het uitvaart-ritueel geworden. Deze alomtegenwoordige reddende activiteit is traceerbaar in de verklaringen over allerhande verschijningen in allerlei vormen wat geleid heeft tot de aanwezigheid van de Bosatsu in vele culten, variërend van Esoterisch Boeddhisme tot Reine Land geloof en lokale heilige plaatsen.

Er is een sterke relatie tussen bovennatuurlijke verschijningen en de plaats waar die gebeuren. Door het contact met de reinheid van de andere wereld verandert de plaats zelf alsof het besmet raakt. Anders gezegd, er blijft na een manifestatie van Kannon in onze wereld een stukje van de kracht van de andere wereld over ook nadat de bosatsu weer vertrokken is, een proces soms aangeduid als *bunshin* 分身. De verschijning van een heilige leidt, behalve tot de redding van de mens in moeilijkheden

die dan plaats vindt, vaak ook tot de voortgezette heiligheid van een bepaalde plaats in het landschap. Het besef van spirituele plaatsen (*reijō* 霊場) in het landschap is een belangrijke dimensie van het Japanse denken.

Bosatsu

De Bosatsu is de ideale Boeddhist die de zes elementaire deugden (*satparāmitā*, Jap: *rokudo* 六度 ofwel *haramitta* 波羅密多) heeft geperfectioneerd. Deze deugden zijn dat de Bosatsu perfect is in:

1. Altruïsme, het geven van de juiste gift (*dāna*, Jap: *fuse* 布施);
2. moreel gedrag en naleven van de regels (*śīla*, Jap: *jikai* 持戒);
3. het ondergaan en doorstaan (*ksānti*, Jap: *ninniku* 忍,辱);
4. doorzettingsvermogen en energie (*vīrya*, Jap: *shōjin* 精進)
5. concentratie in meditatie (*dhyāna*, Jap: *zenjō* 禅定)
6. wijsheid (*prajñā*, Jap: *chie* 知恵)

Het Bosatsu ideaal kan de leken ten voorbeeld gesteld worden, maar in de tijd dat men het Boeddhisme in Japan introduceerde, werden de Bosatsu vooral als krachtige reddende figuren gezien die in hun paradijzen de mensen een ideaal bestaan konden verschaffen. Het voorbeeld van de mens die de perfecties van de Bosatsu heeft bereikt was Vimalakīrti, Japans: Yuima 維摩, die in de teksten als zelfs wijzer dan de Bosatsu van de wijsheid Monju 文殊 wordt voorgesteld.

Belangrijke pelgrimage circuits zijn geconstrueerd rond tempels gesticht op dergelijke spirituele plekken waar Kannon zich geopenbaard heeft, zoals bijvoorbeeld de *Saikoku (Kannon) junrei* 西国巡礼, de pelgrimage langs 33 tempels beginnend in Wakayama-ken in de streek van Kumano 熊野 en vooral gesitueerd rond Kyōto. De 33 tempels (*sanjūsankasho* 三十三か所) hebben allen als hoofdfiguur van verering (*honzon* 本尊) de Bosatsu Kannon met een verhaal over zijn verschijning of een wonder, hetgeen de plaats waar de tempel staat tot spirituele plaats (*reijō*) maakt. In dit geval kan men de term spiritueel opvatten als contact met een andere wereld, waarvan de voorstelling, zoals al aangegeven, verschilt per groepering, maar die altijd de ideale wereld is. De Bosatsu van het mededogen drukt het oude boeddhistische ideaal uit. Bosatsu (bodhisattvas) worden verondersteld perfect te zijn in de zes activiteiten van de gift (*fuse* 布施), doorzettingsvermogen (*shōjin* 精進), meditatie (*zenjō* 禅定), wijsheid etc. (zie kader). Vanuit die perfectie streven zij niet naar verlichting, streven is ook een vorm van begeerte, maar zijn zij als het ware geprogrammeerd als helpers van de mensheid en alle levende wezens.

In de voorstelling en afbeelding verschijnt de Bosatsu als de kroonprins van de Boeddha, compleet met kroon, sieraden en alle mogelijke symbolen die verwijzen naar de boeddhistische leer, zoals bijvoorbeeld de lotus verwijst naar mededogen. Alle Bosatsu zijn daarom makkelijk als zodanig te herkennen, met als uitzondering Jizō die als monnik wordt voorgesteld.

Volgens sommige opvattingen is de Bosatsu Kannon vrouwelijk en inderdaad bestaan er in andere landen, China, Taiwan, vrouwelijke manifestaties van de Bosatsu. In Japan heeft Kannon echter wel een snor en stoppels. Kannon die een kind vast houdt

wordt ook wel als een Madonna gezien maar dit soort verklaringen (vaak uit rooms-katholieke hoek) behoren niet tot het domein van mijn verhaal. De vervanging van Maria door Kannon zoals de verborgen christenen in verschillende delen van Japan als tactiek gebruikten om hun verboden praktijken te verheimelijken kan duiden op overeenkomstige rollen, hoewel het ritueel, met uitzondering van de liturgie, uit het Boeddhisme stamt. Het lijkt me beter de figuur als androgyn te zien en vast te stellen dat Kannon zich op elke noodzakelijke manier kan manifesteren.

Hierboven beschreef ik al kort hoe men de bedrijvigheid van de Bosatsu toont door het afbeelden van duizend armen die ontelbare hulpmiddelen (*upaya*; *hōben* 方便) voorstellen of elf gezichten die alle richtingen van het kompas en de innerlijke mens in de gaten houden. In de moderne tijd zien we met de vergrijzing ook toepassingen die vroeger meer verscholen bleven, zoals Kannon die konden zorgen voor een snelle dood (*pokkuri*), zonder ziekte en lijden, en de Kannon (zie afbeelding) die dementie moet helpen vermijden.

De verschijningen van Kannon zijn gedocumenteerd in allerlei bundels van wonderverhalen die in India, China en Japan spelen. Van dit verhaalgenre bestaat een grote hoeveelheid teksten die gericht zijn op een groot publiek en derhalve in populair Japans geschreven zijn, terwijl de “serieuze” Boeddhistische teksten in het Chinees werden geschreven. Door de eeuwen heen hebben die verschijningen geleid niet alleen tot veel verhalen maar ook tot een overvloed van heilige plekken in het Japanse landschap geleid, waar dan ook Kannon tempels zijn gebouwd, zoals we zagen. Het bezoeken van deze tempels levert voor de pelgrim *kudoku* op en dat is een belangrijke verklaring voor de populariteit van bepaalde Kannon-pelgrimages, naast de toeristische

waarde van de plek overigens. Toerisme, bezoek aan historische plaatsen, verpozing en het verwerven van *kudoku* worden in veel gevallen naadloos gecombineerd. Veel informatie over de oudere Kannon tempels is bekend door de verslagen van pelgrims in de oude tijd. De langere circuits van groepen tempels, zoals de pelgrimage langs de drie-en-dertig Kannon tempels van Saikoku, dateren echter uit later tijd. Omdat pelgrimage een belangrijk verschijnsel is zal ik daar later dieper op in gaan.



Sangaku shinkō 山岳信仰

De opvallende aanwezigheid, zeker in niet-stedelijke gebieden, van de wijsheids-koning met het afschrikwekkende uiterlijk Fudō myōō 不動明王, de onverzettelijke, is lokaal veelal gerelateerd aan vormen van berg-religie die een lange geschiedenis kennen in Japan, het zogenaamde *sangaku shinkō* 山岳信仰, vandaar dat ik dit eerst bespreek.

Zoals al opgemerkt kunnen bepaalde plaatsen, of zelfs hele gebieden, een spirituele kracht krijgen door de verschijning van bijvoorbeeld de Bosatsu Kannon of, zoals op Shikoku en andere plekken in het land, door de relatie met de heilige Kōbō Daishi. Er zijn ook andere verklaringen maar ik denk dat sinds oude tijden het contact met de andere wereld en de spirituele wereld gezocht werd in de bergen. Bergen worden gezien als het domein van de geesten van de gestorvenen en in de oudste tijd werd berggebied ook vaak voor een grafveld gebruikt. Dit is natuurlijk begrijpelijk wanneer men de dood buiten de maatschappij van alledag wil houden. Ook tegenwoordig zoekt men als plaats van het grafmonument in niet-steedse gebieden vaak de zones van de bergen die grenzen aan de bewoonde wereld, ook erg praktisch gezien de rituele verplichting die men heeft om de grafmonumenten van de voorouders te onderhouden.

Een breed gedeelde aanname is dat men door bepaalde “religieuze” oefeningen te doen, veelal onthouding, vasten en mentale concentraties, ook van niet Boeddhistische inspiratie, bepaalde krachten uit dit spirituele gebied voor zichzelf kon verwerven. Deze magische krachten konden dan ingezet worden voor allerlei doeleinden zoals genezing van ziekten, bescherming tegen slechte invloeden, en bevordering van de levensstandaard in de vorm van goede oogsten. De mensen die zich daar in oude tijden op toeleiden worden wel generiek aangeduid als *Yamabushi* 山伏,

letterlijk “berg-beslapers” maar in feite een traditie van rituele bergbeklimmers gevestigd in de lokale gemeenschappen. Hun praktijken worden in de loop der tijd gesystematiseerd in verschillende lokale, is lokale berg-, systemen waarin de invloed van het Boeddhisme ook zichtbaar wordt. Er wordt wel gezegd dat de heilige bergketens van Ōmine en Kumano, van Dewa Sanzan en Hiko-san een lange traditie hebben van syncretische culten, een vermenging van *kami*-culten, boeddhistische, en taoïstische praktijken. Het is echter maar de vraag of men zich bewust was van herkomst van gebruiken en rituelen op elk gegeven moment en of syncretisch hier het juiste woord is. Gezien de achtergrond die ik al eerder schetste dat rituele bescherming en crisis bestrijding de eerste interesses zijn lijkt het me beter de diverse cult-complexen op hun eigen merites te beoordelen.

De opbouw van de tempelcomplexen nodigt daar ook toe uit. De gebouwen die men aantreft variëren van tempels voor de berggoden en schuts-*kami* tot het hoofd-heiligdom van de centrale macht, Boeddha of *kami*, van gedenkttempels voor stichters tot hallen gewijd als dank voor betoonde hulp door ons vaak bekende donoren. (Als de naam van de sponsors er op staat levert dat meer *kudoku* op). Logementen voor priesters en pelgrims complementeren het plaatje.

De rituele bergbestijgingen vinden plaats tegen de achtergrond van traditionele, eigen projecties van veelal boeddhistische ideeën op het landschap, waarbij bijvoorbeeld de stadia van de beklimming als stappen op de weg naar inzicht worden benoemd, waarbij onderweg de meest uiteenlopende machten op specifieke plaatsen gevisualiseerd kunnen worden. Exclusiviteit van praktijken staat echter niet vaak ter discussie, wat heeft geleid tot een open en fluïde systeem dat steeds kan veranderen.

Het landschap verandert door de eeuwen heen, zowel letterlijk door aardverschuivingen als inhoudelijk door economische en politieke invloeden. Zo is de status van het tempelcomplex van Hiko-san op Kyūshū overgegaan van een *yamabushi* centrum naar een Shintō heiligdom tijdens de vervolgingen aan het begin van de Meiji-periode. Het is interessant te zien dat hier en op veel andere plaatsen lokale groepen op basis van eigen tradities, onafhankelijk van de tempel-organisatie die nu de terreinen bestuurt, de bergbestijgingen ook heden ten dage blijft uitvoeren.

De tradities en rituelen die binnen het domein van de bergen worden uitgevoerd heeft men gesystematiseerd. Algemeen wordt de praktijk ofwel methode van het verkrijgen van niet-alledaagse krachten dan aangeduid met de term *Shugendō* 修験道. Hoewel de feitelijke inhoud van praktijk, ritueel, en resultaat verschilt afhankelijk van de regio en invloed van bestaande rituele organisaties, zien we dat bij de deelnemers vooral een specifieke waarneming van de wereld om ons heen, het landschap, centraal staat, een waarneming die om het landschap te duiden een extra dimensie veronderstelt die intern door symboliek en projectie van betekenissen duidelijk gemaakt en overgedragen wordt. Uiterlijk hebben we te maken met het maken van pelgrimages in de vorm van rituele bergbeklimmingen (*nyūbu* 入峰) als methode om specifieke “bovennatuurlijke” krachten te verwerven. Door het verwerken van de eigen symbolen in kleding en het herkennen in het landschap van informatie uit de andere wereld wil men inzicht verschaffen in de spirituele domeinen waar de bergen de landschappelijke plaats voor zijn. Een ideale wereld zoals die bestaat in de voorstelling van de traditie kan zo op het landschap geprojecteerd worden, net zoals een hogere macht zijn intrek kan nemen in een bepaalde plaats van dat landschap, in een klif, rots, of boom van

opvallend vorm bijvoorbeeld. Het is echter een misvatting te veronderstellen dat er een nationaal systeem is van praktijken. De rituele activiteit is vaak regionaal geconcentreerd en elke regio heeft dan ook zijn eigen festivals (*matsuri* 祭り), gebruiken, en voorstellingen.

Na de Meiji Restauratie is het *Shugendō* verboden verklaard als organisatie. Hiervoor worden verschillende redenen aangevoerd. In het nieuwe denken dat zich toen ontwikkelde in een moderniserende samenleving werden veel van bovenstaande praktijken gezien als primitief en bijgelovig. Daarnaast stelde de ongrijpbaarheid van het berg-geloof en de diversiteit van zijn aanhang de politiek voor het probleem dat het moeilijk te controleren was. Ook de relatie met de vroegere Tokugawa machthebbers werd verdacht gevonden (zie kader).

De oplossing die gekozen werd voor *yamabushi* toen de organisaties verboden werden, was dat de professionals van de berg-culten zoals de priesters die leiders waren van de pelgrimages, de *sendatsu* 先達, zich moesten aansluiten bij tempel-organisaties die bij de Shingon- en Tendai-scholen hoorden, omdat ook deze scholen, net als het *Shugendō*, tot het esoterisch boeddhisme werden gerekend. Na de tweede wereldoorlog kreeg Japan “godsdienst” vrijheid en hiermee kwam het de *yamabushi* weer vrij te staan op basis van hun respect voor de bergen en de goden die daar huizen hun rituele beklimmingen en initiaties uit te voeren. Hoewel grote centra als Daigoji 醍醐寺 weer floreren en de rituelen zoals het vuur-ritueel in de open lucht (*saitō-goma* 柴灯護摩) weer zichtbaar zijn in het landschap, is misschien wel de belangrijkste ontwikkeling dat veel bergen weer in de belangstelling komen van lokale organisaties die niet verbonden zijn aan de tempel-organisaties die vroeger het beheer voerden. Deze revival beweging

is niet goed in kaart te brengen op dit moment omdat ze zeer verspreid is, maar een opflakkeren van oude vormen van rituele bergbestijging is onmiskenbaar.

Komusō 虚無僧

De rol van *yamabushi* als rondreizende geneesheren maakte hen ook geschikt als spionnen en uiteindelijk werd de hele organisatie verdacht. Deze verdachtmaking gold zo mogelijk nog meer voor de Fuke-shū 普化宗, de Zen-school die bekend werd doordat men in het spelen van de fluit (*shakuhachi* 尺八) de klanken van de verlichting probeerde te vinden. Om anoniem te blijven droegen deze beoefenaars een rieten hoofddeksel (*tengai* 天蓋) dat ook het gezicht bedekte waardoor men onherkenbaar was en in sommige gevallen kon spioneren voor de *bakufu*. Het verbod op deze stroming was zo effectief dat deze priesters, de *komusō* 虚無僧 nog slechts een romantische herinnering zijn.

Fudō myōō

Zoals eerder opgemerkt is in het landschap de figuur van Fudō myōō alom aanwezig. Als afschrikwekkende figuur is hij de verschijning van het mededogen van de alomtegenwoordige Boeddha Dainichi Nyorai, onwankelbaar in de uitoefening van zijn mededogen, maar ook de beschermer van de Boeddhistische leer en zijn aanhangers. In het volksgeloof is hij altijd een populaire figuur geweest tot in de moderne tijd. Hij speelt een belangrijke rol in de bovengenoemde berg-rituelen omdat hij de beschermgod is en de centrale macht van verering in het belangrijke vuur-ritueel, waarover later meer.

In veel streken wordt Fudō myōō gezien als de beschermer bij uitstek, niet alleen tijdens rituele berg-bestijgingen, maar ook in het dagelijks en persoonlijk leven. Deze persoonlijke band die veel mensen voelen met de wijsheids-koning wordt bevestigd door de vaste vererings-dagen en leidt tot sponsoring van vele tempels waar de wijsheids-koning vereerd en verzocht wordt. Er zijn daarnaast tal van pelgrimage-circuits van Fudō tempels, maar ook in de bergen en langs wegen vindt men ontelbare beelden van de beschermer.



Het uiterlijk van Fudō myōō is afschrikwekkend (*funnu* 憤怒) en bewust lelijk. Een (slag-)tand steekt uit zijn mond naar boven, een naar beneden, hij is scheel en heeft grote bolle (demonen)ogen, zijn haar is in een vlecht in zeven knopen gevlochten. In zijn rechterhand draagt hij het wijsheids-zwaard (*chiken* 知劍) dat door alle illusies snijdt terwijl hij in zijn linkerhand een strik houdt om degenen die het Boeddhisme kwaad willen doen naar de hel te slepen. Feitelijk is hij een manifestatie van de beschermende en mededogende kracht van de universele Boeddha Dainichi 大日, de heerser van het universum.



Er zijn naast Fudō myōō nog andere wijsheids-koningen die vereerd worden, waarvan Aizen myōō 愛染明王 de belangrijkste is. Waar Fudō myōō staat voor het mededogen van de alles omvattende Boeddha Dainichi, verbeeldt Aizen myōō de wijsheid van deze Boeddha en is in die zin de tegenhanger van Fudō myōō. Onder het volk en in het

landschap is echter Fudō myōō het meest prominent aanwezig en dus in het dagelijks leven de meest zichtbare figuur. De rituele bergbestijgingen van de *yamabushi* beginnen met rituelen waarbij Fudō uitgenodigd wordt en in allerlei spelonken of watervallen zien we beelden of verwijzingen naar de Myōō.

De meest gestileerde vorm is wel de figuur van Kurukkulu (zie afbeelding), waarin Fudō myōō in de vorm van een draak, die de zegeningen van water brengt, zich om het zwaard der wijsheid kronkelt.



Bovenstaande beschrijving van de specifieke omgang met spirituele krachten heeft zich nu beperkt tot enkele Boeddhistische concepten, maar ook andere aspecten verdienen onze aandacht.