

## Japans Boeddhisme

### II

## Inhoud

4. Tempels en priesters .....	4
Tantra .....	6
Reine Landen .....	9
Fudaraku .....	11
<i>Hannya shingyō</i> .....	15
De vijf componenten en het Hart sutra .....	18
Macht en ritueel .....	20
Goma.....	27
De hedendaagse tempel.....	30
De loopbaan van de priester.....	32
5. Ritueel.....	35
Crematie en uitvaart .....	39
Lotus en diamant.....	43
Relikwie-culten en het wens-juweel .....	47

#### 4. Tempels en priesters

De specifieke rollen en verantwoordelijkheden van de hedendaagse Boeddhistische organisaties in Japan hebben vorm gekregen binnen geografische, regionale kaders en door historische processen waardoor effectief de vergelijking met andere zogenaamde boeddhistische systemen uit bijvoorbeeld India of Tibet, waar vooral in het westen allerlei vooroordelen over bestaan, lastig wordt. De oudere organisaties, in ieder geval de organisaties die een continuïteit claimen met vroegere perioden, dragen naar eigen keuze restanten van het systeem van controle in zich dat de centrale overheid in de Edo-periode had geïntroduceerd, vooral gedurende de zeventiende eeuw. Hierbij werd een hiërarchisch systeem van hoofd-tempels (*honzan* 本山) en afhankelijke tempels (*matsuji* 末寺) voorgeschreven waarbij de overheid dacht via de hoofdtempel een piramide van tempelcomplexen te kunnen controleren en gebruiken voor haar eigen doelen. Tegelijk steunde het management van de tempels lokaal op belanghebbende parochianen ofwel leden (*danka* 檀家) voor wie de tempel het rituele centrum van hun voorouderverering was en die ook meespraken en meebeslisten in de bestuursraad.

Een tempel waar de grafmonumenten van een bepaalde familie zich bevinden staat bekend als een Bodaiji 菩提寺. *Bodai* is een weergave van het Indische *bodhi*, inzicht, en de naam van de tempel past binnen de visie die het overlijden gelijk stelt met het bereiken van inzicht, vergelijkbaar met termen als *hotoke* 佛 voor overledene en *jōbutsu* 成仏 voor het bereiken van de wereld van de Boeddhas. Dat dit inzicht zijn basis heeft in kennis over wat er op de andere oever gebeurt is al eerder ter sprake gekomen.

De projectie op de Japanse situatie van het Indisch boeddhistisch ideaal dat men dergelijk uniek inzicht kan bereiken door en na gerichte oefening treffen we regelmatig aan in de oudere westerse literatuur, Charles Eliot's boek *Japanese Buddhism* gaat voor de helft over Indisch Boeddhisme, maar een dergelijk verhaal komt vooral voor bij zekere "fundamentalisten". Dit verlichtingsideaal is wel bekend bij academici, maar vaak onbegrepen door en onbekend in de praktijk van de gemiddelde mens, die zijn tempels steunt omdat zij de uitvaart verzorgen en de rituele stappen van

de gestorvene na de dood memoreert in diens herdenking. Deze situatie, dit kenmerk van de rol van de tempels, is al oud maar sterk bewaard gebleven als gevolg van de verplichtingen van overheidswege uit de zeventiende eeuw, waarbij iedere familie geregistreerd moest staan bij een Bodaiji. De specifieke relaties tussen rituele experts en parochianen werden door deze verordeningen verplicht. Hoewel na de tweede wereldoorlog die relaties van hun verplichting ontdaan werden, zijn zij blijven bestaan op vrijwillige basis, of, wat meer aansluit bij het wereldbeeld in Japan, als een van de karmische loyaliteiten die men *en* 縁 noemt.

Ik heb nu een aantal keren benadrukt dat het ideaal van verlichting, ik spreek liever van uniek inzicht, slechts marginaal van belang was en is in Japan, waar men vanuit de praktische kijk op de zaken al vroeg concludeerde dat we hier met iets onmogelijks te maken hebben. De volledigheid vereist de toevoeging dat er wel altijd uitzonderlijke figuren geweest zijn, als een categorie van geïnspireerde idealisten, die via allerlei methoden en verzaking streefden naar het hoogste doel, de realiteit. Elke periode van de geschiedenis heeft wel zijn specifieke naam voor deze mensen, hoewel generiek de term *hijiri* 聖, heiligen, het meest voorkomt, zo lijkt mij. Er bestaat ook nu een weinig talrijke groep van verzakers, non-conformisten, asceten die zoeken naar speciale krachten. Men kan dan denken aan de krachten toegedacht aan een onsterfelijke (*sennin* 仙人), te verkrijgen door het volgen van strenge diëten zoals beschreven in de Chinese Taoïstische boeken, of aan de krachten van de thaumaturg, uit de boeddhistische esoterische concentratieleer, of ook een vermenging van deze twee in een persoon. Immers, het historische verschil dat tussen tradities bestaat is in de praktijk oninteressant, want de effectiviteit van de praktijk staat voorop.

De beoefenaar van boeddhistische meditatie, of het nu volgens de oude monastieke traditie is, of volgens de manier van concentratie en visualisatie (*shikan* 止観) zoals in de Tendai scholen, of door het zittende mediteren zoals in de Zen-scholen, is een zeldzaam type, charismatisch, maar niet van de maatschappij en het ritme van alledag. Vaak hangt er een zweem van dreiging om hem, wat gezien de veronderstelde relaties met de andere wereld begrijpelijk is, vaker wordt een dergelijke toewijding gezien als penitentie, als inlossing van een karmische schuld.

## Tantra

De term *tantra* wordt categorisch breed gebruikt. Hier gebruik ik de term om naar het oude ritueel-systeem van het Boeddhisme in India te verwijzen. Dit ritueel-systeem bestond uit verschillende praktijken, met eigensoortige verklarende achtergrond en speculatie, die ieder een specifiek doel hadden. Voor sommige praktijken was wereldlijk gewin of magische kracht het doel, voor andere de mentale onthechting en verzaking van de wereld in overeenstemming met een bepaald Boeddhistisch ideaal. De rituele opbouw van deze praktijken, de technieken, werd als geheime kennis van meester op leerling overgeleverd waarbij de geheimhouding bevestigd werd door speciale banden tussen meester en leerling.

Er worden verschillende redenen gegeven voor het bestaan van deze geheime kant van kennis. Voor sommigen ligt de reden in de aard van de kennis, die onbespreekbaar is/was omdat de kennis niet van deze wereld is/was. Anderen beschouwen de inhoud van die kennis als te gevaarlijk voor de geestelijk onontwikkelde, “geef een baby geen zwaard om mee te spelen”. Voor weer anderen, zoals de Japanse opvolgers van het tantrisme, spreekt men van geheim omdat de wekelijkheid niet direct zichtbaar is, de waarneming is verstoord door het denken zonder werkelijk inzicht. Dit is een discussie die er hier niet toe doet. In het algemeen verwijst men naar deze praktische benadering binnen het Boeddhisme waarbij rituelen het middel van inzicht verwerving zijn, als esoterisch Boeddhisme, in het Japans *mikkyō* 密教. Specifieke tantrische methoden en technieken komen later ter sprake, omdat die gebaseerd zijn op een bepaalde mening over de realiteit en voorstelling van het bestaan..

De centrale rol van Boeddhistische rituelen in de bescherming van staat en persoon kent een lange geschiedenis. Japan maakte eerst kennis met boeddhistische ideeën in Chinese en Koreaanse varianten in de zesde eeuw en mogelijk eerder. Via de handelsroutes tussen Kyūshū en Korea en langs de vaarwegen langs de kusten vond migratie van mensen, dus ook van ideeën, plaats. De heersende opinie was op een gegeven moment dat bepaalde boeddhistische rituelen, die nu vaak tot de tantrische groep worden gerekend, meer effectief waren dan de lokale, de vooral sjamanistische vormen van bezwering van duistere krachten en bescherming van keizerlijke familie en staat.

Tijdens de Soga 曾我 heersers (eind zesde tot midden zevende eeuw) werd ingezet op een continentale vorm van rituele bescherming van staat, keizer en machthebbers. Naast het boeddhisme dat aanvankelijk alleen voor specifieke doeleinden werd ingezet was vooral de Yin-yang analyse van omina en astrologische voorspelling van goede en kwade zaken in de toekomst belangrijk voor het nemen van allerlei beslissingen, in staatszaken, maar ook in persoonlijk leven. In de literatuur vinden we voorbeelden zoals prins Genji die van de directe weg naar zijn beminde moet afwijken om niet een zich verplaatsende hogere macht voor de voeten te lopen. Men was zich bewust van de invloeden van ongrijpbare en onbegrijpelijke zaken waar men dus informatie over wilde. De verwachtingen van de astrologen waren gebaseerd op het lezen van tekenen uit de andere wereld, hoewel die wereld op uiteenlopende manieren werd voorgesteld.

Het zal geen verbazing wekken dat deze wereld ook met de wereld der geesten en overledenen werd geassocieerd. Het raadplegen van orakels zoals die in Ise 伊勢 en

Usa 宇佐 (Noordoost Kyūshū) was een deel van het proces dat leidde tot politieke beslissingen. Voor beslissingen in het persoonlijke leven bestaat deze mogelijkheid nog steeds.

Boeddhas en Bosatsu behoren ook tot die andere wereld, evenals lokale goden en clan-voorouders. De belangrijkste clanoudste is de Zonnegodin Amaterasu 天照 die in het heiligdom van Ise wordt vereerd als voorouder van de goddelijke keizerlijke familie sinds de late zevende eeuw. Alle belangrijke families gingen prat op een dergelijke voorouder, bij voorkeur een die in de oudste documenten voor kwam. Omdat het niet mogelijk is die figuren en hun wereld duidelijk voor te stellen, het blijft een schimmige wereld zijn er plaatsen nodig waar de rituele aandacht zich concentreert. Deze plaatsen kunnen veranderen. Zo was de cultus van Ise eerder vooral in de streek van Miwa en Katsuragi gesitueerd, een gebied dat ook nu nog een centrum van verschillende rituele praktijken is.

Een orakel zoals dat van Ise werd bij belangrijke beslissingen in staatszaken geraadpleegd door er een speciale gezant naar te sturen die dan een vraag stelde. Bij politieke beslissingen lieten machthebbers zich ook veelvuldig leiden door het bureau van de Yin-yang-meesters (*onmyōji* 陰陽師) die de krachten van het universum konden analyseren op basis van de aanname dat al het stoffelijke en immateriële terug te voeren was op combinaties van de vijf elementen (aarde, water, vuur, metaal en hout) die combineerden onder invloed van de twee complementaire krachten Yin en Yang. Daarnaast gebruikte men mediums (generiek: *miko* 巫女) om de wensen van de andere wereld te leren kennen. De meest geloofwaardige bevonden zich op plekken van grote spirituele kracht zoals Usa 宇佐. Kende men eenmaal de gevaren, dan waren er

verschillende mogelijkheden om door rituelen de schade te beperken of het gevaar af te wenden.

Een van de grootste bedreigingen voor de staat was het stilvallen van rijstproductie door droogte of door overvloedige regenval. De priesters die het ritueel beheersten dat om regen vroeg (*amagoi* 雨乞い), ook al in China zeer belangrijk voor het keizerlijk gezag, werden zeer gewaardeerd en dit bracht ook politieke invloed en economisch succes voor de tempels en scholen waar deze experts bij hoorden. De priester Ningai 仁海 (951-1046) werd zelfs *ame no sōjō* genoemd, de regen prelaat, vanwege zijn succesvolle uitvoering van dit ritueel. Lokaal worden nog steeds in tijden van droogte dergelijke rituelen uitgevoerd. Ook orakeltradities en de Yin-Yang meesters zijn blijven bestaan, hoewel niet als hof-tradities maar vooral als voorspellingen voor persoonlijk welzijn. Nog steeds is het niet vreemd, en soms zelfs noodzakelijk, als om een horoscoop aan een Yin-Yang meester wordt gevraagd bij belangrijke beslissingen, zoals bij een huwelijk.

## Reine Landen

De boeddhistische figuren houden zich op in hun eigen domeinen die vaak geografisch vanuit de mensenwereld georiënteerd worden. De “geneesheer” boeddha Yakushi Nyorai 薬師如来 nam in oude tijden een belangrijke positie in voor het centrale gezag en bestuursapparaat vanwege de sterke bescherming die hij en zijn gevolg, de twaalf beschermende generaals, konden leveren. Yakushi geneest ziekten van lichaam en geest en wordt daarom ook Yakuō 薬王 genoemd, de koning van de medicijnen (*yaku* 薬) en heerser over de gelukkige (*yaku* 益) en ongelukkige (*yaku* 厄) invloeden die een mens



kan tegen komen in zijn leven. Zijn domein ligt in het oosten en heet de Jōruri 淨瑠璃 wereld, waarin deze Boeddha geflankeerd wordt door Nikkō 日光 en Gakkō 月光, de lichten van zon en maan. Als een arts weet Yakushi het geneesmiddel of therapie geschikt voor de specifieke kwaal, wat ook als metafoor wordt gebruikt voor de kennis die de Boeddha heeft om voor een ieder de juiste methode te kiezen en uit te leggen zodat men los kan komen van de kwaal van begeerte en lijden. Door middel van het aanroepen van zijn naam en door verering kan de mens een beroep doen op de oorspronkelijke gelofte van bijstand die deze “medicijn” Boeddha heeft afgelegd, de zogenaamde *hongan* 本願 of *seigan* 誓願.

Overigens is Yakushi Nyorai niet de enige die dergelijke beloften heeft gedaan. In later tijden tot op de dag van vandaag staan vooral de *hongan* van Amida centraal bij bepaalde devotiegroepen. Gelofte betekent eigenlijk ook convenant en kan opgevat worden als een basis overeenkomst (met verplichtingen) tussen mens en boeddha. Tegelijk staat het begrip voor de oorspronkelijke gelijkheid, in de zin van gelijkwaardigheid van mens en Boeddha. Zo wordt de gelofte, convenant, ook wel vertaald als wens, een woord voor de mogelijkheid van eenwording van mens met de waarheid uit de andere wereld.

De Boeddha Amida 阿弥陀 wordt, zoals al eerder besproken, voorgesteld te verblijven in het westen, in de Gokuraku wereld van opperste gelukzaligheid, waar hij in sommige voorstellingen vergezeld wordt door de Bosatsu Kannon en Seishi 勢至. In de teksten wordt deze wereld van Amida beschreven als een paradijs waarvan de wegen geplaveid zijn met edelstenen, waar de wijsheid van de Boeddha het licht geeft en dus de lampen zijn, waar altijd goede muziek klinkt en waar de beste wierook brandt. Amida

zit in een paleis in de concentratiehouding, de handen over elkaar gelegd. Latere voorstellingen spreken van verschillende niveaus, tot negen aan toe, binnen deze wereld, waarover later meer.

### Fudaraku

Het Reine Land van de populaire Bosatsu Kannon wordt verondersteld in de zee ten zuiden van Japan te liggen. De reddende kracht en het mededogen van Kannon werden zo groot geacht dat men in allerlei manifestaties en wonderen de hand zag van deze Bosatsu. Het vertrouwen in deze figuur en de verering neemt soms extreme vormen aan. Men gelooft dat het mogelijk is om per boot het Reine Land te bereiken, een weg die lokale heilige figuren soms aan het eind van hun leven verkozen. Hand in hand met de overtuiging dat Fudaraku een reële plaats in de oceaan is, ontstaat ook het idee dat wie het leven laat tijdens de tocht daarheen, toch in Kannon's paradijs terecht komt. De Bosatsu komt degene die zijn vertrouwen op hem stelt te hulp in alle situaties en rampen. Het is dan een kleine stap naar rituele zelfmoord, een praktijk waarbij men van de rotsen aan de kust, zoals van de kaap van Ashizuri (afbeelding) op Shikoku, afspringt in de hoop wedergeboren te worden in Fudaraku, of men verdrinkt zichzelf onder het aanroepen van de naam van Kannon. Het gebruik in sommige kustplaatsen om bootjes met een hut zo dicht te timmeren dat de aspirant er niet meer uit kan en die bootjes zo van de kust af te drijven, wordt niet gezien als zelfmoord. Een andere bekende vertrekplaats naar Fudaraku ligt bij het heiligdom van Kumano.

Een algemeen bekend voorbeeld van een ideaal domein in de voorstellingswereld is het Reine Land van Kannon, Fudaraku 補陀落, dat in zee ten zuiden van Japan zou liggen (zie ook inzet).



Al deze domeinen worden opvallend genoeg niet in een andere wereld of dimensie gedacht maar als onderdeel van de wereld waarin wij leven. Anders gezegd, zij bevinden zich geografisch in het horizontale vlak gezien vanuit Japan, dus niet boven of onder onze wereld. Ook de wereld van de overleden geesten wordt niet onder deze wereld gedacht maar meestal op de andere oever van de rivier of zee. Deze situering maakt het ook mogelijk om naar dit soort domeinen te reizen en bijvoorbeeld per boot naar Fudaraku te gaan, zelfs voordat men gestorven is.

Deze domeinen werden als absolute en reine werelden gezien, paradijzen, vanwege de aanwezigheid en uitstraling van deze heilige figuren. Het is deze uitstraling die de heiligheid van de plaats bepaalt, er een *reijō* van maakt. Hetzelfde verschijnsel doet zich voor bij de laatste rustplaatsen van andere, als uitzonderlijk beschouwde

mensen. Een mausoleum kan een doel van pelgrimage worden omdat de *kudoku* er als het ware voor het grijpen ligt, in ieder geval in grotere mate aanwezig is dan op een gewone plaats, waar niets bijzonders is gebeurd.

Een van de bekendste van dit soort plaatsen in de Japanse geschiedenis is het uitgebreide grafveld op de berg Kōya, waar ook een belangrijk tempelcomplex van de Shingon-school is, de Kongōbuji 金剛峯寺. Omdat de (volks-)held Kōbō Daishi 弘法大師, eretitel voor de priester Kūkai 空海 (774-835), daar is overleden, of, zoals anderen beweren, in eeuwige meditatie is gegaan voor de mensheid, is de ruimte rond het tempeltje Oku-no-in waar zijn resten zich bevinden beïnvloed door zijn uitstraling. Vanwege die positieve uitstraling is de plek aantrekkelijk geworden voor beoefenaars van meditatie en recitatie, maar ook gewild als laatste rustplaats. Personen en families uit alle lagen van de bevolking schaften via hun Bodaiji grond aan om in deze buurt hun grafmonument op te richten.

Vanaf de late tiende eeuw tot op heden resulteert dit in een uitgestrekt gebied waar de bezoeker de gedenkstenen van *daimyō* families uit het hele land, van priesters van het maakt niet uit welke school, van rijk tot arm, van bekende dichters, maar ook recentelijk van grote firma's en bedrijven, kan aantreffen in allerlei soorten en maten. Zo zijn er de traditionele monumenten gevormd uit de vijf geometrische figuren, maar ook graven die de activiteiten van een specifiek firma illustreren, dit alles in de hoop dichter bij een Rein Land te zijn. Vooral de grote monumenten in de vorm van de *gorintō* 五輪塔, de vijf geometrische vormen, zijn een belangrijke uitdrukking van de fysieke wereld en van het lichaam (zie afbeelding).



Het belang van de voorstelling van Reine landen als de Jōruri-wereld van Yakushi Nyorai, en van Fudaraku, de wereld van Kannon, ligt vooral in de mogelijkheid aanspraak te maken op hun specifieke kracht die genezing bracht, in het geval van Yakushi, of redding en bescherming tegen ziekten, zoals in het geval van de elf-hoofdige Kannon. In het zeer verbreide geloof in het paradijs in de Zuidzee, Fudaraku, hebben we te maken met zeer uiteenlopende voorstellingen die een basis hebben in het vasteland boeddhisme. Zo is de term Fudaraku ook bekend in zijn Tibetaanse versie, Potala, het verblijf van de Dalai Lama's, de vroegere heersers van Tibet, in Lhasa.

De teksten waarin deze werelden ter sprake komen behoren tot verschillende tradities, waarvan sommige op andermans kracht willen vertrouwen, de kracht van Amida bijvoorbeeld, en andere tradities de beschrijving van de werelden specifiek gebruikt om door de voorstelling of concentratie op die andere werelden de hoogst mogelijke effectiviteit van het ritueel te bereiken. Soms ook vinden we een uitgebreidere doctrinaire verantwoording, maar dat hoort veel meer bij de commentaar-tradities. Men moet zich voorstellen dat, buiten de geleerde-priesters,

slechts weinigen geïnteresseerd zijn en waren in de ideeën die de teksten verkondigden, maar vooral in de praktijk, hoe werkt karma en *kudoku*, en de techniek, hoe doe ik er mijn voordeel mee.

In vrijwel elke techniek is recitatie een belangrijk ritueel hulpmiddel. Omdat de boeddhistische tekst zelf heilig is, immers, het is een stukje andere wereld, is “besmet” met *kudoku* zagezegd, genereert het reciteren van een deel van de tekst of de tekst zelf een relatie tussen uitvoerder, de reciteerder, en de aangeropen figuur, waarbij de inhoud van de tekst van ondergeschikt of zelfs van geen belang is. Het meeste reciteren, en ook nog eens volgens de overgeleverde traditie, gebeurt door priesters, die daar immers voor zijn opgeleid, maar dat wil niet zeggen dat de leek niet zelf met teksten omgaat. Het gaat dan veelal om de recitatie van aanroepingen of om het alom geaccepteerde Hart-*sūtra*.

### *Hannya shingyō*

De meest verbreide van de recitatie-teksten is de nu nog algemeen in gebruik zijnde *Hannya shinkyō* 般若心經, ook bekend als Hart-*sūtra*, hoewel dit geen echt goede vertaling is. De naam van de tekst kan men beter zien als “essentie (geest= *shin* 心) van de wijsheid van de andere oever”. Het is een van de weinige teksten die door alle richtingen en stromingen van het Japanse boeddhisme erkend wordt en gebruikt wordt. Het is ook een van de weinige teksten die leken reciteren of voorlezen.

De tekst zelf is kort en kan binnen een paar minuten voorgedragen worden. De populariteit komt voort uit de aanname dat de positieve kracht van het *sūtra* zo groot is dat contact er mee positief karma (*kudoku*) oplevert, maar ook dat de recitatie een

geneeskrachtige werking heeft en therapeutisch ingezet kan worden voor een breed scala van afwijkingen en ongemak. Hiermee bedoel ik dat niet alleen lichamelijke kwalen en ongemak genezen kunnen worden, maar dat bijvoorbeeld ook ontevreden geesten van gestorvenen rust kunnen vinden door het aanhoren van deze tekst. In exorcisme rituelen wordt hier ook grote kracht aan toegedacht, net als bijvoorbeeld aan de spreuk van de eerder besproken Fudō myōō.

De recitatie scheidt een band tussen de reciteerder en de wereld van de transcendenten wijsheid, de ideale andere wereld. Hierdoor biedt het de voordrager ook bescherming tegen negatieve krachten en in die functie wordt de tekst daarom ook wel in miniatuurformaat als amulet gedragen.

Ook het overschrijven van de tekst levert positieve invloeden op. Volgens de legende was het Keizer Saga in de negende eeuw die het goede voorbeeld gaf en de traditie in Japan op de kaart zette. Zoals in veel van dit soort verhalen zien we dat een traditie terug gevoerd wordt op een belangrijk persoon, soms een geleerde-priester, soms een invloedrijk persoon. Een zelfde proces zien we bij teksten waarbij de schrijver van een boek of pamflet nieuwe ideeën graag toeschrijft aan een belangrijk persoon uit het verleden om zich zo te verantwoorden of om een idee dat hij heeft beter ingang te doen vinden. Dit maakt de reconstructie van het verleden in Japan er niet makkelijker op, zeker niet wanneer men bedenkt dat de colofons van teksten, de naschriften die informatie geven over auteurs en kopiisten, soms gewoon vervalst werden.

Voor de gestudeerde priesters had de *Hannya Shingyō* echter wel degelijk inhoud, hoewel interpretaties behoorlijk kunnen verschillen. De bekendste regels uit de tekst luiden *shikifuiku kufuishiki* 色不異空空不異色. De wereld der stoffelijke vormen,

shiki 色, is in niets verschillend van de wereld van inzicht, een wereld of staat waarin men zich realiseert dat er niets is dat niet aan verandering onderhevig is: kū 空. De tekst stelt vervolgens dat deze staat van inzicht ook te vinden is in de wereld van de vormen.

佛說摩訶般若波羅蜜多心經

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是。舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得，以無所得故。菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離一切顛倒夢想，究竟涅槃，三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多，是大神呪，是大明呪，是無上呪，是無等等呪，能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜多呪。即說呪曰：

羯諦羯諦，波羅羯諦，波羅僧羯諦，菩提薩婆訶，般若心經。

#### Tekst van het Hart-sūtra

Hier zien we een idee dat voor veel Chinese en Japanse tradities als het ware een uitgangspunt is, namelijk dat de ideale wereld van inzicht niet een domein is dat ver weg en in een verre toekomst ligt, maar hier en nu bestaat, hoewel die wereld nog wel gevonden moet worden om het ideale te ervaren.

De tekst vertelt over het inzicht van de Bosatsu Kanjizai (=Kannon) in de wijsheid die van de andere oever komt, vaak vertaald met “transcendent”. Dit inzicht



behelst dat allerlei boeddhistische begrippen en definities op zichzelf ook alleen maar wereldse definities zijn. Na deze relativiserende passages volgt dan de oproep om via een uiterst effectieve mantra direct de Bosatsu Hannya “transcendente wijsheid” aan te roepen, welke, volgens sommige interpretaties, te vinden is in de (eigen) geest.

### De vijf componenten en het Hart sutra

Het Indisch Boeddhisme stelt dat de mens te ontleden is in vijf componenten waarbij de in de bovenstaande formule genoemde *shiki* 色 de eerste is, zie de volgende lijst:

	<i>pañca-skandha</i> , Jap: <i>go-un</i> 五蘊
vorm	<i>rūpa</i> , Jap: <i>shiki</i> 色
waarneming	<i>vedāna</i> , Jap: <i>ju</i> 受
conceptie	<i>samjñā</i> , Jap: <i>sō</i> 想
overwegingen	<i>samskāra</i> , Jap: <i>gyō</i> 行
bewustzijn	<i>vijñāna</i> , Jap: <i>shiki</i> 識

Omdat er niet meer componenten zijn en omdat deze componenten veranderen is er volgens het boeddhisme geen ziel, persoon of Zelf dat niet veranderlijk is, vandaar dat men sprak over het niet-zelf van mens en wereld: *muga* 無我 en *mujō* 無常.

Het Hart-sūtra is echter een Mahāyāna-tekst en heeft al dit soort analyse en concepten niet nodig. Letterlijk staat in de tekst: “op het niveau van de wijsheid van de ideale wereld bestaan de vier heilige waarheden van het boeddhisme niet”. Ook hier wordt het boeddhisme als praktisch middel gezien om de afstand naar de andere oever waar de andere wereld is, te overbruggen of over te varen. Aan het slot van de korte tekst zien we dat de spreuk van Hannya Bosatsu die (niet-geografische) afstand ook kan overbruggen door haar te reciteren, waardoor de mens gelijk wordt aan deze Bosatsu en dus aan de transcendentie wijsheid.

Hierbij merk ik op dat er veel andere interpretaties zijn.

Hiermee volgt de tekst een sjabloon dat bij meer tantrische teksten voor komt, een uitleg over de reden van de effectiviteit van een spreuk, een Bosatsu die dat ontdekt, en een Bosatsu die men met de spreuk oproept of aanroept. Op deze manier zijn veel spreuken in de wereld gekomen die ieder voor zich een bepaald probleem oplossen of direct alle problemen uit de wegruimen. Deze spreuken heten soms *shingon* 真言 (mantra) of *ju* 呪 (spreuk), dan weer *hōgō* 法号 als de naam van een krachtig persoon of figuur wordt uitgesproken als aanroeping, of ook wel *darani* 陀羅尼, meestal wat langere stukjes tekst die zowel specifiek krachtige klanken (*shuji* 種子) als andere tekst bevatten.

Een bekend voorbeeld in de Japanse en Chinese geschiedenis is de *Butchōsonshō darani* 佛頂尊勝陀羅尼, de tekst over het verhelderende inzicht dat in de vorm van licht uit de kruin van de Boeddha straalt en dat alle karmische relaties doorkruist, ander gezegd, overwint. De *darani* is volgens de tekst eens onderwezen aan een hemeling die dreigde in een lager bestaansniveau herboren te worden, maar is zo krachtig dat het ook voor allerlei andere doelen ingezet kan worden.

In de achtste eeuw liet een Chinese keizer deze *darani* op pilaren beitelen en het verhaal gaat dat lopen door de schaduw van deze pilaar alleen al voldoende was om geluk en genezing te verkrijgen. Vanaf de oudste tijd tot op heden is deze tekst belangrijk gebleven in Japan als deel van de liturgie van verschillende stromingen, zoals Shingon, Tendai en Zen.

## Macht en ritueel

Machthebbers hebben een specifieke belangstelling voor allerlei krachten die hun positie kunnen ondersteunen en dat was in de oude tijd niet anders. Nadat men in Japan kennis maakte met het boeddhisme, officieel midden zesde eeuw maar waarschijnlijk al vroeger, ging de interesse van de heersers uit naar boeddhistische teksten die de Boeddha voorstelden als universeel heerser. Deze voorstelling werd gezien als het ideaal waar de goede heerser naar moest streven, maar ook konden dergelijke voorstellingen en ideeën gebruikt worden door de heerser zelf ter legitimatie van zijn positie. Zo kon de heerser van Japan zich profileren en de beeldvorming bij de onderdanen zo buigen dat zij zijn positie naar deze modellen ging spiegelen. De heerser werd beladen met betekenissen van de universeel heerser.

Voor deze casuïstiek putte men uit teksten als de *Ninnō-kyō* 仁王經 (zie ook hieronder onder Tōji) en de *Konkōmyō saishōō-kyō* 金光明最勝王經, in navolging van China, waarbij de eerste tekst de “welwillende heerser” en de tweede de “alles overwinnende heerser” in de titel heeft staan. Het blijft vaak onduidelijk in hoeverre men de Boeddhistische doctrine werkelijk van belang vond als basis voor de rituele effectiviteit. Daar komt bij dat er door de eeuwen heen nauwelijks grootschalige interesse was voor doctrine, ook al hebben Japanse denkers het Chinese boeddhistische gedachtegoed fundamenteel omgevormd tot een eigen wereld-verklaring en een aantal specifiek Japanse ideeën toegevoegd aan de erfenis van het continentale boeddhisme, waarover later meer.

De boeddhistische rituelen hebben geleidelijk een vaste plaats gekregen in de uitgebreide rituele kalender. In feite waren de eerste weken van het jaar bestemd voor *kami*-culten en reinigingsrituelen die het nieuwe jaar inleidden, waarna in de tweede

week van het jaar boeddhistische zaken aan de orde kwamen. In het dagelijks leven was voorkoming van ziekten, zeker epidemieën, een zaak van rituelen voor Kannon Bosatsu en genezing van ziekten voor de Boeddha Yakushi. Daarnaast treden belangrijke beschermgoden op de voorgrond, waarvan de vier generaals die de windrichtingen bewaken en zo kwade invloeden afschermen (zie afbeelding), een vroeg optreden maken in de Shitennōji 四天皇寺. Deze tempel werd gesticht tijdens de Soga-dynastie, volgens de legende zelfs door Shōtoku Taishi 聖德太子 (trad. 574-622) die de rol van grondlegger van het Boeddhisme en andere zaken krijgt toebedeeld in latere geschiedwerken. Historici hebben veel van de aan hem toegeschreven zaken, zoals het componeren van commentaren op drie belangrijke Boeddhistische *sūtras*, naar het rijk der fabelen verwezen, maar de legende leeft voort in het moderne Japan. Deze ideale figuur krijgt bovenmenselijke status en wordt niet alleen meer als historisch persoon maar als bovenmenselijk voorgesteld.

Er zijn veel verhalen over de bescherming die de vier hemelse generaals verlenen. Zij komen in de tempels voor als beelden die ieder een windstreek bewaken, in overeenstemming met de voorstelling in de boeddhistische kosmologie waarin de berg Sumeru het centrum van de wereld is (zie deel 3). Hun namen zijn Jikoku-ten 持国天, Zōchō-ten 增長天, Kōmoku-ten 廣目天 en Tamon-ten 多聞天. Tamon-ten in het noorden, te herkennen aan de pagoda (*stūpa*) als Boeddhistisch symbool die hij omhoog houdt, wordt de bekendste en machtigste en op veel plaatsen geassocieerd met een andere hemelse bescherm-generaal, Bishamon-ten 毘沙門天. Van deze figuur, die doortastendheid en strijdvaardigheid voorstelt, ontwikkelden zich in Japan ook zelfstandige lokale culten.



Bishamon-ten behoort ook tot de groep van zeven geluksgoden die men in Japan overal aantreft. Deze groep “goden” bestaat uit Hotei 布袋, Benzaiten 弁財天, Daikoku-ten 大黒天, Ebisu 恵比寿, Jurōjin 寿老人, Fukurokuju 福禄寿 en Bishamon-ten. Ieder voor zich is een soort schutspatroon voor een beroepsgroep of vak, Ebisu voor de handel en MKB, Benzaiten voor de schone kunsten. Zij bieden bescherming of succes voor verschillende activiteiten zoals commercie, rijstbouw, of de kunsten, brengen lang leven of een goede visvangst. Elk nieuw jaar varen zij Japan binnen in hun “schattenschip”, *takara-bune* 宝船, en brengen geschenken en geluk. Zij zijn een deel van de populaire cultuur geworden zonder al te veel relatie met het Boeddhisme en vormen een vaste waarde in de Japanse culturele patronen, bekend bij iedereen.



Zoals eerder opgemerkt was de oorspronkelijke interesse van de Japanse heersers niet zozeer in doctrine van het Boeddhisme of geloof daarin, maar in rituelen die konden bieden wat zij wilden, in effectieve “magie” en indrukwekkend uitgevoerde voorstellingen, waarbij het “brood en spelen” idee ook meespeelde. Het boeddhisme in Japan werd in zijn beginperiode dus aangestuurd door het praktische nut dat de boeddhistische priesters hadden door hun kennis van effectieve rituelen. Deze houding is in vele lagen van de maatschappij lang blijven bestaan, steeds naast de kleinere groep die persoonlijke en individuele ontwikkeling zocht.

De staat reguleerde aanvankelijk het lidmaatschap van tempel-organisaties en de toegang tot het priesterschap door een staatsbureau belast met deze taken, de Sōgō 僧綱 gebaseerd op enigszins herschreven Chinese gedragscodes. Er waren ook in de Nara-tijd en daarvoor wel mensen die op eigen houtje naar spirituele doelen streefden, de “zelf-gewijden”, maar daar werd maatschappelijk over het algemeen afkeurend en angstig op gereageerd, omdat zij immers contact zochten met die andere wereld. Uit die andere wereld putten deze niet door de staat erkende zelf-gewijden dan magisch-religieuze krachten die ingezet konden worden ter bescherming tegen boze geesten, maar ook om kwaad te berokkenen. Zo gaat het verhaal dat het ritueel van Aizen Myōō ingezet werd, besteld werd, om politieke rivalen uit de weg te ruimen met behulp van Voodoo achtige rituelen.

Er zijn altijd legio praktijken en rituelen geweest die voor wereldlijk gewin (*genze riyaku*) ingezet konden worden, en in de loop der eeuwen is daarin niet veel veranderd. Met de introductie van de rituelen van het esoterisch Boeddhisme (*mikkyō*

密教) ontstaat een repertoire aan openbare rituelen met duidelijke doelen, afhouden van rampen, bevorderen welvaart en welzijn, bevorderen van carrières e.d. De ervaren prelaten hielden zich in kleinere kring ook bezig met de verantwoording van de effectiviteit op basis van de bespiegelingen die in de Chinese teksten van het Boeddhisme waren vast gelegd. Erkenning voor een ritueel of praktijk kon verkregen worden door tekstuele argumentatie binnen een gemeenschap van geleerden die een zelfde soort opleiding hadden genoten.

Mocht men in de beschikbare teksten geen afdoende uitleg vinden, dan was het altijd mogelijk die zelf te bedenken, en soms ook als oorspronkelijke tekst voor te stellen. Dit hoeft niet als vervalsing gezien te worden. De rationele verklaring was vaak dat als men stelde dat alles wat de Boeddha gezegd heeft goed was, dan is ook alles wat goed gezegd is door de Boeddha gezegd. Daarnaast waren die teksten vaak noodzakelijk om het voortschrijdend inzicht van de Japanse Boeddhisten vast te leggen en zij vervullen dus een belangrijke rol in het onderzoek naar de ontwikkeling van het Japanse denken en hun eigen ontwikkeling van het Boeddhisme.

Omdat de meesters van het esoterisch boeddhisme zich beroepen op een directe overlevering van de oorspronkelijke Boeddha via lange lijnen van de oude meesters zoals de patriarchen naar henzelf, hadden hun woorden waarde en gezag, en vonden zij hierin hun legitimiteit. Deze kennis en soms wijsheid ontvangen zij tijdens hun trainingen van hun eigen meesters en dergelijke lijnen van overdracht werden van het grootste belang. Deze initiaties in esoterische kennis (*kanjō* 灌頂) veronderstellen in ieder geval een meester die zelf in de lijn van overlevering staat en een of meerdere



leerlingen die verantwoordelijk worden voor het doorgeven van de kennis en de praktijk.

Door sommige priesters werd dit proces nogal breed gezien, namelijk niet alleen in historische lijnen, een op een van een meester naar een leerling, maar men vond het ook aannemelijk dat informatieoverdracht direct en intuïtief gebeurde, dat wil zeggen, men kreeg informatie direct door uit de ideale wereld van het inzicht. In een tijd dat de grens tussen werkelijkheid en droom en de betreffende werelden anders werd gezien dan in onze moderne tijd kon het voorkomen dat priesters claimden dat de Boeddha, een *kami*, of een andere wijze in hun droom verschenen was en hen ingelicht had over verloren gegane kennis. Zo claimde een priester die een tijd in meditatie doorgebracht had voor het mausoleum van Kōbō Daishi dat de uitleg van het testament van dezelfde Kōbō Daishi door de heilige in eigen persoon in zijn meditatie of droom aan hem was uitgelegd en deze interpretatie is de basis geworden voor een aantal Shingon praktijken. Zo wordt vaak de grensvervaging van werkelijkheid, droom, en meditatie aan de orde gesteld omdat de onverlichte werkelijkheid misschien wel de droom is en in de droom reëlere informatie verkregen kan worden.

Al in de Heian periode ondernamen adellijke personen reisjes naar tempels die beroemd waren om de voorspellende dromen die men er kon krijgen. Een aspect van deze reisjes was vrijetijdsbesteding, dus men kan dit ook als snoepreisjes zien, maar het vertrouwen dat bijvoorbeeld de Kannon van Hasedera een voorspellende droom kan geven was een realiteit van het dagelijks leven. Deze reisjes kan men beschouwen als de oudst bekende vormen van pelgrimage in Japan, naast de bestijgingen van speciale bergen en het bezoeken van beroemde heilige plaatsen, waarover later meer.

Voor de maatschappelijke relevantie van het Boeddhisme zijn de effectiviteit en pracht en praal van de rituelen van het grootste belang en de consequentie is dat de correcte uitvoering en overlevering het fundament is van de specifieke uitvoerende groepering. De oudste Japanse scholen als Tendai 天台 en Shingon 真言 hebben hun voortbestaan te danken aan handige politiek maar die werd ondersteund door de aanlevering van de juiste rituelen. Zo zien we de rituele activiteit opleven in de Insei 院生 periode, een periode dat afgetreden keizers vanuit de Boeddhistische tempels waarin zij zich hadden terug getrokken hun morele gezag wilden versterken door grotere, mooiere, en krachtiger rituelen uit te voeren. De bedoeling was om grotere politieke macht en meer landerijen in bezit te krijgen, parallel aan het verkrijgen van positief karma. In deze tijd kregen ook de imponerende vuur-rituelen, (*goma* 護摩) uitbreiding, zodat zelfs vijf rituelen achter elkaar werden uitgevoerd, die dan weer later versmolten tot een ritueel. Dit was maatschappelijk ook een signaal dat de sponsor het kon betalen, maar was ook een zoeken naar de krachten van de boeddhistische figuren waarin men zijn vertrouwen stelde en die inschakelen voor eigen doelen.

## **Goma**

Het vuur-ritueel is van deze rituelen veruit het spectaculairst, hoewel ook de processies vaak indrukwekkend waren. Beide toonden de mens de mogelijkheden waarover het boeddhisme beschikte en suggereerden een beheersing van bovennatuurlijke krachten. Dit *goma*-ritueel wordt het meest uitgevoerd in een speciale hal van een tempelcomplex in aanwezigheid van genodigden die hun wensen hebben kenbaar gemaakt of op bestelling van mensen die hulp nodig hebben in de vorm van bemiddeling tussen mens

en andere wereld. Bij grotere tempelcomplexen kan het ritueel ook nu nog dagelijks worden gezien, bijvoorbeeld als het ochtendritueel. De *yamabushi* groepen ontwikkelden uit dit binnen-ritueel, op basis van het zelfde sjabloon, het zogenaamde *saitō-goma* ritueel. Deze ceremonie in de buitenlucht is vast onderdeel van de rituele start en het slot van hun bergbestijgingen (zie afbeelding). Dit openlucht ritueel bevat een aantal handelingen die symbolisch de weg vrij maken voor de deelnemer aan de bergtocht, waarbij de weg de dubbele betekenis heeft van de weg door de bergen en de weg naar de hoogste stap op weg naar de boeddhistische idealen. Na het eigenlijke ritueel wordt vaak een vuurloop gehouden, waarbij de priesters de aanhangers door het uiteengerakelde vuur leiden en hen ongeschonden en gereinigd voor het altaar brengen.



Dergelijke vuur-rituelen zijn ook overgenomen door zogenaamde Nieuwe Religies (*shinkō shūkyō* 新興宗教), groepen die zich hebben verenigd onder het gezag van een charismatisch (sjamanistisch) persoon, of die een gedeelde interesse hebben in een specifieke verklaring van de werkelijkheid. De Agonshū 阿含宗, een groep die naar de oorspronkelijke beschrijving van het boeddhisme in de Āgamas terug wil, heeft ook het sjabloon van het vuur-ritueel overgenomen en deze uitvoeringen zijn altijd druk bezocht.

Sinds de Meiji tijd is de staat echter los gekomen van de boeddhistische rituelen in officiële zin. De regulering door het *danka* 檀家-systeem, waarbij de Bodaiji-tempels ook als burgerlijke stand fungeerden, als ook de juridische bepalingen over het toezicht op de tempel-organisaties werden geschrapt met het gevolg dat de tempels zelf verantwoordelijk werden voor het toezicht op hun leden, hun bezit, en de fondsenwerving, dit alles uiteraard onder de regels van het nieuwe wetboek. Na een rommelige overgangsfase mondde dit uit in de hedendaagse verscheidenheid. Die overgangsfase vond ook nog eens in de tijd plaats waarin de staat een nieuwe ideologie ontwikkelde en een geforceerde scheiding maakte tussen *kami*-culten en boeddhistische rituelen. Daarbij werden lokale vervolgingen van boeddhisten en het vernietigen van tempels en Boeddhabeelden niet tegen gehouden. Deze periode staat bekend als *haibutsu kishaku* 廃仏毀釈 ”vernietig het boeddhisme en dood aan Shaku Butsu”. Na de tweede wereldoorlog werd ook veel grond van de tempels afgenomen, waardoor de tempelcomplexen hun rituele rollen moesten aanpassen en hun maatschappelijke positie zagen verslechteren waardoor ook de invloed verminderde.

## De hedendaagse tempel

In feite zijn tegenwoordig de meeste tempels kleine familiebedrijfjes, waarbij het hoofd, de abt (*jushoku* 住職), zorgt voor de continuïteit van de tempel. Het is meestal de oudste zoon die opvolgt, en indien er geen mannelijke opvolger voorhanden is, gaat men vaak over tot adoptie. Het is slechts sporadisch dat een vrouw de functie vervult, hoewel dat niet uitgesloten is. Daarbij zijn sommige organisaties wat achterlijker, in de zin van behoudender, dan andere.

De tempels verzorgen de rituelen voor de parochianen, de *danka*, die ook meepraten in commissies over het beleid van de fonds-besteding van de tempels. Dit systeem van *danka* is in feite een restant van de Edo periode, toen alle Japanners geregistreerd moesten staan bij Bodaiji, voorouder tempels. Er zijn geleerden die beweren dat deze regel werd ingesteld om het christendom te bestrijden, maar hoewel dit zeker motiverend geweest zal zijn in de tweede helft van de zeventiende eeuw, denk ik dat controle op de bevolking via een concept dat iedereen raakte, de voorouders, mogelijk belangrijker was. Ik zie ondersteuning voor dit argument in het feit dat ook nadat de verplichting van registratie werd opgeheven, dergelijke structuren zijn blijven bestaan.

De belangrijkste functie van de tempel in het algemeen is het verzorgen van de uitvaart en de volgende herdenkings-rituelen. Vooral bij *o-bon* en *o-higan* (lente- en herfst evening) bezoekt de priester de huizen van zijn parochianen om *sūtras* te lezen voor de *butsudan*. Daarnaast liggen de grafmonumenten vaak, zeker in oudere tijden, dicht bij de tempel, hetgeen ook te maken heeft met het feit dat de tempel als spirituele plek wordt gezien, als manifestatie van de ideale wereld in het dagelijks leven, of als portal naar iets anders in het algemeen. Zoals boven beschreven is het grafveld bij

Kōya-san een goed voorbeeld daarvan, maar ook andere belangrijke tempels hebben in hun buurt uitgestrekte velden.



Deze familie-tempels zijn echter niet onafhankelijk in alle zaken. Velen vallen organisatorisch onder een hoofd-tempel (Honzan 本山, letterlijk hoofd-berg) die het hoofdkwartier van een bepaalde stroming c.q. organisatie (*ha* 派) is. Zo kent het Shingon Boeddhisme verschillende organisaties die ieder hun hoofd-tempel hebben, zoals de Kongōbuji 金剛峰寺 voor de Kōyasan-ha 高野山派, de Daigoji 醍醐寺 voor de Daigoji-ha 醍醐寺派 of Hasedera 長谷寺 voor de Buzan-ha 豊山派. Op dezelfde manier zouden we niet moeten spreken van Zen Boeddhisme maar van Myōshinji-ha 妙心寺派 etc.

Terwijl de ordening van de Japanse situatie vanuit de doctrine vaak geleid heeft tot denken in termen van stichters en de daaruit voortkomende scholen, Tendai en Zen bijvoorbeeld, is er in de praktijk sprake van onafhankelijke organisatorische facties (*shūha* 宗派). Deze *shūha* hebben een hoofdkantoor (*shūmusho* 宗務所) van waaruit allerlei zaken gereguleerd worden, van de specifieke herdenkingsdagen van stichters of heiligen, tot tentoonstellingen en campagnes om bepaalde zaken onder de aandacht te brengen. Van het grootste belang is echter de scholing van de priesters en de training van monniken.

### **De loopbaan van de priester**

De aspirant-monnik is vaak als oudste zoon al aan het tempel-leven gewend en beschikt mogelijk al over rituele vaardigheden, wat hem een voorsprong geeft op mensen die buiten de tempels zijn opgegroeid (*zaike* 在家). Zij worden vaak op jonge leeftijd gewijd (*shukke* 出家), hoewel deze wijding ook op latere leeftijd en voor outsiders mogelijk is. Op de universiteit komt men dan in contact met de historie en specifieke doctrinaire en rituele eigenaardigheden van hun school. De Shin 真 Boeddhisten hebben daarvoor als universiteit Ōtani Daigaku 大谷大学 wat daardoor ook een centrum is voor Shinran 親鸞 studies, de Zen 禅 scholen hebben Komazawa Daigaku 駒沢大学 en Ryūkoku Daigaku 龍谷大学, terwijl Taishō Daigaku 大正大学 in Tōkyō zelfs met geld van drie stromingen (Tendai, Jōdo en Shingon) wordt gefinancierd. Kleinere universiteiten zoals Shuchiin Daigaku 種智院大学 en Kōyasan Daigaku 高野山大学 leiden ook jonge priesters op. De Shuchiin Daigaku voert zijn bestaan terug op de school die, naar het verhaal gaat, Kōbō Daishi in het begin van de

negende eeuw stichtte op het terrein van de staatstempel Tōji 東寺 in Kyōto om het gewone volk de mogelijkheid van onderwijs te geven. Om die reden noemt de Shuchiin universiteit zich wel de oudste universiteit ter wereld.

De rituele en soms spirituele training wordt vaak in de zomervakantie van deze universiteiten gehouden, soms ook over langere tijd uitgesmeerd. In de Zen school is het gebruikelijk langere tijd in een opleidingscentrum te verblijven waarna men weer terug kan keren naar de eigen, meestal dorps-, tempel. In grotere tempelcomplexen (Kōya) komt het voor dat mensen hun hele leven blijven werken, maar de meeste mensen keren na hun training en soms wijding terug naar huis. De Jōdo school kent eigenlijk de kortste trainingstijd, wat verklaarbaar is uit het feit dat hun ritueel eenvoudig is en het aantal gezaghebbende teksten beperkt. De esoterische scholen vereisen een langere trainingsperiode, het ritueel speelt een belangrijker rol en is gecompliceerder, van twee tot drie maanden die dan later officieel afgesloten worden met een initiatie (*kanjō*) en wijding tot meester. In feite is de priester dan klaar voor zijn beroep maar de organisaties verzorgen ook verdere scholing en initiaties. Deze kunnen in verschillend perspectief geplaatst worden, van spirituele vooruitgang tot cultuurbehoud, en hebben op zich toegevoegde waarde voor degene die vindt dat hij aan de scholing moet meedoen.

Veel priesters kunnen nauwelijks rond komen van het inkomen van een tempel en de weinige parochianen, lees sponsors. Er zijn ook niet genoeg priesters om alle tempels te bemannen. Het is dus begrijpelijk dat vaak een priester verschillende gemeenschappen bedient. Priesters die daar toe niet in staat zijn oefenen vaak ook



andere beroepen uit, worden leraar op scholen, of werken als onderzoeker aan universiteiten.

Een priester is in feite een persoon die een aantal geloften heeft afgelegd om de Boeddhistische leefregels te volgen. In Japan laait op gezette tijden het debat weer op wat de goede geloften en/of leefregels zijn en waarin het leven van een priester zich moet onderscheiden van dat van de mens buiten de tempel. Dit debat over *kairitsu* 戒律 werd soms heftig gevoerd en heeft geleid tot afsplitsingen en nieuwe organisaties, zoals bij de vorming van de Shingon Risshū 真言律宗 en bij de reactionaire hervormingsbewegingen in de achttiende eeuw.

In het algemeen kan men stellen dat er met enige regelmaat personen zijn die niet tevreden zijn met hoe hun omgeving de voorschriften naleeft en die hun eigen ideeën aan anderen willen opleggen. Deze pogingen tot hervorming zijn vaak gedoemd te mislukken omdat er weinig interesse voor een afwijking van de status-quo is. Bijkomend is dat de verschillende groepen ieder hun eigen voorkeur hebben voor een systeem van leefregels door hun geschiedenis en de precedenten daarin die niet zo maar opzij geschoven kunnen worden. Voor de ontevredenen is dan de enige mogelijke voortzetting van hun hervorming om een eigen stroming te beginnen.

De vele organisaties hebben over een aantal zaken wel overeenstemmende ideeën. De basis-geloften zijn vrij algemeen, niet doden, niet stelen etc.

## De tien basis beloften van het boeddhistisch leven

1. Proberen om nooit leven te nemen
2. Proberen om nooit te stelen
3. Proberen om nooit afwijkend seksueel gedrag te vertonen
4. Proberen om nooit misleidende woorden te spreken
5. Proberen om nooit mensen belachelijk te maken
6. Proberen om nooit kwaad te spreken.
7. Proberen om nooit met dubbele betekenis te spreken
8. Proberen om nooit inhalig te zijn

De geloften worden vaak louter als praktische leefregels gezien met in het achterhoofd dat sommige overtredingen menselijk zijn. Schuldbesef is dan veelal spijt en niet gelieerd aan concepten als zonde. Daarnaast is er een verschil tussen de opstelling en gedrag in rituele perioden, waarin reinheid geboden is, en het dagelijks leven. In een rituele periode is het eten van vlees en visproducten niet toegestaan. Ingewikkelder wordt het als men de inhoud van de verschillende uit India overgeleverde en in China vertaalde *Vinaya* (monniks-discipline)-teksten tegenover elkaar stelt. Deze discussie zal op een later moment besproken worden.

## 5. Ritueel

De term ritueel (*gishiki* 儀式) is al een aantal keren gevallen en vandaar dat het goed is deze activiteiten eens van twee kanten, van de kant van de sponsor, de leek, en van de kant van de priester te bekijken. De meest eenvoudige vorm van ritueel is de verering

van een Boeddha, Bosatsu of ander figuur uit het pantheon, waarbij de overledenen ook gerekend kunnen worden. Men betuigt eerbied door de handen bij elkaar te brengen en een buiging te maken. Dit gebeurt meestal nadat men een kaars heeft opgestoken en een of drie wierookstokjes heeft gebrand of poeder wierook heeft gestrooid op een brandende kool. Het aantal drie staat oorspronkelijk voor de Boeddhas van heden, verleden en toekomst, al ontbreekt dat besef nog wel eens. Daarnaast zet men vaak bloemen op het altaar en offert een kaars.

Het achterliggende idee is dat men alle gebieden van zintuiglijke waarneming behalve de tastzin (dus geur, gehoor, gezicht, smaak) van het voorwerp van verering aanspreekt door wierook van hoge kwaliteit, goede muziek, en bloemen naar het seizoen te offeren met de mooiste voorwerpen, zoals schotels en bloemenvazen. Gerechten zijn vers en gekozen uit graanproducten, bonensoorten inclusief tofu, vers fruit, en schoon water. De bedoeling van dit alles is de Boeddha of Bosatsu eerbied (*raihai* 礼拝) te betuigen, breder gezien, het geven van rituele aandacht aan de bewoners van de andere wereld inclusief de overledenen.

In het meest eenvoudige geval van een bezoek aan het grafmonument (*haka-mairi* 墓参り) maakt men eerst de grafsteen schoon, ververs de bloemen en gooit het water uit de waterbak weg, waarin dan vers water wordt gedaan, voordat men eventueel een kaars brandt, maar zeker wierook aansteekt. De wierook en de tekenen van respect zijn standaard, zo ook het gehurkt zitten omdat men dan dichterbij de as van de overledenen is.

Deze grafmonumenten staan, zoals gezegd, meestal op terreinen bij de tempel. De as en beenderen die overblijven na de crematie worden vaak een aantal weken na de

crematie ter aarde besteld. Tot die tijd wordt de urn met de as opgesteld, soms in de tempel soms thuis. De urn gaat dan al vergezeld van de *ihai* 位牌, het zieletablet waarop de postume naam van de overledene staat. Bij het o-Bon feest brengt men specifieke versieringen aan (zie afbeelding) die verwijzen naar de feitelijke toestand van de geest van de gestorvene, die op weg is naar de Boeddhistische wereld, uitgedrukt door de kleur wit die reinheid symboliseert. Het is ook mogelijk wit als voorstelling van kleurloos te zien of als de kleur die alle andere kleuren in zich draagt.



Hoe het ook zij, de associatie van wit met de dood en reinheid is een thema dat alomtegenwoordig is, in het gewaad van de overledenen als ook bij de witte gevouwen

papiertjes die rituele plaatsen afzonderen van de wereld. van alledag. Dit is ook de reden dat een serieuze pelgrim heden ten dage nog in het wit gekleed gaat. Het idee erachter is dat hij contact zoekt met die andere wereld.

Verreweg het belangrijkste feest is het eerste o-Bon voor degenen die gedurende het jaar daarvoor een familielid of bekende hebben verloren. Deze eerste *bon*-viering (*hatsubon* 初盆) is het moment waarop men de geesten van de overledenen uitgeleide doet naar de andere wereld, waar zij dan hun plaats innemen.

Het vehikel voor dit uitgeleide heeft vaak de vorm van het zogenaamde geestenschip (*shōryō-bune* 精霊舟), een soort praalwagen op wielen waarop de vorm van een schip is geplaatst. Op het schip hangen lampionnen en versieringen, waarbij naast traditionele versieringen vaak ook voorwerpen met een persoonlijk tintje te vinden zijn om te verwijzen naar de hobby's en belangstelling van de overledenen. Aan het eind van het o-Bon feest, vaak op 15 augustus, hoewel dit lokaal kan verschillen, wordt het schip door een groep van familieleden en vrienden en bekenden naar de kust gesleept, terwijl men onderwijl rotjes afsteekt om slechte invloeden op afstand te houden. Nadat een priester een *sūtra* of een deel daarvan heeft voor gedragen, werd vroeger een dergelijk schip te water gelaten en afgedreven (*nagashi* 流し). Een van de teksten die vaak gebruikt wordt is de reeds genoemde *Kannongyō*, eigenlijk een hoofdstuk uit het Lotus *sūtra*, dat het mededogen en de reddende kracht van Kannon beschrijft en dat de kracht heeft de overledene op zijn pad op weg naar de ideale wereld te leiden tot het doel bereikt is. Tegenwoordig wordt het schip vaak de volgende dag door de vuilnisdienst opgehaald, maar het idee blijft hetzelfde.

Tijdens deze *nagashi* van o-Bon laten vaak ook mensen die geen *hatsubon* vieren kleine scheepjes met lichtjes in de vorm van lampionnen te water. Dit besluit de periode dat de geesten van de overledenen uit hun wereld de onze bezoeken. De aanwezigheid van vele lampionnen heeft het festival in oudere tijden de naam bezorgd van lantaarn festival. Zo worden de geesten van de overledenen met lampions bij de ingang van huizen en bij de *butsudan* uitgenodigd en gegidst, het licht moet ze de weg wijzen naar de familie. Lampionnen dienen ook tot versiering en lichtbron tijdens de festiviteiten als *bon-odori* 盆踊り, de traditionele dansen als vreugde-uiting waarbij men de lampionnen draagt, en, zoals hiervoor genoemd, vinden we de lampionnen op de scheepjes, in het geval van *hatsubon* zelfs een schuit vol. De naam lampionnen festival is dus alleszins begrijpelijk.

### **Crematie en uitvaart**

Na de uitvaart-rituelen zijn de belangrijkste rituele dagen die van de *kaiki* 回帰, de herdenkings-rituelen. Deze rituelen beginnen al direct op de dagen in de eerste week na het overlijden, gevolgd door diensten opgedragen aan de geest van de gestorvene na negenenveertig dagen, na honderd dagen en na een jaar. In de opvolgende jaren verzamelt de familie zich weer bij de tempel voor de volgende *kaiki* diensten na twee jaar (in het Japans het derde jaar volgens de oude wijze van tellen), en dan na zeven, dertien, zeventien, drieëntwintig en uiteindelijk in het zevenenveertigste jaar.

In de loop van de eeuwen heeft zich een systeem ontwikkeld waarbij gedacht wordt dat de overledene op zijn weg in de andere wereld beschermd kan worden door een groep van dertien figuren, te beginnen met Fudō Myōō, gevolgd door Boeddhas als

Shaku en Amida tot aan de uiteindelijke opheffing van de individualiteit en uniciteit van de geest in Kokūzō 虚空藏 Bosatsu. Deze Bosatsu Kokūzō neemt een eigenaardige positie in omdat hij als Bosatsu feitelijk tot de minder bekende lijkt te horen, terwijl hij zeker doctrinair, maar hier dus ook ritueel, als summum wordt gezien. In het Shingon Boeddhisme is Kokūzō de belichaming van de opheffing van alle dualiteit en kan dus als hoogste principe worden beschouwd. Ik kom hier later op terug. Deze groep van dertien figuren die de gestorvene op de stadia van zijn weg beschermen, als er tenminste rituele aandacht is volgens sommigen, wordt *jūsanbutsu* 十三仏 genoemd, de dertien Boeddhas. Op tempel terreinen vindt men regelmatig beeldengroepen van deze dertien figuren die vereerd worden door de nabestaanden.

Voor de meeste mensen is crematie de gebruikelijke stap na de dood, hoewel ter aarde bestelling wel voor komt bijvoorbeeld bij christelijke groeperingen. De as wordt verzameld vanaf de voeten naar het hoofd en met grote eetstokjes in de urn geplaatst; de urn wordt op zijn beurt weer in het grafmonument geplaatst. Daar wordt de overledene dan regelmatig bezocht door de nabestaanden en wordt het voorwerp van rituele activiteit en aandacht. In het systeem van loyaliteiten dat de generaties met elkaar verbindt is de reconstructie van een fysieke eenheid, het grafmonument met de urn of de *ihai* een belangrijk onderdeel van het proces van rituele aandacht. Grote zorgen ontstaan als er geen stoffelijke resten zijn, zoals na een ramp als de tsunami.

Bij de uitvaartplechtigheid, *kokubetsukai* 告別会, heeft de priester gebruikelijk de leiding, als leider van de pelgrimage die volgt voor de overledenen of als de vertegenwoordiger van de Boeddha die de geest van de overledenen tot leerling maakt. In de priester wijding zien we de analogie in zijn geheel maar in het bijzonder in het feit

dat de aspirant-priester symbolisch het (oude) leven laat en herboren wordt met een nieuwe naam.

Omdat de priesters dus al eens gestorven zijn, zijn zij immuun voor de gebruikelijke verontreinigingen door slechte invloeden en dat maakt hen geschikt om ook de verontreiniging van de dood te trotseren. In feite gaat het hier alleen om rituele reinheid. Bij een sterfgeval zal veel van het zichtbare praktische werk, het afleggen, het voorbereiden van een afscheidsfoto etc. door de uitvaartondernemer (*sōgiya* 葬儀屋) gedaan worden. Deze heeft ook een rouwcentrum tot zijn beschikking om het stoffelijk overschot op te baren en afscheidsbezoek en uitvaart te reguleren. Aan de eigenlijke uitvaart gaat vaak een nachtwake, *tsuya* 通夜, vooraf, waar men de gelegenheid biedt aan vrienden en bekenden om afscheid te nemen. Zowel wake als uitvaart kunnen in de tempel of bij de mensen thuis plaats vinden, maar grotere uitvaartcentra zijn uiteraard beter geoutilleerd. De gang heen en terug naar het crematorium is zoals te verwachten valt wettelijk gereguleerd en de oude vormen van processie zijn gemotoriseerd.

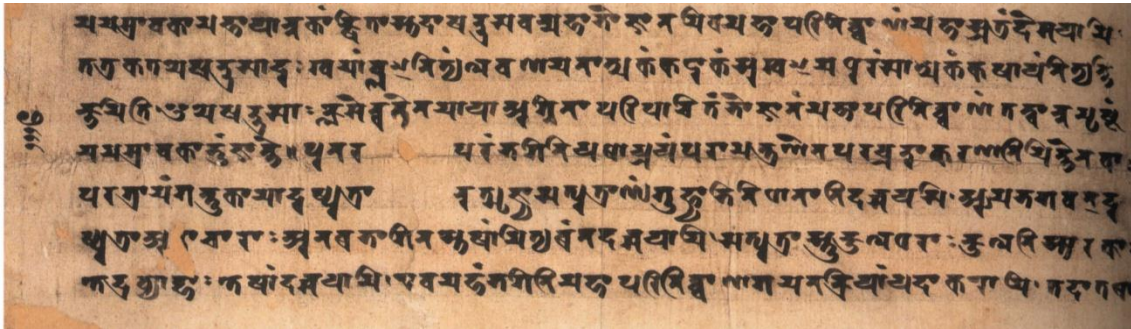
De priester bereikt zijn vaardigheid door training, maar krijgt de kracht om als begeleider op te treden omdat hij als middelaar tussen mens of huisdier en andere wereld wordt gezien. Hij kan dit charisma, want het is in feite een functie en kracht die hem toebedeeld worden in de perceptie, verkrijgen door onthouding zoals in bepaalde Zen scholen, door als leider op te treden bij het aanroepen van de Boeddha Amida en een beroep te doen op diens mededogen, of door feitelijk een mystieke eenwording te zoeken zoals in de esoterische scholen.

De scholen die onder esoterisch Boeddhisme vallen, Tendai, Shingon, de berg-asceten (*yamabushi*) van het Shugendō, en sommige Nieuwe Religies, gaan uit van



het idee dat de oorspronkelijke eenheid van mens en Boeddha opnieuw gecreëerd kan worden, of hersteld kan worden zo men wil, door een proces van identificatie met de spirituele kracht binnen een rituele setting. In dit ritueel reinigt de priester eerst zichzelf en het altaar, waarna hij de gewenste figuur, Boeddha, Bosatsu etc., uitnodigt op het altaar voor verering. Door zichzelf tot in detail voor te stellen als de figuur uit de andere, absolute wereld, in taal, lichaam en geest, bereikt hij eenwording. De taal waarin hij zich uitdrukt is niet de taal van alledag, maar een specifiek vocabulaire waar ook de *mantra* (*shingon* 真言) deel van uit maakt. Omdat dit de taal van het absolute is, zijn gebruikelijke schrifttekens zoals karakters daar niet geschikt voor, vandaar dat men het *Shittan* gebruikt, een oude vorm van het Indische schrift waaraan men goddelijke oorsprong (van Brahma) en spirituele of magische krachten toeschreef. De lichaamshoudingen en meer specifiek de hand-houdingen (*mudrā*; in 印) leggen bepaalde abstracte ideeën vast, ook in de taal die daarvoor geëigend is, de mentale concentratie stelt zich de ontwikkeling voor van absolute eenheid naar verscheidenheid en weer terug en is gebaseerd op visualisatie- en ademhalings-processen die de priester in zijn opleiding leert.

Deze drie activiteiten van lichaam, spraak en geest worden in het Shingon Boeddhisme ook toegeschreven aan de activiteiten van de Boeddha Dainichi en dan de drie geheimen genoemd, *sanmitsu* 三密. De priester is de expert, degene die over de kennis beschikt deze geheimen te beheersen en in ritueel in te zetten voor de sponsor of begunstigde van het ritueel.



tekst in Shittan-schrift

### Lotus en diamant

In het ritueel systeem wordt van een specifieke interpretatie van boeddhistische symbolen uitgegaan. Er bestaat in feite een algemeen verwijzend systeem en een esoterisch boeddhistisch systeem. Ik noem dit hier een algemeen verwijzend systeem omdat de betekenissen die men hanteert vooral verwijzingen zijn naar het grote voorbeeld, de historische Boeddha Shakyamuni, en de gebeurtenissen die men kent uit zijn biografie. De wonderbaarlijke geboorte waarbij een olifant de zij van zijn moeder binnen dringt, de aanval van Koning Mara op de geconcentreerde Boeddha in een poging allerlei begeerten op te wekken, het beroep op al het positieve karma dat de Boeddha heeft opgebouwd in al zijn voorgaande levens, de eerste preek in Benares, het hertenkamp van Benares, al deze verhalen worden vervat in symbolen als de olifant, het aanraken van de aarde als getuige, het wiel van de Boeddhistische leer (*dharmā, hō* 法) dat blijft doorrollen, en als de herten zelf. Het is dan niet nodig om de Boeddha, of Bosatsu, expliciet uit te beelden; men kan volstaan met het symbool, het wiel der Dharma b.v., is al genoeg om de gang van de boeddhistische ideeën door de wereld voor te stellen.

Het “symbool”-systeem van de esoterische scholen is veel uitgebreider en verwijst niet zozeer naar de biografie van het rolmodel, maar naar de staat van inzicht, naar de ideale wereld die men wel absolute wereld noemt. Via een uitgebreid systeem van afspraken worden de Boeddhistische waarden en concepten vastgelegd en overgedragen van meester (*ajari*) op leerling. Daarbij ziet men de voorstelling ook niet als alleen symbolisch maar tegelijk als een stukje werkelijkheid, het ding zelf.

De belangrijkste terugkerend expressies zijn de lotus en de diamant. De lotus verwijst als teken naar de leer van het Boeddhisme, maar verbeeldt ook de stadia van ontwikkeling van de geest van inzicht (*bodaishin* 菩提心), waarbij de plant in verschillende fasen wordt voorgesteld, vanuit gesloten toestand tot volledige bloei. Op boeddhistische altaren staan vaak vijf lotusbloemen in verschillend stadia van ontvouwing, de gesloten lotus, verwijzend naar het latente vermogen om geestelijk te groeien, de halfopen lotus, vaak verwijzend naar het proces van ontwikkeling, en de volledig open lotus, het niveau van realisatie, van inzicht in de ware aard van het bestaan en de waarheid die net als de lotus in de mens zelf ligt.

De lotus wordt ook gezien als de bloem die het Boeddhisme is, zoals het zich vanuit de modder of onreine omstandigheden ontwikkelt maar door de modder niet verontreinigd raakt. Doctrinair technisch, het absolute en reine in de mens kan nooit verontreinigd worden door de vieze karmische omgeving. Op de lotusbloem zelf is daarbij alle ruimte om Boeddhas plaats te laten nemen en in beelden en schilderijen, vooral in de *mandara*, treft men dan ook de lotus als zetel aan voor Boeddhas en Bosatsu.

In doctrinaire zin staat de lotus symbool voor mededogen. Het idee hierachter is dat de geestelijke ontwikkeling van de mens te danken is aan het mededogen van de Boeddha. Immers, nadat de historische Boeddha verlichting had bereikt had hij er ook het zwijgen toe kunnen doen. Het is de werking van mededogen die er voor gezorgd heeft dat de mensheid kennis heeft kunnen maken met de boeddhistische leer. Omdat die leer ook voor iedereen geschikt is spreekt bijvoorbeeld het Lotus *sutra* over de openbaringen van de historische en universele Boeddha, een dubbel wereldbeeld, waar in het doctrinaire hoofdstuk op terug gekomen zal worden.

In dit geval zij opgemerkt dat de specifieke toepassing van de lotus als symbool behoorlijk anders kan uitvallen afhankelijk van de school. Zo is de spreuk (*mantra*) “*namu myōhō rengekyō*” van de Nichiren scholen een verwijzing naar een specifieke kracht die in de titel van de tekst zou liggen en betreft niet de inhoud van de tekst in zijn geheel. De Zen scholen verwijzen vaak naar de discipel Mahākasyapa die, toen de Boeddha een lotusbloem omhoog hield, de verwijzing begreep en glimlachte zonder specifiek de betekenis van de leer in woorden proberen te vatten. In hoeverre dit als mededogen of als inzicht in de werkelijkheid opgevat moet worden zou een discussie voor het doctrinaire hoofdstuk kunnen zijn.

Tegenover, of naast, de lotus staat de diamant, in navolging van de duale tradities die het Indisch boeddhisme, zeker in zijn tantrische aspect, kenmerkten. Het mededogen is complementair, en soms supplementair, met wijsheid. Wijsheid kan verkregen worden door meditatie, door inzicht, door oefening, al naar gelang het talent van de beoefenaar. Het gaat dan om een wijsheid die van een andere orde is dan menselijke kennis, een wijsheid die onderscheidingen kan maken. Zoals de lotus het

teken is voor een aspect van de ideale staat, die van het niet-discriminerende mededogen, is de diamant het teken voor wijsheid die discrimineert en onderscheid maakt, hoewel men niet moet denken dat hier waardeoordelen of normatief denken bij betrokken is. In dit geval is de diamant te vergelijken met een voorwerp waarmee te snijden en te scheiden valt. De wijsheid gerelateerd aan de andere wereld zelf is niet splitsbaar zoals een diamant niet gekloven kan worden (sic), daar valt in feite geen speld tussen te krijgen.

De diamant als teken van wijsheid vinden we ook terug in het rituele gereedschap van de esoterische scholen. Het voorwerp dat de wijsheid van de Boeddha uitdrukt is de *kongōsho* 金剛杵 (*vajra*), dat de kwaliteiten van de diamant heeft, het snijdt door alle onwetendheid heen en is onverwoestbaar. Deze *kongōsho* bestaat in drie basis vormen, de *ikko* 一鈷 of *tokko* 特鈷, een soort wapen dat aan het uiteinde spits toelopend de eenheid verbeeldt (zie afbeelding), de *sanko* 三鈷 die verwijst naar het proces van het ontwikkelen van basis mededogen tot de middelen die men kan inzetten (*hōben*) en de *goko* 五鈷, die de vijf deelaspecten van de wijsheid van de Boeddha demonstreert.



De esoterische scholen kunnen die wijsheid bereiken en worden dan ook wel Vajrayāna-Boeddhisme of *kongōjō* 金剛乘, de diamanten of wijsheids-methode (letterlijk: vaartuig), genoemd, ter onderscheiding van *sanjō* 三乘 en *ichijō* 一乘, respectievelijk de drie methoden van het oude Mahāyāna en de ene, unieke methode zoals van Tendai. Volgens de oudere Mahayāna teksten waren er drie methoden om tot inzicht te komen: dat van de luisteraars (*shōmon*) die de Boeddha hoorden preken en monnik werden, dat van de Pratyeka Boeddhhas (Engaku butsu), solitaire figuren die geen relaties onderhielden met de wereld en waar dus niet veel over geschreven is, en dat van de Bodhisattva, gekenmerkt door de vervolmaking van de zes deugden en het grote mededogen. De ene, unieke methode van het Tendai is een verwijzing naar de leer zoals die uitgelegd werd, of gelezen werd, in de Lotus-sutra.

### **Relikwie-culten en het wens-juweel**

Veel speculatie in de Indische en Chinese tradities betreft de transcendente wijsheid, d.w.z. de wijsheid die behoort tot de andere wereld en die vaak niet met woorden te duiden is. Dat dit waardevol is wordt verbeeld door de wijsheid in het algemeen als diamant voor te stellen. Daarnaast echter treffen we ook het wensjuweel aan, een voorstelling en voorwerp dat andere functies heeft, tastbaar kan zijn, en geconstrueerd kan worden. Deze wensjuwelen zijn voorwerpen voor verering omdat er in de constructie delen van het Boeddha-lichaam (*busshari* 佛舍利) verwerkt zijn, relikwieën, in feite stukjes andere wereld, waardoor dit voorwerpen van grote kracht zijn, ook omdat ze praktisch iets opleveren, namelijk bescherming, genezing, en *kudoku*.

Relikwie-culten in Japan, waar er nogal wat van zijn, zijn gebaseerd op het feit dat het wensjuweel of het relikwie vaak een gestold stukje andere wereld is, en contact in welke vorm dan ook *kudoku* oplevert. Een relikwie is dan niet alleen symbolisch maar ook concreet een stuk andere wereld. Metonymisch is het mogelijk te stellen dat alles wat uit de andere wereld komt kracht bevat, dus ook de restanten van het boeddha lichaam en beenderen van heilige mensen die zelf veel goed karma hebben verzameld.

Als praktisch voorbeeld kan hier de wens-juweel fungeren die te zien is op afbeeldingen in de handen van Bosatsu als Kannon of Kokūzō, overigens dezelfde wens-juweel die de daken van tempels kroont. Het voorwerp kan ook in de tempel opgesteld worden zodat de gelovigen hun wensen er kwijt kunnen (zie afbeelding).



De stroom van voordelen die het juweel brengt, al de wensen die het kan vervullen, zijn te zien aan de lichtkrans of vuur-krans die vaak om het wens-juweel gloeit; op de afbeelding zijn het de *Shittan*-tekens die de goede zaken uit de andere wereld kunnen brengen. De Nyoirin Kannon 如意輪観音, de Kannon met de wens-vervullende edelsteen, is een populaire godheid in allerlei regionale gemeenschappen.

Dezelfde denkbeelden treffen we aan bij de verering van mensen die zich er op toe gelegd hebben om hun lichaam tijdens hun leven te mummificeren, tijdens het leven Boeddha te worden, *sokushinbutsu* 即身佛, zoals de Japanse term luidt. Zij stellen in feite hun leven in dienst van de gemeenschap doordat alle verdienste die zij verworven hebben, door hun mededogen en door hun oefening, ten goede komen aan de locale vereerders. In hen ligt, net als in de beenderen van de gestorven heilige, een deel van de andere wereld opgesloten en daardoor kunnen de mensen en tempels om hen heen daarvan profiteren.

De oorsprong van dit mummificatie proces wordt wel gezocht in de boeken van Kōbō Daishi, maar dit moet men zien als een soort volksgeloof dat allerlei praktijken toeschrijft aan de mystieke figuur uit het grijze verleden. De interesse voor mummies is vergelijkbaar met de interesse in wensedelstenen (genoemde Kōbō Daishi zou er een uit China hebben meegenomen en op de berg Murōji begraven hebben waardoor men er nu nog naar zoekt), en in andere botten of zaken die besmet zijn met *kudoku*. Voor de gemiddelde mens is *kudoku* daardoor de belangrijkste, en vaak de enige, verbinding die men heeft met een tempel of spirituele plaats.