

Die Siddham in der japanischen Kunst in Ritualen der Heilung

**Inauguraldissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Universität Heidelberg**

von

Mark Hosak

Gutachter: Prof. Dr. Lothar Ledderose; Prof. Dr. Inken Prohl

10. April 2014

Danksagung

Zunächst richtet sich mein Dank an meinen Doktorvater Prof. Lothar Ledderose für die langjährige und unermessliche fachliche Unterstützung. Weiterhin geht mein Dank an Prof. Seckel für sein Seckel-Stipendium und die vielen hilfreichen Gespräche in den ersten Jahren. Selbstverständlich gilt mein herzlichster Dank meinen Eltern Sigrid Hosak und Dr. Werner Hosak, die mir mit Rat und Tat die Kraft und die Zeit gegeben haben, mich meinen Forschungen zu widmen. Außerdem danke ich Katharina Hosak für ihre Hilfe und allen deutschen und japanischen Freunden, die mich auf vielfältige Weise ermuntert und unterstützt haben.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	7
2. Der Text Ajikan von Kakuban	19
2.1. Versionen des Textes Ajikan	19
2.2. Übersetzung des Textes Ajikan	21
2.3. Ninnaji Kôhon Ajikan von Kakuban auf Japanisch	35
3. Analyse und Deutung des Textes Ajikan	46
3.1. Gliederung des Textes Ajikan	46
3.2. Themenschwerpunkte und Deutung des Textes Ajikan	48
3.2.1. Anmerkung zur Übersetzung des Ajikan-Begriffs	50
3.2.2. Anmerkung zur Übersetzung des kokoro-Begriffs	51
3.2.3. Variationen der Ajikan-Meditation und ihre Wirkungen	52
3.2.4. Die Ajikan als Ritual zur Heilung des Herzens	56
3.2.5. Das Herz der Erleuchtung und der Amida-Buddhismus	68
3.3. Biografie von Kakuban (1095-1143)	76
3.3.1. Kakubans Kindheit	78
3.3.2. Kakubans Studium	80
3.3.3. Kakubans Weg zum Shingon-Meister	82
3.3.4. Die Wiederbelebung der Shingon-Lehre	86
3.3.5. Die Verbreitung von Kakubans neuer Lehre	88
3.3.6. Widerstand gegen Kakuban	90
3.3.7. Die letzten Jahre auf dem Negorosan	91
3.4. Die Bedeutung der Siddham in Kakubans Namen	95
3.5. Kakubans Wirken und die Reaktion seiner Zeitgenossen	96
3.6. Kakuban zugeschriebene Texte	101
4. Religionsgeschichtlich-politische Hintergründe	106
4.1. Die Überlieferung der Siddham nach China	106
4.2. Die frühe Phase der Siddham in Japan	109

4.3. Die Siddham in den esoterischen Schulen in Japan	114
4.4. Die Siddham in der Geschichte der Shingon-Schule	117
4.4.1. Die Gründung der japanischen Shingon-Schule	117
4.4.2. Die Entwicklung der Siddham nach Kūkai	120
4.4.3. Die Entstehung der Linien in der Shingon-Schule	129
4.5. Die Siddham in der Geschichte der Tendai-Schule	131
4.5.1. Die chinesischen Wurzeln der Tendai-Schule	131
4.5.2. Die Gründung der japanischen Tendai-Schule	132
4.5.3. Entwicklung der Siddham nach Saichō	134
4.6. Die Siddham in der Geschichte des Amida-Buddhismus	139
4.6.1. Eschatologie und Glaube im Buddhismus	139
4.6.2. Die Lehre des Amida	140
4.6.3. Der Amida-Buddhismus in der Tendai-Schule	141
4.6.4. Der Amida-Buddhismus in der Shingon-Schule	147
4.7. Unterschiede und Parallelen der Schulen	152
4.8. Synkretismus im buddhistischen Kontext	159
4.8.1. Buddhismus und Shintōismus	159
4.8.2. Buddhistische Pilgerfahrten	161
4.8.3. Synkretismus in den buddhistischen Schulen	162
4.9. Meditation im japanischen Buddhismus	163
4.9.1. Japanische Synonyme und Bedeutungen für Meditation	164
4.9.2. Das Wesen und die Funktion der Meditation	165
4.9.3. Der Zusammenhang zwischen Meditation und Ritual	167
4.10. Historische Anthropologie der Heilung im Buddhismus	170
4.10.1. Buddhistische Heilung in Japan	172
4.10.2. Kūkai und buddhistische Heilung	175
4.10.3. Kaji - Rituale der buddhistischen Heilung	176
4.10.4. Buddhistische Heilung in der Gegenwart	181

5. Die Siddham in der Geschichte der japanischen Kunst	184
5.1. Von der Einführung bis in das 10. Jahrhundert	184
5.2. Die Blüte der Siddham vom 11. bis 14. Jahrhundert	186
5.2.1. Siddham in Architekturformen	187
5.2.1.1. Schatzpagoden	187
5.2.1.2. Fünf-Elemente Pagoden	193
5.2.1.2.1. Gorintô als Reliquienpagode	195
5.2.1.2.2. Gorintô für Weiherituale	196
5.2.1.2.3. Gorintô als Ritualpagoden	197
5.2.1.2.4. Gorintô als Grabpagoden	200
5.2.1.3. Siddham auf Pagoden vom Typ Hôkyôintô	202
5.2.1.4. Siddham auf Stelen	209
5.2.1.5. Siddham auf Sûtra-Behältern in Sûtra-Hügeln	222
5.2.1.6. Siddham auf Rundziegeln der Dachtraufe	224
5.2.2. Siddham auf der Mandorla von Heilsgestalten	225
5.2.3. Siddham in Skulpturen	227
5.2.4. Siddham auf Gemälden	231
5.2.4.1. Einzelne Siddham auf Gemälden	232
5.2.4.2. Siddham in Konfigurationen	234
5.2.4.3. Siddham in Mandalas	236
5.2.5. Siddham in Sûtras	239
5.2.6. Siddham auf Schwertern	241
5.2.7. Siddham in Tabernakeln	242
5.2.8. Siddham auf Ritualgeräten	243
5.2.8.1. Schmuckgehänge	243
5.2.8.2. Glocken	244

5.3. Interkonnektion der kunsthistorischen Typen	245
5.3.1. Phase 1: 6. bis 9. Jahrhundert	245
5.3.2. Phase 2: 9. bis 10. Jahrhundert	246
5.3.3. Phase 3: spätes 10. bis 11. Jahrhundert	247
5.3.4. Phase 4: 12. bis 14. Jahrhundert	248
6. Meditationen, Rituale und Heilung mit den Siddham	252
6.1. Ajikan als Ritual und Meditation der Heilung	255
6.2. Meditationen und Rituale mit dem Siddham A	258
6.2.1. Kontemplations-Techniken in der Ajikan	260
6.2.2. Atemtechniken in der Ajikan	260
6.2.3. Weitere Meditationen und Rituale mit dem Siddham A	263
6.3. Rituale der Heilung mit weiteren Siddham	265
6.3.1. Weihe und Meditation mit einzelnen Siddham	268
6.3.2. Ritual mit Fudô Myôh	269
6.3.3. Variationen der kontemplativen Meditation	270
6.3.4. Geheime Kontemplation mit dem Siddham Vam	272
6.3.5. Die Vier Grundübungen Shidô kegyô	273
6.3.5.1. Die erste Grundübung	274
6.3.5.2. Die zweite und dritte Grundübung	274
6.3.5.3. Die vierte Grundübung	276
6.3.6. Amida kei ai goma-hô	279
7. Schlussbetrachtungen	280
8. Anhang	286
8.1. Literaturverzeichnis	286
8.2. Personenverzeichnis	298
8.3. Index mit Termini in Kanji und Sanskrit	301

1. Einleitung

Siddham sind die Zeichen aus den indischen Brahmi-Schriften. Das ist die Schrift des Sanskrits. Einzelne Siddham nennt man in Japan Keimsilben *shuji* 種子 oder indische Zeichen *bonji* 梵字. Die Transliteration ins Japanische des Sanskrit-Wortes Siddham ist *shittan* 悉曇.

Der Esoterische Buddhismus entwickelte sich gegen Mitte des 7. Jahrhunderts in Indien und wurde bald darauf nach China überliefert. In seinen Lehren liegt einer der Schwerpunkte auf der Anwendung der Siddham in Ritualen als magische Keim- oder Bannsilben bei der Anrufung von Heilsgestalten des esoterischen Pantheons.¹ Die in China residierenden indischen Mönche beschäftigten sich zum Propagieren der esoterischen Lehren mit Übersetzungen der Sūtras.

Zwischen 630 und 894 wurden Delegierte von Japan nach China zum Studium der Kultur entsandt. Darunter gab es auch Mönche, die in den Klöstern den Buddhismus studierten und bei ihrer Rückkehr Schriften, Ritualgegenstände, Gemälde und Skulpturen nach Japan brachten. Auf diesem Wege und durch Reisen chinesischer und indischer Mönche nach Japan wurden die Siddham überliefert.

Seit der offiziellen Einführung des Esoterischen Buddhismus nach Japan, als die Mönche Kūkai 空海 (774-835) und Saichō 最澄 (767-822) 805 und 806 von ihrem Studium in China zurückkehrten, konnte sich die Lehre der Siddham in Ritualen und Meditationen etablieren. In den folgenden Jahrzehnten brachten weitere Mönche von ihren Reisen nach China zahlreiche Dokumente über die Siddham nach Japan, die dann seit Beginn des 10. Jahrhunderts ausgiebig studiert und kopiert wurden. Ab dem 11. Jahrhundert wird ein Einfluss der Siddham auf die japanische Kunst über das schriftliche Material hinaus erkennbar.

In der vorliegenden Arbeit soll die Entwicklungsgeschichte der Siddham in der japanischen Kunst in Ritualen der Heilung erörtert werden. In erster Linie geht es dabei um das Siddham A 𑖀, weil dieses im Rahmen der kontemplativen Meditation

¹ Goepper, 1988. S. 325

des Siddham A 𑖀 namens *Ajikan* 阿字觀 die grundlegende Praxis im Esoterischen Buddhismus zur Erlangung der Buddhaschaft im Körper der gegenwärtigen Inkarnation darstellt. Wird das A 𑖀 durch andere Siddham in der kontemplativen Meditation ausgetauscht, ergeben sich Variationen der *Ajikan*, die in Meditationen und in Ritualen Verwendung finden.

Dabei soll geprüft werden, ob und inwieweit das Siddham A 𑖀 und weitere Siddham in der Kunst auftreten und eine Funktion in Ritualen der Heilung haben. Die Grundlage dafür bildet die Übersetzung des japanischen Textes *Ajikan* des Mönches Kakuban 覚鑊 (1095-1143), in dem die kontemplative Meditation mit dem Siddham A 𑖀 ausgiebig in Theorie und Praxis besprochen wird. Im Text wird de facto das Thema der Heilung angesprochen, wobei sich hier die Frage stellt, was mit Heilung eigentlich gemeint ist, da die heutige Definition von Heilung von der damaligen abweichen kann. Von daher lässt sich nicht genau feststellen, ob die Sichtweise dessen, was Heilung damals bedeutete nach heutigen Maßstäben interpretiert werden kann. Heilung beschreibt schulmedizinisch den Prozess von zum Beispiel einer physischen oder psychischen Erkrankung oder einer Verletzung durch das Verschwinden der Symptomatik ohne bleibende Schäden zu der Wiederherstellung der Gesundheit und des ursprünglichen Zustandes.²

In dem Text *Ajikan* wird die Heilung von physischen Krankheiten nur am Rande als eine Möglichkeit der Anwendungsvariation der Meditation *Ajikan* erwähnt. Der Begriff der Heilung wird im Text *Ajikan* mit *taiji* 対治 bezeichnet. Das steht für die Heilung und Reinigung von den Illusionen im Herzen wie etwa Trübsal.³ Im Text *Ajikan* steht *taiji* im Zusammenhang mit den Vorteilen der Heilung der drei Gifte *sandoku taiji no kôyô* 三毒対治ノ功用 von Gier, Hass und Verblendung im eigenen Herzen. Ohne den Begriff der Heilung *taiji* zu wiederholen handelt der Text von der Reinigung und Heilung des Herzens - nicht das organische Herz, sondern das Herz im Sinne von Geist, mit Hilfe der Praxis der *Ajikan*. Von daher könnte der Verdacht

² Pschyrembel, 2004. S. 731.

³ Muller, Charles in Muller: DDB.

aufkommen, dass es sich entweder um einen Vorläufer der Psychotherapie oder der Geistheilung handeln könnte. Das ist allerdings unwahrscheinlich, weil dabei eine Person eine andere Person behandelt, während man bei der Praxis *Ajikan* höchstens von einer Form der Selbstbehandlung im Rahmen einer kontemplativen Meditation sprechen kann.

Im Text *Ajikan* werden verschiedene Vorgehensweisen der *Ajikan* und die Bedeutung und die Funktion des Siddham A 𑖀 vor dem philosophischen Hintergrund für die Heilung des Herzens beschrieben. Insofern scheint es sich weder in der Art der Behandlung noch in der Definition von Heilung um medizinische Kriterien zu handeln. Die einzige Parallele scheint darin zu finden zu sein, dass es bei Heilung um die Entwicklung von einem leidvollen Zustand in einen leidfreien Zustand geht. Allerdings beschreibt die Heilung im Esoterischen Buddhismus der Shingon-Schule die stetige Entwicklung des Herzens der Erleuchtung. Das ist im Gegensatz zu der Heilung einer diagnostizierten Krankheit ein lebenslanger Prozess der Entwicklung, wobei davon ausgegangen wird, dass in erster Linie das unvergängliche Herz geheilt wird, während der physische Körper vergänglich ist.

Über den Text *Ajikan* hinaus findet der Begriff der Heilung in den Beschreibungen der Siddham auf Artefakten in Ausstellungskatalogen und in der theoretischen Literatur über Meditationen und Rituale der Heilung Verwendung. Dabei wird der Heilungsbegriff *taiji* 対治 aus dem Text *Ajikan* je nach Wirkung in Ritualen auf unterschiedliche Weise beschrieben und definiert. Dazu gehören insbesondere die Begriffe der Heilung und Prävention von Krankheiten *sokusai* 息災, des Exorzismus *chôbuku* 調伏 und mehrere Arten von Beschwörungen und des Gesundbetens *kaji* 加持, die in den entsprechenden Kapiteln über die Heilung im Buddhismus und über die Siddham in der japanischen Kunst und über die Meditationen und Rituale der Heilung mit den Siddham unter Einbeziehung weiterer Übersetzungsvarianten erörtert werden. Die Schnittstelle zwischen Religion und Medizin, wie im Sūtra *Dainichi-kyô*

beschrieben, wird im Kapitel über die historische Anthropologie der Heilung im Buddhismus erörtert.

Neben der Thematik der Heilung hat es den Anschein, als würde Kakuban bestimmte Personengruppen seiner Zeit ansprechen, um ihnen offenbar eine Botschaft über die Verbindung zwischen dem durch die *Ajikan* anzustrebenden Herz der Erleuchtung und der Wiedergeburt im Reinen Land des Amida zu überbringen.

Eine der grundlegenden Ansätze des Esoterischen Buddhismus liegt unter anderem darin, dass der Keim zur Erlangung der Buddhaschaft dem Herzen innewohnt und lediglich erweckt werden braucht. Das ist eine Orientierung auf das Diesseits, die dem Amida-Glauben mit dem Fokus auf das Jenseits zunächst widerspricht. Kakuban vereint diese beiden Ansätze durch einen Synkretismus beider Lehren. Kakuban übernahm die Praxis des *Nenbutsu* 念佛 des Amida-Buddhismus und die Lehre der Tendai-Schule in die Shingon-Schule. Außerdem setzte er sich für die Wiederbelebung der in Vergessenheit geratenen Shingon-Rituale *shingon gihô* 真言儀法 der frühen Heian-Periode (794-1185) ein.

Die einfache Vorstellung der Erlangung des Herzens der Erleuchtung wird oft durch komplexe Rituale des Esoterischen Buddhismus übersehen. Die grundlegende Praxis zur Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation ist seit Kūkai 空海 (774-835) die kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀 *Ajikan*.

Die oben beschriebenen Zusammenhänge sollen einerseits über die Analyse und Deutung des Textes *Ajikan* und über Kakubans Biografie seine Beweggründe für diesen Inhalt erläutern.

In diesem Zusammenhang und als Überleitung zu den Siddham in der Geschichte der japanischen Kunst in Ritualen der Heilung sollen zum Beitragen des besseren Verständnisses die religionsgeschichtlich-politischen Hintergründe beleuchtet werden. Dabei geht es um die Geschichte der Siddham und ihrer Überlieferung nach Japan. Von da an wird die Geschichte der Siddham in der Shingon-Schule, in der Tendai-

Schule und im Amida-Buddhismus einzeln erklärt, um dann schließlich die Unterschiede und Parallelen der Schulen herauszuarbeiten.

Aus diesem Verständnis folgt das Kapitel über die Siddham in der Geschichte der japanischen Kunst. Dabei werden die Gattungen der Kunstgeschichte, insbesondere die Architektur, Skulptur und Malerei untersucht, inwieweit die Siddham dort eine Rolle für Rituale der Heilung spielen oder ob sie Träger anderer ritueller oder dekorativer Funktionen sind. Auch soll geklärt werden, wann man ein Ritual als Ritual der Heilung bezeichnen kann. Sollte es unterschiedliche Typen von Objekten mit Siddham geben, die für Rituale der Heilung benutzt werden, ist zu schauen, ob es sich dabei um gleiche oder verschiedene Siddham handelt und ob der Objekt-Typ etwas mit dem des Rituals zu tun hat. Sollten sich die Siddham wiederholen, kann das ein Hinweis auf spezifische Rituale mit genau diesen Siddham sein. Sollten diese nur auf einem Typ auftauchen, wäre herauszufinden, ob der Typ ein unerlässlicher Bestandteil des Rituals ist. Somit werden bei der Untersuchung der Rituale in den Gattungen und Typen der Kunst mehrere Herangehensweisen und Fragestellungen genutzt. Zunächst einmal wird die Funktion des Typs einer Gattung angeschaut. Mit welcher Funktion, an welchem Ort und in welchem Rahmen wird der jeweilige Typ verwendet? Für den Fall, dass die entsprechende Verwendung in Ritualen nur mit Siddham durchführbar sein sollte, würde das bedeuten, dass die Funktion des Typs und der Siddham für die Wirkung des Rituals relevant sind. Jeder andere Fall könnte eine Variation oder eine Abstufung bedeuten.

Aus kunsthistorischer Sicht ist dabei mit zu bedenken, ob die Rituale und Typen in einen Kontext zur religiösen, historischen oder politischen Situation einer Epoche stehen und welche Gründe es geben könnte, dass einige Ritual- und Objekt-Typen zu einem bestimmten Zeitpunkt auftauchen.

In den Architekturformen ist das in der japanischen Kunst wohl am häufigsten auftretende Siddham das Hriḥ 𑖀 des Amida 阿弥陀 auf Pagoden und Stelen, welches zumeist für Totenrituale benutzt wurde. Im Gegensatz zu der Erlangung der

Buddhaschaft in der gegenwärtigen Inkarnation liegt bei den Totenritualen der Fokus auf dem Jenseits. Tauchen andere Siddham auf den gleichen Objekt-Typen auf, besteht die Möglichkeit für auf das Diesseits bezogene rituelle Zwecke. Das könnte dann heißen, dass das Objekt als Träger der Siddham nicht unbedingt Funktionsträger der Rituale ist.

In der Gattung der Skulptur werden die Siddham entweder auf der Mandorla oder in Skulpturen als Beigaben oder an die Innenwand gemalt dargestellt. Die Siddham auf Gemälden und in Architekturformen werden einzeln, in Konfigurationen und in Mandalas gemalt. Bei allen weiteren Typen handelt es sich um gemischte Gattungen wie etwa in Sūtras, Tabernakeln und Ritualgeräten. Eine Besonderheit stellt die Funktion der Siddham auf Schwertern dar. In jeder Gattung gibt es eine Reihe von Funktionen mit teils ähnlichen und teils unterschiedlichen Ritualen. Eine Interkonnektion der kunsthistorischen Typen in die Aufteilung in mehrere Entwicklungsphasen unter Erhellung ihrer Zusammenhänge schliesst das Kapitel über die Siddham in der Geschichte der Kunst ab.

Im letzten Teil der Arbeit geht es um Meditationen, Rituale und Heilung mit den Siddham, die nicht zwingend einen Bezug zu kunsthistorischen Gattungen und Typen aufweisen müssen. Das hängt insbesondere damit zusammen, dass die Siddham im Rahmen von Ritualen visualisiert und dafür nicht visuell dargestellt werden brauchen. Sehr wohl scheint es einige Rituale mit dem A **𑖀** und weiteren Siddham unter der Einbeziehung kontemplativer Meditationen zu geben, die über Kakubans Text *Ajikan* hinausgehen. Daran lässt sich erkennen, inwieweit die Praxis der Rituale die Kunst beeinflusst hat und es lassen sich weitere Funktionen der Siddham in der Kunst zuordnen.

Bei der Bearbeitung des Themas hatte es zunächst den Anschein, dass es verhältnismäßig wenig Forschungsergebnisse zu den Siddham in der japanischen Kunst gibt, weil sie meistens nur in Ausstellungs-Katalogen nebenbei Erwähnung finden. Durch die Beschäftigung mit dem Text *Ajikan*, der Bedeutung der einzelnen

Siddham, ihrer Funktion und Anwendung in Ritualen zeigten sich bald einige Ergebnisse in der Forschungsgeschichte der Siddham.

Diese Arbeit stützt sich insbesondere auf die Ausführungen von Kitao, Veere, Zysk, Wayman, Tajima und Kodama über die Siddham und den Mönch Kakuban. In erster Linie sei hier Kitao erwähnt, der seinen Fokus der Forschung überwiegend dem Siddham A 𑖀 in der *Ajikan* widmet. Sein Schwerpunkt liegt dabei nicht auf den Zusammenhängen der Siddham in der Kunst, sondern auf Meditationen des Esoterischen Buddhismus mit Analysen der Texte über die *Ajikan* von Kakuban. Bei einer Recherche in der Bibliothek der *Chizan-ha* 智山派, einem Zweig der *Shingi shingon-shû* 新義真言宗 nach Kakuban hat Kitao den vorliegenden Text *Ajikan* entdeckt, der in den gesammelten Werken über Kakuban im *Kôgyô daishi zenshû* 興行大師全集 nicht verzeichnet ist. Vergleiche mit Kopien, die in den Tempeln Jimyô-in 持明院 und Kanjuji 勧修寺 niedergeschrieben wurden und in der Bibliothek der Universität Kôya aufbewahrt werden, sollen die Echtheit dieses Textes belegen.⁴

Veere ist einer der ersten, die sich in einer westlichen Sprache mit Kakubans Lehren, Leben und Texten intensiv auseinander gesetzt haben. Seine Arbeit beinhaltet Kakubans Biografie und eine Diskussion über Kakubans Lehren in seinen Texten *Gorin kuji myô himitsu shaku* 五輪九字明秘密釈 über die geheimen Erklärungen der fünf Elemente (Cakras) und neun Zeichen und *Amida hishaku* 阿弥陀秘密釈 über die geheimen Erklärungen des Amida. Dabei hat Veere herausgefunden, dass es offenbar Kakubans Ziel war, den Synkretismus der Shingon-Schule und des Amida-Buddhismus in der Praxis aus der Sicht der Shingon-Lehre vor dem Hintergrund der Siddham zu erklären. In den oben genannten Texten geht es wie bei der *Ajikan* um die Bedeutung und Funktion der Siddham in Ritualen für die Erlangung des Herzens der Erleuchtung und der Wiedergeburt im Reinen Land des Amida. Dabei werden im *Gorin kuji myô himitsu shaku* auch Rituale der Heilung von Organen vorgestellt, deren Aufbau mit denen der Fünf-Elemente-Pagodens *gorintô* 五輪塔 vergleichbar ist.⁵

⁴ Kitao, 2002.

⁵ Veere, 2000.

Zysk thematisiert den Begriff der Heilung im Buddhismus. Dabei verfolgt er mehrere Ansätze durch die Ergründung der historischen Anthropologie der magisch-religiösen und medizinischen Zusammenhänge von Indien bis nach China anhand der Sūtras, Praktiken und der gegenseitigen Beeinflussung der indischen und chinesischen Lehren in Medizin und Heilung.⁶

Wayman und Tajima vertreten in ihrer Studie des Sūtras *Dainichi-kyô* den Standpunkt, dass der anonyme Autor höchstwahrscheinlich ein zum Buddhismus konvertierter Brahmane war, der die buddhistische Form des Feuerrituals *Goma-hô* 護摩法 verbreitete, welches mit der Überlieferung des Buddhismus und der Siddham auf die Rituale der Heilung einen nachhaltigen Einfluss ausübte.⁷

Kodama hat in seinem *Bonji hikkei* 梵字必携 etliche detaillierte Informationen über die Geschichte der Siddham in Japan zusammengetragen, welche die Siddham, Rituale der Heilung und Kunst beschreiben. Dabei wurde mit der Erforschung der Siddham seit der Einführung des Buddhismus nach Japan begonnen, anstelle die Einführung der Siddham mit der Einführung des Esoterischen Buddhismus durch Kūkai und Saichô, wie sonst üblich, gleichzustellen. Diese Inhalte und die sich daraus ergebenden Möglichkeiten der Vergleiche zu kunsthistorischen Objekten mit Siddham sind für die vorliegende Arbeit von großer Bedeutung.⁸

In der Forschungsgeschichte der Siddham gibt es darüber hinaus einige grundlegende Enzyklopädien zu den Siddham, in denen jeweils die Geschichte der Siddham, die nach Japan überlieferten Dokumente und jedes einzelne Siddham von seiner Bedeutung und Funktion veranschaulicht wird. Auch wenn der Aufbau ähnlich ist, ergänzen und unterscheiden sie sich inhaltlich.

So gibt es im *Bonji taikan* 梵字大鑑 einen Schwerpunkt der Siddham auf Meditationen, Rituale und ihrer Erscheinung auf Stelen, Ritualgeräten und Tempelglocken. Was die *Ajikan* betrifft, werden Variationen dieser mit anderen Siddham und

⁶ Zysk, 1991.

⁷ Wayman and Tajima, 1998.

⁸ Kodama 児玉, 1996.

weiteren Funktionen vorgestellt. Dabei wird darauf eingegangen, wann und in welcher Reihenfolge bei einem Ritual ein Siddham, die das Siddham repräsentierende Heilsgestalt oder ein Symbol in Form eines Gegenstandes visualisiert werden soll. Das bedeutet, dass es hier um Erweiterungen der Kontemplation in Meditationen für Rituale geht. Für Rituale mit mehreren Siddham werden Anleitungen für die Reihenfolge der zu visualisierenden Siddham vorgegeben.⁹ Folglich sind diese Ausführungen für die Klärung des Zusammenhangs zwischen Meditation und Ritual in möglichen Darstellungen in der Kunst nützlich. Im Kapitel über die Rituale wird erklärt, dass die Siddham weit über die Funktion symbolischer Buchstaben hinausgehen, indem sie als heilige Symbole der Heilsgestalten von zum Beispiel Buddhas oder Bodhisattvas bezeichnet werden. Genau aus diesem Grunde sollen sie für die Rituale aller Schulen des Esoterischen Buddhismus von höchster Signifikanz sein. Dabei wird zwischen zwei Arten von Ritualen mit Siddham unterschieden: Erstens, Rituale für Verstorbene, bei denen für die Auflösung karmischer Verstrickungen *metsuzai* 滅罪 und das Einladen eines glücklichen Schicksals *tsuifuku* 追福 gebetet wird. Zweitens, Rituale der Wunscherfüllung, mit denen für die Heilung von Krankheiten und Fernhalten von unglücklichen Situationen gebetet wird *kaji kitô* 加持祈祷.¹⁰ Diese rituellen Aspekte sollen im Verlaufe der Arbeit aus mehreren Gesichtspunkten betrachtet und auf Zusammenhänge mit den Siddham in der japanischen Kunst in Ritualen der Heilung analysiert werden.

Im *Bonji jiten* 梵字事典 werden die Siddham insbesondere in ihrer Wirkung bei Ritualen in Mantras mit einzelnen Heilsgestalten und in Konfigurationen erläutert. Kunsthistorische Objekte spielen dort nur insofern eine Rolle, wie sie sich in die Entwicklungsgeschichte der Siddham in Japan eingliedern lassen.¹¹

Zusammenfassend lässt sich über die Forschungsgeschichte der Siddham sagen, dass die Schwerpunkte auf der Geschichte der Siddham in Japan in schriftlichen

⁹ *Bonji taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 495 ff.

¹⁰ *Bonji taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 771 ff.

¹¹ *Bonji jiten* 梵字事典, 1993.

Aufzeichnungen und Überlieferungen, der Schriften und der Lehre des Mönches Kakuban liegen und dass eher vereinzelt über die Funktion der Siddham in Ritualen gesprochen wird. Die kunsthistorischen Objekte scheinen dabei eine nebensächliche Rolle zu spielen. In der vorliegenden Arbeit sollen erstens die Bereiche der Geschichte, der Lehre, der Funktion und die Verwendung der Siddham in der japanischen Kunst zusammengeführt werden und zweitens soll ein möglicher Zusammenhang zu den Ritualen der Heilung in der japanischen Kunst geprüft werden. Dabei soll die Zeit zwischen dem 11. und dem 14. Jahrhundert im Mittelpunkt stehen. Der Vollständigkeit wegen wird über die Entwicklung der Siddham in der Geschichte der japanischen Kunst seit der Einführung des Buddhismus bis in das 10. Jahrhundert ein Überblick gestellt. Zum einen ist bis dahin die Überlieferung der Siddham nach Japan vollendet und zum anderen scheint ab dem 11. Jahrhundert eine Steigerung des Einflusses der Siddham auf die japanische Kunst stattgefunden zu haben. Da es ab dem Ende des 14. Jahrhunderts bis zum Beginn der Edo-Periode (1603-1868) zu keinerlei bahnbrechenden Weiterentwicklungen kommt und um den Rahmen nicht zu sprengen, soll die Arbeit mit dem Ende des 14. Jahrhunderts zur Vollendung gebracht werden.

Das Ziel in dieser Arbeit ist es herauszufinden, ob die Siddham in Ritualen der Heilung bis zum 14. Jahrhundert benutzt wurden und welchen Einfluss dies auf die japanische Kunst hat. In anderen Worten bedeutet das, dass zunächst einmal festgestellt werden muss, ob es dazu stichhaltige Quellen gibt. Der erste Schritt bestand darin, einen aussagekräftigen Text über die Philosophie, Meditation, Wirkung und Heilung mit den Siddham zu finden. Die vorliegende Übersetzung des Textes *Ajikan* ist ein Beispiel dafür. Der Text ist aufgrund seiner Verschachtelungen schwierig und komplex. Dafür bietet er ausreichend Informationen über die Entwicklung, Bedeutung und Funktion des Siddham A 𑖀 für die Heilung in der kontemplativen Meditation, die, wie es sich herausstellte, die Grundlage für jedwede rituelle Praxis mit

den Siddham bildet. Somit stehen die Kontemplation der Siddham und Rituale dicht beieinander.

Durch das zielführende Sichten des kunsthistorischen Materials sollen mögliche Verbindungen und Bezüge zwischen dem Text *Ajikan* und dem Einfluss auf die Kunst herausgefunden werden. In dem Kapitel über die Siddham in der Geschichte der japanischen Kunst werden alle Gattungen vorgestellt, die Siddham aufweisen. Deswegen liegt es nicht im Interesse des Autors nur die Objekte für Rituale der Heilung mit den Siddham vorzustellen, sondern einen Überblick über die Objekte mit Siddham und Variationen der Rituale zu schaffen. Daraus lässt sich dann erkennen, welchen Stellenwert die Siddham in Ritualen allgemein und in Ritualen der Heilung innehaben.

Weiter oben wurde beschrieben, dass das Siddham Hriḥ 𑖀 auf Pagoden und Stelen für Totenrituale häufig anzutreffen ist. Dadurch könnte der Anschein erweckt werden, dass die Siddham weitgehend für diesen Zweck benutzt wurden. Das lässt sich mithilfe des Quellenmaterials weiterer Objekte und aufgrund der Tatsache widerlegen, dass Pagoden und Stelen wegen ihres Materials aus Stein eine unvergänglichere Natur aufweisen, als andere Objekte, die außerdem oft in anderen Objekten versteckt werden, wie etwa die Beigaben in einer Skulptur *zōnai nônyûhin* 像内納入品.

Bei allen fünf großen Kapiteln der Arbeit schwebt die Frage im Vordergrund, ob Indizien für die Siddham in Ritualen der Heilung vorliegen und ob sich eine solche Information auf die japanische Kunst übertragen lässt, so dass man eventuell erahnen kann, in welchem Bereich der nächste Schritt der Recherche möglich ist. Das heisst, dass alle Themen der Kapitel miteinander in Verbindung stehen und dass die Inhalte aufeinander aufbauen.

Ein Beispiel dafür ist die Frage, ob die Siddham einen Einfluss auf den Amida-Glauben ausüben und wenn ja, um was für einen Einfluss es sich konkret handelt. Davon ausgehend, dass sich der Amida-Glaube aus dem Esoterischen Buddhismus

durch über die Jahrhunderte stetige Vereinfachung der Anwendung entwickelt hatte, ist es verständlich, dass das Siddham Hriḥ 𑖀 des Amida für Totenrituale auf Pagoden und Stelen eingemeißelt wird. Allerdings finden sich auf Gemälden des Amida Aufschriften mit dem Siddham A 𑖀 die in ihrer Art an die *Ajikan* erinnern, so dass ein Einfluss von Kakubans Synkretismus in der japanischen Kunst ersichtlich ist. Solchen Fragen und wie man diese Vorkommnisse in Verbindung mit der Heilung bringen kann, sollen hier aufgeschlüsselt werden.

2. Der Text *Ajikan* von Kakuban

2.1. Versionen des Textes *Ajikan*

Die Originalhandschrift von Kakuban 覚鑊 (1095-1143) scheint für den Text *Ajikan* 𪛗字觀 nicht erhalten zu sein. Teilweise ist es heute schwer zu sagen, welche erhaltenen Textteile tatsächlich ursprünglich von Kakuban verfasst wurden. Viele von Kakubans Texten und Aufzeichnungen sind heute nicht mehr erhalten. Dafür gibt es zwei wesentliche Gründe. Zum einen wurden im Jahre 1585 die Tempel auf dem Berg Negoro 根来 von den Truppen Toyotomi Hideyoshis 豊臣秀吉 (1536-1598) zerstört, weil dieser einerseits die wirtschaftliche Macht der Mönche fürchtete und weil dort außerdem eines der großen Zentren der Ninja 忍者 war. Die Tempel wurden angegriffen und in Brand gesetzt, wodurch eine große Zahl von Manuskripten verbrannte. Daher stammen die heute noch vorhandenen Texte meistens aus anderen Tempeln, wie auch der vorliegende Text *Ajikan* 𪛗字觀 aus dem Ninnaji 仁和寺 in Kyôto 京都. Dennoch konnten einige Dokumente von den Mönchen Sen-yo 専誉 (1530-1604) und Gen-yû 玄宥 (1529-1605) gerettet werden, denen es erlaubt wurde, im Hasedera 長谷寺 in der Nähe von Nara 奈良 und im Chishakuin 智積院 in der Nähe von Kyôto 京都 Zuflucht zu nehmen.

Das *Uchigiki-shû* 打聞集, eine Textsammlung buddhistischer Erzählungen kompiliert von Kakuban aus dem Jahre 1134, welches heute im Kôzanji 高山寺 in Toganoo 桐尾 bei Kyôto aufbewahrt wird, liefert eine zweite Erklärung für das Verschwinden alter Texte. Kakuban soll seine Schüler aufgefordert haben, die schriftlichen Aufzeichnungen über seine Erklärungen während der Versammlungen buddhistischer Mönche zur Weitergabe der Lehre namens *Denbôe* 伝法会¹² nach seinem Tode zu verbrennen, damit dieses Wissen einerseits anderen nicht schaden könne und andererseits nicht in die falschen Hände geraten möge. Glücklicherweise

¹² Vgl. das Kapitel: „Die Siddham in der Geschichte der Shingon-Schule“.

waren einige seiner Schüler der Ansicht, dass die Texte zum Verbrennen zu wertvoll seien, so dass nur einige Dokumente verbrannt wurden.¹³

Am Ende des vorliegenden Textes *Ajikan* heißt es, dass es sich hier um eine offizielle Kopie handelt, die von dem Mönch Gochibô Yûgen 五智房融源 (Lebensdaten unbekannt) im Jahre 1414 niedergeschrieben wurde. Dies ist jedoch ungewöhnlich, da laut Veere Gochibô Yûgen einer der drei Mönche sein soll, die Kakubans Schule *Denbôin-ryû* 伝法院流 weiterführten. Die anderen beiden Mönche sind Kenkai 兼海 (1107-1155) und Shôin 證印 (1105-1187).¹⁴ Daraus lässt sich schließen, dass möglicherweise zwei Mönche namens Yûgen zu verschiedenen Zeiten lebten. Von dem gleichen Text *Ajikan* existieren laut Kitao noch zwei weitere Kopien aus den Tempeln *Jimyô-in* 持明院 und *Kanjuji* 勧修寺 in der Bibliothek der Universität Kôya späteren Datums, welche die Echtheit dieses Textes belegen sollen.¹⁵

***Jimyô-in hon ajikan* 持明院本阿字觀**

Kan'ei 19 寛永十九 (1642) 7. Monat 24. Tag¹⁶

***Kanjuji hon ajikan* 勧修寺本阿字觀**

Kanbun 1 寛文一 (1661) 11. Monat 6. Tag¹⁷

Zum vorliegenden Text *Ajikan ninnaji kôhon* 阿字觀仁和寺甲本 von Kakuban gibt es eine Übersetzung in die klassische japanische Schriftsprache *bungo* 文語 von Kitao. Diese scheint in einigen Punkten inhaltlich vom Original abzuweichen, weshalb dieser bei der Übersetzung nicht immer gefolgt wurde. Die folgende Übersetzung ist die erste dieses Textes in eine westliche Sprache.

¹³ Veere, 2000. S. 45.

¹⁴ Veere, 2000. S. 45.

¹⁵ Kitao 北尾, 2002. S. 228.

¹⁶ Kitao 北尾, 2002. S. 207-215.

¹⁷ Kitao 北尾, 2002. S. 216-225.

2.2. Übersetzung des Textes *Ajikan*

Die kontemplative Meditation des Siddham A in Ninnaji Band 1 von Kôgyô Daishi - Kakuban

Die kontemplative Meditation des Siddham A

Das Herz der Erleuchtung ist die kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀 *Ajikan* 𑖀字觀.¹⁸ Die kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀 ist die Wahrheit des ursprünglich Nicht-Erschaffenen. Die Wahrheit des ursprünglich Nicht-Erschaffenen ist der Herzensgrund aller Buddhas. Der Herzensgrund aller Buddhas ist das wahre Kennzeichen der Erscheinungen und des Herzens aller fühlenden Wesen. Die Erscheinungen und das Herz aller fühlenden Wesen sind das Herz eines einzelnen Gedankens [eines jeden] von uns. Das Herz eines einzelnen Gedankens ist weder böse noch gut. Es ist das nicht erreichbare und affizierte Herz.

In der Brust gibt es im Quadratzoll ein achtteiliges Herz-Organ. Vor der Erleuchtung erscheint im Herzen ein achtblättriger Lotussockel. Auf diesem Lotussockel ist ein Siddham A 𑖀. Das Siddham A 𑖀 verwandelt sich in eine Mondscheibe. Die Mondscheibe ist die Substanz, die das Herz der Erleuchtung in unserem Herzen aufsteigen lässt. Dieser wahre Gedanke in unserem Herzen ist nicht [nur] für alle fühlenden Wesen das gleiche Werkzeug, sondern auch die gefühllosen Pflanzen sind allesamt damit ausgestattet. Das grüne Gras und auch die Erscheinungen des weißen Nektars haben die Substanz des Siddham A 𑖀. Wie sehr sich das Herz durch die fünf Bereiche des Körpers wandeln mag, das beständige wunderbare Gesetz wird im Lotussockel des Herzens beherbergt. Dieser Lotussockel ist der innere Geist, der die kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀 beherbergt. Das ist so, weil das Siddham A 𑖀 die Form unseres Herzens annimmt.

Das, was man Herz nennt, ist das Gesetz. Das Gesetz ohne Kennzeichen ist ganz und gar so wahrhaftig, dass wir es als Klang im Herzen hören, wie das Erscheinen der Stimmen und Dialoge in unseren Ohren. Auch wenn man sagt, dass es den Klang gibt, erkennt man nicht seine wahre Substanz. Sagt man, dass seine wahre Substanz nicht da

¹⁸ Im chinesischen Originaltext steht hier: die Visualisation des Zeichens A. Da damit die Siddham-Schrift *bonji* 梵字 gemeint ist, wird im Verlauf des Übersetzung „Zeichen A“ mit „Siddham A“ ersetzt.

sei, gibt es einen Klang. Sucht man nach dem Aussehen des Klangs, sieht man nicht seine Form. Ob es da ist oder nicht, es ist ein wundersames Herz.

Wenn alle Gesetze das Schicksal aller lebenden Wesen sind, kann man sagen, dass das Herz im Grunde rein ist. Folgt man dem schlechten Wissen, erschafft man sich Leid. Folgt man einem guten Freund, erntet man Verdienste.

In unserem Herzen eines einzelnen Gedankens gibt es sowohl das Empfangen von Leid als auch das Empfangen von Freude. Aus diesem Grunde erleben die Menschen, die diese Wahrheit kennen, von selbst im Herzen die Wiedergeburt im Reinen Land. Wer an dieser Wahrheit zweifelt, schafft sich selbst eine Hölle¹⁹ und empfängt das Leid vom Herzen. Sinnbildlich ist das wie der Faden, der von selbst aus dem Mund einer Seidenraupe kommt. Es ist so, als würde man den Körper selbst einwickeln und festbinden. Es ist das Gleiche, als würde ein Maler aus Unkenntnis von sich aus einen furchterregenden Dämon malen, vor dem er sich dann selbst fürchtet. Hölle und Reines Land werden an keinem anderen Ort als im eigenen Herzen erschaffen.²⁰

Folglich sind die Drei Welten im Lotus-Sūtra nur das eine Herz. Man kann sagen, dass es außerhalb des Herzens keinen anderen Dharma gibt. Sowohl Leid als auch Freude finden beide im eigenen Herzen statt. So wünscht man, sich schnell von den Dingen zu trennen, die man nicht leiden kann. Gutes wie Schlechtes werden vollständig im Herzen erschaffen. Welcher Mensch wünscht wohl solche Dinge, die er nicht leiden kann?

In diesem Sinne nennt man die Leerheit aller Dinge und Erscheinungen des Herzens der Erleuchtung kontemplative Meditation. Baut man Hallen und Pagoden, um Rituale durchzuführen, bezeichnet man das als die Form des Herzens der

¹⁹ Zum Begriff Hölle: Im Buddhismus ist damit eher ein Purgatorium gemeint. Im Buddhismus ist es möglich, die Zustände von Leid und Freude im Sinne von Purgatorium und Reinem Land (buddhistisches Paradies) sowohl in der hiesigen Inkarnation, als auch nach dem Tode zu erleben.

²⁰ Vor dem Kanji *tokoro* 所 (Ort) fehlt ein Zeichen. Aus dem Kontext und dem vorherigen Satzteil lässt sich vermuten, dass es sich hier um „keinen anderen Ort“ handelt.

Erleuchtung. Zwischen diesen zwei [Formen] des Herzens der Erleuchtung siegt die Leerheit aller Dinge und Erscheinungen der kontemplativen Meditation.

Der geheime Schatz aller Buddhas ist nichts anderes als der Herzensgrund aller fühlenden Wesen. Daher kann mit der buddhistischen Lehre die sofortige Erleuchtung im eigenen Herzen erlangt werden. Diese Wahrheit kennend nennt man die kontemplative Meditation der Mondscheibe.

Der Mond hat drei Funktionen. Die erste ist die Tugend der Kühle. Das ist eine kühlende Tugend. Die zweite ist die Tugend des Lichts. Dies ist die Tugend, in der das Licht in die Finsternis kommt. Die dritte ist die Tugend der Reinheit. Dabei wird der Boden bis in die Unterwelt nicht befleckt und in der Oberwelt die Himmel der Freuden nicht erreicht. In dem Raum zwischen den Ober- und Unterwelten wird die Tugend der Reinheit beherbergt. Mit den drei Tugenden in unserem Herzen eines einzelnen Gedankens ausgestattet sein, hat als Vorteil die Heilung der drei Gifte.

Erstens löscht unser Herz alle üblen Taten der Begierden zwischen Geburt und Tod aus, wenn wir unsere wahre Natur als rein betrachten. Begierden sind der Wunsch nach dem Vermögen anderer. Die üble Tat besteht darin zu denken, dass die Dinge uns gehören. Zweitens löscht unser Herz die üblen Taten des Zornes zwischen den Drei Welten im ewigen Kreislauf von Geburt und Tod aus, wenn wir es als kühl betrachten. Der Zorn beschreibt die üble Tat des Sich-Ärgerns über andere. Drittens, betrachtet man im eigenen Herzen die Natur der Dunkelheit des Herzens, so werden die Begierden zwischen den Sechs Welten²¹ des *Samsāra*²² abgewehrt, wenn wir sie als vergänglich betrachten. Die Begierden der Dummheit sind die Unkenntnis von Gut und Böse. Es ist das Herz, das zwischen Schwarz und Weiß nicht unterscheiden kann. Man hört nicht auf, der eigenen Verblendung Namen zu geben. Dies sind die Begierden der Unwissenheit, die das Herz eines einzelnen Gedankens nicht kennen.

Wie stark unsere Kraft auch sein mag, diese drei Gifte der Begierden abzuwehren, so ist die Schwierigkeit des Erkennens und die Schwierigkeit des

²¹ *Rokudō* 六道: die Sechs Welten von Hölle, Hunger, Tieren, Dämonen, Menschen und Göttern.

²² Zyklus von Wiedergeburt und Tod.

Erwachens von Mensch zu Mensch verschieden. Für das Herz ist es nützlich, ein Beispiel zu kennen. Wenn man die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft harmonisch vereint, wird die Seele darin für eine Weile beherbergt. Verlieren sich die einzelnen Elemente in alle Himmelsrichtungen, kann man nicht mehr vom Körper eines fühlenden Wesens sprechen. Wenn man zum Beispiel u.a. Balken, das Dach tragende Querbalken, Dachsparren und Dachlatten zusammenfügt, kann man dies temporär als Haus bezeichnen. Bricht das Haus zusammen, kann man es nicht mehr ein Haus nennen. Es ist keine von einem Spirit bestimmte Form. Das ist wie ein sterbender Vogel, wenn er von einem Drachen zerrissen wird. Dieser Körper ist nicht das Ende des Selbst. Es ähnelt einem Haus ohne Besitzer. Die Form des Unveränderlichen sollte immer der Form des durch Ursachen Hervorgerufenen innewohnen.

Das ursprünglich reine Herz beherbergt die Mondscheibe. Die Mondscheibe ist das Siddham A ॐ. Das Siddham A ॐ ist ein einzelner Gedanke im eigenen Herzen. Ein einzelner Gedanke im Herzen ist der Atem wie er kommt und geht. Der Atem ist das Leben. Stirbt ein Mensch, nennt man dies die Unterbrechung der Lebensenergie. Daraus folgt, dass der Atem der Mondscheibe innewohnt und von durch Ursachen hervorgerufene Geburt und Tod getrennt ist. Darüber hinaus handelt es sich nicht um Leben und Tod. Überdies bezeichnet der Tod das Ende eines Körpers, der durch karmische Resultate wiedergeboren wurde. Geburt ist ein Begriff, der den Beginn karmischer Ergebnisse eines früheren Lebens erscheinen lässt. Geburt und Tod sind gleichzeitig die an einem Ort sich verwirklichenden karmischen Kräfte. Die karmischen Kräfte sind die Lehre des durch Ursachen Hervorgerufenen. Die Lehre des durch Ursachen Hervorgerufenen beschreibt den Anfang und das Ende. Die Geburt ist der Anfang. Der Tod ist das Ende. Auf die gleiche Weise verhält es sich, während die Lehre des durch Ursachen Hervorgerufenen sich erfüllt, während man unendlich in den Sechs Welten wiedergeboren wird und von Geburt und Tod nicht getrennt ist. Das ist folglich der Grund, warum wir das Herz der Erleuchtung eines einzelnen

Gedankens nicht erkennen. Wenn der Tod als ein vollendetes karmisches Resultat im Herzen bleibt, wendet sich Kummer in Freude. In einem Text steht, dass die Zeit der Glückseligkeit dem Höhepunkt einer Feier gleicht, den man genau in diesem Moment verwirft. Alle Krankheiten begreifen und das Ende des Lebens erreichen ist eine Freude. Sich von allen Krankheiten lösen, ist wie ein helles Leuchten.

Die Trauer bei Geburt und Tod entsteht durch illusorische Gedanken. Kummer über Zusammenkommen und Trennung ist das Unwohlsein vor dem Zweifel. Solange wir das Siddham A 𑖀 der fühlenden Wesen und folglich des Herzens eines einzelnen Gedankens nicht kennen, gibt es auch kein wahrhaftiges Herz der Erleuchtung, obgleich man es sich wünscht. Auch wenn man gegen etwas eine Abneigung hegt, ist das nicht die wahre Befreiung. Das Handeln oder Nichthandeln vor der Illusion ist beides von Nachteil. Das, was es im Traum gibt oder nicht gibt, ist beides nichts. Sowohl in der gegenwärtigen Existenz, als auch im Traum ist der hauptsächliche Grund für das Nichterlangen der Erleuchtung im eigenen Herzen das *Samsāra* aller fühlenden Wesen. Wenn man in Ruhe an diese Wahrheit denkt, ist die Anzahl der aneinander gereihten Tage, die man sowohl mit gestern, als auch mit heute bezeichnet, die Zeit von nur einem einzelnen Gedanken. In der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist es wieder und wieder das gleiche. Daher wandeln sich die Worte für Vergangenes und Kommendes, sei es früher oder heute.

Die Drei Welten²³ sind der Zeitraum eines einzelnen Gedankens. Auch wenn man glaubt, dass es die Freuden in einem tausendjährigen Traum gibt, ist die Zeit bis zum Erwachen die eines einzelnen Gedankens. Auch wenn man im Traum eine Ewigkeit Askese betreibt, erscheint der Zeitraum vor der Erlangung der Erleuchtung in den niederen 50 Kalpas wie ein halber Tag. Deshalb hat Daishi²⁴ erklärt, dass mit dem

²³ Drei Welten *sanze* 三世: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

²⁴ *Daishi* 大師 ist die Abkürzung für Kūkais 空海 (774-835) posthumen Namen *Kōbō Daishi* 弘法大師 (774-835).

Siddham A 卍 eines einzelnen Gedankens eine unmessbar lange Zeitspanne²⁵ übertroffen wird. Das ist bis zum Erlangen der Buddhaschaft eine extrem lange Zeit.

Denjenigen, denen ein einzelner Gedanke des Herzens der Erleuchtung des Siddham A 卍 unbekannt ist, folgen dem Weg des Buddhas unendlich viele Kalpas.²⁶ Auch wenn einige dieser Menschen sich von ganzem Herzen der Askese hingeben, bleibt das Erlangen der Buddhaschaft schwierig. Folglich siegt die kontemplative Meditationspraxis des formlosen einzelnen Gedankens in der unmessbaren Dauer der praktischen Askese. Aus diesem Grunde ist die unmessbare Dauer auch nur die Zeit eines einzelnen Gedankens. Wenn sich das Herz eines einzelnen Gedankens nicht von den Drei Welten unterscheidet, kann man weder von heute noch von früher sprechen. Diskutiert man die Dauer der Zeiten, so sind alle, ob lang oder kurz, das verwirrte Herz und das verwirrte Bewusstsein. Wenn man sich dem letzten einzelnen Gedanken nähert, kann man das *Namu amida butsu* nicht rezitieren, weil die Zeit außerordentlich kurz und die sechs ehrenvollen Zeichen durcheinander sind. Es geht um das Meistern der unglaublich kurzen Zeit des Ausatmens zu Beginn und am Ende des Lebens. Um bei der Geburt einzuatmen, bekommt man Hilfe und singt das A 卍. Wenn man stirbt, visualisiert man mit dem Ausatmen das A 卍. Die Freude beim Geboren werden und die Trauer beim Sterben sind allesamt Verwirrungen des Herzens. Man sollte sich nicht freuen. Man sollte nicht traurig sein. Sowohl in der Vergangenheit, als auch in der Zukunft liegt der Grund, warum das Siddham A 卍 einem einzelnen Gedanken innewohnt darin, dass, wenn die Zeit eines Menschen gekommen ist, die Mondscheibe im Herzen zur Ruhe kommt. Auch wenn dieses Zeitalter vorübergeht, wohnt der wahren Substanz des Siddham A 卍 ein Spirit inne. In der Todesstunde über diese Wahrheit meditieren soll der letzte einzelne Gedanke im Moment des Hinübergehens sein.

²⁵ Im Text steht hier *sandai sôgi* 三大僧祇. Das ist eine Abkürzung für *sandai asôgi kô* 三大阿僧祇劫 und beschreibt eine kaum messbar lange Zeit.

²⁶ Kalpa: größter Zeitabschnitt in der indischen Lehre von den Weltzeitaltern.

In der Jugend sammelt man schlechtes Karma an. Wenn das verwirrte Herz und das Herz korrekter Achtsamkeit durcheinander kommen, sollte man nur den Mund öffnen und ein- sowie ausatmen. Das Ein- und Aus-[Atmen] ist beides der Atem des A 𑖀. Das ist so, weil sich wundersame Wohltaten mit dem Intonieren des A 𑖀 kundtun.

Das verwirrte Herz wird allmählich ausgelöscht und die wahre Natur wohnt dem Herzen wieder inne. Folglich ist das unveränderliche Herz der Atem wie er kommt und geht. Das A 𑖀 ist das Herz der Erleuchtung eines einzelnen Gedankens. Das ist das innere Erkennen des Birushana 毘盧遮那. Das innere Erkennen des Birushana ist das Erlangen der Erleuchtung im Körper der gegenwärtigen Inkarnation. Das ähnelt Kongôsaata 金剛薩埵, der Dainichi Nyorai befragt, wen er als erleuchtet benennen soll. Der Tathāgata antwortet, dass man die Lehre empfängt, wenn man das eigene Herz kennt wie die Wahrheit. Wenn man das Herz kennt, deutet dies auf die Gabe der Erleuchtung über das A 𑖀 hin. Sodann spricht man ununterbrochen vom eigenen Herzen der Erleuchtung eines einzelnen Gedankens. Auch Daishi und alle Tathāgatas sind an dieser Schwelle hängengeblieben, bis sie die wahrhaftige Erleuchtung erlangten. Es gibt keine unterschiedlichen Wege. Die Erklärung ist, dass es keine zwei Wege bis zur Erlangung der Buddhaschaft gibt. Das Zeichen A 𑖀 kann nur als ein einziges Tor begriffen werden. Alle Tathāgatas, die hunderttausend Bodhisattvas, die Heiligen, die die Lehre weitergeben, werden alle ausnahmslos vom A 𑖀 gesegnet. Auch wenn man dieses Herz nicht versteht, soll man doch darüber sprechen und am Vertrauen arbeiten.

Der Mönch Kongôchi 金剛智 (669-741) erklärt, dass die Menschen, die sich dieser Wahrheit bewusst sind und dennoch an ihrem Vertrauen zweifeln, alle Verbrechen in den Drei Welten aller Buddhas empfangen werden. Sie begehen nach der Lehre Buddhas schwere Verbrechen. Es wird so erklärt, dass sie in jedem Fall in die drei schlechten Pfade²⁷ fallen sollen. Daher sollte man es hören und darüber hinaus glauben. Man sollte es lernen und damit meditieren. Selbstverständlich darf man die

²⁷ San'akudô 三惡道: das ist die Wiedergeburt in einer der Höllen, als Hungergeister oder als Tier.

Zeit nicht ohne Inhalt verbringen. Wenn man das Siddham A 𑖀 gemeinsam mit dem letzten einzelnen Gedanken ausatmet, erscheint auf der Mondscheibe die Welt des Gesetzes der Erleuchtung. Man verweilt in der Leere. In der Umgebung gibt es nichts anderes als die Welt des Gesetzes. Das Herz, die Leere und die Erleuchtung sind alle drei eine Einheit.

Wenn man vom Herzen spricht, so ist das Herz das Herz der Erleuchtung. Die Leere ist nicht immer die Leere. Sie ist das Herz der Erleuchtung eines einzelnen Gedankens. Die Menge der Gedanken ist das Herz der weiten Unendlichkeit. Weil das Herz der Drei Welten nicht erreicht²⁸ werden kann, sind Anfang, Mitte und Ende nur die Zeitspanne eines einzelnen Gedankens. Auch wenn früher, heute und die Jahre dazwischen sich wandeln, so ändert sich das Herz nicht. Spricht man von gestern und heute, so sind das zwar zwei Dinge und dennoch ist es nur ein Tag. Genauso verhält es sich mit anderen solcher Dinge. Gleichwohl ist der eigene Körper damit ausgestattet. Das Alter zwischen jung und alt ist ungleich der Erscheinung eines Menschen in seinen besten Jahren mit etwa 25 und der Gestalt eines alten zerbrechlichen Menschen. Das Herz ist nur eins. Auch wenn der Mond zunimmt, das Herz bleibt wie es ist. Auch wenn die Jahre verstreichen, so wird das Herz nicht älter. In dieser Manier nennt man dies eine unendlich lange Zeit oder den einen einzelnen Gedanken während Amida zehnmal angerufen wird.²⁹

Auf der Mondscheibe in unserem Herzen in seiner wahren Natur wird die Dauer aller Zeiten erklärt. Durch die Zeit vor und nach dem spirituellen Erwachen wird die Erleuchtung schnell oder langsam erkannt. Es ist wie das Messen einer sehr langen Zeit, die vergeht und sich doch nicht wandelt. Die lange oder kurze Zeit zur Erleuchtung und die Geschwindigkeit des Erlangens der Erleuchtung ist nur ein einzelner Gedanke des Herzens der Erleuchtung. Folglich gleicht die Wahrheit des im

²⁸ *Fukatoku* 不可得 beschreibt im buddhistischen Sinne, dass alle Phänomene aus der Leere bestehen und damit für das Bewusstsein der Menschen unerreichbar sind.

²⁹ *Jānen* 十念 bezieht sich einerseits auf den Zeitraum, in dem das *Namu amida butsu* 南無阿彌陀佛 zehnmal wiederholt wird und andererseits auf den Zeitraum der zehn asketischen Übungen der Vergegenwärtigung im Zusammenhang mit dem *Nenbutsu*. Vgl. Muller, Charles in Muller: DDB.

Grunde Nicht-Erschaffenen des Siddham A 𑖀 der Erleuchtung. Die Wahrheit des Nicht-Erschaffenen Augenblicks ist die unendliche Reise unseres Herzens. Vergleicht man dies mit der unendlichen Welt der Leere, so ist das, als würde man das unendliche Inkarnieren des Herzens der Erleuchtung ausdrücken. Spricht man vom Herz der Erleuchtung, ist das so, als würde man es namentlich kennen. Nenne es Buddha oder fühlendes Wesen, es ist so, als würde man es kennen und doch nicht kennen. Wenn man es kennt, benennt man seine wahrhaftige Weisheit. Kennt man es nicht, nennt man es einen verhafteten Gedanken. In einem Sūtra-Text steht dazu, dass man durch verhaftete Gedanken tiefer in das Saṃsāra hineingerät und dass man infolgedessen abhängig von der tatsächlichen Weisheit die Erleuchtung beweist. Aus diesem Grunde sinkt man entweder durch verhaftete Gedanken in das Saṃsāra oder man erlangt durch die wahrhaftige Weisheit das Erwachen³⁰ und die Klarheit. Daishi 大師 (774-835) hat erklärt, dass dies so sei, ob es jemand weiß oder nicht. Wir und die Menschen werden den ewigen Kreislauf der Wiedergeburt aus vergangener Zeit ohne das Erkennen dieser Wahrheit nicht verlassen. Es ist wichtig, alle Dinge zu verwerfen und die gesamte Aufmerksamkeit des Herzens auf die kontemplative Meditation zu lenken. Die Praxis der Dinge, die eine Form haben ist hart und zudem noch schwer zu erreichen. Die Praxis der Dinge die keine Form haben ist einfach und führt schnell zur Erleuchtung. Anstelle in den vier Verhaltensweisen³¹ herumzbummeln, sollte man visualisieren. Die Meditation der Drei Mysterien ist nur ein Augenblick des Siddham A 𑖀. Wenn man denkt, dass es schwer ist, braucht man bei der Meditation nur die Aufmerksamkeit auf den Lotus der eigenen Natur zu lenken. Auch wenn die Meditationspraxis des Mahāyāna gering geschätzt wird, erscheint dieser mit Sicherheit zur Todesstunde. Schnell sollte man sich von den Zweifeln des Herzens abgrenzen und sich schnell für die Erleuchtung des Herzens entscheiden.

³⁰ Erwachen bzw. Erleuchtung *bodai* 菩提: Verschwinden der Trübungen des Herzens zu erwachter Weisheit.

³¹ Vier Verhaltensweisen *yon'igi* 四威儀: gehen, stehen, sitzen und liegen *gyô-jû-za-ga* 行住坐臥.

So wie in den Drei Welten alle Buddhas und Bodhisattvas die fünf Opfergaben der Askese darbringen, handhaben wir es heute genauso. Mit einer Duftmischung³² das Herz reinigen; wundersame Zweige und Blätter bei unzähligen Ritualen; gute Verdienste mit duftendem Räucherwerk; das Essen und Trinken der Früchte der Tugend; das Klären der Weisheit. Diese Opfergaben finden im eigenen Herzen statt. Die zahlreichen Herzen sind das Mandala und der König des Herzens ist Dainichi Son.³³

Wenn man dieses Zeichen visualisiert, erscheint im Herzen eine achtblättrige Lotusblüte in weißer Farbe. Auf dieser Lotusblüte ist eine Mondscheibe. In der Mitte der Mondscheibe befindet sich in der Größe von 3,03 cm³⁴ ein goldenes Siddham A 𑖀. Von dort erstrahlt ein weißes Licht und erleuchtet die unendlichen Welten. Es entfernt im Körper der fühlenden Wesen alle Begierden der Dunkelheit des Herzens. Man soll dieses Zeichen stehend visualisieren. Diese Mondscheibe gleicht dem hohl erscheinenden Innenleben einer Kristallkugel. Die Mondscheibe ist die Weisheit. Das Siddham A 𑖀 ist die Wahrheit. Die Kontemplation erfolgt wie oben beschrieben. Die kontemplative Meditationspraxis soll man im Gehen, Stehen, Sitzen und im Liegen durchführen.

Die Bedeutung des Siddham A 𑖀

Das Siddham A 𑖀 erscheint in den zehn Richtungen³⁵ der Drei Welten aller Buddhas und aller fühlenden Wesen frei von Dualität und Verschiedenheit. Es ist die Wahrheit über die Reinheit der angeborenen Natur. Das ist folglich das Wesen des Herzens der Erleuchtung. Folglich ist das Hosshin Nyorai 法身如来.³⁶ Das Siddham A 𑖀 ist das Wesen der Herzensruhe aller unterschiedlichen Lehren und der Unvergänglichkeit des

³² Zukô 塗香 geriebene Duftmischung als Opfer und zur rituellen Reinigung aus Kräutern, Hölzern und Harzen.

³³ Dainichi Son 大日尊 ist Dainichi Nyorai 大日如来.

³⁴ 3,03 cm entspricht der Maßeinheit eines *sun* 肘.

³⁵ Norden, Süden, Osten, Westen, die Zwischenhimmelsrichtungen, sowie Himmel und Erde.

³⁶ Hosshin Nyorai 法身如来 ist der spirituelle Körper der drei Erscheinungsformen *sanjin* 三身 des Dainichi Nyorai als Verkörperung des Gesetzes der universellen Wahrheit und vollkommenen Erleuchtung und damit die eigentliche, ursprüngliche, wahre Gestalt der Buddhas und des Herzens der Erleuchtung.

im Grunde Nicht-Erschaffenen. Das Siddham A 𑖀 ist der Körper der Welt des Gesetzes des Dainichi Nyorai 大日如来 der Mutterschoßwelt.

Die Wirkung des Siddham A 𑖀

Wenn man das Siddham A 𑖀 das erste Mal visualisiert, sollte man das unreine Herz zur Ruhe bringen, indem man zuerst eine Lotusblüte malt, in die Mitte einer Mondscheibe das Siddham A 𑖀 schreibt und dieses visualisiert. Wenn man diese kontemplative Meditation zur Beruhigung des Herzens mit anderen praktiziert, strahlt das Licht dieses Zeichens aus der Brust in alle vier Himmelsrichtungen und an jeden Ort in alle zehn Richtungen des Buddha-Landes. Dieses Licht verteilt sich im Körper der Praktizierenden überall, vom Scheitel bis in die Füße. Wenn man das Siddham A 𑖀 hell strahlend visualisiert, verschwinden gänzlich die verschiedenen Leiden der sechs Sinne.³⁷ Reinigt man die sechs Sinne, wird man frei von Leiden. Aus diesem Grunde ist das ursprünglich reine Herz auch frei von Leid, wie der klare Mond im stillen Wasser. Wenn man die Welt umkreist, kann man nicht sagen, dass das dem Zerstören aller Pflanzen gleichkommt. So ist es auch mit dem Kreis des Siddham A 𑖀. Man kann nicht sagen, dass man durch das Entfernen der gesamten geistigen Dunkelheit alles verliert. Das ist so, weil das Visualisieren der acht Blätter weder viel noch wenig ist. Die körperliche Gestalt eines unerleuchteten Menschen gleicht den acht Blättern einer ungeöffneten Lotusblüte. Die Männer sollen ihre Aufmerksamkeit auf den oberen Bereich der acht Blätter und die Frauen auf den unteren Bereich richten. Jetzt visualisiert man dieses Herz wie eine sich öffnende Knospe. Dabei sind die acht Blätter die vier Buddhas und die vier Bodhisattvas. Überdies hat das die Bedeutung der Nahtstellen einer Rüstung.

Wenn sich die Bedeutung des Versunkenseins der Lotusblüte offenbart, wird man mit unendlich vielen buddhistischen Lehren bereichert. Das sind die 183 Tore des Versunkenseins und das Tor der 500 Dhāraṇīs. Folglich ist das nicht das Gleiche wie unendlich viele Lehren. Für die Menschen, die dies anstreben, gibt es darüber hinaus

³⁷ *Rokkon* 六根 die sechs Sinne (Wurzeln) Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Spüren und Verstehen.

keine andere Methode, als alle Buddhas verehren zu wollen, für alle Buddhas Opfer darbringen zu wollen, für die Erleuchtung einen Beweis erbringen zu wollen, zu wünschen, dass alle Bodhisattvas auf gleicher Ebene wiedergeboren werden und zu wünschen, alle Weisheit zu erlangen. Dafür muss man nur wahrhaftig das Siddham A 卐 visualisieren. Die Herzen aller fühlenden Wesen sind durch die Dunkelheit verschleiert und verborgen, wenn man von der aufrichtigen Zielstrebigkeit abweicht, so dass die Erleuchtung nicht erreicht werden kann. Reinigt man diese Herzen, wird daraus ein Mandala. Von außen bekommt man sie nicht geschenkt. Sie wird nur aus dem Herzen geboren. Praktiziert man *Dhyāna*, wird dieses Herz allmählich gereinigt. In dem reinen Herz erscheint das Siddham A 卐. Geht man durch das Tor des Siddham A 卐, erlangt man große karmische Verdienste. Das ist nichts, was durch Begabung geschieht. Wenn ein Mensch von kurzer Lebensdauer das Siddham A 卐 morgens, mittags und abends rezitiert, erlangt er ein langes Leben. Denkt man beim Ein- und Ausatmen an das Siddham A 卐, erlangt man eine Verlängerung des Lebens. Das Herz der Erleuchtung des Siddham A 卐 ist folglich das Tor des im Grunde Nicht-Erschaffenen und nicht Erlöschenden. Denkt man beim Ein- und Ausatmen daran, soll man das Siddham A 卐 etwa fünf *sun* (5x3,03 cm) über der Zunge visualisieren. Die Menschen, die unter der Vorstellung dieses Zeichens gute Verdienste [erbringen], erlangen wiederholt das Geborenwerden. Die Verdienste darin sind das Aufsteigen in die Leere (Unbesonnenheit) und das Umherschweifen in den zehn Richtungen. Der große Verdienst ist das Erlangen der unübertrefflichen Erleuchtung. Wenn man diese Lehre studiert, soll man sie im Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen praktizieren. Wenn die Gedanken dabei abschweifen, soll man das Siddham A 卐 visualisieren. Diese Lehre ist für Asketen von höchster Wichtigkeit. Sie darf nicht aus den Gedanken gelassen werden. Das Siddham A 卐 ist die Mutter aller Zeichen. In den Erklärungen des Gesetzes in den zehn Richtungen und Drei Welten aller Buddhas gibt es keinen Ort, in dem die Form dieses Zeichens nicht auftaucht. Das ist so, als würden Menschen

kümmertlichen Bewusstseins das Gesetz aller Buddhas beweisen. Oder wenn man dieses Zeichen in Eisen und Stein visualisiert, wird es zu gut beweglichem Gold.

Das Siddham A 𑖀 ist die Keimsilbe für *mida* 弥陀. Das Zeichen *mi* 弥 ist das Licht *kômyô* 光明 des Siddham A 𑖀 der Mondscheibe. Das Zeichen *da* 陀 steht für die Lotusblüte. Sie gemeinsam sind drei Keime im Herz-Lotus. Sie alle sind die Reinheit der Erleuchtung. Die Mondscheibe stellt die Verdienste des Seishi Bosatsu 勢至菩薩 dar. Das Licht der Weisheit bringt Licht zu den fühlenden Wesen in den drei unteren Existenzbereichen³⁸ und führt sie in die höchste Freude. Mit der Kundikâ-Flasche in der Krone wird das Licht aller Buddhas geweiht. Sieht man das Licht aus einer einzelnen Pore dieses Bodhisattvas, sieht man das Licht aller Buddhas der zehn Richtungen. Sie beschützen alle fühlenden Wesen auf der ganzen Welt. Sie verletzen nicht die Vorzeichen des Todes. Sie steigern die Aufmerksamkeit. Es gibt bereits einige gute Vorzeichen, denn sie fließen aus dem Herzen der Mondscheibe hervor. Die Lotusblüte ist Kannons 觀音 Lotusblüte der meditativen Versenkung. Das ist die Lehre des Unbefleckten. Das ist so, weil in den Herzen aller fühlenden Wesen das Herz der Lotusblüte seit ewiger Zeit inhärent ist. Wenn zur Todesstunde ein Buddha oder Bodhisattva erscheint, um die Seele des Sterbenden abzuholen, öffnet sich die Blume des ursprünglichen Besitzes, um die fühlenden Wesen in das Reine Land zu geleiten. Aus diesem Grunde werden die drei Zeichen Amida 阿弥陀 durch eine Rezitation angerufen. Die Verdienste der drei Erscheinungsformen aller Buddhas der Drei Welten und zehn Richtungen sind ein wohl behüteter Schatz der drei inhärenten Tugenden der fühlenden Wesen. Das ist der Besitz der Tugenden der Trias.³⁹ So erlangt man in jedem Fall die Wiedergeburt im Reinen Land der höchsten Freude. Und so weiter.

Das in diesem Buch Gesagte wurde in der Kanzlei buddhistischer Priester des Kôyasan niedergeschrieben.

Busshi Yûgen

³⁸ Drei durch eigenes Karma erschaffenen Bereiche von Purgatorium, Hungergeister und Dämonen.

³⁹ *Amida* 阿弥陀, *Kannon* 觀音 und *Seishi* 勢至.

In Ôei 21 6 Monat 1 Tag (1414) wurde dies von Gochibô Yûgen in Originalhandschrift kopiert.

Shinren-in

Dies ist die Handschrift des ehrenwerten verstorbenen Meisters. Shingen (Siegel)

2.3. Ninnaji Kôhon Ajikan von Kakuban auf Japanisch

仁和寺甲本『孔字観』

孔字観

夫^レ菩提心^{トイハ}者即^也孔字観^ト 孔字観^ト

者本不生理^{ナリ} 本不生理^ト 者諸仏^ノ

心地^{ナリ} 諸仏心地者一切衆生色心実相^{ナリ}

色心実相者吾^カ一念^ノ心也一念心申^{ハニモ} 惡^{ニモ}

善^{ニモ}不随^{ハサル}不着^セ心也方寸^ノ胸^ノ

内^ノ八分^ノ肉团^{アリ}悟^{ノニハ}前^ノ八葉心蓮^ノ

台^{トハルル}顯^ト也此蓮台上^{ノニ}一^ノ孔字^{アリ}

孔字^{シテ}變^{シテ}月輪^ト成^ト月輪^{ハチ}即^チ

我心^ニ起^ス菩提心^{ノスカタ}質^ニ也我心^ニ此理^ヲ

思^{ノミニ}非^ス一切衆生^{ニモ}同具^{セリ}乃至非^ス

情草木^モ皆悉^{クハタリ}備^キ青^{クサ}ハ白^{葉イキ}

露^ノ色^モ孔字^ノ質也心^ハ五体身分^ニ

遍^{スト}云^{ヘト}モ常^{ノスミカハ}棲^{カハ}妙法^ノ心蓮^ノ

台也此蓮台^ニ我神^{カミ}宿^{ヤトル}孔字観^ト

申也孔字即我心^ノ形故也心^ト申^ス

物^ハ無相^ノ法也無相法^トイ^{ヘト}モサスカニ

又音声^ハ弁説顯^テ我耳^ニ我心^ノ音^ヲ

聞^ク音^ハ有^ト云^トモ其^ノ質不見^タ質^ト無^ト

云^トスレハ音^{アリ}音^ニ付^テ見^ト尋^{ヌレハ}亦^ハ

其体^モ不見^{ニモ}非^モ無^モ不思議^ノ心^ノ

也一切^ノ諸法^ハ皆因縁生物者也ケレハ

心性源^{トシトモ}清^ト云^ト惡知識^{ニハハ}随^ハ罪^ヲ

ヲ作^リ善友^ニ随^ニ遂^{スレハ}功德^ヲイ^ト

ナム受苦受樂^ハ亦我^カ一念^ノ心^ニアリ

故^ニ此^ヲ理^ヲ知^ル人^ハ心^ハ淨^ク土^ヲカマヘテ自^ラ
 往^ス生^ス此^ニ理^ニ迷^{ヘル}者^ハ自^ラ地^ヲ獄^ヲ作^テ心^ヲ
 カラ苦^ヲ受^ル也^ハ喩^ヘ蚕^ノ自^ラ口^ヲ糸^ヲ
 出^セ自^ラ身^ヲマツヒシハルカ如^シ又^モ無^ク
 智^ノ画^ノ師^ノ自^ラ可^ヘ畏^ル夜^ヲ叉^ヲ画^シ返^テ自^ラ
 畏^ルルカ如^シ地^ノ獄^ノ極^ノ樂^ノ我^ハ心^ノ作^ル所^ニ作^ル也^ハ
 他人^カ構^{タル}所^ニ非^ス故^ニ華^ノ嚴^ノ經^ニ
 三^ハ界^ハ唯^ニ一^ナ心^ノ外^ニ別^ノ法^ト無^ク云^ヘリ
 苦^モ樂^モ共^ニ我^ナ心^ケレハ厭^ハ速^ニ離^レ
 願^ハ即^ル到^ル善^ト云^ヒ惡^ト云^モ皆^ク悉^ク
 心^ノ所^ノ作^也誰^ノ人^カ厭^サム何^ノ輩^カ願^サ
 ラム如^シ是^ノ觀^ス念^ス無^ク相^ト菩^ト提^ク心^ト名^ク堂^ク
 塔^ヲ造^リ供^ス養^ス有^ク相^ト菩^ト提^ク心^ト申^ト
 ナリ此^ノ二^ノ菩^ト提^ク心^ト中^ニ無^ク相^ト觀^ク行^ク勝^ク

諸^ノ仏^ノ秘^ノ藏^ノ衆^ノ生^ノ心^ノ地^{ナルカ}故^ニ自^ラ心^ノ頓^ニ覺^ル
 教^ノ門^ニ此^ニシクハナシ又^モ此^ノ理^ヲ知^ラ月^ヲ
 輪^ト觀^ト申^ト也^ハ月^ニ三^ノ功^ノ用^{アリ}一^ハ
 清^ノ涼^ノ德^ク是^シ冷^シ德^也二^ハ光^ノ明^ノ
 德^ハ是^ラ闇^ヲ照^ス德^ニ三^ハ清^ノ淨^ノ德^ハ是^ル
 下^ノ界^チリニモ汚^レ上^ノ界^諸天^ノ樂^ニ
 着^セ上^下二^ノ界^ノ間^ノ虛^ノ空^ニ住^ル清^ハ
 淨^ノ德^ナリ我^カ一^ノ念^ノ心^モ此^ノ三^ノ德^ヲ備^フ
 タリ此^ヲ三^ノ毒^ト對^シ治^ス功^ノ用^ト申^ト也^ハ一^ニ我^ノ
 心^ノ本^ニ性^ト清^ノ淨^ト也^ハ觀^レ無^ク始^ト生^ト死^ノ間^ノ
 貪^ノ欲^ヲ罪^ト滅^ス貪^ノ欲^ト申^ト他人^ノ財^ヲ
 希^シ望^ス我^ノ物^ヲヲシト思^フ罪^也二^ハ我^ノ心^ノ
 ハ本^ヨ清^リ冷^也觀^レ三^ノ界^ノ流^ノ轉^ノ間^ト
 瞋^ノ恚^ノ罪^ヲ消^ス瞋^ノ恚^ト申^ト腹^ノ立^レ違^レ

逆^{スル}罪ナリ三^ニ我心^ノ本性無明也^ト
觀^{スレハ}六道輪廻^ノ間^ノ癡煩惱^ヲ斷^ス
癡煩惱^ト申^テ至^テヲロカニシテ善
惡^ヲ不^レ知黑白^ノ不^レ弁心也^ト不了自
心^ヲ一名為無明^トスヘテ我一念^ノ心^ヲ不^レ知
癡煩惱^ト申^テ也此三毒^ノ煩惱^ヲ斷^{スル}
力^ヲ我身^ニ備^ニトイヘトモ知難^ヲ悟難^カ
故^ニ彼^ニヨセ此^ニ喩^テ心^ヲ令^レ知也地水
火風^ノ四大種和合^{スル}時魂^ハ其中^ニ
宿^ヲ暫^ク衆生^ト名^ク此^ノ四大種各々
二散^{レハ}衆生^ト云者ナシ喩^{ヘハ}ケタ
ウツハリタルキコマイ等^ヲアサヘ集^テ
仮^ニカリニ家^ト名^ク家破^シ失^{ヌレハ}家^ノ
名^カ無^シ如^シ神^ニ定^ニ形^チナシ籠^破ヌレハ

鳥^{ルカ}去^ルコトシ此^ノ身^ハツイノ我^ニ非^ス
家^ニ常^ノ主^シ無^ニ似^{タリ}常住^ノ形^チ
有^ノ為^ニ姿^ニ常住^ニ心^ハ性^ノ月
輪^{アリ}月輪^ト申^ハ即^ハ我^ノ字^{ナリ}我^ハ
字^ト申^ハ我一念^ノ心^{ナリ}一念^ノ心^ト申^ハ
出^ノ入^ノ息^{ナリ}息^ハ即是^レ命^也人^ル死^ト
申^ハ氣^ハ絶^ニ名^{タリ}息^ハ是^レ常^ニ
住^ノ月輪^{ナル}力^カ故^ニ有^ノ為^ノ生^ノ滅^ヲ
離^{レテ}更^ニ死^シ生^ヲ不^レ論^セ又^レ業^ノ報^ヲ
依^ル身^ノ尽^ル死^ト申^ハ也生^ト申^ハ当^レ来^ノ
果^ノ報^ヲ始^テ顯^ルニヨセタル語^也生^ハ滅^ハ
共^ニ業^力所成^{ナリ}業^力申^ハ有^ノ為^ノ法^ヲ
ナリ有^ノ為^ノ法^ト申^ハ始^{アリ}終^{アリ}アルコトニ
名^ル也生^ハ始^{ナリ}死^ハ終^{ナリ}如^シ是有^ノ為^ノ

法ニムクユル間ハ常ニ六道ニ輪廻シテ
生死ハナレス此レ則我一念ノ菩提心ヲ
不悟故ナリ死ト申ハ業報ノ尽ルシル
シナレハ歎返テ悦ナリコレヲモテ或アル
文ニハ寿尽ノ時ノ歡喜ハ猶シ如ト捨ルカ
衆病ヲ說テ命ノ終ルハ喜ナリ一切ノ病ヲ
離ルカ如明トセリ生滅ノ悲ハ妄想顛
倒ヨリヲコリ合離ノ歎迷ノ前ノ
恨ナリ我等衆生ノ孔字即一念ノ心ト
不知間願雖トモ真實ノ菩提心
アラス厭トイヘトモ真ノ出離ニ非迷ノ
前ノ是非ハ是非共ニ非ナリ夢ノ内ノ
有無ハ有無共ニ無也現ニモ夢ニモ自
心菩提不悟ヲ故鎮輪廻ニ衆生ヲ

シツカニ此理ヲ思ハ昨日ト云今日ト云モ
日数ノミヲ並レトモ只一念ノ間也過ト
去現在未來モ亦復如是昔ト云
今ト云去ト来トノ言ノ因ハル許ナリ
三世ハ則一念ノ間也夢ノ中ノ千年トセ
樂有思ニモ夢覺ノ時ハ一念ナリ○ 夢内長
遠修行送ルト云トモ即身自仏ニ
悟前ニハ五十小劫半日ノ間也故ニ
大師ハ一念阿字ニ三大僧祇ヲ越ト
尺給ヘリ僧祇ト申ハ仏成時ノ窮テ
久申ナリ我一念ノ菩提心即孔字也
ト不知シテ無量劫ノ間タ仏道求ル人也
此人ハ若干修行ニ心ヲツイヤスト雖
モ仏成事堅シ而一念無相觀

行^ハ彼^ノ無量劫^ノ修因^ニ勝^{タリ}其故^ハ
無量劫^ハ久^ト雖^モ思^ハ只^ハ一念^ノ間也
一念^ノ心^ニ三世^ノ不同^ナケレ^ハ今^トモ
昔^トモ云^ヘカラス時節^ハ長短^ヲ論^{スル}
事^ハ長^モ短^モ皆是^レ妄心^ノ妄境^也
最後^ノ一念^ニ臨時^ハ時分^ハ極^テ短^テ
故^ニ六字尊号^モ文字^ミタレ^テ
南無阿弥陀仏唱^ラレス出^ル息^ノ
一刹^ニ那^ニ生死^ノ終^ヲ極^ル也生^ル入^ル
息^ニ便^テエテ阿^ト唱^ヘ死^ル時^ハ出^ル息^ニ
ヨセテ^ハ觀^ト也生^ル喜^ル死^ル愁^ル皆^ハ
悉^ク妄念^{ナリ}喜^フヘキ^ニモ非^ス愁^ヘ
キ^ニモ非^ス去^モ来^モ共^ニ一念^ノハ^ニ字^ニ
住^ル故^ニ人間^ニ来^ル時^モ心^ハ城^ノ月^ノ

輪^ニ定^リ娑婆^ヲ去^ル時^モ自性^ノハ^ニ字^ニ
神^ノヤトス臨終^ニ此理^ヲ觀念^{スル}
最後^ノ一念^ニ往生^ト申^也若^シ惡業^身
ヲ責^テ妄心^{正念}乱^ム時^ハ只^ハ口^ヲ
開^テ息^ヲ出入^スヘキ也出^ル入^ル共^ニ
ハ^ニ息^{ナリ}ハ^ニ唱^ル功德^ノ不^レ思^シ議^ス
ナル故^也妄念^漸滅^ク屢^シ正念^ニ
住^{ナリ}我心^ハ即^ニ出入^ル息^也息^即
ハ^ニナリ^ハ即^ニ一念^ノ菩提^心也即^ニ毘
盧舍那^ノ内証^也ヒルサナ^ノ内証^也
即^ニ身^自仏^悟也是^ヲ以^テ金^ヲ
剛薩埵^{大日如来}問^ヒ奉^テ言^ク
云^ハ何^カ菩提^ト名^付ケ^テサ^フラ^フト^如
来^答言^ハ実^ノ如^ク自^ラ心^ヲ知^レト

教給心知仰ルルハ我一念菩提

心即孔悟示給大師亦

一切如来昔因此門而成正覺無

有異路尺成仏道二無只

孔字一門也判給一切如来

十方菩薩伝法聖者之皆悉

孔字門帰給設其心

不知雖仰信作ナリ

巧智三蔵言此理知ナカラ

信サラム人三世諸仏謗罪

受仏法中於重罪ヲカス

必三悪道落ヘシト尺給故

聞而信ヘシ習而觀行スヘシ

ユメユメ虚過事勿最後一念孔

字息共出法界円明月

輪顯虚空住法界周遍

心虚空菩提三即同体也

心云菩提心也虚空申常

虚空非我一念菩提心也其量

思廣大無辺際心也三世心不

可得ナルカ故始中終只一念間也

昔今年カハレトモ心カハラス昨

日今日云言二ナレトモ其日

只一也如是事トアリヨソニ非併

我身備盛年二十五形衰

老九旬姿ヨハヒハ若老トノ不同

ナリ心只一也月積心カハラス

年替心老セスコレカヤウニ

百千無量劫云乃至一念十念
ト申之我心性月輪上時節
ノ長短論発心前後ヨテ
成仏遅速知也劫数経
ト不経カハル計也成仏遅速
得道遠近只一念菩提心則
孔字本生理也覚程ナリ
此一念不生理周円無際我心
也故世間無限虚空喻出
世無際菩提心顯也菩提心申
如是了知スルニ名タル也仏云衆
生云知不知程也知実智
云不知妄念名也ココヲモテ或
経文由妄念故沈生死由実智

故証菩提ト云テ妄念由故生
死沈実知由故菩提至明
セリ大師知不知誰トカソヤ
ト尺給我人モ曠劫多生
ノ昔此理悟サリシ故今
ニ至マテ生死不出也万事
投捨一心觀行スヘキ也相ノ
行修カタクシテ而モ至難無
相觀行行安速正覚
ヲ唱四威儀怠ナク可觀二三密
觀行只一念孔字シカス難値
思成觀念自性蓮ヤトセ
大乘觀行オロソカナリトイヘトモ
臨終必顯速疑心断早

決定成仏、思凝へシ矣

如彼三世中 諸仏菩薩等 修行五供養

我今亦如是 淨心為塗香 万行為妙花

功德為燒香 果德為飲食 智惠為燈明

供養自心中 心数万荼羅 心王大日尊

若人觀此字者自心中 有白色、八

葉蓮花、蓮花上 有一肘、月輪、其月

輪、中有金色、阿字、放白色、光、

照、無辺、世界、除一切有情身中、無

明煩惱、其字、可觀立、其月輪水精、

玉、中、ウツヲナルカ如、月輪、智

孔字理也

已上觀如是、可觀行住坐臥、

阿字義

此阿字、是十方三世、諸仏与一切

衆生、無二無別也、本性清淨理也

是即菩提心、体也是即法身

如来也、此阿字、一切諸法寂靜、

体、本不生不滅也、此孔字ハ

是胎藏界、大日如来法界身也

孔字功能

若此阿字、始觀時、心未純

熟、先繪蓮書、月輪中

孔字書、可觀、若人、此觀純熟

セム時、此字、光胸中、四方

二散^{シテ}遍^ク十方^ノ一切^ノ仏刹^ニ遍^セシム
此光^ハ自頂^ニ至足^ニ行者^ノ身^ヲ匝々^ニ
タラシム此^ハ我^ノ字^ヲ明^ニ觀^ル時^ニ六^ハ
根^ノ諸^ノ苦^ノ皆^テ惣^テイサキヨク成^文
六根清淨^{シテ}無苦ナルカ故^ニ心性亦^ニ
無^レ苦猶水淨月^ノ如^シ世間^ノ輪^ノ廻^ル時^ハ
一切草木クタク破スト云フト無^カ如^シ
此阿字輪^モ又如是余^ノ一切無明^ヲ
除^ククタク失スト云コトナシ何故^ソ
觀^{シテ}八葉^ヲ多^モセス少モセス凡人^ノ
身^ノ形^ハ未開八葉ノ蓮花^ノ如^シ
八分^ニ別タルスチヨリ男子^ハ向^レ上^ニ
女人^ハ下^ニ向^レ今此心^ヲ觀^{シテ}其^ヲ
開敷セシムルナリ八葉^ハ四^ハ四菩薩也

亦ヌイ^メノ具足セルハ其意アリ此蓮
花三昧^ノ意^ヲ開敷スル時^ニ無量法^ハ
門具足^ス百八三昧門五百^ノ陀羅尼^ハ
門^ト成^リ如是无量無辺法門具足セ
スト云コトナシ若諸^ハ諸^ハ佛^ヲ見^テ奉^ト思^{ハム}人^ト
諸^ハ佛^ヲ供養^シ奉^ム思^{ハム}人^ト菩提^ヲ
証^{セム}發^ト思^{ハム}人^ト諸菩薩^ト同^ク生^レ位^ト
思^{ハム}人^ト一切智^ヲ得^テ思^{ハム}人^ト如^シ一^ノ
求^ム人^ハ更^ニ他^ノ術^ヲナシ但^シ真^ニ此^ノ
阿字^ヲ觀^スヘシ一切衆生^ノ心^ハ本ヨリ
コノカタイサキヨケレトモ無明^ノ為^ニ
覆^ヒ隱^レ覺^ルコト^トアタハサルナリ
シコノ心^ヲ淨^メ即^チソレ万茶^ニ
羅^トナル外^{ヨリ}來^リ給^フアラ^ス但心

ヨリ生スルナリ定^ヲ修^ノソノ心漸^ク
淨^クナル心清淨ナルカ故阿字中現^ス
阿字門入^ニ故^ニ大果報^ヲ得人^ノ能^ク
サツクルニアラス若短命^ノ人^ト日々
三時^ニ此阿字誦^{セハ}長寿^ヲエテム
若出入息^ノ中^ニ𑖀字^ヲ思^{ハハ}寿
命永^キ事^ヲエテム此^ノ𑖀字^ノ菩提
心^ハ不生不滅^ノ門ナルカユヘ也出入息^ニ
思^{ハハ}舌^ノ上^ヘ五寸計^ニコノ𑖀字^ヲ
ヲ觀^{スヘシ}コノ觀^ノ下^ノ功德^{ニハ}字^ニ
アタル人^ト更^ニカヘリテ生^ル事^ノ
得^ノ中^ノ功德^{ニハ}虚空^ニノホリテ十
方^ニ遊^フ大功德^{ニハ}即無上^ニ覺^ニ至^ル
此法^ヲ習^{ハム}時^{ニハ}常^ニ行住坐臥^ニ

修スヘシ若中^ニナツム念^{ヲクヒ}此^ノ𑖀
字^ヲ觀^{ヘシ}此法^ハ修行者^ノタメニ
尤キウセツ也常^ニ心^ニハナツヘカラス此
𑖀字^ハ是一切^ノ字^ノ母ナリ十方三
世^ノ諸仏^ノ取説^ノ法此字^ノ体^ニ不
有^ト云事^{ナシ}纔念^{スル}人^ハ一切如
来^ノ法^ヲ証^ト同^シ乃至鉄石^ニモ此
字^ヲ觀念^{スレ}ハヨクウコキ金^トナル
𑖀字^ハ弥陀^ノ種子也弥字^ハ即
月輪阿字^ノ光明ナリ陀字^ハ即蓮
花ナリ三種^共在^リ心蓮^ト其中皆
菩提^ノ淨^{トス}
又月輪^ハ即勢至菩薩^ノ功德也
以智
惠光^ヲ照^テ三途衆生^ヲ引攝極樂

以冠、宝瓶、諸仏、光、オサム此
菩薩ノ一毛孔、光、ミルヲ十方、諸
仏、光、見、普、衆生、マホリ
深萌終、不毀傷、念念增長
既一毫善萌也、浮、心月輪、故也
蓮花即觀音、蓮花三昧ナリ無
染着法門也、衆生、心中、無始本
有、心蓮花ナルカ故ナリ臨終來迎、
時、開、二本所持、花、引、衆生、所以
一唱、阿彌陀、三字、為稱、三世十方
諸仏三身功德、衆生本有、三德
秘藏并、及、三尊トノ所有、功德
也、必得往、生、極樂淨土、云々

本云

所書進高野入道大相国也

仏子 融源

応永二一年六月一日以五智房融源

自筆本書写之畢

心蓮院

是先師法印手跡也

信嚴印

3. Analyse und Deutung des Textes *Ajikan*

3.1. Gliederung des Textes *Ajikan*

Der vorliegende Text⁴⁰ beginnt mit der Überschrift *Ninnaji Kôhon Ajikan* 仁和寺甲本阿字觀. Der Text ist in drei Teile mit eigener Überschrift gegliedert:

- Die kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀
- Die Bedeutung des Siddham A 𑖀
- Die Wirkung des Siddham A 𑖀

Der Text endet mit einer kurzen Erklärung, wann, wo und von wem der Text in seiner vorliegenden Fassung niedergeschrieben wurde:

In Ôei 21 – 6 Monat – 1 Tag (1414) wurde dies von Gochibô Yûgen in Originalhandschrift kopiert.

Shinren-in

Dies ist die Handschrift des ehrenwerten verstorbenen Meisters. Shingen

Der erste Teil über die kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀 hat den größten Umfang. Der zweite Teil über die Bedeutung des Siddham A 𑖀 besteht lediglich aus einigen Sätzen. Der dritte Teil über die Wirkung des Siddham A 𑖀 ist wieder etwas länger. Innerhalb der einzelnen Teile gibt es keine weiteren Abschnitte einer äußerlich erkennbaren Gliederung. Durch mehrere ineinander verschachtelte Themenkomplexe wirkt der Inhalt zunächst unübersichtlich. Kakuban deutet darauf hin, dass die von ihm angesprochenen Themen schwer zu erklären seien, weil ein Verständnis nur mit der Erlangung des Herzens der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 möglich sei.

Teil 1: Die kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀

Im ersten Teil, in dem es um die kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀 geht, könnte man annehmen, dass die kontemplative Meditation *Ajikan* 阿字觀 gleich zu Beginn ausführlich in ihrem Ablauf beschrieben und danach erklärt wird. Allerdings

⁴⁰ Kitao, 2002. S. 167-189.

beginnt der Text mit einer kurzen Einleitung über die Bedeutung des Siddham A 𑖀, in dem Kakuban, die für ihn wichtigsten Begriffe ohne nähere Erklärung in einer Reihe verschachtelt, indem er jeden folgenden Begriff mit dem jeweils vorherigen gleichsetzt. Damit setzt Kakuban den Leser über die im Text behandelten Themen vorab in Kenntnis. Dabei ergibt sich folgende Struktur: das Herz der Erleuchtung = *Ajikan* = die Wahrheit des im Grunde Nicht-Erschaffenen = der Herzensgrund aller Buddhas = das wahre Kennzeichen der Erscheinungen und des Herzens aller fühlenden Wesen = ein einzelner Gedanke = das nicht erreichbare und affizierte Herz.

Diese Begriffe werden im weiteren Verlauf des Textes von Kakuban aufgegriffen und im Zusammenhang mit dem Siddham A 𑖀 und dem Amida-Buddhismus erklärt. Es scheint kaum möglich, einen der benannten Begriffe ohne die anderen zu erklären, so dass es im Verlaufe des Textes zu Wiederholungen kommt. Das könnte der Grund für Kakubans Aneinanderkettung der Begriffe ohne Erklärung zu Beginn des Textes sein. Um Kakubans Text *Ajikan* 𑖀字觀 zu verstehen, scheint es unabdingbar, sich diese einleitenden Zusammenhänge immer wieder vor Augen zu führen. Auch Kakuban nimmt immer wieder Bezug darauf, indem er bei den unterschiedlichen Erklärungen einzelne Phrasen aus diesem Teil wiederholt.

Darauf folgt eine kurze Anleitung zur Durchführung der *Ajikan*, die Kakuban im Verlaufe des Textes an einigen Stellen wieder aufgreift, variiert und jeweils erklärt. Daher bilden die beiden einleitenden Absätze die Grundlage der darauf folgenden Erklärungen der Bedeutungen der kontemplativen Meditation *Ajikan* und aller hier aufgeführten Begriffe. Am Ende des ersten Teils wird die Anleitung der kontemplativen Meditation *Ajikan* wieder aufgegriffen und abschließend ein wenig ausführlicher erklärt. Somit kann man den ersten Teil des Textes *Ajikan* in folgende vier Abschnitte unterteilen:

1. Einleitende Worte mit Erklärungen der wichtigsten Begriffe
2. Kurze Beschreibung der *Ajikan*
3. Erklärungen zu den in Abschnitt eins und zwei angesprochenen Themen

4. Erklärungen zur Anwendung und Bedeutung der *Ajikan*

Teil 2: Die Bedeutung des Siddham A 𑖀

Die Bedeutung des Siddham A wird nur kurz beschrieben, indem das Siddham A 𑖀 in die Kosmologie des Dainichi Nyorai 大日如来 im Zusammenhang mit dem Mutterschoßwelt-Mandala *taizôkai mandara* 胎藏界曼荼羅 ohne nähere Erklärungen gerückt wird.

Teil 3: Die Wirkung des Siddham A 𑖀

Im dritten Teil werden einige Inhalte des ersten Teils mit Erweiterungen in ihrer Wirkung erklärt. Darauf folgen zusätzliche Beschreibungen über die Wirkungen und Funktion des Siddham A 𑖀 in der *Ajikan* im Zusammenhang mit der Rezitation des *Nenbutsu* 念佛 des Amida-Buddhismus.

3.2. Themenschwerpunkte und Deutung des Textes *Ajikan*

Die *Ajikan* 阿字觀 ist aus Kakubans 覚鑿 (1095-1143) Sicht das wichtigste Werkzeug zur Entwicklung und Heilung des Herzens. Dies wird insbesondere durch die Anwendung des Siddham A 𑖀 im Rahmen der *Ajikan* ermöglicht. Die vollständige Heilung und Entwicklung erlange man mit der Entwicklung des Herzens der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 und der daraus resultierenden vollständigen Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation *sokushin jôbutsu* 即身成佛. Dies beschreibt Kakuban mit der Erleuchtung und dem Erlangen des Reinen Landes *jôdo* 淨土 im eigenen Herzen *kokoro* 心. Zur Erklärung legt er die Schwerpunkte auf die Funktion und Wirkung des Siddham A 𑖀 im Rahmen der *Ajikan* zur Heilung des Herzens, den Zusammenhang zur vollständigen Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation und auf das Erlangen eines reinen und geheilten Herzens als Zustand des Reinen Landes des Amida-Buddhismus. So ist aus dem Text *Ajikan* Kakubans Geisteshaltung erkennbar, welches er im Laufe der Jahre entwickelt hatte.

Dies bildete ebenfalls die Grundlage für die Gründung der Shingi Shingon-Schule *Shingi shingon-shû* 新義真言宗 nach seinem Tod. Dabei handelt es sich insbesondere um die Vereinigung des Amida-Glaubens *amida shinkô* 阿弥陀信仰 mit den esoterischen Lehren *mikkyô* 密教 der Shingon-Schule *Shingon-shû* 真言宗 zur esoterischen Amida-Lehre *amida-hô* 阿弥陀法 mit dem Hauptfokus auf das Diesseits.⁴¹

Diese Zusammenhänge sollen in der folgenden Textanalyse näher erläutert werden. Die Grundlage dafür bilden neben der Übersetzung des Textes *Ajikan* von Kakuban außerdem noch historische Entwicklungen des Amida-Glaubens, des Shingon-Buddhismus und Erklärungen des Textes.

Zunächst beschreibt Kakuban in knappen Worten die Dimension des Siddham A 𑖀. Diese Einleitung scheint die Essenz des Textes darzustellen. Es folgt eine Anleitung zur Durchführung der kontemplativen Meditation mit dem Siddham A 𑖀. Die gewählte Reihenfolge deutet darauf hin, dass mit diesem Text dem Verstehen des Wesens des Siddham A 𑖀 mehr Bedeutung beigemessen wird, als dem technischen Aspekt der meditativen Praxis der *Ajikan*.

Da Kakubans Ideen von einigen seiner Zeitgenossen aus der Shingon-Schule kritisiert wurden, ist anzunehmen, dass er mit dieser Einleitung vorab die Prägnanz der Meditation durch Einrahmen des Themas klarstellen wollte.⁴²

Nach dieser kurzen Anleitung zur Durchführung der Meditation geht Kakuban im Verlauf des Textes detailliert auf die philosophischen Hintergründe und praktischen Zusammenhänge ein, die mit der kontemplativen Meditation des Siddham A 𑖀 zusammenhängen.

⁴¹ Die Amida-Lehren des Esoterischen Buddhismus beinhalten außerdem Rituale zur Verlängerung des Lebens, dem Heilen und Abwenden von Krankheiten und Katastrophen. Super Daijirin. スパー大辞林. Sanseido. 2006.

⁴² Vgl. das Kapitel: „Widerstand gegen Kakuban“.

3.2.1. Anmerkung zur Übersetzung des *Ajikan*-Begriffs

In dem Text *Ajikan* gibt es die Schreibweisen 𑖀字觀 und 阿字觀. Beide haben die Aussprache *Ajikan* und beziehen sich auf die kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀. Die Transliteration des Siddham A 𑖀 ist das Kanji A 阿. Beide werden als Zeichen *ji* 字 benannt. Es scheint, als werden die Schreibweisen willkürlich ausgewählt. Auf den ersten sieben Seiten des Textes steht das Siddham A 𑖀 am Anfang und danach werden beide Varianten verwendet.

Der Sanskrit Begriff Siddham kann auf zweierlei Arten ins Japanische übersetzt werden: erstens mit *shittan* 悉曇 und zweitens mit *bonji* 梵字. *Shittan* ist die Transliteration von Siddham in Kanji. Wird im Japanischen *shittan* benutzt, geht es meistens um Texte, in denen die Siddham als Sanskrit-Alphabet beschrieben werden. *Bonji* hingegen ist die Bezeichnung für solche Siddham als Keimsilben, die ausschließlich für Rituale und Meditationen benutzt werden. Dabei repräsentiert jedes Siddham ein oder mehrere Heilsgestalten. In Kakubans 覚鑿 Text *Ajikan* steht das Siddham A 𑖀 für Birushana 毘盧遮那 bzw. Dainichi Nyorai 大日如来 der Mutterschoßwelt *taizōkai* 胎藏界. Aus Kakubans erweiterter Sicht ist das außerdem ein Synkretismus aus der Shingon-Lehre und dem Amida-Buddhismus. Da es in der vorliegenden Dissertation um die Siddham in einem erweiterten Rahmen geht, wurde bei der Übersetzung von *aji* 𑖀字 statt des Zeichens A 𑖀 der Begriff das Siddham A 𑖀 gewählt. Im weiteren Verlauf wird *Ajikan* mit dem Siddham A 𑖀 geschrieben, wenn es um Kakubans Text geht und für die kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀 mit dem Kanji A 阿.

Das dritte Zeichen *kan* 觀 von *Ajikan* steht im Buddhismus für die meditative Kontemplation und beobachtende Meditation.⁴³ In dem Text *Ajikan* geht es sowohl um die Visualisation des Siddham A 𑖀 im Herzen als auch um seine Betrachtung als gemaltes Objekt.

⁴³ Muller, Charles in Muller: DDB.

3.2.2. Anmerkung zur Übersetzung des *kokoro*-Begriffs

In der vorliegenden Übersetzung *Ajikan* 阿字觀 geht es um die Auswirkung und Funktion der Meditation *Ajikan* 阿字觀 auf das Herz. Kakuban verwendet dabei den Begriff *kokoro* 心, der sowohl mit Herz, als auch mit Geist übersetzt werden kann. Im deutschen Sprachgebrauch gibt es Redewendungen wie „aus reinem Herzen“, wobei man sich in der Kommunikation auf die eigene Brust deutet und andererseits solche wie „mit klarem Geiste“, wobei man in der Kommunikation auf den eigenen Kopf zeigt. Diese Trennung gibt es im Japanischen nicht.

Mit dem *kokoro*-Begriff des Herzens, ist nicht das physische Herz, sondern das spirituelle Herz im Sinne von Herz und/oder Seele bzw. der Geist gemeint. Kakuban beschreibt dieses Herz als im Grunde rein und immerwährend. Räumlich beschreibt er es als einen Bereich in der Mitte der Brust. In der Psychologie wird angenommen, dass der Sitz des Geistes mit dem Gehirn und dem Zentralnervensystem (ZNS) assoziiert werden kann.⁴⁴

Zu Kakubans Lebzeiten war der physiologische Zusammenhang zum Geist im Gehirn als Teil des ZNS noch unbekannt. Jedoch kann man bei der inhaltlichen Analyse des Textes erkennen, dass Kakuban mal das Herz als spirituelles Herz und mal den Geist von Kognition und Emotion meint. Für jede Bedeutungsebene benutzt er den Begriff *kokoro* und bewegt sich selbstverständlich bei der Wortwahl in einem rein buddhistisch spirituellen Kontext. Es gibt Übersetzungen ähnlicher Texte, in denen die Übersetzer sich entweder nur für Herz oder nur für Geist entschieden haben.⁴⁵ In der vorliegenden Übersetzung wird *kokoro* an den buddhistischen Kontext angepasst mit Herz übersetzt, weil der Text *Ajikan* dadurch verständlicher wird.

⁴⁴ Carrier, 1989. S. 164.

⁴⁵ Veere, 2000. S. 133.

3.2.3. Variationen der *Ajikan*-Meditation und ihre Wirkungen

Während Kakuban die Bedeutungs- und Wirkungsebenen der kontemplativen Meditation *Ajikan* 阿字觀 beschreibt, führt er unterschiedliche Variationen der *Ajikan* 阿字觀 an. Im Grunde handelt es sich immer um sehr ähnliche Praktiken, jedoch wandelt sich die Wirkung, wenn etwa die räumliche Aufmerksamkeit der zu betrachtenden bzw. visualisierenden Objekte der Kontemplation gewechselt wird, indem das Siddham A 𑖀 zum Beispiel einmal im Herzen und ein anderes Mal über der Zunge visualisiert wird. Ausgehend von Kakubans Text *Ajikan*, den überlieferten Praktiken der Schulen Shingon 真言 und Tendai 天台 und den erhaltenen Objekten mit den Siddham als Keimsilben *shuji* 種字 geht hervor, dass es sich bei der Betrachtung des Siddham A 𑖀 sowohl um eine geschriebene Form, als auch um eine innere Vorstellung handeln kann.⁴⁶ Im Folgenden werden zum Überblick alle Variationen der *Ajikan* des vorliegenden Textes mit den von Kakuban beschriebenen Wirkungen aufgeführt.

1. Die Basis-Meditation der *Ajikan*

Kontemplation eines achteiligen Herzens als achtblättriger Lotussockel in der Mitte der Brust. Auf diesem Lotussockel ist das Siddham A 𑖀. Das Siddham A 𑖀 verwandelt sich in eine Mondscheibe.

Wirkung: Das Hören des Gesetzes als Klang aus dem Herzen.

2. *Ajikan* mit Fokus auf einer Mondscheibe⁴⁷

Kontemplation der Mondscheibe *gachirinkan* 月輪觀

Wirkung: Erlangung der Erleuchtung mittels des Dharmas; Heilung der drei Gifte des Herzens: Heilung der Begierden (das Trachten nach dem Vermögen und Besitz anderer); Heilung von Zorn (das Sich-Ärgern über andere); Heilung der Begierden der Dummheit (Unkenntnis von Gut und Böse).

⁴⁶ Vgl. das Kapitel: „Meditationen, Rituale und Heilung mit dem Siddham A“

⁴⁷ Vgl. das Kapitel: „Meditationen, Rituale und Heilung mit den Siddham“.

3. *Ajikan* mit dem Fokus auf der Mondscheibe und dem Atem

Kontemplative Meditation der Mondscheibe im Herzen. Weil die Mondscheibe mit dem Siddham A 𑖀 beschrieben wird, gibt es die Möglichkeiten, dass man sich auf der Mondscheibe das Siddham A 𑖀 vorstellt oder, dass sich die Mondscheibe in das Siddham A 𑖀 verwandelt. Das Siddham A 𑖀 wird mit einem einzelnen Gedanken beschrieben und mit dem Atem, wie er kommt und geht, gleichgesetzt. Daher kann man annehmen, dass die Aufmerksamkeit gleichermaßen auf das Ein- und Ausatmen gelenkt wird.

Wirkung: Erkennen des Momentes eines Gedankens *ichinen* 一念. Erkennen, dass der Atem das Leben ist; das Meistern der unendlich kurzen Zeit.

4. *Ajikan* beim Sterben

Kontemplative Meditation mit gleichzeitigem Intonieren des Siddham A 𑖀 beim Ausatmen im letzten Moment des Lebens.

Wirkung: Fokussiert das Herz auf das Siddham A 𑖀, um sich beim Sterben nicht von den Verwirrungen des Herzens ablenken zu lassen; das zur Ruhe kommen der Mondscheibe im Herzen; das Erscheinen des Dharmas der Erleuchtung auf der Mondscheibe; das Verweilen in der Leere.

5. *Ajikan* für Jugendliche

Durch den Mund ein- und ausatmen und dabei das Siddham A 𑖀 intonieren

Wirkung: Verhindern, dass das ruhige Herz und das verwirrte Herz durcheinander kommen; das Verhindern vom Ansammeln schlechten Karmas; das Erleben wundersamer Wohltaten; Erlangung des Herzens der Erleuchtung eines einzelnen Gedankens; Erlangung der Buddhaschaft im eigenen Herzen und damit folglich die Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation.

6. *Ajikan* mit dem Licht des Dainichi Nyorai

Kontemplative Meditation der Lotusblüte in weißer Farbe; darauf stelle man sich eine Mondscheibe als hohle Kristallkugel vor, auf der sich in goldener Farbe stehend das Siddham A 𑖀 befindet, welches für Dainichi Nyorai 大日如来 steht. Von dort strahlt ein weißes Licht und erleuchtet die unendlichen Welten. Anwendung der Praxis im Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen.

Wirkung: Das Entfernen (Reinigen und Heilen) der Begierden der Dummheit des Herzens; die Mondscheibe lehrt die Weisheit und das Siddham A 𑖀 die Wahrheit.

7. Externale *Ajikan* auf einem Bild

Malen einer Lotusblüte und darauf eine Mondscheibe, in die man das Siddham A 𑖀 schreibt. Visualisieren durch Betrachten des ganzen Bildes. Es ist nicht ganz klar, ob man das Bild nur betrachten soll oder ob man sich dieses zusätzlich im Herzen in der Mitte der Brust vorstellen soll. Im Text *Ajikan* heißt es, dass dieses dort erscheine, was eine kontemplative Meditation bis zur persönlichen Wahrnehmung dessen nicht ausschließt.

Wirkung: Beruhigung des Herzens zum Finden des inneren Friedens; Heilung der Leiden, die mit den sechs Sinnen von Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Verstehen erfahrbar sind.

8. *Ajikan* mit anderen Personen durchführen

Kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀 in einer Mondscheibe auf einer Lotusblüte im Herzen; Visualisation, dass von dort das Licht des Siddham A 𑖀 aus der Brust in alle vier Himmelsrichtungen und an jeden Ort aller zehn Richtungen des Buddha-Landes strahlt und sich ebenfalls im Körper der Praktizierenden überall vom Scheitel bis in die Füße verteilt. Dabei soll das Siddham A 𑖀 hell strahlend visualisiert werden.

Wirkung: Beruhigung des Herzens zum Finden des inneren Friedens; das Verschwinden aller Leiden durch Reinigung der sechs Sinne von Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Spüren und Verstehen im Herzen.

9. *Ajikan* für Frauen und Männer zum Darbringen einer Opfergabe

Kontemplative Meditation der acht Blätter der Lotusblüte, wobei die Frauen die Aufmerksamkeit auf den unteren Bereich und die Männer die Aufmerksamkeit auf den oberen Bereich lenken sollen. Dann visualisieren beide diese Lotusblüte als das Herz und wie sich ihre Knospen öffnen, wobei die acht Blätter für die vier Bodhisattvas und vier Buddhas des Mutterschoßwelt-Mandalas *taiṣōkai mandara* 胎藏界曼荼羅 stehen. Die kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀 gilt als Verehrung und Opfer für alle Buddhas.

Wirkung: Beschenkung mit unendlich zahlreichen buddhistischen Lehren; allmähliche Reinigung des Herzens; das Erscheinen des Siddham A 𑖀 aus dem reinen Herzen; daraus folgt das Ernten großer karmischer Verdienste.

10. *Ajikan* für Menschen mit kurzer Lebensdauer

Kontemplative Meditation und Intonieren des Siddham A 𑖀 während man ein- und ausatmet am Morgen, am Mittag und am Abend.

Wirkung: Verlängerung des Lebens

11. *Ajikan* mit dem Siddham A 𑖀 über der Zunge

Beim Ein- und Ausatmen Visualisation des Siddham A 𑖀 über der Zunge. Während dieser Vorstellung gute Verdienste erbringen.

Wirkung: Während dieser Form der *Ajikan* werden gute Verdienste erbracht, die zum Aufsteigen in die Leere und zum Umherschweifen in den zehn Richtungen, sowie zur Erlangung der Erleuchtung führen sollen.

12. *Ajikan* auf Gegenständen

Visualisation des Siddham A 𑖀 auf Eisen oder Stein.

Wirkung: Alchemistische Verwandlung von Materialien in fließendes Gold. Es ist wahrscheinlich, dass es sich hier weniger um physische Steine oder Eisen handelt, sondern dass diese metaphorisch und symbolisch für etwas anderes stehen. So kann Stein für ein versteinertes und kaltes Herz stehen, welches durch die *Ajikan* zu einem beweglichen und erleuchteten Herz verwandelt wird. Genauso ist es möglich, dass Eisen oder Stein für Gebrauchsobjekte steht, wie etwa Ritualgeräte *hōgu* 法具 oder Schwerter *katana* 刀, die mit dieser Praxis der *Ajikan* gesegnet werden können. Auch könnte man annehmen, dass dadurch Erkenntnisse im Zusammenhang mit dem Material geweckt werden können.

3.2.4. Die *Ajikan* als Ritual zur Heilung des Herzens

Der Text *Ajikan* 𑖀字觀 von Kakuban 覚鑊 (1095-1143) scheint ein Versuch zu sein, das Herz in seiner Funktion zu erfassen und erklärt, wie man mit Hilfe der Meditation *Ajikan* 阿字觀 das Herz heilen kann. Kakuban beginnt in seinem Text *Ajikan* zunächst mit der Erklärung, dass das Siddham A 𑖀 dem Herzen der Erleuchtung *bodai shin* 菩提心 entspricht und leitet dann im Verlauf des Textes dazu über, dass die Erlangung dessen wichtiger sei, als das Erlangen der Erleuchtung oder als die Wiedergeburt im Reinen Land *jōdo* 淨土 des Amida 阿弥陀 nach dem Tode. Damit liegt Kakubans Orientierung im Diesseits. Im Amida-Buddhismus seiner Zeit liegt der Fokus mit der Wiedergeburt im Reinen Land des Amida im Jenseits, weit weg von dieser Welt und von diesem Körper. Kakuban vertritt die Meinung, dass die Erlangung des Herzens der Erleuchtung mit Hilfe der *Ajikan* die wichtigste Methode sei, um Voraussetzungen dafür zu schaffen, noch in diesem Leben im eigenen Körper Erleuchtung zu erlangen. Diese Erleuchtung ist für ihn das Gleiche wie das Reine Land, jedoch nicht in einer anderen Welt nach dem Tode, sondern im eigenen Herzen im Körper dieser Inkarnation.

Aufgrund der karmischen Einflüsse erlangt man nach Kakuban weder Erleuchtung nach dem Tode, noch wird man aus eigener Kraft, noch mit der Hilfe der Heilsgestalten in einem Reinen Land wiedergeboren. Vielmehr inkarniert man sich immer wieder, wobei der Körper immer nur ein Resultat des Karmas früherer Handlungen ist. Die Befreiung aus dem Saṃsāra, dem Zyklus von Wiedergeburt und Tod, beschreibt er als schwierig und ohne die Erlangung des Herzens der Erleuchtung als kaum erreichbar. Mit der *Ajikan* löst man das dem Herzen der Erleuchtung im Wege stehende Karma auf. Karma entsteht nach Kakuban durch konkrete Handlungen und Denkweisen, nämlich besonders solche, die aus Anhaftungen, Sekundäremotionen und Illusionen entstehen. Dies geschieht besonders in der Jugend, wenn das verwirrte und ruhige Herz aufgrund der Erfahrungen durcheinander gerät. Um dem entgegenzuwirken, solle man die *Ajikan* beim Ein- und Ausatmen durch Intonieren des Siddham A ऐ praktizieren, weil beides der Atem des Siddham A ऐ ist. Das soll dazu führen, dass man das Herz der Erleuchtung eines einzelnen Gedankens *ichinen* 一念 erkennen kann.

Das Erkennen des Herzens der Erleuchtung ist das gleichzeitige Erkennen, dass das Herz im Grunde rein ist und dass dieser im Keim immerwährend und unveränderlich vorhanden ist. Haften diesem reinen Herzen Sekundäremotionen als störende Gefühle an, so kann man seine Reinheit nicht erkennen. Sekundäremotionen sind durch Prägungen und Erfahrungen antrainierte Emotionen.⁴⁸ Der Weg der Befreiung von den Sekundäremotionen ist ein Weg zur Heilung des Herzens. Ein reines Herz gleicht einem geheilten Herzen. Bei der Meditation mit der Mondscheibe soll man sich die Tugend der Reinheit des Herzens vergegenwärtigen. Das scheint auf den ersten Blick widersprüchlich, weil das reine Herz ursprünglich, rein und unveränderlich ist. Durch Erfahrungen und den Umgang mit Situationen im Leben, wie man dabei denkt, fühlt und handelt, verliert man das Bewusstsein für das heile und reine Herz. Ein reines Herz ist frei von Sekundäremotionen, wie etwa Wut und Zorn

⁴⁸ Damasio, 1997. S. 189-193; Traue et al., 2003.

ohne eine aktuelle Situation. Das beschreibt Kakuban mit der Bedeutung des Mondes als kühlende Tugend. Damit ist die Beruhigung des Herzens durch das Loslassen von zornvoller Leidenschaft gemeint. Wenn das Herz vor Wut brennt, entsteht daraus eine Motivation, aus Wut zu handeln. Diese Handlung ruft wieder neue karmische Resultate hervor, die unangenehm und leidvoll erscheinen. Daher ist es von Vorteil, die Anhaftungen der Wut im Herzen loszulassen, um das Aneinanderreihen widriger Umstände zu unterbrechen. Das Loslassen und Zurückkehren zum inhärenten reinen Herzen, dem Herz der Erleuchtung, ist die Heilung des Herzens. Dabei ist anzumerken, dass der Begriff der Heilung, wie er heute verwendet wird, damals noch nicht existierte. Statt dem Begriff Heilung wird vom Herz der Erleuchtung gesprochen. Dabei ist der Weg die kontinuierliche Heilung des Herzens durch Loslassen der Sekundäremotionen und dem Steigern des Bewusstseins für das im Grunde reine Herz.

Bei den Bedeutungsebenen und der Funktion des Mondes spricht Kakuban außerdem von der Tugend des Lichtes und der Tugend der Reinheit. Demnach kommt das Licht in die Finsternis. Dabei steht das Licht für Weisheit und die Finsternis für einen Mangel an Bewusstsein, der mitunter als Dummheit bezeichnet wird. Daraus ergeben sich Handlungen, die neue karmische Verstrickungen und Leid hervorrufen. Kommt das Licht in diese Finsternis, kann die Dummheit geheilt werden. So kann man aufgrund des Bewusstseins über die Natur der Dinge weise handeln und das Aufbauen neuen Karmas beenden.

Der Weg dahin ist laut Kakuban die *Ajikan*. Nur damit könne man zum Herzen der Erleuchtung zurückfinden. Da es nun immer wieder möglich ist, in Sekundäremotionen zurückzufallen, ist es laut Kakuban wichtig, regelmäßig, ja sogar ununterbrochen, die praktischen Übungen der *Ajikan* im Stehen, Gehen, Sitzen und Liegen anzuwenden. Die Heilung des Herzens findet somit auf verschiedenen Ebenen statt. Einerseits geht es um das Auflösen, d.h. das Heilen des Karmas vergangener Inkarnationen, um Voraussetzungen für Verdienste wie etwa Weisheit, Beredsamkeit, Gesundheit, Freiheiten und Fähigkeiten zu schaffen. Andererseits geht es um die

regelmäßige Praxis der *Ajikan* und um das Meistern eines einzelnen Gedankens als Voraussetzung zum Zugang zur Erleuchtung im eigenen Herzen.

Nun spricht Kakuban von solchen, denen diese Zusammenhänge bekannt sind und dennoch an ihrer Wahrheit zweifeln. Dieser Unglaube führt zu Handlungen in Verbindung mit neuen karmischen Verstrickungen, die dazu führen können, dass man in die drei schlechten Pfade *san'akudô* 三惡道 fällt. Um dies zu verhindern sei es wichtig, an die Bedeutung und Wahrheit des Siddham A 𑖀 zu glauben, den Inhalten Gehör zu schenken, es zu erlernen, darüber nachzudenken und natürlich auch zu praktizieren, anstelle die Zeit und die vier Verhaltensweisen *yon'igi* 四威儀 von „gehen, stehen, sitzen und liegen“ *gyô-jû-za-ga* 行住座臥 ohne Inhalt zu verbringen. Hier spricht Kakuban möglicherweise einige seiner Zeitgenossen aus den Klöstern des Kôyasan 高野山 und des Tôji 東寺 an, die sich aus seiner Sicht nicht von ganzem Herzen der Lehre und der Praxis hingaben, sondern sich eher mit Ritualen zum Gewinn von Reichtum und Macht beschäftigten.

Spricht Kakuban von der Erleuchtung im eigenen Herzen *kokoro* 心, so meint er dies räumlich mit dem Ort in der Mitte der Brust, jedoch nicht das organische Herz *shinzô* 心臟. Dies geht aus der Erklärung der *Ajikan* zu Beginn und im Verlauf des Textes wiederholt hervor. Dort erklärt Kakuban, dass es in der Brust ein achteiliges Herz von der Größe eines Quadratzolls gäbe, womit eine Lotusblüte gemeint ist. Die Lotusblüte steht für die Reinheit des Herzens und ist in ihrer biologischen Form dafür bekannt, dass sich auf weder Staub noch Wasser absetzen kann. Diese Allegorie zeigt symbolisch, dass das ursprüngliche Herz nicht befleckt werden kann, und dass dieses einem jeden fühlenden Wesen innewohnt. In dem Kapitel über die Wirkung des Siddham A 𑖀 geht Kakuban nochmals etwas genauer auf die Lotusblüte im Zusammenhang mit der Wirkung der *Ajikan* ein. Dort erklärt er, dass mit der Lotusblüte der Bodhisattva Kannon gemeint ist. Durch die Visualisation des Siddham A 𑖀 auf der Lotusblüte auf einer Mondscheibe im Herzen soll von dort ein Licht in alle Richtungen erstrahlen und den ganzen Körper erfüllen. Das aufrichtige Meditieren

mit dieser Vorstellung soll die Wirkung haben, dass die Leiden des Körpers und des Herzens, die man über die sechs Sinne von Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Verstehen wahrnimmt, gänzlich geheilt werden, indem man von körperlichen und geistigen Leiden befreit bzw. gereinigt wird. Durch die Reinigung des Körpers erfolgt gleichfalls die Reinigung des Herzens, das nach Kakuban so vollkommen wie Wasser und rein wie der Mond werde. Das reine Herz kann nach Kakuban die Wiedergeburt im Reinen Land bewirken, sei es in diesem Leben oder nach dem Tode. Kakuban weist darauf hin, dass diese Reinigung jedoch nicht bedeutet, dass man alles verliert. Es ist anzunehmen, dass er dies hier erwähnt, weil seine Worte Verlustängste hervorrufen könnten und es daher schwer fällt, von einigen Anhaftungen im Herzen oder im Materiellen und damit indirekt auch im Herzen loszulassen.

Im Anschluss daran beschreibt Kakuban eine weitere verborgene Funktion bzw. Wirkung der Lotusblüte. Wenn man bei der Visualisation die Aufmerksamkeit darauf lenkt, soll sich ihre Knospe öffnen. Die acht Blütenblätter stehen für die vier Bodhisattvas und die vier Buddhas im Zentrum des Mutterschoßwelt-Mandalas *Taijōkai mandara* 胎藏界曼荼羅. Die vier Buddhas sind im Osten Hōtō Nyorai 宝幢如来, im Süden Kaifuke-ō Nyorai 開敷華王如来, im Westen Muryōju Nyorai 無量寿如来 und im Norden Tenkuraion Nyorai 天鼓雷音如来. Die vier Bodhisattvas sind im Südosten Fugen Bosatsu 普賢菩薩, im Südwesten Monju Bosatsu 文殊菩薩, im Nordwesten Kanjizai Bosatsu 觀自在菩薩, im Nordosten Miroku Bosatsu 弥勒菩薩. Durch tiefe Meditation im Versunkensein mit der Aufmerksamkeit auf der Lotusblüte offenbart sich die Weisheit der Lehre dieser Bodhisattvas und Buddhas dem Meditierenden. Um das zu erreichen, sei es nach Kakuban wichtig, alle Buddhas gleichermaßen zu verehren und zu wünschen, dass alle Bodhisattvas auf dieser Ebene wiedergeboren werden. Dafür solle man das Siddham A 𑖀 im Zentrum der Lotusblüte auf der Mondscheibe visualisieren, welches für Dainichi Nyorai 大日如来 steht, wobei alle Buddhas *hotoke* 佛, Bodhisattvas *bosatsu* 菩薩 und weitere Heilsgestalten Ausstrahlungen seiner selbst sind.

Mit Hilfe der Visualisation und Lenkung der Aufmerksamkeit soll es möglich sein, die ursprüngliche Reinheit des Herzens zu erkennen und einen Zugang dazu zu bekommen. Sodann schreibt Kakuban, dass vor der Erleuchtung im Herzen ein achtblättriger Lotussockel erscheint, auf dem das Siddham A 𑖀 ruht, welches sich in eine Mondscheibe verwandelt. Dies ist sowohl eine Anleitung zur Durchführung der *Ajikan*, als auch eine Beschreibung dessen, was kurz vor der Erleuchtung geschieht. Der zeitliche Rahmen auf dem Weg zur Erleuchtung wird als sehr kurz beschrieben, egal wie lange es aus menschlicher Sicht dauert. Dies zu begreifen heißt, dass die Erleuchtung jederzeit stattfinden kann. Das ist folglich das Erkennen des Herzens der Erleuchtung, welches von Kakuban mit der Mondscheibe mit der Bedeutung der Weisheit und dem Siddham A 𑖀 gleichgesetzt wird.

Weiter oben schreibt Kakuban, dass die Praxis der *Ajikan* dem Herz der Erleuchtung entspricht. Damit wird die Wahrheit visualisiert und in sich aufgenommen, dass das Herz im Grunde nicht erschaffen *honpushô* 本不生 und von daher ursprünglich rein ist, so wie es sich auch mit dem Herzensgrund aller Buddhas verhält, deren Herzen gleichermaßen rein sind.

Die Praxis *Ajikan* beschreibt Kakuban als Werkzeug zur Heilung des Herzens, das Herz der Erleuchtung in Form einer Mondscheibe zu erkennen. Alle fühlenden Wesen und auch die Pflanzen seien damit ausgestattet, wobei nicht jeder zu jeder Zeit an diese Wahrheit denkt. Das ist nach Kakuban der Grund, warum die Welt von den fühlenden Wesen unterschiedlich wahrgenommen bzw. erlebt wird. Wie auch immer das Erleben ist, so betont Kakuban, dass das Gesetz *hō* 法 in einem Lotussockel des Herzens beherbergt wird. Der Lotussockel soll dabei den inneren Geist aufweisen, der die *Ajikan* beherbergt.

Die Bedeutung des Herzens spielt für Kakuban eine bedeutende Rolle. Wie oben bereits erwähnt, beschreibt er das Herz im Rahmen der *Ajikan* räumlich in der Brust. In diesem Fall jedoch sieht er das nicht räumlich, sondern meint damit das Herz ohne

Kennzeichen *musô* 無相.⁴⁹ Das Herz ohne Kennzeichen ist das Herz der Erleuchtung als ein Zustand bewertungsfreier Wahrnehmung ohne eine emotionale Anbindung. Dieser sei allezeit inhärent, ob man ihn wahrnimmt oder nicht. Das Erreichen des Zustandes der Leere beschreibt Kakuban im dritten Teil über „die Wirkung des Siddham A 𑖀“ als eines der Verdienste durch das Anwenden der *Ajikan*, weil dieser Zustand der Leere eine Wirkung der Heilung des Herzens ist, was einem reinen Herzen entspricht.

In diesem Zusammenhang spricht Kakuban von Stimmen und Dialogen im Herzen, die die Wahrnehmung des ursprünglichen Herzens der Leere erschwert, weil diese inneren Stimmen die äußere Wahrnehmung meistens emotional bewerten, wodurch das Herz nicht zur Ruhe kommen kann.

Diese inneren Stimmen sind möglicherweise darauf zurückzuführen, dass bei negativen Emotionen z. B. Wut oder Angst im Gehirn ein Areal namens Amygdala (Mandelkern), das Angst- und Stresszentrum, angesprochen wird. Dabei sendet die Amygdala neuronale Signale zu anderen Teilen des Gehirns, wie zum Beispiel dem Hypothalamus, der Organe im Körper veranlasst, Hormone für eine bestimmte Handlung, wie etwa Stresshormone Cortisol aus der Nebennierenrinde oder Adrenalin und Noradrenalin aus dem Nebennierenmark auszuschütten.⁵⁰ Nun wird von der Amygdala die Situation vor der eigentlichen Handlung neu bewertet, wobei es danach zu affektiven Handlungen mit emotionsspezifischen, grobmotorischen Verhaltensimpulsen wie etwa Fluchtreaktionen kommt.⁵¹

Laut Kakuban entstehen durch das Folgen der inneren Stimmen oder der Meinung eines Freundes bzw. Lehrers karmische Verstrickungen. Ist die daraus entstehende Handlung von Sinn erfüllt, erntet man Verdienste. Diese zeigen sich im angenehmen Erleben der Welt und in Chancen, das Herz der Erleuchtung zu erreichen. Ist auf der anderen Seite die daraus entstehende Handlung destruktiv, erntet man

⁴⁹ Muller, Charles in Muller: DDB.

⁵⁰ LeDoux, 1996. S. 141-178; LeDoux, 2002. S. 235-259.

⁵¹ Panksepp, 1998. S. 187-205.

karmische Verstrickungen, die sich in unangenehmen Erlebnissen ausdrücken. Der Keim dafür findet im eigenen Herzen statt und die Folgen in einem jeden Augenblick im Herzen. Wer dies erkennt, kann mit eigener Kraft im Reinen Land des Amida wiedergeboren werden, wobei Kakuban darauf hinweist, dass diese Wiedergeburt nicht nach dem Tode, sondern im Körper der hiesigen Inkarnation stattfindet. Das Schaffen dieses Bewusstseins führt in die Freiheit des Herzens, welche mit der Heilung im Sinne einer Heil-Werdung des Herzens gleichgesetzt werden kann, weil mit dieser Erkenntnis die Welt so erlebt werden kann, wie man sie sich wünscht. Das ist das Erschaffen des Reinen Landes aus eigener Kraft *jiriki* 自力 im Körper dieser Inkarnation aus der Sicht von Kakuban. Wer jedoch das Bewusstsein für diese Wahrheit verliert, erlebt die Welt wie eine selbsterschaffene Hölle. Um das zu verdeutlichen, führt Kakuban die Beispiele mit der Seidenraupe, die sich selbst einwickelt und dann festbindet und dem Maler an, der sich vor seinem eigenen Gemälde eines Geistes fürchtet. Somit wird jede Form des Erlebens, sei es eine innere Hölle oder ein inneres Reines Land, im eigenen Herzen erschaffen.⁵²

Einerseits ist das Herz im Grunde rein und heil. Andererseits finden Freude und Leid im eigenen Herzen statt, die sich in den Drei Welten *sankai* 三界 im Lotus-Sūtra *Hokke-kyō* 法華經 in der Welt der Begierden *yokukai* 欲界, in der Welt der Erscheinungen *shikikai* 色界 und in der Welt der Nicht-Erscheinungen *mushikikai* 無色界 manifestieren. Somit scheint es sich hier um zwei Arten des Herzens zu handeln. Einmal um das inhärente, reine und heile d.h. vollkommene Herz, das frei von Anhaftungen an Sekundäremotionen ist und andererseits um das an Gedanken verhaftete und daher zu heilende Herz, welches das reine Herz zwar beinhaltet, jedoch dieses nicht wahrnehmen kann und statt dessen die leidvollen, karmischen Auswirkungen erlebt.

Kakuban geht davon aus, dass es wohl kaum jemanden gibt, der sich Leid wünscht, weshalb es nützlich sei, sich davon zu befreien. Dazu brauche man nur

⁵² Vgl. Das Kapitel „Das Herz der Erleuchtung und der Amida-Buddhismus“.

darum bitten. Diesbezüglich erklärt er zwei Wege. Der erste Weg ist das Erbauen von Tempeln und das Durchführen von Ritualen, um die hiesige Welt als angenehm zu erleben. Auch hier spricht Kakuban möglicherweise seine Zeitgenossen an. Das sind einmal die Mönche, die sich durch Rituale für den Hofadel ihr Leben verbessern wollen und andererseits u.a. die Mitglieder des Hofadels, die sich durch das Erbauen von Tempeln und das Durchführen der Rituale Vorteile in ihrem Leben erhoffen. Kakuban selbst wird vom Hofadel und besonders vom abgedankten Toba Tennô 鳥羽天皇 (1103-1156) diesbezüglich unterstützt. Er ist aber auch der Meinung, dass man dies aus der Sicht eines Mönches nicht für Macht und Reichtum tun sollte, sondern vielmehr um die Lehre zu verbreiten, damit viele in den Genuss kommen können, das Herz der Erleuchtung als Voraussetzung für die Erleuchtung im Körper der hiesigen Inkarnation und das Erleben des Reinen Landes der Freude *jôdo gokuraku* 浄土極楽 im Herzen erlangen zu können. Es ist anzunehmen, dass Kakuban ein reges Interesse hatte, auch dem Volk zu helfen, wie auch seiner kranken Mutter. Laut Veere soll Kakuban den Text *Ajikan* geschrieben haben, als seine kranke Mutter im Sterben lag.⁵³ Kakuban war nämlich der Ansicht, dass die *Ajikan* inklusive der Atemmeditation *Asokukan* 久息觀, welche in dem Text *Ajikan* zwar namentlich nicht erwähnt, aber sehr wohl beschrieben wird, das Leiden bei einer Krankheit vorbeugen bzw. lindern kann. Wenn man weder bei einer schweren Krankheit noch wenn man im Sterben liegt die *Ajikan* nicht durchführen kann, sollte man wenigstens die Atemmeditation *Asokukan* praktizieren, weil mit der Atmung immerhin das Herz gereinigt würde.⁵⁴

Durch Tempel und Rituale erhält das Herz der Erleuchtung eine mit den fünf Sinnen wahrnehmbare äußere Form. Wertvoller aus der Sicht von Kakuban ist jedoch die Praxis der *Ajikan* zur Erlangung des Herzens der Erleuchtung, weil dabei die Wirkung und Heilung im eigenen Herzen stattfindet. So scheint es für ihn um mehr Sein als Schein zu gehen.

⁵³ Veere. 2000, S. 95.

⁵⁴ Kitao 北尾, 2002. S. 65-71.

Nach Kakuban ist das Herz der Erleuchtung der Herzensgrund aller Buddhas. Nun erklärt er zusätzlich, dass dies der geheime Schatz der Buddhas sei und jedem fühlenden Wesen innewohne, weshalb es sich gleichermaßen um den Herzensgrund aller fühlenden Wesen handele, mit dem man Erleuchtung erlangen kann. Die Visualisation der Mondscheibe, die für das Herz der Erleuchtung als Teil der *Ajikan* steht, sei der Weg dahin. Dazu sei es wichtig, die Bedeutungen des Mondes zu verstehen, weil sie die Heilung der drei Gifte des Herzens darstellen. Hier spricht Kakuban von der Heilung des Herzens durch dessen Reinigung. Diese Heilung geschieht durch die drei Tugenden. Die erste Tugend ist die der Kühle. Damit ist die Beruhigung des Herzens durch Loslassen zornvoller Leidenschaft und Aggression, sowie deren daraus resultierenden Handlungen gemeint. Kakuban führt als Beispiel das Sich-Ärgern über andere an. Mit dieser Tugend hat das Herz die Kraft die Handlungen und Wirkungen des Zornes auszulöschen, so dass man mit den Phänomenen in der Welt seinen Frieden schließen kann.

Die zweite Tugend ist die des Lichtes. Licht steht für Weisheit und Finsternis für Dummheit und Verblendung. Hier spielen die Begierden eine wichtige Rolle, die dazu führen, dass zwischen Gut und Böse nicht mehr unterschieden werden kann. Jede Handlung aus Dummheit führt in neue Verstrickungen und um diese zu verschleiern, werden, so Kakuban, der sogenannten Verblendung immer neue Namen gegeben, die sich zum Beispiel durch Rechtfertigung und Profilierung bemerkbar machen. Die Dummheit als Anhaftung an das Ego und seine Begierden verhindert die Erkenntnis der Vergänglichkeit und somit das Erleben des reinen Herzens eines einzelnen Gedankens. Mit der Kraft des Mondes der Tugend des Lichtes können die verhafteten Gedanken losgelassen und die Weisheit des Herzens erlangt werden. Hier geht es folglich um die Heilung im Sinne einer Heil-Werdung des Herzens durch das Loslassen von Anhaftungen und dem Erkennen der erleuchtenden Weisheit, die mit dem Mond assoziiert wird.

Die dritte Tugend ist die der Reinheit. Sie heilt die üblen Taten der irdischen Begierden und damit zusammenhängende negative Sekundäremotionen wie Neid und Eifersucht, bei denen man nach dem Besitz und Vermögen anderer strebt und sich und anderen damit das Leben erschwert.⁵⁵ Laut Kakuban ist allein der Gedanke daran, dass der Besitz anderer einem selbst zustehe, das, was zu ungünstigen karmischen Resultaten führe. Die Mondscheibe des Herzens der Erleuchtung heilt diese irdischen Begierden durch die Tugend der Reinheit, wenn das Herz mittels der *Ajikan* als rein betrachtet werden kann.

Der Erfolg bei der Heilung der drei Gifte durch die drei Tugenden kann jedoch individuell sehr unterschiedlich sein. Je näher das Herz an seinem ursprünglichen Zustand ist, desto einfacher ist die Heilung. Dazu zieht Kakuban einige Beispiele zum Vergleich heran, wie das des verfallenen Hauses, welches als solches nicht mehr erkennbar ist und daher dort auch sein Herz fehlt. Ist das ursprüngliche Herz kaum noch erkennbar, kann das heile fühlende Wesen in seiner Urnatur gleichfalls nur schwerlich erkannt werden.

Kakuban erklärt, dass die Mondscheibe, welche dem Herzen der Erleuchtung entspricht, dem Herzen inhärent sei. Diese wiederum ist das Siddham A 𑖀, welches einen einzelnen Gedankens beschreibt. Nun vergleicht Kakuban diesen kurzen Zeitraum mit den Gedanken, wie sie kommen und gehen. Somit ist der Atem für ihn eine Metapher, die für das Leben steht. Dabei unterscheidet Kakuban jedoch den Atem der unveränderlichen Mondscheibe von dem Atem im physischen Körper. Letzterer kann durch den Tod unterbrochen werden. Der Atem der Mondscheibe jedoch nicht, da er unveränderlich ist und daher über Geburt und Tod hinaus geht. So erklärt Kakuban den Tod als eine Unterbrechung der Lebensenergie *ki* 氣 und das Ende des Körpers. Jeder Körper ist das Ergebnis karmischer Resultate *gôhō* 業報. Somit hat der Atem der Mondscheibe mit den karmischen Wirkungen aus vergangenen Leben nichts zu tun. Solange man auf diese Weise in den Sechs Welten *rokudô* 六道 von Purgatorium,

⁵⁵ Vester, 2005, S. 232.

Hungergeistern, Tieren, Dämonen, Menschen und Göttern wiedergeboren wird, bleibt das Erkennen des Herzens der Erleuchtung eines einzelnen Gedankens schwierig. Wird dieser Zusammenhang jedoch mit Hilfe der *Ajikan* erkannt, erfolgt daraus das Begreifen der Ursachen aller Krankheiten, die man sodann durch Loslassen dieser Ursachen heilen kann. Das Beenden der Krankheiten ist nach Kakuban das Eintreten in eine neue Inkarnation im hiesigen Körper und das Herz erlebt ein helles Leuchten, die er als die Weisheit im Herzen beschreibt.

Nun gibt es nach Kakuban einiges, was dem Loslassen aller Krankheiten durch das Erlangen der oben beschriebenen Erkenntnis des Herzens der Erleuchtung im Wege steht. Dabei handelt es sich insbesondere um Trübsal des Herzens. Diese bezeichnet Kakuban als geistige Dunkelheit *mumyô* 無明. Dabei geht es nicht um den Mangel an Wissen, sondern um die Unfähigkeit in der Art und Weise der Betrachtung, die Dinge so wahrzunehmen wie sie sind.⁵⁶ Aus dieser Unfähigkeit entstehen illusorische, weltliche Begierden und Sorgen *bonnô* 煩惱. Diese zeigen sich als Sekundäremotionen⁵⁷ und führen zu Handlungen mit karmischen Verstrickungen, die den Kreislauf von Geburt und Tod weiterführen.⁵⁸ Die Sekundäremotionen vergleicht Kakuban mit einer Art Traumwelt, die sowohl im Traum, als auch im Wachzustand in Erscheinung treten kann. Als Beispiele nennt er Unwohlsein bei Geburt und Tod, die Trauer durch Zusammenkommen und Trennung, Abneigung gegen etwas und vor allem auch Zweifel. Sie alle trüben das Herz und behindern das Erkennen der Wahrheit *ri* 理 des Herzens der Erleuchtung in den Drei Welten *sanze* 三世 von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wie lange diese Zeit auch dauern mag, sie ist weniger als der Zeitraum eines einzelnen Gedankens *ichinen* 一念, womit Kakuban auf die unermessliche Zeitverschwendung vor der Erlangung des Herzens der Erleuchtung hinweist. Auf der anderen Seite soll Kûkai 空海 dazu erklärt haben, dass ein einzelner Gedanke des Siddham A 𑖀 eine unermesslich lange Zeitspanne *sandai asôgi kô* 三大

⁵⁶ Muller, Charles in Muller: DDB.

⁵⁷ Damasio, 1997. S. 189-193; Ciompi, 2005. S. 82.

⁵⁸ Muller, Charles in Muller: DDB.

阿僧祇劫 übertrifft. Das zeigt außerdem, dass man die Erleuchtung nicht geschenkt bekommt, wie es Kakuban auszudrücken pflegt. Daher reicht das Darbringen von Opfergaben zur Reinigung und Heilung des Herzens nicht aus. Vielmehr ist es unabdingbar, regelmäßig von Herzen die *Dhyāna*-Meditation zur Beruhigung des Herzens, zu praktizieren, wobei die Gedanken aufhören zu fließen und die Aufmerksamkeit auf einen Punkt gelenkt wird, um das Herz als Voraussetzung zum Erscheinen des Siddham A 卍 zu reinigen. *Dhyāna* ist ein Zustand geistiger Vertiefung, der in tiefer meditativer Versenkung *Samādhi* erreicht wird, wobei alle Sinneswahrnehmungen und geistigen Hindernisse aufgehoben werden.⁵⁹

So erklärt Kakuban auf der einen Seite, dass man die *Ajikan* auf jeden Fall zu jeder Zeit durchführen solle, die reine Technik der Meditation jedoch nicht ausreicht, um das Herz zu reinigen, damit das Siddham A 卍 in Erscheinung treten kann. Wenn man das Siddham A 卍 der *Ajikan* morgens, mittags und abends regelmäßig intoniert und wenn man beim Ein- und Ausatmen an das Siddham A 卍 denkt, indem man es über der Zunge visualisiert, soll das eine lebensverlängernde Wirkung haben. Dies sei eine Form der karmischen Verdienste. Wenn man bedenkt, dass das Leben durch Krankheit im Körper und Herzen sowie durch widrige Umstände, wie etwa Unfälle, verkürzt wird, kann man verstehen, wie durch die Wirkung des Siddham A 卍, also durch die Reinigung und Heilung des Herzens, karmisch gesehen, das Leben verlängernde Umstände angezogen werden, bzw. die Samen dafür gesät werden. Daher gibt es hier einen direkten Zusammenhang zwischen der Heilung des Herzens und dem Erlangen des Herzens der Erleuchtung und der Buddhaschaft.

3.2.5. Das Herz der Erleuchtung und der Amida-Buddhismus

Die *Ajikan* 阿字觀 wird von Kakuban 覺鑊 (1095-1143) als die bedeutendste Methode zur Erlangung des Herzens der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 und der darauf folgenden vollständigen Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation *sokushin jōbutsu* 即身成佛 beschrieben. Diese Vorstellung verbreitete Kūkai 空海

⁵⁹ Muller, Charles in Muller: DDB.

(774-835) mit der Einführung der Shingon-Schule *shingon-shû* 真言宗 in Japan, jedoch kam es im Laufe der folgenden Jahrhunderte zu einem Verfall der Shingon-Lehre, nicht aber der Shingon-Schule, die Kakuban durch sein Wirken durch die Etablierung der *Denbôe* 伝法会 versuchte wiederzubeleben.

Wahrscheinlich hatte Kakuban den Text *Ajikan* 𑖀字觀 in seinen späteren Jahren verfasst, weil er die *Ajikan* in Kombination mit dem *Nenbutsu* 念佛 als die wichtigste Methode zur Erlangung des Herzens der Erleuchtung beschreibt, ohne andere Methoden explizit zu erwähnen. Aus seiner Biografie ist bekannt, dass er sich etliche Male zu rituellen Meditationspraktiken wie etwa der *Gumonji-hô* 求聞持法⁶⁰ (Ritual des Strebens das Gehörte zu behalten) zurückzog, um das Herz der Erleuchtung zu erlangen.⁶¹ Das fünfmalige Wiederholen dieser Praxis zeigte, dass sich das Erlangen des Herzens der Erleuchtung als schwierig erwies. Daher betont er in seinem Text *Ajikan*, dass auch wenn man viel meditiert, das Erreichen des Herzens der Erleuchtung weiterhin langwierig bliebe, dass aber die *Ajikan* ein möglicher Weg im Rahmen einer Inkarnation sei.

Für Kakuban ist das Siddham A 𑖀 die Essenz, in der die gesammelte Kraft des Herzens der Erleuchtung enthalten sei und sich durch die Praxis der *Ajikan* im Herzen durch das Erkennen und Loslassen der Illusionen manifestiere. Damit betont er gleich zu Beginn des Textes *Ajikan* die Wichtigkeit des Siddham A 𑖀 für den Weg zur Erlangung der Buddhaschaft im gegenwärtigen Körper. Das Siddham A 𑖀 ist der Schlüssel zum Erkennen der Bedeutung des Herzens der Erleuchtung. Das Siddham A 𑖀 beschreibt mit der kontemplativen Meditation des Siddham A 𑖀 *Ajikan* das wohl wichtigste Werkzeug zur Erlangung des Herzens der Erleuchtung der Shingon-Schule. Demnach ist das Siddham A 𑖀 ein Tor im Herzen, über das man sich vom *Samsāra*

⁶⁰ *Gumonji-hô* ist ein aufwändiges Meditations-Ritual, in dem das Mantra des Kokûzô in Kombination mit rituellen Handlungen eine Million Mal rezitiert wird. Es ist besonders für die Steigerung der Erinnerungsfähigkeit von Sûtras bekannt. Weitere Bezeichnungen sind: *Kokûzô Gumonji-hô* 虚空蔵求聞持法, *Kokûzô bosatsu nôman shogan saishô shin darani gumonji hô* 虚空蔵菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法 (Ritual des siegreichen Dharāṇi des Herzens mit der Bitte zur vollen Begabung des Bodhisattvas Kokûzô das Gehörte zu behalten); Sinclair, Iain in Muller: DDB.

⁶¹ Veere, 2000. S. 28-29.

rinne 輪廻 befreien und das Herz der Erleuchtung erlangen kann. Dieses Ziel beschreibt Kakuban als einen Zustand des Reinen Landes *gokuraku* 極樂 im Herzen. Somit zieht er hier eine Verbindung zwischen den Schulen des Amida-Glaubens *amida shinkô* 阿弥陀信仰 und der Shingon-Schule. Während es im Amida-Glauben darum geht, nach dem Tode in das Reine Land des Amida 阿弥陀 zu gelangen, geht es in der Shingon-Schule um die Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation, wobei davon ausgegangen wird, dass alle fühlenden Wesen den Keim zur Erleuchtung in sich tragen. Es ist die Funktion der rituellen und meditativen Praxis der Shingon-Schule, diesen Keim zur Erleuchtung gedeihen zu lassen.

Laut Kakuban erreicht man das Reine Land, das Herz der Erleuchtung und die Erleuchtung mit der *Ajikan* im Körper dieser Inkarnation. Dabei sei es möglich, das Reine Land einerseits als Zustand des Herzens und andererseits in der Art, wie die Welt erlebt und wahrgenommen wird, in dieser Inkarnation zu erlangen. Die *Ajikan* ist aus Kakubans Sicht die Grundlage, die diese Kombination der Shingon-Lehre mit dem Amida-Glauben ermöglicht. Die korrekte Anwendung der *Ajikan* als Ritual und Meditation entfernt laut Payne die verhafteten Gedanken, die das Individuum von dem Bewusstsein der innewohnenden Erleuchtung abhält. Durch das Erwecken des Herzens der Erleuchtung wird mit regelmäßiger Praxis der *Ajikan* die Identifikation oder auch Vereinigung mit Dainichi Nyorai 大日如来 gefördert. Das Bewusstsein über die inhärente Erleuchtung verwandelt die Welt von einer gewöhnlichen Welt in eine Welt der erfahrbaren Erleuchtung, die von Kakuban als Reines Land im Herzen beschrieben wird.⁶² Somit wird das Erlangen der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation von Kakuban mit dem Reinen Land des Amida erklärt. Kakuban beschreibt das Reine Land als einen Zustand des Herzens, der dem Herzen der Erleuchtung gleicht. Die *Ajikan* ist das Werkzeug, mit der die Heilung des Herzens hervorgerufen werden kann, die sodann das Loslassen der verhafteten Gedanken mit

⁶² Payne, 1991. S. 80.

sich führt und jedes Leid beendet. Dies gleicht dem Zustand des Reinen Landes im Herzen.

Damit legt Kakuban den Schwerpunkt auf das Diesseits, was für den Amida-Glauben ursprünglich untypisch ist. Dort geht man davon aus, dass das Reine Land des Amida als ein Ort jenseits dieser Welt nach dem Tode durch Wiedergeburt erreicht werden kann, wenn man aufrichtig das *Nenbutsu* rezitiert. Die Wiedergeburt im Reinen Land geschieht durch die Kraft des Amida *tariki* 他力.⁶³ Das Erlangen und das Erleben des Reinen Landes im Herzen geschieht aus eigener Kraft *jiriki* 自力 durch die Hingabe an die *Ajikan*, welche in unterschiedlichen Variationen mehr oder minder ununterbrochen, d.h. im Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen *gyô-jû-za-ga* 行住座臥 ausgeführt werden soll.

In diesem Zusammenhang mag es zwei Gründe geben, die Kakuban veranlassten über eine Kombination der Shingon-Lehre mit dem Amida-Glauben nachzudenken. Zum einen entwickelte sich beim Hofadel und im Volk der Glaube an die Möglichkeit der Wiedergeburt im Reinen Land des Amida. Dies wurde besonders durch Naturkatastrophen, Epidemien, Hungersnöte und Kriege und den Glaube an das buddhistische Endzeitalter *mappô* 末法 gefördert, welches im Jahre 1052 beginnen sollte. Um diese Zeit versammelten sich Anhänger des Amida-Glaubens auf dem Kôyasan 高野山, um sich dort der Praxis des *Nenbutsu*, dem Rezitieren des „Gelobt sei Amida-Buddha“ *Namu amida butsu* 南無阿弥陀佛 hinzugeben. Als Kakuban zum Studium der Shingon-Lehre auf dem Kôyasan lebte, wohnte er für eine Weile bei den Anhängern des Amida-Glaubens, von denen er sich wahrscheinlich inspirieren liess, sich näher mit dem Amida-Glauben zu beschäftigen.⁶⁴ Kakubans Erklärungen im Text *Ajikan* legen seine Ideen zur Vereinigung der Shingon-Lehre mit dem Amida-Glauben dar. Sein besonderes Augenmerk lag darauf, dass das Reine Land des Amida nicht an einem fernen Ort, sondern in dieser Welt erreichbar sei. Von denen, die das Herz der Erleuchtung noch nicht erlangt haben, kann die Welt als frustrierend, weltlich und

⁶³ Muller, Charles in Muller: DDB.

⁶⁴ Vgl. Dazu das Kapitel „Unterschiede und Parallelen der Schulen“.

bedeutungslos wahrgenommen werden. Dadurch entsteht der Wunsch aus dieser Bedeutungslosigkeit heraus zu entfliehen. Flucht ist für jemanden, der das Herz der Erleuchtung erlangt hat nur eine Form der Illusion. Der Wunsch aus dieser scheinbar hoffnungslosen Welt zu entfliehen, lenkt vom Streben nach Erleuchtung ab. Diese subjektive Wahrnehmung von der Welt führt zu einer emotionalen und kognitiven Verschleierung des Herzens. Darin mag auch die Ursache liegen, sich für eine Heilsgestalt wie etwa Amida zu begeistern, der mit seiner Kraft den Gläubigen von den Leiden in dieser Welt beim Tode erlöst, indem er und der Bodhisattva Kannon bei der Wiedergeburt in einem Reinen Land des Westens *saihô jôdo ôjô* 西方浄土往生 behilflich sind.⁶⁵

Nach Kakuban ist das Herz der Erleuchtung mit der *Ajikan* die unabdingbare Voraussetzung, um das Reine Land im Herzen und die Buddhaschaft zu erlangen. Auf dem Weg gehört das Herz der Erleuchtung zu den 52 mentalen Zuständen, dem in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zugeschrieben wird, da durch die Erlangung des Herzens der Erleuchtung das Erkennen der wahren Natur hinter den Illusionen, Glaubenssätzen und Moralvorstellungen ermöglicht werde, die von Kakuban als verhaftete Gedanken *mônen* 妄念 bezeichnet werden.⁶⁶ Diese Erkenntnis und das Bewusstsein darüber erlaubt es, andere Verhaltensweisen zu wählen, anstelle ohne Nachdenken und ohne Bewusstsein über die Folgen ad hoc auf die Illusionen zu reagieren, was neue karmische Verstrickungen mit sich führt. Der durch Mangel an Bewusstsein, d.h. hier der durch das Fehlen des Herzens der Erleuchtung entstehende Kreislauf karmischer Ereignisse, muss daher mit einer Methode wie der von Kakuban empfohlenen Meditation *Ajikan* zunächst einmal unterbrochen werden.

Kakuban erklärt dazu, dass durch das Erlangen des Herzens der Erleuchtung die Erkenntnis gefördert wird, dass jedes fühlende Wesen die Buddha-Natur bereits in sich trägt. Vor der Erlangung des Herzens der Erleuchtung ist dies den meisten fühlenden Wesen nicht bewusst. Andererseits geht es sowohl um das Streben nach der perfekten

⁶⁵ Den Himmelsrichtungen sind im Buddhismus unterschiedliche Reine Länder zugeordnet.

⁶⁶ Muller, Charles in Muller: DDB.

Erleuchtung, als auch um das Streben danach, allen fühlenden Wesen auf dem Weg zur Erleuchtung zu helfen, bevor man selbst die volle Erleuchtung erlangt. Um dies zu ermöglichen, verzichtet man auf die eigene vollständige Erleuchtung und inkarniert sich immer wieder von Neuem. Diese Art der Inkarnation ist eher frei gewählt, anstelle im Kreislauf des Samsāras gefangen zu sein, wo man aufgrund karmischer Ursachen je nach Schwere des Karmas unter mehr oder minder günstigen bzw. ungünstigen Umständen wiedergeboren wird. Daher vergleicht Kakuban das Herz der Erleuchtung mit dem Herzenszustand der Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation und dem Erleben des Reinen Landes im eigenen Herzen.⁶⁷

Auch wenn Kakubans Schwerpunkt im Text *Ajikan* bei seinen Erklärungen auf der Praxis für das Diesseits liegt, geht er zeitweilig auf das Sterben selbst ein. Beim Sterben sei es nach Kakuban schwierig, das *Nenbutsu* zu rezitieren, weil die Zeitspanne des Momentes eines Augenblicks des Hinübergehens sehr kurz ist. Daher ist es seiner Ansicht nach sinnvoller, sich beim letzten Atemzug auf die Visualisation des Siddham A 𑖀 zu fokussieren. Damit sei es nach Stone möglich, karmische Hindernisse zu entfernen und bei korrekter und ununterbrochener Anwendung der Drei Mysterien *sanmitsu* 三密 mit entsprechenden Mudrās, Mantras (hier das *Nenbutsu*) und der *Ajikan* die Wiedergeburt im Reinen Land zu erlangen.⁶⁸

Gegen Ende des Textes *Ajikan* beschreibt Kakuban das Siddham A 𑖀 aus der Sicht des Amida-Glaubens mit Erklärungen, dass die Seelen der Verstorbenen wie es im Amida-Glauben üblich ist, im Reinen Land des Amida wiedergeboren werden. Einleitend beschreibt er die Bedeutung der drei Kanji von Amida. Das erste Kanji *a* 阿 ist die chinesische Umschrift für das Siddham A 𑖀. Das Kanji *mi* 弥 steht nach Kakuban für das Licht *kōmyō* 光明 der Mondscheibe *gachirin* 月輪 des Siddham A 𑖀 und das Kanji *da* 陀 für die Lotusblüte *renge* 蓮華. Diese drei Kanji werden sodann von Kakuban im Zusammenhang mit den Heilsgestalten der Amida-Trias *Amida sanzōn* 阿弥陀三尊 von Amida, Seishi 勢至 und Kannon 觀音 beschrieben.

⁶⁷ Muller, Charles in Muller: DDB.

⁶⁸ Stone, 2007. S. 152.

Mit dem Licht des Kanji *mi* stellt Seishi Verdienste durch die Kraft der Mondscheibe dar, wobei das Licht das Karma heile und man so aus den Bereichen der Höllen, Hungergeister und Dämonen in das Reine Land des Amida gelangen könne. Kakuban erwähnt hier nicht nochmals, dass das Reine Land ein Zustand des Herzens der hiesigen Inkarnation sein könne, sondern bezieht sich hier besonders auf die Geschehnisse nach dem Tode. Wahrscheinlich versucht er hier, seine Gegner oder auch die Anhänger des Amida-Glaubens die oben beschriebenen Zusammenhänge vom Reinen Land und der Erlangung im Körper dieser Inkarnation näherzubringen und will ihnen gleichzeitig versichern, dass sie sich um die Zeit nach dem Tode nicht sorgen brauchen, wenn sie ihre meditative Praxis auf die *Ajikan* und das Rezitieren des *Nenbutsu* als Anrufung von Amidas Namen ausrichten.

Mit der Lotusblüte des Kanji *da* steht Kannon für die Reinheit des Herzens. Nach Kakuban ist das Herz im Grunde rein. Daher erscheinen die Heilsgestalten der Amida-Trias im Herzen zur Todesstunde und geleiten die Seele des Verstorbenen in das Reine Land der höchsten Freude. Ganz zum Schluss wird die Amida-Trias von Amida, Kannon und Seishi mit den drei Erscheinungsformen *sanjin* 三身 des Dainichi Nyorai 大日如来 als äquivalent bezeichnet, ohne jedoch Dainichi Nyorai direkt zu erwähnen. Die drei Erscheinungsformen sind: *Hosshin* 法身 als Dainichi Nyorais wahres, unbegreifliches Wesen in der transzendenten Wirklichkeit; *Hôjin* 報身 als das Wesen der göttlichen Ekstase; *Ôjin* 応身 als der Ausstrahlungskörper des Buddha inkarniert in der Gestalt eines Menschen, wie zum Beispiel der historische Buddha Śākyamuni Shaka Nyorai 釈迦如来. Kakuban erklärt dazu, dass diese in den Drei Zeiten *sanze* 三世 von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft und in den zehn Himmelsrichtungen erscheinen. Damit negiert er indirekt die Idee des Endzeitalters *mappô* 末法, nach dem das buddhistische Zeitalter untergehen solle.

Bei der Erläuterung von Seishi für Weisheit und Kannon für Mitgefühl zieht Kakuban eine Verbindung zu dem von ihm im Laufe des Textes *Ajikan* beschriebenen Begriffes *ri* 理 und dem Zwei-Welten-Mandala *ryôkai mandara* 兩界曼荼羅 als duale

Struktur der Welt der Erleuchtung. Die Diamantwelt *kongôkai* 金剛界 steht für die perfekte Einsicht und Weisheit *chi* 智 und die Mutterschoßwelt *taizôkai* 胎藏界 für das aktive und perfekte Verhalten von Mitgefühl und Wahrheit. Im Zentrum beider Mandalas verweilt Dainichi Nyorai. Laut Kûkai bilden beide Mandalas mit Dainichi Nyorai im Zentrum eine Einheit.⁶⁹ Auch wenn im Zentrum der beiden Mandalas Dainichi Nyorai verweilt, so sind sowohl seine Darstellung, als auch das Siddham für Dainichi Nyorai jeweils verschieden. In der Diamantwelt wird Dainichi Nyorai mit dem Siddham Vam 𑖦 und in der Mutterschoßwelt mit dem Siddham A 𑖦 dargestellt. Unabhängig davon bezieht sich Kakuban in seinem Text *Ajikan* ausschließlich auf Dainichi Nyorai des Mandalas der Mutterschoßwelt des Siddham A 𑖦 und setzt dieses gleich mit Amida, obwohl letzterem nicht das Siddham A 𑖦, sondern das Siddham Hrîh 𑖦 zugeordnet ist.

Das oben beschriebene *ri* kann auch mit Prinzip übersetzt werden. Demnach lässt Payne vermuten, dass Kûkai dieses Konzept aus der chinesischen Huayan-Schule *huayan-zong* 華嚴宗 übernommen habe. *Ri* als Prinzip deutet auf etwas Universelles hin, dem zahlreiche Möglichkeiten unterliegen. Auf der Basis des Sûtras *Dainichi-kyô* 大日經 interpretiert Kûkai das *ri* als eine Komposition der drei Elemente, dass erstens die Erleuchtung jedem fühlenden Wesen innewohne, dass sich zweitens der Ausdruck des großen Mitfühls in der Persönlichkeit der fühlenden Wesen zeige und dass das Herz der Erleuchtung sich durch die von Mitgefühl geprägten Handlungen ausdrücke.⁷⁰ Auf diesen Zusammenhang unter der Erwähnung des *ri* geht Kakuban in seinem Text *Ajikan* ein, indem er beschreibt, dass das Herz der Erleuchtung dem Siddham A 𑖦 entspräche. Das Siddham A 𑖦 steht für Dainichi Nyorai als zentraler Buddha im Mutterschoßwelt-Mandala.

⁶⁹ Payne, 1991. S. 79.

⁷⁰ Payne, 1991. S. 80.

3.3. Biografie von Kakuban (1095-1143)

In den Traditionen des Mahāyāna und Vajrayāna Buddhismus finden sich Geschichten über das Leben anderer Buddhas und Heilsgestalten. Mit einer solchen Erweiterung des biographischen Genres ist es möglich, ältere religiöse und kulturelle Werte in den Buddhismus zu integrieren. So werden in China neben hagiographischen Informationen aus dem Konfuzianismus Geschichten der Heilung, Askese und das Erwirken von Wundern in Biografien von Mönchen übernommen, um einen Bezug zum historischen Buddha herzustellen, um damit zu verdeutlichen, dass dieser mit seinen Wundern in den Mönchen späterer Zeiten weiterlebt. Dazu werden ebenso ortsbezogene und kulturelle Aspekte und eine möglichst ununterbrochene Linie von Mönch zu Mönch eingebunden.⁷¹

Um das Leben des Kakuban ranken viele biographische und hagiographische Geschichten, Legenden und historische Vermerke. Ähnlich wie bei Kūkai 空海 werden Kakuban eine Vielzahl wundersamer Taten und Ereignisse zugeschrieben, während in Aufzeichnungen über Saichō 最澄 solche Legenden eher gemieden werden.⁷² Das zeigt, dass auf diesem Wege die Ideale und Vorstellungen der Shingon-Tradition mit übernatürlichen Geschichten ausgedrückt und veranschaulicht werden. Das ist nach Freiburger eines der wesentlichen Merkmale der konstruierten Hagiographie im Gegensatz zur Biographie.⁷³ Nach Kleine wird in einer Hagiographie als Variante der Biographie inhaltlich das Leben und Wirken als idealisierte Form eines Heiligen dargestellt, hinter der als Zweck eine gezielte Absicht steht und die eine narrative Erzählform in chronologischer Reihenfolge aufzeigt.⁷⁴ Inwieweit sich das auf die Überlieferungen von Kakuban anwenden lässt, zeigen die unten aufgeführten Quellen.

Veere konnte über Kakubans Leben vier Quellentypen ausfindig machen: erstens autobiographische Hinweise in Texten von Kakuban; zweitens überlieferte Biographien/Hagiographien über Kakuban; drittens überlieferte historische

⁷¹ Schober, 2004. S. 45-47.

⁷² Green, 2003. S. 110.

⁷³ Freiburger, 2010. S. 329.

⁷⁴ Kleine, 2010. S. 13.

Dokumente, die auf seine Lebzeiten und das Ende der Heian-Periode (794-1185) zurückgehen; viertens sekundäre Texte auf der Basis der drei vorherigen Quellentypen, wie die von Mönchen der Shingi Shingon-shû 新義真言宗, deren Interesse eher religiöser und hagiographischer Natur sei, weil sie Kakuban als den Gründer ihrer Schule sehen. Einer der Schwerpunkte lag in der Sichtung der Kakuban zugeschriebenen Werke in Bibliotheken von Tempeln und Texten, in denen Kakuban Erwähnung findet.⁷⁵

Die autobiographischen Angaben sind nicht immer reliabel, weil sie teils aus Petitionen, offiziellen und religiösen Dokumenten mit persönlichen Intentionen in der Selbstdarstellung stammen. Das *Kôgyô daishi denki shiryô zenshû* 興教大師伝記資料全集 ist eine Sammlung japanischer Biographien über Kakuban. Darin wird dem *Genkô shakushô* 元亨積書 die höchste Bedeutung zugeschrieben, auch wenn es erst zwei Jahrhunderte später kompiliert wurde. Es ist der erste historische Text über den Buddhismus in Japan. Es behandelt die Biografien hochrangiger Mönche von der Zeit der Überlieferung des Buddhismus nach Japan 538 oder 552 bis in die Kamakura-Periode (1185-1333). Es wurde von dem Zen-Mönch der Rinzai-Schule *rinzai-shû* 臨濟宗 Kokan Shiren 虎関師錬 (1278-1346) im Nanzenji 南禪寺 kompiliert und im Jahre 1322 dem Hof übergeben. *Genkô* bezeichnet die Ära *nengô* 年号 zur Zeit der Kompilation (1321-1324). *Shakusho* 積書 bedeutet Manuskript mit Erklärungen.

Die älteste Biographie über Kakuban ist das *Reizui engi* 靈瑞縁起 aus dem Jahre 1292 von dem Shingon-Mönch Kakuman 覚満⁷⁶ (Lebensdaten unbekannt). Der Titel *Reizui engi* (Darstellung des Wundersamen und Glück verheißungsvoller Zeichen) impliziert, dass Kakuman sich weniger für die historischen Fakten als für die übernatürlichen und somit hagiographischen Begebenheiten von Kakubans Leben interessierte, um möglicherweise Kakuban und den Berg Negorosan 根来山 in ein gutes Licht zu stellen. Das *Mitsugon shônin engi* 密嚴上人縁起, welches nach 1360

⁷⁵ Veere, 2000. S. 8.

⁷⁶ Kakuman gehörte dem Sainan-in 西南院 des Bufukuji 豊福寺 auf dem Negorosan 根来山 an. Dies ist ein Tempel des von Kakuban gegründeten Tempel Komplex.

geschrieben wurde scheint auf andere Quellen zurück zu greifen, die jedoch nicht benannt werden. Danach wurden bis zur Edo-Periode (1603-1868) keine weiteren Biographien verfasst. Im 17.-19. Jahrhundert wurden detailreiche Biographien erstellt, die Kakuban als einen religiösen Anführer und als eine wichtige Persönlichkeit in der Entwicklung der Shingon-Schule beschreiben. Sein Leben wird darin angepasst an die Geschichten über den historischen Buddha, Shôtoku Taishi und Kûkai porträtiert. Einige Legenden über Kûkai wurden umgeschrieben und inhaltlich auf Kakuban übertragen.⁷⁷

Die folgenden Unterkapitel, die das Leben des Mönches Kakuban von seiner Kindheit über sein Studium des Buddhismus, seiner Karriere als Mönch bis hin zu seinen letzten Jahren auf dem Negorosan beschreiben, beinhalten Angaben zu den jeweiligen historischen, biographischen und hagiographischen Quellen. Insbesondere dann, wenn es widersprüchliche Aussagen zu einer Begebenheit gibt, werden die jeweiligen Versionen erläutert. Dabei geht es darum, sich ein Bild von der Figur Kakuban als historischer Mönch und als Heiliger zu machen, um eine Idee davon zu gewinnen, aus welchen Beweggründen sein Leben und Wirken einen derartigen Einfluss auf die Geschichte der Siddham in der Kunst ausüben konnte, wie es in den Kapiteln über die religionspolitischen und historischen Zusammenhänge und die Siddham in der japanischen Kunst hervorgeht.

3.3.1. Kakubans Kindheit

Kakuban 覚鑿 (1095-1143) wurde im Jahre 1095 in dem Lehensgebiet Fujitsu 藤津 in der Provinz Hizen 肥前 geboren. Er ist der dritte Sohn von Isa Heiji Kanemoto 伊佐平次兼元 (Lebensdaten unbekannt) und wurde Michitose 弥千歳 genannt.⁷⁸ Kakubans Vater war ein Aufseher in dem Lehen Fujitsu in Hizen. Dies gehörte dem Jôju-in 成就院 an, der zum Omuro Ninnaji 御室仁和寺 in Heian 平安 gehörte. Dieser Tempel wurde von dem einflussreichen Shingon-Mönch Kanjo 寛助 (1052-1125)

⁷⁷ Veere, 2000. S. 14.

⁷⁸ Veere, 2000. S. 17.

gegründet, der im weiteren Verlauf in Kakubans Karriere als Mönch eine wichtige Rolle spielt.

Schon mit sieben entschloss sich Kakuban den Weg des Dainichi Nyorai 大日如来 der Shingon-Schule zu gehen. Es gibt mehrere Quellen mit biographischen Angaben über seine Beweggründe.

Bezugnehmend auf Kakubans Biographie im *Genkô shakushô* 元亨釈書 kam ein Abgesandter der Regierung *kanshi* 官司 im Jahre 1102 zum Eintreiben von Steuern zu Kakubans Vater. Dieser fürchtete diesen Regierungsbeauftragten und versteckte sich hinter einem Wandschirm. Kakuban informierte sich bei einem ordinierten Mönch *biku* 比丘 über die näheren Zusammenhänge und erfuhr, dass der Beamte nur seiner Pflicht nachging und dass es über ihm jemanden gab, den er selbst fürchtete und der ebenfalls nur seine Pflicht erfüllte, die ihm aufgetragen wurde. In dieser Hierarchie stehen über dem Kaiser *tenshi* 天子⁷⁹ die *kami* 神 als himmlische Heilsgestalten und darüber die höchste Instanz der drei Formen des Buddhas *sanjin* 三身.⁸⁰ In der Lehre dieser Buddhas wird zwischen den esoterischen und exoterischen Lehren unterschieden, die auf dem Kôyasan 高野山 gelehrt werden. Kakuban wollte außerdem wissen, ob gewöhnliche Leute den gleichen Zustand wie ein Buddha erreichen könnten. Der Mönch belehrte Kakuban, dass dies jeder erreichen könnte, der die Tonsur erhalte und sich den Idealen des Buddhas hingäbe und dass der Mönch Kûkai 空海 (774-835) für diesen Zweck auf dem Kôyasan einen Ort zur Meditation eingerichtet hatte. Dort lebte der Mönch Jôson 定尊 (1070-1130),⁸¹ der Kakuban in das religiöse Leben einführen könnte, wenn er dies wünschte. Diese Erklärungen veranlassten Kakuban sich mit sieben Jahren zu entscheiden, eines Tages Mönch zu werden.⁸²

⁷⁹ Hier wird der Begriff *tenshi* statt Tennô 天皇 für den japanischen Kaiser benutzt, weil dies die historische Schreibweise für den Tennô im Allgemeinen ist, wenn man keinen spezifischen Namen nennt.

⁸⁰ *Sanjin* sind die drei Erscheinungsformen des Buddhas in seiner Heilwirkung, in seiner absoluten Gestalt als vom Körper befreiter Buddha *hosshin* 法身, in seiner Gestalt eines Freuden-Buddhas *hōjin* 報身 und in seiner Gestalt als Inkarnation in einem Körper *keshin* 化身.

⁸¹ Jôson: Mönch der Heian-Periode, der von 1084-1114 in Heian 平安 tätig war und danach auf den Kôyasan ging. Dies steht jedoch im Widerspruch zu der Aussage des Mönches im *Genkô shakushô*, in dem es heißt, dass er 1102 bereits auf dem Kôyasan war.

⁸² Veere. 2000. S. 18-19.

Im *Reizui engi* 靈瑞縁起 hingegen steht, dass Kakuban seinen älteren Bruder gefragt haben soll, ob es eine höhere Position gäbe, als die des höchsten buddhistischen Priesterranges *daisôjô* 大僧正. Der Bruder antwortete ihm, dass nur die Buddhas darüber stehen würden und dass das höchste Wesen unter den Buddhas Dainichi Nyorai sei. Als Kakuban wissen wollte, wie man diesen Zustand erreichen könnte, bekam er als Antwort, dass er dafür jeden Abend dem Buddha Blumen und Räucherwerk darbringen müsste. Dies sei der Weg zur Erlangung der Buddhaschaft.

Unabhängig davon, welche der beiden Aussagen stimmt, trat Kakuban 1107 in das klösterliche Leben ein, als eines Tages der Wanderpriester Keishô 慶照⁸³ (Lebensdaten unbekannt) in seine Heimat Fujitsu kam, um dort einen Tempel zu gründen und um nach Aspiranten für Mönche zu suchen. Über Keishô ist weiterhin bekannt, dass er ein Schüler Kanjos war. Von den Einheimischen soll er von Kakubans religiösen Talenten gehört und ihn sodann in die Hauptstadt Heian eingeladen haben.⁸⁴

3.3.2. Kakubans Studium

In der Hauptstadt Heian 平安 angekommen, lernte Kakuban 覚鑿 (1095-1143) zunächst unter dem Mönch Kanjo 寛助 (1052-1125) im Jôju-in 成就院, einem Nebentempel des Ninnaji 仁和寺. Kakubans Lehrer für weltliche Angelegenheiten wurde Enrinbô Kenshun 圓林房兼俊 (Lebensdaten unbekannt).⁸⁵ Jôson 定尊 (1070-1130) wurde sein Meister für die Geheimlehren *mikkyô* 密教 der Shingon-Schule.⁸⁶

Wie es zu jener Zeit seit Kûkai 空海 (774-835) in der Shingon-Schule üblich war, ging Kakuban nach Nara zum Kôfukuji 興福寺, dem damals bekannten Zentrum für das Studium der Lehren der Hossô-Schule *hossô-shû* 法相宗, um dort die Lehren Kûsha 俱舎 und Yuishiki 唯識 zu studieren, bevor er tiefer in das Studium der

⁸³ Von Keisho ist lediglich bekannt, dass er ein Schüler von Kanjo war.

⁸⁴ Veere, 2000. S. 20-21.

⁸⁵ Veere, 2000. S. 22.

⁸⁶ *Bonji jiten* 梵字辞典, 1993. S. 65.

Geheimlehren eintreten durfte.⁸⁷ Diese Vorgehensweise geht auf Kūkai zurück, der in seiner Abhandlung über die zehn Stufen der Entwicklung des Herzens *Jūjūshin ron* 十住心論⁸⁸ aus dem Jahre 825 und seinen Abschiedsworten *Goyuigō* 御遺告⁸⁹ erklärt, dass dies für die stufenweise Entwicklung des Herzens wichtig sei.

Als Kakuban 1110 zwischenzeitlich zum Ninnaji nach Heian zurückkehrte, nahm ihn Kanjo mit zum Tōdaiji 東大寺, um ihn zum Mönch zu ordinieren.⁹⁰ Dort erhielt er auch seinen Mönchs-Namen Shōgakubō Kakuban 正学房覚鑊. Veere ist allerdings der Ansicht, dass Kakuban im Ninnaji ordiniert wurde.⁹¹ Das ist insofern unwahrscheinlich, da es im Komplex des Tōdaiji eine Plattform für die Ordination gab, die Kūkai gemeinsam mit einer Shingon-Halle errichtete. Letztere wurde später durch ein Feuer zerstört und von Keihan 經範 1095 wiederaufgebaut. Danach studierte Kakuban die Lehren *Sanron* 三論 und *Kegon* 華嚴 am Tōdaiji in Nara, während er mit den dort ansässigen Shingon-Mönchen zusammenlebte. Insofern ist es wahrscheinlich, dass sich Kakuban dort neben dem Studium der Sanron- und Kegon-Lehren ebenfalls mit den Geheimlehren beschäftigte.⁹²

1112 kam Kakuban wieder zum Ninnaji zurück, um sich in den folgenden zwei Jahren dem Studium und Training der Vier Grundübungen *Shido kegyō* 四度加行 der Shingon-Schule zu widmen. Darin spielen die Siddham eine wichtige Rolle für die Entwicklung des Herzens.⁹³ In diesem Zusammenhang wird Kakuban in den Biografien als besonderes religiöses Talent mit unterschiedlichen spirituellen Fähigkeiten porträtiert.⁹⁴

⁸⁷ *Bonji jiten* 梵字辞典, 1993. S. 67.

⁸⁸ Abkürzung von *Himitsu mandara jūjūshinron* 祕密漫荼羅十住心論. SAT-DB: T2425.

⁸⁹ SAT-DB: T 2431.

⁹⁰ Murayama 村山, 1992. S. 831.

⁹¹ Veere, 2000. S. 21-23.

⁹² Veere, 2000. S. 23.

⁹³ Vgl. das Kapitel: „Meditationen, Rituale und Heilung mit den Siddham“

⁹⁴ Veere, 2000. S. 24-25.

3.3.3. Kakubans Weg zum Shingon-Meister

Nach dem Abschluss des asketischen Trainings der vier Grundübungen *shidô kegyô* 四度加行 ging Kakuban 覚鑿 (1095-1143) 1114 auf den Kôyasan 高野山. Es heißt, er habe danach Träume gehabt, in denen die shintôistische Heilsgestalt *kami* 神 namens Kasuga Myôjin⁹⁵ 春日明神 und Kûkai 空海 (774-835) auftauchten, um ihm zu erklären, dass er auf den Kôyasan gehen solle, damit er sich dort für die Wiederbelebung der Shingon-Schule und ihrer Lehren einsetzen möge, weil es seit Kûkai allmählich zum Verfall der Tempel und der Shingon-Schule auf dem Kôyasan gekommen war. Kûkais Ziel war es, zu seiner Zeit eine Tempelstadt in weiter Distanz zur Hauptstadt Heian 平安 zu errichten, damit die Mönche sich in aller Ruhe voll und ganz den asketischen Praktiken, Ritualen und Meditationen hingeben hätte können.⁹⁶ Auf dem Weg dorthin hat er einen Asketen namens Hangongen 半権現 (Lebensdaten unbekannt) getroffen, der in der Gegend von Kumano 熊野 seine asketischen Praktiken abgeschlossen hatte. Hangongen führte Kakuban auf den Kôyasan.⁹⁷

Es ist nicht sicher, ob Kakuban für die Weiterführung seiner asketischen Shingon-Praktiken oder zu Pilgerzwecken auf den Kôyasan kam. Möglicherweise strebte er beides an, weil er gemeinsam mit den Bergasketen Yamabushi 山伏 am letzten Tag des Jahres *misoka* 晦日 zum Beginn der Winterpraxis in den Bergen den Kôyasan bestieg.⁹⁸

1114 traf Kakuban auf Shôren 青連⁹⁹ (Lebensdaten unbekannt), der sich durch das Leben auf dem Kôyasan eine Wiedergeburt im Reinen Land des Amida *amida gokuraku jôdo* 阿弥陀極楽浄土 erhoffte. Er begrüßte Kakuban mit den gleichen Worten wie Huiguo 惠果 (746-806) in China Kûkai willkommen hieß, dass er nun, wo er Kakuban getroffen habe, in Frieden sterben könne. Er lud Kakuban für eine Weile in

⁹⁵ Kasuga Myôjin ist der in Nara 奈良 im Kasuga Taisha 春日大社 verehrte shintôistische *kami* 神. Ein weiterer Name ist Kasuga Gongen 春日権現.

⁹⁶ Veere, 2000. S. 28.

⁹⁷ Miyake 宮, 1992. S. 822.

⁹⁸ Veere, 2000. S. 28.

⁹⁹ Auch unter dem Namen Awa no Shônin 阿波の上人 bekannt.

den Tempel Ôjôin 往生院 ein. Shôren stellte Kakuban dem kaiserlichen Prinzen Shôkei 聖恵 (1094-1137) vor, als dieser den Kôyasan besuchte, um Totenrituale für seinen verstorbenen Vater Shirakawa Tennô 白川天皇 (1053-1129) durchzuführen. Durch diese Begegnung kam Kakuban in Kontakt mit dem abgedankten Toba Tennô 鳥羽天皇 (1103-1156), der in späteren Jahren Kakubans bedeutendster und einflussreichster Patron wurde.

1115 traf Kakuban auf den Shingon-Mönch Meijaku 明寂 (?-1124) der Schulen *Ono-ryû* 小野流 und *Chûin-ryû* 中院流, mit dem er im Saizen-in 最禪院 auf dem Kôyasan für mehrere Jahre zusammen verweilte. Unter ihm gab Kakuban sich der Meditations- und Ritual-Praxis *Gumonji-hô* 求聞持法 hin. Meijakus Spezialgebiet waren Rituale, in denen insbesondere Siddham-Dhāraṇīs rezitiert und Heilsgestalten angerufen werden, wie etwa das *Bucchô sonshô darani* 佛頂尊勝陀羅尼.¹⁰⁰

Als Schüler von Meijaku folgte Kakuban nach seiner Grundausbildung im *Shidô kegyô* den üblichen Ausbildungsstufen zum Shingon-Mönch. Dazu gehört die Wahl eines persönlichen Meisters *ajari* 阿闍梨, von dem man in die verborgenen Praktiken und Meditationen eingeführt und geweiht wird.

Nachdem Meijakus Heim durch ein Feuer zerstört wurde, lebte Kakuban für sieben oder acht Jahre im westlichen Tal des Kôyasan im Gachijô-in 月上院 von Dairenbô Jôchi 大蓮房長智 (Lebensdaten unbekannt). In diesem Tal lebten viele *Nenbutsu hijiri* 念佛聖 in ihren Hütten *bessho* 別所.¹⁰¹ Das waren Heilige, Asketen, Pilger und Mönche, die sich das Rezitieren des *Nenbutsu* 念佛 zur Lebensaufgabe gemacht hatten.¹⁰² Dort wurde Kakuban vom Glauben an die Wiedergeburt im Reinen Land *jôdo* 淨土 des Amida 阿弥陀 beeinflusst. Dies zeigte sich besonders in Schriften, die Kakuban in späteren Jahren verfasste, wie etwa sein Text *Ajikan* 凡字觀.

Kakuban hielt sich von 1114 bis 1121 auf dem Kôyasan auf. Wann er im Detail in welche Praktiken und Weihen eingeführt wurde, ist nicht genau bekannt. Es ist jedoch

¹⁰⁰ Dhāraṇī der glorreichen Usnīsa (Scheitelwulst eines Buddhas). SAT-DB: T 967.

¹⁰¹ *Bessho* sind Behausungen in der Nähe eines Haupttempels, wie hier die Tempel des Kôyasan, um sich voll und ganz asketischen Praktiken hingeben zu können.

¹⁰² Vgl. das Kapitel: „Der Amida-Buddhismus in der Shingon-Schule“.

anzunehmen, dass sein Hauptanliegen die rituelle und meditative Praxis war, da er sich keiner sonstigen Beschäftigung hingab.

Im *Reizui engi* 靈瑞縁起¹⁰³ steht, dass sich Kakuban im Jibutsudô 持佛堂 in der Nähe von Kûkais Grab *Oku-no-in* 奥の院 der 1000-tägigen Schweige-Meditation *Sennichi mugongyô* 千日無言行 hingab. Einer seiner Schwerpunkte war in jedem Fall die Praxis des *Gumonji-hô* 求聞持法, die Kûkai viele Jahre auf der Insel Shikoku 四国 am Kap Muroto 室戸 durchführte, bevor er 804 nach China ging. Zwischen 1115-1121 führte Kakuban die *Gumonji-hô* Praxis insgesamt sieben Mal durch, war aber selbst mit den Ergebnissen unzufrieden.¹⁰⁴

Zwischenzeitlich kehrte Kakuban immer mal wieder in die Hauptstadt Heian 平安 zurück. Bei diesen Besuchen erhielt er diverse Weihen in Shingon-Praktiken von Genkaku 賢覚 (1080-1156) des Daigoji Rishôin 醍醐寺理性院, der zur Shingon-Schule im Stil der *Ono-ryû* gehörte. Dazu gehört ebenfalls das Ritual *Gumonji-hô*, welches Kakuban acht Mal wiederholte.¹⁰⁵ Das war 1116 eine „dreistufige Weihe“ und 1121 die Weihe *Kongôkai gobu no kanjô* 金剛界五部の灌頂. Die meisten seiner Weihen erwähnt er jedoch nicht beim Namen. Sein Hauptziel blieb es, Einsichten über das Meditations-Ritual *Gumonji-hô* 求聞持法 zu erlangen.

Im Jahre 1122 begann Kakuban mit dem Wissen, das er von Genkaku erlernt hatte, die *Gumonji-hô* ein achttes Mal zu praktizieren. Davor schrieb er das *Ryûshin Daigantô no koto* 立申大願等の事, in dem er verspricht, etliche Schriften und Mandalas zu kopieren, wenn seine Praxis von Erfolg gekrönt sein sollte. Dies ließ er sich von Meijaku und Yôjin 永尋 (Lebensdaten unbekannt)¹⁰⁶ unterschreiben.¹⁰⁷

¹⁰³ Entstehungsgeschichte wundersamer Zeichen: Biographie über Kakuban aus dem Jahr 1292, geschrieben von Kakuman (Lebensdaten unbekannt).

¹⁰⁴ Veere, 2000. S. 28-29.

¹⁰⁵ Murayama 村山, 1992. S. 833.

¹⁰⁶ Yôjin (weiterer Name Kyôjin) war ein Mönch, der offizielle Rituale im Ninnaji für Kanjo 寛助 (1052-1125) durchführte. Im *Mitsugon Shônin Engi* 密嚴上人縁起 steht, dass er das *Goma-hô* 護摩法 Ritual durchführte, als Kakuban von Kanjo 1121 geweiht wurde.

¹⁰⁷ Veere, 2000. S. 29-30.

Darüber hinaus beschreibt Kakuban im *Ryûshin Daigantô no koto* erste Hinweise auf seine Gedanken in Bezug zum Amida-Buddhismus *amida shrinkô* 阿弥陀信仰, indem er das Reine Land mit dem Herz der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 vergleicht. Diese Aussage zeigt, dass Kakuban der Konflikt zwischen den Positionen der Lehren der Bewohner auf dem Kôyasan zu jener Zeit bewusst war. Hier wird verdeutlicht, warum Kakuban in seinem Text *Ajikan* diesen Zusammenhang so erklärt, als würde er ganz bestimmte Personen mit seinem Text ansprechen und überzeugen wollen.

Das Ritual *Gumonji-hô* wiederholte Kakuban noch einige Male. Vor dem neunten Mal gelobte er, Sûtras zu kopieren, eine Pagode zu errichten, Shingon-Tempel zu erbauen, einen goldenen Dainichi Nyorai 大日如来 und weitere Skulpturen der Buddhas der zwei Welten *ryôkai* 両界 zu erschaffen, Mandalas der Zwei Welten zu malen, das [Bucchô] *Sonshô darani* 佛頂尊勝陀羅尼 für drei Wochen ohne Unterbrechung zu rezitieren, seine Familie, alte Menschen und solche, die nicht die Möglichkeit zu studieren haben zu unterstützen und alle Texte und Kommentare der Shingon-Schule zu sammeln, um die Geheimlehren *mikkyô* 密教 zu fördern und die Augen der Praktizierenden zu öffnen. An diesen Versprechen kann man Kakubans Hingabe für die esoterische Praxis und die Verbreitung der Shingon-Schule erkennen.¹⁰⁸ Hier mag es einen Bezug zu seinem Text *Ajikan* geben, in dem er erwähnt, dass weder eine lange Zeit der Askese noch das Erbauen von Tempeln die Erleuchtung beschleunigen, sondern dass es mit der *Ajikan* und ihrer auf das Herz heilenden Wirkungen um das Erkennen des inhärenten Herzens der Erleuchtung geht.

Nach der neunten Wiederholung der *Gumonji-hô* soll Kakuban sein Ziel erreicht haben. Damit war er bereit für die *Denbô kanjô* 伝法灌頂 Weihen zum Shingon-Meister. Danach darf der Shingon-Meister seine eigene Linie gründen und Schüler weihen und ausbilden. Als Kakuban 1121 in die Hauptstadt Heian zurückkehrte, erhielt er von Kanjo im Jôju-in 成就院 die erste Teilweihe des *Denbô kanjô* der

¹⁰⁸ Veere, 2000. S. 30-31.

Hirosawa-ryû 広沢流 und 1123 wurde Kakuban sodann auf seine Bitte hin vollständig geweiht.¹⁰⁹

3.3.4. Die Wiederbelebung der Shingon-Lehre

In den vielen Versprechen, die Kakuban 覚鑿 (1095-1143) während der Zeit der Praxis ablegte, hatte er bereits angedeutet, dass er sich die Wiederbelebung der Shingon-Schule durch Verbreitung der Geheimlehren *mikkyô* 密教 wünschte. Nach seiner Weihe zum Shingon-Meister schien er zwei Ziele ins Auge gefasst zu haben. Das erste war die Wiederbelebung und der Ausbau der *Denbôe* 伝法会 zur Erhaltung und Fortführung der Shingon-Lehre auf der Basis von der Weitergabe esoterischen Wissens, Ritualen und Weihen. Dabei bemühte er sich die Shingon-Geheimlehren *shingon mikkyô* 真言密教 im Original weiterzugeben, wie sie Kûkai 空海 (774-835) in China (804-806) erlernt hatte. In Kûkais Fußstapfen weiter zu laufen war möglicherweise einer der Gründe, warum Kakuban für so lange Zeit auf dem Kôyasan 高野山 verweilte. Seit Kûkais Tod wuchs die Idee, Rituale für weit gefächerte Zwecke durchzuführen und der Theorie sowie den spirituell-philosophischen Hintergründen weniger Beachtung zu schenken. Mit dem Wiederaufnehmen der *Denbôe* wollte Kakuban dieses Problem wahrscheinlich lösen.¹¹⁰

Seit dieser Zeit legte Kakuban besonderen Wert darauf, Kûkais Ideen zu erklären und Seminare für die esoterischen Theorien zu organisieren. Seine Kontakte auf dem Kôyasan zu den Anhängern des Amida-Glaubens *amida shinkô* 阿弥陀信仰 machten ihm bewusst, dass gewisse Themen in der Shingon-Lehre unzureichend erklärt wurden und dass es bis dato niemanden gab, der die Shingon-Lehren als ein kohärentes System präsentierte, welches sich eindeutig von anderen Schulen unterscheiden ließ.

Kakuban kümmerte sich in den folgenden Jahren aktiv um den Tempelbau auf dem Kôyasan und die Organisation der *Denbôe*. Er wurde als ein charismatischer Lehrer bekannt und knüpfte Kontakte mit dem Kaiserhof. In 1126 erhielt er von Taira

¹⁰⁹ Veere, 2000. S. 32.

¹¹⁰ Veere, 2000. S. 34.

no Tamesato 平為里 als Spende das Lehensgebiet *shôen* 莊園 von Iwate 岩手 beim Berg Negorosan 根来山, um die Organisation der *Denbôe* zu unterstützen.¹¹¹ Dazu kam es, als Kakuban den Inari Jinja 稻荷神社 besuchte, der für den Schutz des Tempels Tôji 東寺 zuständig war, in dem er auf eine Schamanin *miko* 巫¹¹² traf, die ihm riet, zum Ufer des Flusses Yoshinokawa 吉野川 zu gehen. Dort traf er Tamesato 為里, der sich geehrt fühlte und ihm sodann das Lehen Iwate-shôen 岩手莊園 übertrug. Diese Begebenheit könnte insofern interessant sein, weil der Inari Jinja ein Zentrum für indische Totenrituale mit der Verehrung von Dākinīs *dakini-ten* 荼枳尼天 war, die mit den Siddham als Keimsilben *shuji* 種字 in Zusammenhang stehen, weil es für jede Dākinī ein Siddham gibt und damit die Rituale durchgeführt wurden. Dabei ist zu bemerken, dass über Kakubans Aktivitäten zwischen 1126 und 1129 nur bekannt ist, dass er in seinem Lehen in Iwate den Tempel Jingûji 神宮寺 erbauen ließ. Es ist nicht auszuschließen, dass Kakuban sich in dieser Zeit ebenfalls mit diesem Dākinī-Kult beschäftigte. Der Besitz dieses Lehens bildete die finanzielle Basis für die Gründung weiterer Tempel zur Unterstützung der *Denbôe*.¹¹³

Seit 1129 wurde die Unterstützung durch den abgedankten Toba Tennô 鳥羽天皇 (1103-1156) für Kakubans Karriere besonders wichtig. Es gibt mehrere Überlieferungen, wie die beiden sich kennen gelernt haben sollen. Dem *Reizui engi* 靈瑞縁起 und *Mitsugon shônin engi* 密巖上人縁起¹¹⁴ zufolge soll Kakuban auf dem Kôyasan Totenrituale für den verstorbenen Shirakawa Tennô 白川天皇 durchgeführt haben. Als Kakuban um Unterstützung für den Bau einer kleinen Halle bat, wurde ihm diese vom abgedankten Toba Tennô gewährt. Laut dem *Genkô shakushô* 元亨釈書 soll der abgedankte Toba Tennô bei einer Krankheit zu dem verstorbenen Mönch Kûkai um Heilung gebetet haben. Kurz danach erschien ihm im Traum ein Mönch, der

¹¹¹ Murayama 村, 1992. S. 835.

¹¹² *Miko* 巫女 ist eine weibliche, in der Regel jungfräuliche Schamanin, welche in einem Shintô-Schrein tätig ist, Rituale durchführt und als Medium die Götter durch sich sprechen lässt.

¹¹³ Veere, 2000. S. 34.

¹¹⁴ Biografie über Kakuban geschrieben nach 1360.

aus dem Süden kam. Bei seiner Begegnung erkannte er, dass dieser Mönch aus dem Traum Kakuban war.¹¹⁵

3.3.5. Die Verbreitung von Kakubans neuer Lehre

Eines von Kakubans 覺鑊 (1095-1143) Zielen war es, die Shingon-Schule im Sinne von Kūkai 空海 (774-835) wiederzubeleben. Ein weiteres Ziel war es, die esoterischen Lehren des Buddhismus von Indien über China an Kūkai in ihrem Original zu verbreiten. Bisher war es Sitte, dass die Lehre des Esoterischen Buddhismus immer vom Meister zum Schüler weitergegeben wurde. Somit war die gesamte Lehre immer nur in den Händen einer einzigen Person, wenn der Meister des Schülers und der Linie verstorben war. Dieses System hatte sich bis zu Kakubans Zeiten in Japan fest verankert. Nun gibt es allerdings mehrere unterschiedliche Linien, die nicht alle auf Kūkai oder Saichō 最澄 (767-822) zurückgehen, weil im Laufe der Jahrhunderte noch weitere Mönche die esoterischen Lehren in China studierten und mit nach Japan brachten. Kakuban kam zu der Ansicht, dass es zur Verbreitung der Lehre hilfreich sei, diese an viele Schüler weiterzugeben, die ein entsprechendes Niveau in ihrer spirituellen Entwicklung erreicht hatten. Hinzu kommt noch, dass die höchsten Lehrer wie etwa Kanjo 寬助 (1052-1125) jedem Schüler nur ein Teilwissen vermittelten, selbst dann, wenn diese weit genug entwickelt waren, was im Laufe der Zeit zu einer Verwässerung der Lehre geführt haben könnte. Entsprechend wurde auch Kakuban von Kanjo nicht in sein gesamtes Wissen ausgebildet.

So kam Kakuban 1132 zu dem Entschluss, dass es nützlich sei, sich in möglichst viele Linien von unterschiedlichen Lehren ausbilden zu lassen, um eventuelle Lücken zu füllen.¹¹⁶ Folglich begann Kakuban eine ganze Reihe von Lehrern aufzusuchen und studierte weitere Linien, was in Japan völlig unüblich war. Einer von diesen war zum Beispiel Genkaku 賢覺 (1080-1156), von dem er in zwei geheime Linien geweiht wurde.

¹¹⁵ Veere, 2000. S. 35.

¹¹⁶ Veere, 2000. S. 37-38.

Kakubans Hauptziel war es, möglichst viel Wissen und Rituale in seine eigene Linie zu integrieren, um diese dann in ihrer Gesamtheit weiterzugeben, damit durch die Streuung innerhalb der unterschiedlichsten Linien die Lehre nicht über die Generationen verloren gehen würde. Das spiegelt auch seinen Wunsch zur Vereinigung bzw. Wiedervereinigung der Shingon-Lehren wieder. Dabei ging es ihm besonders darum, Kūkais Ideen weiterzuführen, anstelle mit einer eigenen Linie Macht anzustreben.

Viele Mönche jener Zeit reisten von Lehrer zu Lehrer einer Schule bzw. Linie, um unter ihnen zu studieren. Dies war eine Möglichkeit, das eigene Ansehen als Mönch zu erhöhen. Das Besondere bei Kakuban war, dass er die Weihen der großen Meister seiner Zeit erhalten hatte. Verglichen mit anderen Mönchen wird dadurch deutlich, dass die Zahlen der geheimen Weihen, die Kakuban erhielt, weit über dem Durchschnitt lagen. Kakuban nutzte das esoterische Wissen und seine Erfahrung, um die Details für sein System bzw. seine Linie in Theorie und Praxis auszuarbeiten. Diese Linie nannte er *Denbôin-ryû* 伝法院流.¹¹⁷

Um bei dieser Vorgehensweise nicht in Misskredit anderer Meister zu geraten, bat Kakuban vom abgedankten Toba Tennô 鳥羽天皇 (1103-1156) um Erlaubnis, unter sechs weiteren Meistern studieren zu dürfen. Einige davon lehrten die Shingon-Geheimlehren *shingon mikkyô* 真言密教 und einige die Geheimlehren der Tendai-Schule *taimitsu* 台密 des Miidera 三井寺. Da es am Kaiserhof Fraktionen gegen Kakubans innovative Ideen gab, wurde es ihm lediglich gestattet, unter vier Meistern zu studieren. Kakuban besuchte die Lehrer folgender Schulen:

- Jôkai 定海 (1074-1149) - Linie: *Daigo Sanbôin-ryû* 醍醐三法院流 - Zweig der Shingon-Schule *Ono-ryû* 小野流¹¹⁸
- Kanjin 寛信 (1084-1153) - Linie: *Kajûji-ryû* 勧修寺流¹¹⁹ - Zweig der Shingon-Schule *Ono-ryû* 小野流

¹¹⁷ Veere, 2000. S. 39.

¹¹⁸ *Mikkyô daijiten* 密教大辞典, 1931. Anhang: S. 28.

¹¹⁹ Weitere Lesung: *kanjûji-ryû*.

- Shôkei 聖恵 (1094-1137) - Linie: *Kezôin* 華蔵院 - Unterzweig der Schule *Hirosawa-ryû* 広沢流
- Kakuyû 覚猷 (1053-1140) - Linie: *Jimon-ryû* 寺門流 - Zweig der Tendai-Schule aus der Linie von Enchin 円珍 (814-891) der in China geweiht wurde.¹²⁰

Kakuban schien sich nicht sonderlich um die Unterschiede in den Lehren der Tendai- und Shingon-Schulen zu kümmern. Sein besonderes Interesse lag auf der rituellen Praxis und Entwicklung des Herzens. Es ging Kakuban um die Lehre und nicht um die Schule. Einige Mönche aus der Linie *Jimon-ryû* waren gegen die Weitergabe der Geheimlehren *mikkyô* 密教 an Kakuban, weil er nicht die Basis der Tendai-Schule erlernt hatte und daher für eine Weihe nicht qualifiziert gewesen wäre. Unabhängig davon wurde Kakuban noch von weiteren Meistern in die Shingon-Lehren folgender Schulen geweiht:

- Yôgon 永嚴 (1075-1151) - Linie: *Hojuin-ryû* 保寿院流
- Ryôzen 良禪 (1048-1139) - Linie: *Chûin-ryû* 中院流
- Shin'yo 信養 (1069-1137) - Linie: *Jimyôin-ryû* 持明院流¹²¹

3.3.6. Widerstand gegen Kakuban

1134 wurde Kakuban 覚鑿 (1095-1143) das Amt des Abts *zasu* 座主 des Daidenbô-in 大伝法院 und des Kongôbuji 金剛峰寺 auf dem Kôyasan 高野山 übertragen. Damit unterstanden ihm alle Mönche von 238 Tempeln. Seine Reformideen trafen sowohl im Kongôbuji, als auch im Tôji 東寺 in Heian 平安 auf heftigen Widerstand.¹²² Die Situation verschlechterte sich bis 1140 derart, dass Kakuban zum Enmyôji 円明寺 auf dem Negorosan 根来山 fliehen musste, als die Mönche des Kongôbuji Kakubans Tempel des Daidenbô-in und Mitsugon-in 密蔵院 angriffen.¹²³

¹²⁰ Veere, 2000. S. 38.

¹²¹ Veere, 2000. S. 38-39.

¹²² Veere, 2000. S. 39.

¹²³ *Mikkyô daijiten* 密教大辞典, 1931. Anhang: S. 28.

Der Legende des *Mitsugon shônin engi* 密嚴上人縁起 nach führte Kakuban im Mitsugon-in vor einer Skulptur des Fudô Myôô 不動明王 gerade das Ritual *Fudô-hô* 不動法 durch, als die Angreifer das Gebäude stürmten. In der Halle sahen sie nicht Kakuban, sondern zwei Skulpturen des Fudô Myôô. Unfähig sie voneinander zu unterscheiden, schossen sie Pfeile durch die Knie beider Figuren, um herauszufinden, welche aus Fleisch und welche aus Holz geschaffen war.¹²⁴ Veere ergänzt hier, dass beide Figuren begannen zu bluten und die Stimme des Fudô Myôô erklang, dass Kakuban unter seinem Schutz stehe. Die Angreifer bekamen es mit der Angst zu tun und flüchteten panisch, so dass Kakuban mit seinem Leben davonkommen konnte. Nach seiner Flucht wurden die Tempel des Daidenbô-in und Mitsugon-in von den Angreifern niedergebrannt und viele Manuskripte wurden zerstört.¹²⁵

3.3.7. Die letzten Jahre auf dem Negorosan

Nachdem Kakuban 覚鑿 (1095-1143) das Leben auf dem Kôyasan 高野山 hinter sich gelassen hatte, flüchtete er auf den Negorosan 根来山, wo er 1126 den Jingûji 神宮寺 gegründet hatte. Zur Weiterführung der *Denbôe* 伝法会 wurde der Tempel Daienmyôji 大円明寺 erbaut. Dafür erhielt er weiterhin die Unterstützung des abgedankten Toba Tennô 鳥羽天皇 (1103-1156).

Kakuban nutzte die Zeit für intensive Meditationen und das Schreiben einiger seiner Texte. Diese sind für die Beschäftigung mit seinem Gedankenguts besonders wichtig. Es gibt außerdem viele Legenden über seine letzten Jahre der Meditation. So beschreibt zum Beispiel das *Mitsugon Shônin Engi* 密嚴上人縁起, dass das Siddham A 𑖀 auf einer Wand des Tempels durch die intensive Fokussierung bei seiner Meditation sichtbar wurde und dass der Mond sich bei Tageslicht auf einem Teich bei der Meditation auf der Mondscheibe *gachirin* 月輪 widerspiegelte. Unter den Texten, die Kakuban in dieser Zeit schrieb, finden sich acht Texte über die Bedeutung und die Praxis des Siddham A 𑖀. Dazu zählt auch der in dieser Arbeit übersetzte Text *Ajikan*

¹²⁴ Murayama 村山, 1992. S. 833-834.

¹²⁵ Veere, 2000. S. 40-43.

月輪觀. Außerdem schrieb er eine Reihe Texte zur Meditation der Mondscheibe *Gachirinkan* 月輪觀 und ähnlicher Meditationen im *Gorin kuji myô himitsu shaku* 五輪九字明秘密積¹²⁶ und im *Ichigo taiyô himitsushû* 一期太要秘密集.¹²⁷

Wie man in den Texten Kakubans erkennen kann, bestand sein Hauptziel nicht nur darin, die Shingon-Schule seit Kûkai 空海 (774-835) wieder zu beleben, sondern auch Ideen des Amida-Glaubens *amida shrinkô* 阿弥陀信仰 mit einzuflechten. Nach Veere soll Kakuban sogar die Lehren der Shingon-Schule mit den damaligen japanischen Entwicklungen des Daoismus *dôkyô* 道教 in Verbindung gebracht haben. Dabei bezieht sich Veere auf Kakubans *Gorin kuji myô himitsu shaku* 五輪九字明秘密積, weil dort in der kontemplativen Meditation der fünf Organe *gozôkan* 五臟觀 zusätzlich die fünf Elemente *gogyô* 五行 über die Visualisation auf die entsprechenden Organe im Körper zur Heilung projiziert werden. Diese Praxis bezieht sich auf die Methoden des *Onmyôdô* 陰陽道,¹²⁸ des daoistischen Systems von Yin 陰 und Yang 陽 und der fünf Elemente. Die Idee dafür soll Kakuban von Kûkai übernommen haben, der mit dem Mandala der fünf Organe *Gozô mandara* 五臟曼荼羅 bereits einen Synkretismus der Shingon-Schule und des Daoismus erschaffen haben soll, als er in der Gegenwart des Saga Tennô 嵯峨天皇 (786-842) rituelle Anwendungen zur Heilung durchführte. Auch wenn Kakuban die grundlegende Übung dieser Methode nicht selbst erschaffen hat, so betont er die positiven Wirkungen und enthüllt damit einige Merkmale seiner Denkweise. Demnach gibt es für Kakuban keinen sonderlichen Unterschied zwischen dem Herzen und der Phänomene und dem Herzen und dem Körper, weil sie einerseits einander bedingen und sie andererseits mit Dainichi Nyorai 大日如来 identisch seien. Diese Denkweise ist nach Veere eine Weiterführung des Kûkai über die Ursachen durch die sechs Elemente im *Rokudai engi* 六代縁起.¹²⁹

¹²⁶ Erklärungen zu den Geheimnissen der fünf Cakras und neun Silben. SAT-DB: T 2514.79.11–22.

¹²⁷ Vgl. das Kapitel: „Weitere Rituale und Meditationen mit dem Siddham A“.

¹²⁸ Eine weitere Lesung ist *onyôdô*.

¹²⁹ Veere, 2000. S. 104.

Kakubans Ziel beim Synkretismus der Shingon-Lehre und dem Daoismus ist die praktische Anwendung der Siddham Am 𑖀, Vaṃ 𑖁, Raṃ 𑖂, Haṃ 𑖃, Khaṃ 𑖄 auf die körperliche Heilung. Indem die Siddham auf die Körperbereiche der Organe der zu behandelnden Person projiziert werden, entsteht das Körpermandala *gorin mandara* 五輪曼荼羅. Durch die Behandlung bzw. Heilung der Organe mit den Siddham soll das Leben verlängert werden können. Nach Veere behandelt Kakuban das Thema der Behandlung der Organe mit den Siddham ausschließlich in seinem *Gorin kuji myô himitsu shaku*, welches er in seinen letzten Lebensjahren auf dem Negorosan 根来山 geschrieben haben soll. Möglicherweise hat er versucht, sich selbst mit dieser Methode zu behandeln, nachdem er bei seiner Flucht vom Kôyasan Verletzungen erlitten hatte.¹³⁰

Diese Form des Synkretismus von Shingon-Schule, Amida-Buddhismus und Daoismus zeigt die historische Entwicklung jener Zeit und Kakubans Offenheit für synkretistisches Denken als Mittel der Praxis, statt der dogmatischen Treue an die Linie einzelner Schulen.

Als 1143 die Tempel Daienmyôji 大門明寺 und Jingûji 神宮寺 zu Tempeln zum Wohlergehen des Tennô *goganji* 御願寺 umstrukturiert wurden, erkrankte Kakuban an Gicht.¹³¹ Er rezitierte das *Bucchô sonshô darani* 佛頂尊勝陀羅尼 für mehrere Tage, konnte sich aber bis zum Ende des Jahres nicht erholen. Er starb während einer Meditation in der Westhalle des Bufukuji 豊福寺 am 12. Tag des 12. Monats im Jahre 1143.¹³²

Nach Kakubans Tod kehrten seine Anhänger zum Kôyasan zurück. Weil die Meinungsverschiedenheiten dort jedoch ungelöst blieben, verließ der Abt *zasu* 座主 Raiyu 頼瑜 (1226-1304) des Daidenbô-in 大伝法院 im Jahre 1288 mit seinen

¹³⁰ Veere, 2000. S. 170.

¹³¹ *Mikkyô daijiten* 密教大辞典, 1931. Anhang: S. 28.

¹³² Ausgehend von der Umrechnung des Datums ist Veere der Ansicht, dass es sich um den 18. Januar 1144 handelt. Veere. 2000. S. 43.

Gefolgsleuten den Kôyasan. Dies leitete den Beginn des Shingon-Zweiges der *Shingi shingon-shû* 新義真言宗 ein, deren Anhänger Kakuban als ihren Gründer ansahen.¹³³

In der Edo-Periode (1603-1868) wurden mehrere Versuche unternommen, Kakuban den posthumen Titel eines *Daishi* 大師 vom Kaiserhof erteilen zu lassen. Der erste Antrag für den Namen Jishô Daishi 自性大師 schlug fehl, beim zweiten jedoch erhielt er 1690 von Higashiyama Tennô 東山天皇 (1687-1709) den posthumen Titel Kôgyô Daishi 興教大師.¹³⁴

Kakuban war eine wichtige Persönlichkeit in der Gesellschaft der Heian-Periode (794-1185), weil in jenem Zeitalter die alten Schulen entweder im Zerfall waren oder sich an die wachsenden Bedürfnisse der Bevölkerung anpassten. Er schuf sich viele Feinde, weil er eine kompromisslose Einstellung in Sachen der Praxis und Lehre vertrat, die er klar und deutlich in seinen Texten ausdrückte. Er konnte seine Reformideen verwirklichen, weil er die Fähigkeit hatte, den Hofadel und Mitglieder der kaiserlichen Familie für sich zu gewinnen. Nach seinem Tod jedoch verlor seine Schule diesen Vorteil und musste sich den eher konservativen Fraktionen wieder unterwerfen. Auf der anderen Seite gewann Kakuban gerade wegen seiner besonderen Ideen bezüglich der Praxis zahlreiche Bewunderer.¹³⁵

¹³³ Veere, 2000. S. 43-44.

¹³⁴ Veere, 2000. S. 43.

¹³⁵ Veere, 2000. S. 44.

3.4. Die Bedeutung der Siddham in Kakubans Namen

Kakubans 覺鑊 (1095-1143) Name wird im *Kakuban myôji shaku* 覺鑊名字釈¹³⁶ erklärt. Das Kanji 漢字 *kaku* 覺 steht für Einsicht, Erleuchtung und spirituelles Erwachen. Gleichzeitig ist es die chinesische Transliteration des Siddham Kham 𑖕, ein aus mehreren Siddham zusammengesetztes Zeichen, welches für die Anhäufung asketischer Übungen steht. Im Japanischen wird dieses Siddham *kaku* 覺 ausgesprochen. Kham 𑖕 kennzeichnet die Einsicht in die Wahrheit der Existenz. Im Meditations-Prozess auf der Basis des *Taizôkai mandara* 胎藏界曼荼羅 wird die mentale Entwicklung mit einer Siddham-Reihe beschrieben: A 𑖠, Va 𑖡, Ra 𑖢, Ha 𑖣, Kha 𑖤. Die Entwicklungsstufen münden in der Einsicht des Siddham Khaḥ 𑖥. Aus der Sicht der Erleuchtung wird dieses Siddham zum Kham 𑖕.

Das zweite Kanji stellt das Siddham Vaṃ 𑖦 dar. Vaṃ 𑖦 steht für die Essenz und Allgegenwärtigkeit der Welt der Erleuchtung, die in Meditations-Methoden auf der Basis des *Kongôkai mandara* 金剛界曼荼羅 vergegenwärtigt wird. Vaṃ 𑖦 wird im Japanischen *ban* ausgesprochen. Von dem Vaṃ 𑖦 wird auch Kakubans Name Ban Shônin 鑊上人 abgeleitet. In Kakubans Name werden die Mandalas der Zwei Welten *ryôkai mandara* 兩界曼荼羅 der Mutterschoßwelt *taizôkai* 胎藏界 und der Diamantwelt *kongôkai* 金剛界 vereinigt. In der Siddham-Schrift wurde Kakubans Name meist Haḥ-Vaṃ 𑖥𑖦 geschrieben, weil die Unterscheidung zwischen *ha* und *ka* in Japan in der Regel übersehen wurde. Mit diesen Siddham hat Kakuban viele seiner Texte signiert.

Dem *Kakuban myôji shaku* 覺鑊名字釈 ist ein weiterer Text, das *Kakuban Niji shugô keika niiji kuketsu* 覺鑊二字修合惠果二字口訣, angehängt. Darin heißt es, dass die beiden Silben die gleiche Bedeutung tragen, wie die im Namen von Kûkais 空海 (774-835) Lehrer Huiguo 惠果 (746-806). Außerdem soll der abgedankte Toba Tennô 鳥羽天皇 (1103-1156) geträumt haben, dass er Huiguo begegnet sei.

¹³⁶ Das *Kakuban myôji shaku* wird Kakuban zugeschrieben, stammt möglicherweise jedoch aus späterer Zeit. Veere, 2000. S. 23.

Als er später auf Kakuban traf, soll dieser genauso ausgesehen haben wie Huiguo in seinem Traum. Der Text postuliert, dass Kakuban in der gleichen Weise eine Inkarnation von Huiguo gewesen sein soll, wie es von Kūkai heißt, dass er eine Inkarnation von Amoghavajra (705-774) war.¹³⁷

3.5. Kakubans Wirken und die Reaktion seiner Zeitgenossen

Kakubans 覺鑊 (1095-1143) Biographie lässt erkennen, dass er als buddhistischer Mönch eine sehr steile Karriere genossen hatte. Dafür hatte er sich einerseits sehr angestrengt, andererseits wurde er gefördert und bekam die Gunst und insbesondere finanzielle Unterstützung des Toba Tennō 鳥羽天皇 (1103-1156) für seine Projekte wie zum Beispiel die Wiederbelebung der *Denbōe* 伝法会.

Kakubans Text *Ajikan* 阿字觀 beschreibt die Lehre, die Wirkung und den Nutzen der *Ajikan* 阿字觀 im Zusammenhang mit dem *Nenbutsu* 念佛. Zwischen den Zeilen lässt sich erkennen, dass Kakuban darüber hinaus einige seiner zeitgenössischen Mönchskollegen anspricht. Er scheint sich vor ihnen zu rechtfertigen und will sie gleichzeitig mit Hilfe seiner synkretistischen Ideen bezüglich der Vereinigung der Shingon- und Amida-Lehren überzeugen. Dieses Verhalten zeigt, dass er zu jener Zeit bereits scharf in der Kritik seiner Zeitgenossen stand.

Kakuban beklagte sich über den Verfall der Lehre der Shingon-Schule und führte diesen auf das Streben einiger Mönche und Klöster nach Macht, Ruhm und Reichtum zurück. Er bekämpfte diese insbesondere durch die Wiederbelebung der *Denbōe*, indem er erstens die Teilnahmebedingungen auf Mönche mit hohen Bildungsstandards begrenzte, wobei Alter und Amt keine Rolle spielten und zweitens darauf hinwies, dass diese Versammlungen zur Förderung der verfallenen Lehre seien, an denen viele Mönche der mächtigen Klöster kein Interesse hatten.

Dies führte zu einem heftigen Widerstand bei denen, die er kritisierte und deren Macht er zu limitieren versuchte. Wegen Kakubans stetiger Gunst von Seiten des Toba Tennō suchten seine Widersacher nach Wegen, Kakuban zu diffamieren. Bei der Kritik

¹³⁷ Veere, 2000. S. 23.

gegen Kakuban werden zunächst scheinbar seine Ideen der Lehre in Frage gestellt. Da es zu Kakubans Lebzeiten andere Mönche mit gleichen Ideen wie etwa die des Jippan 実範 (1089-1144) gab, war das eigentliche Problem wahrscheinlich nicht die Lehre, auch wenn die Kritik daran als Vorwand gegen ihn benutzt wurde. Als Kakuban zu seiner Verteidigung darauf einging, verbesserte dies die Lage keineswegs.

Seine tausendtägige Schweigemeditation *sennichi mugongyô* 千日無言行 als Protestmittel verschlimmerte die Lage weiter, weil seine Gegner diese Zeit nutzten, andere auf ihre Seite zu ziehen und ohne Hindernisse Intrigen übler Nachrede weben konnten. Als Kakuban dann noch mit dem Amt des *zasu* 座主 belegt wurde, kam es zu einer Dezentralisierung der Macht des Tôji 東寺, woraufhin schließlich zum Mittel der Gewalt gegen Kakuban gegriffen wurde. Er konnte zwar fliehen, wurde dann, wahrscheinlich durch den Druck und Stress so krank, dass er sich davon nicht mehr erholen konnte.

Im Folgenden sollen dazu die historischen Hintergründe näher beleuchtet werden. Gegen Ende der Heian-Periode (784-1185) gab es einen Wandel in der politischen und wirtschaftlichen Macht. Es kam zu einer Dezentralisierung, weil die Besitzer der Lehen *shôen* 莊園¹³⁸ auf dem Lande mehr und mehr an Macht gewannen. Darin waren die buddhistischen Tempel und die shintôistischen Schreine besonders involviert. Die Einführung des Systems der abgedankten Kaiser *insei tennô* 院政天皇 untergrub die Macht der Familie Fujiwara 藤原.¹³⁹ Dieser Wandel beeinflusste die buddhistischen Schulen, Zweige und einzelne Mönche insofern, weil sie ihre Gelder aus steuerfreiem Landbesitz gewannen, das ihnen vom Hofadel *kuge* 公家 in Heian 平安 zur Verfügung gestellt wurde, damit sie für den Staat und den Hof Rituale durchführen konnten. Durch die Dezentralisierung wurde es für die Hauptstadt immer schwieriger, die Gegenden auf dem Lande zu kontrollieren.

In der Bevölkerung wuchs im 11. und 12. Jahrhundert durch die politischen und sozialen Umstände die Unzufriedenheit. Da kaum eine Besserung in Sicht war und das

¹³⁸ *Japan. An Illustrated Encyclopedia*, 1994. S. 1401-1402.

¹³⁹ *Japan. An Illustrated Encyclopedia*, 1994. S. 613.

Leben der einzelnen Bürger für viele wenig lebenswert war, begannen viele nach einem besseren Leben nach dem Tode zu suchen. Im Grunde liefern die esoterischen Schulen Shingon 真言 und Tendai 天台 alles, was man dafür braucht, jedoch waren ihre Lehren und Methoden für die normale Bevölkerung entweder zu kompliziert oder zu kostenintensiv. Noch zu Beginn der Heian-Periode (794-1185) war das Ziel vieler, ihr Glück in dieser Welt zu finden. Dann kam es durch die sich verändernden Lebensumstände dazu, dem Endzeit-Gedanken *mappô* 末法 einen pessimistischen Stellenwert zu geben, so dass die Aufmerksamkeit auf ein glückliches Leben nach dem Tode im Reinen Land *jôdo* 浄土 des Amida 阿弥陀 gelenkt wurde.

Der Wandel zum Amida-Buddhismus hatte wahrscheinlich einen Einfluss auf Kakuban. Sein sozialer Erfolg und seine zunehmende Bekanntheit war möglicherweise nur in dieser Atmosphäre des 12. Jahrhunderts möglich. Er lebte in einer Gesellschaft, wo die korrekte Durchführung von Ritualen zur Unterstützung des Wohlstandes des Staates und für Individuen als äußerst wichtig angesehen wurde.

Folglich wurden die mächtigen Klöster und Mönche wie Kakuban finanziell unterstützt. Dennoch scheint es einen prägnanten Unterschied zwischen Kakuban und anderen Mönchen seiner Zeit zu geben. Für die Mönche der großen Klöster nahm das Ansammeln von Macht und Reichtum nach und nach zu. Aus Kakubans Sicht stand die Lehre als Weg zur Erleuchtung im Vordergrund. Kakuban ging wegen seines intensiven Studiums der Geheimlehren *mikkyô* 密教 und seinen Erfahrungen in der meditativen Praxis davon aus, dass es mit den Methoden der Shingon-Schule möglich sei, noch in diesem Leben die Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation *sokushin jôbutsu* 即身成佛 zu erlangen. Inspiriert von seinem Lehrer Kanjo 寛助 (1052-1125) arbeitete Kakuban an der Wiederbelebung der einst von Kûkai 空海 (774-835) ins Leben gerufenen *Denbôe*. Dies wurde besonders durch die finanzielle Unterstützung des abgedankten Toba Tennô ermöglicht.

Aus Kakubans Beschreibungen im Text *Ajikan* lässt sich erkennen, dass er mehrere Ziele verfolgte. Dies geht aus den Beschreibungen der Lehre und den

unterschiedlich komplexen Anleitungen zur Praxis der kontemplativen Meditation *Ajikan* hervor. Sein persönlicher Schwerpunkt liegt in der Lehre und Praxis. Er erklärt sein Konzept und versucht dieses insbesondere in der Schicht der traditionell denkenden Mönche und Klöster zu etablieren. Dabei geht es zum einen um eine Zusammenführung der Lehren der Shingon-Schule und des Amida-Buddhismus. Zum anderen geht es um eine Form der Herzheilung (Geistheilung) und Persönlichkeitsentwicklung anhand der Erklärung buddhistischer Begriffe und der Durchführung der kontemplativen Meditation *Ajikan* der Shingon-Schule in Kombination mit dem *Nenbutsu* des Amida-Buddhismus. In diesem Zusammenhang werden Wege aufgezeigt, durch die man das Herz heilen kann und sich selbst entwickeln kann, um im Körper dieser Inkarnation das Paradies des Amida erleben zu können. Diesen Zustand setzt Kakuban mit der Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation gleich.

Kakuban war bemüht, diese drei Entwicklungen miteinander zu vereinen. Dies beschreibt er ausführlich in seinem Text *Ajikan*, ohne es jedoch explizit auszudrücken. Es hat den Anschein, als ob er damit dem Hofadel, dem Klerus und dem Volk dienen wollte. Jedoch verbreitete er die Lehre nicht im Volk, wie es vor ihm Kûya 空也 (903-972) oder nach ihm Hônen 法然 (1133-1212) und sein Schüler Shinran 親鸞 (1173-1263) taten. Vielmehr schien Kakuban bemüht, seine konservativen Zeitgenossen davon überzeugen zu wollen, sich eher der Lehre und der Praxis zur Heilung und Entwicklung des Herzens der Erleuchtung zu widmen, statt nach Reichtum und Macht zu streben. Darüber hinaus ließ er an den *Denbôe* nur diejenigen teilnehmen, die einen gewissen Bildungsgrad unabhängig des Ranges aufweisen konnten, den sie als Mönch innehatten.

Kakubans Reformverhalten führte zu einem wachsenden Widerstand vonseiten des Tôji in Heian und Kongôbuji 金剛峰寺 auf dem Kôyasan. Man stellte sich gegen den Versuch der Vereinigung des Shingon- und Amida-Buddhismus aus Kakubans Sicht und argumentierte damit, dass sie die reine Tradition des Kûkai weiterverfolgen

wollten. Aus dem Inhalt lässt sich erkennen, dass Kakuban den Text *Ajikan* zu einer Zeit verfasst haben muss, als der Widerstand gegen ihn schon lange begonnen hatte und nachdem er seinen Synkretismus aus der Lehre der Shingon-Schule und dem Amida-Buddhismus entwickelt hatte.

Die konservativen Mönche akzeptierten die Entscheidung des abgedankten Toba Tennô zur Übergabe des *zasu*-Amtes an Kakuban nicht, weil der Tôji damit die Macht über den Kongôbuji verlor. Die älteren Mönche waren dagegen, dass die Macht beider Tempel in der Hand einer Person lag. Und sie waren auch dagegen, dass Kakuban ein neues System von Rängen und Positionen einführte, wo nicht nach dem Alter, sondern nach den Verdiensten und dem Grad der Ausbildung in den Lehren des Esoterischen Buddhismus über Ränge und Position entschieden wurde. Viele wussten Lehrer wie Kakuban nicht zu schätzen und waren über den Erfolg und die Beliebtheit der *Denbôe* neidisch. Die von Kakuban gegründeten Tempel erfreuten sich in wenigen Jahren größerer Beliebtheit, als die alten buddhistischen Zentren. Ein weiterer Kritikpunkt bestand ebenfalls darin, dass man nur unter ganz bestimmten Konditionen auf der Basis des Grades der Gelehrtheit an den *Denbôe* teilnehmen konnte. Die vom Tôji beauftragten auf dem Kôyasan lebenden Mönche, waren besonders neidisch, weil sie durch die Neuerungen wirtschaftlich benachteiligt wurden.

Viele hohe Mönche auf dem Kôyasan und des Tôji-Tempels sammelten Unterschriften von zahlreichen Mönchen und schickten Protestbriefe an den abgedankten Toba Tennô. In einem Erlass antwortete Toba Tennô, dass Kakubans Aufgabe die Verbreitung des Esoterischen Buddhismus sei und er sein Amt behalten werde. Die Mönche sollen sich beruhigen und es wurde angekündigt, dass die Drahtzieher der Opposition bestraft würden. Darauf wurde der Mönch Ryôzen 良禪 (1048-1139) wegen seiner Hetzerei vom Kôyasan umgehend verbannt.¹⁴⁰

Trotz Kakubans Unterstützung durch den abgedankten Toba Tennô konnte er sich gegen seine Gegner kaum zur Wehr setzen. Im *Honganden* 本願伝 steht, dass

¹⁴⁰ Veere, 2000. S. 39-41.

Kakuban 1135 von dem Amt des *zazu* zurücktrat.¹⁴¹ Er übertrug das Amt an Shin'yô 信養 (1069-1137), einem hochrangigen Schüler von Kanjo. Kakuban selbst zog sich sodann in den Mitsugon-in 密嚴院 für einen Zeitraum von 1446 Tagen zur Schweige-Meditation *mugongyô* 無言行 zurück. In dieser Zeit schrieb er auch das *Mitsugon-in Hotsuro sange no mon* 密嚴院発露懺悔文, in dem er sich über die Degeneration der Priesterschaft auf dem Kôyasan beklagte. Auf der anderen Seite wurden von der Opposition weiterhin Intrigen übler Nachrede geschmiedet.¹⁴²

Angepasst an die Umstände des Endzeitalters, welches ab 1052 hätte begonnen haben sollen, integrierte Kakuban Aspekte des Amida-Buddhismus in die Lehre der Shingon-Schule. Diese ineinander greifenden Einflüsse der Shingon- und Amida-Lehre beschreibt Kakuban in seinem Text *Ajikan* in Theorie und Praxis. Nach Kakubans Tod gründeten seine Schüler daraus einen neuen Zweig der Shingon-Schule mit dem Namen *Shingi shingon-shû* 新義真言宗 (Schule der Mantras mit neuer Bedeutung).¹⁴³ Im Gegensatz dazu entwickelte sich auf dem Kôyasan die *Kogi shingon-shû* 古義真言宗 (Schule der Mantras mit alter Bedeutung), in der die unterschiedlichen Zweige der alten Shingon-Schule vereint wurden.

3.6. Kakuban zugeschriebene Texte

Seit der Edo-Periode kompilierten einige Mönche aus dem Zweig *Buzanha* 豊山派 der Schule *Shingi shingon-shû* 新義真言 folgende Sammlungen biographischen Materials über Kakubans 覚鑿 (1095-1143) Texte aus religiösen Gesichtspunkten:

- *Mitsugon shohi shaku* 密嚴諸秘釈 (1688-1703). Verschiedene geheime Erklärungen zu Dainichi Nyorais Reinem Land
- *Mitsugon yuiju roku* 密嚴遺珠録 (1727).
- *Mitsugon yuikyô roku* 密嚴遺教録 (1782)
- *Mitsugon shohi shaku* 密嚴諸秘釈 (1783)

¹⁴¹ *Mikkyô daijiten* 密教大辞典, 1931. Anhang: S. 27.

¹⁴² Veere. 2000, S. 42-43.

¹⁴³ Veere. 2000, S. 5-7.

Auf dieser Basis folgten zwischen 1909-1977 etliche Veröffentlichungen Kakubans gesammelter Texte unter dem Titel *Kôgyô daishi zenshû* 興行大師全集, die nach und nach überarbeitet und ergänzt wurden.

Eine genaue Zuschreibung vieler Texte erweist sich als schwierig, da etliche Mönche wie auch Kakuban unter dem Namen Mitsugon Shônin 密嚴上人 buddhistische Texte verfassten, weshalb in vielen Fällen jeweils ein inhaltlicher Vergleich zu Kakubans Biographie und Lehre notwendig erscheint. Von knapp 200 Kakuban zugeschriebenen Texten konnten etwa 45 datiert werden. Die Titel von etwa 20 Texten sind in Frage zu stellen, weil die dazugehörigen Texte noch nicht aufgetaucht sind, wobei die Möglichkeit besteht, dass diese unter anderen Titeln bekannt sind.¹⁴⁴

Veere erklärt, dass maximal 45 Texte Kakubans datiert werden können und einige weitere Texte nur aus dem Zusammenhang zwischen seiner Biografie und anderer Texte in etwa datiert werden können. Die meisten Texte handeln von Weihen, Praxis und Ritualen. In einigen geht es um das Gründen und Erbauen von Tempeln. Einige Texte beschreiben Kakubans Sicht der buddhistischen Lehre mit Erklärungen von Kûkais 空海 (774-835) Texten.¹⁴⁵

Folgende Texte konnten datiert werden:¹⁴⁶

Gumonji daihachido inmyô narabi ni kuketsu 求聞持第八度因明並口訣 (1121)

Ryûshin daigantô no koto 立申大願等事 (1122)

Gumonji ryûgan mon 求聞持立願文 (1123)

Shôjuhô shojô 晴授法書狀 (1123)

Shingachirin hishaku 心月輪秘積 (1124)

Kôyasan shamon kakuhan gejô 高野山沙門覺鑊解狀 (1129)

Mitsugon-in jûtoku 密嚴院十德 (1129)

Mitsugon-in zuimuju 密嚴院瑞夢頌 (1129)

¹⁴⁴ Veere, 2000. S. 47.

¹⁴⁵ Veere, 2000. S. 50.

¹⁴⁶ Einige davon scheint es laut Veere im gleichen Jahr doppelt zu geben, werden hier aber nur je einmal aufgeführt.

Iwadeshô môshibumi 岩手莊申文 (1129)
Shôdenbôin kuyô ganmon 小伝法院供養願文 (1130)
Denbôe dangi ronsô 伝法会谈義論草 (1130)
Ban shônin ki 上人記 (1133)
Sogashô sôjô 相賀莊奏状 (1133)
Denbôe dangi ronsô 伝法会谈義論草 (1134)
Zasujôken 座主状券 (1135)
Taizôkai shidai 胎蔵界次第 (1135)
Hongan shônin shôsoku 本願上人消息 (1135)
Hongan shônin shojô 本願上人書状 (1135)
Hongan shônin gokajô chûmon 本願上人五箇条注文 (1136)¹⁴⁷
Dai henjô kongô gosaku sho mokuroku 大遍照金剛御作書目錄 (1137)
Denbôe dangi ronsô Jûjûshin ron 伝法会谈義論草十住心論 (1138)
Saikyokukyûi ryôbu shoson himitsu kanjô inmyô 最極究意兩部諸尊秘密灌頂印明
(1138)
Denbôe dangi ronsô Jûjûshin ron 伝法会谈義論草十住心論, 2.-6. Rolle (1138)
Hassenmai hishaku 八千枚秘積 (1138)
Denbôe dangi ronsô Jûjûshin ron 伝法会谈義論草十住心論, 7.-10. Rolle (1139)
Denbôe dangi ronsô jissô 伝法会谈義論草実相 (1139)
Denbôe dangi ronsô jissô 伝法会谈義論草実相 (1140)
Denbôe dangi ronsô Jûjûshin ron 伝法会谈義論草十住心論, 10. Rolle (1140)
Denbôe dangi ronsô 伝法会谈義論草 (1141)
Denbôe dangi ronsô Jûjûshin ron / shaku maka enron 伝法会谈義論草十住心論・積
摩訶衍論 (1141)
Denbôe dangi ronsô sokushin jôbutsu gi 伝法会谈義論草即身成佛儀 (1142)
Denbôe dangi ronsô 伝法会谈義論草 (1142)
Denbôe dangi ronsô unji gi 伝法会谈義論草吽字義 (1143)

¹⁴⁷ *Mikkyô daijiten* 密教大辭典, 1931. Anhang: S. 27.

Denbôe dangi ronsô shôji jissô gi 伝法会谈義論草声字実相義 (1143)¹⁴⁸

Folgende Texte konnten in etwa datiert werden:

Shôjigaki no mon 障子書文 (1115-1119)

Diese Information soll einem Kolophon zu entnehmen sein. Darin steht, dass Kakuban diesen Text auf einen Wandschirm *shôji* 障子 des Jibutsudô 持佛堂 während seiner tausendtägigen Schweigemeditation *sennichi mugongyô* 千日無言行 geschrieben haben soll. Nach Veere ist die Aussage jedoch unglaubwürdig, da aus Kakubans Biografie hervorgeht, dass er diese Meditation zwischen 1135-1139 durchgeführt hat.

Jukkai no shi 述懷詞 (nach 1121).

Daidenbô-in konryû sôjô 大伝法院建立奏状 (um 1131)

Dies ist eine Petition den Tempel Daidenbô-in 大伝法院 bauen zu dürfen. Folglich wurde der Text vor dem Bau des Daidenbô-in und nach dem Bau des Denbôin 伝法院 verfasst.¹⁴⁹

Ichigo taiyô himitsushû 一期大要秘密集 (nach 1134)

Dieser Text bezieht sich inhaltlich auf das *Byôchû shugyô ki* 病中修行記 von Jippan 実範 (1089-1144) aus dem Jahre 1134 und muss folglich danach verfasst worden sein. Hier zeigt der Titel von Jippans Text „Aufzeichnungen über asketische Übungen während einer Krankheit“, dass es um den Umgang mit und möglicherweise um die Heilung von Krankheiten geht.¹⁵⁰

Mitsugon-in hotsuro sange no mon 密巖院発露懺悔文 (zwischen 1135-1139)

Diesen Text soll Kakuban während seiner tausendtägigen Schweigemeditation geschrieben haben.

Gorin kuji myô himitsu shaku 五輪九字明秘密积 (1141-1144)

Veere ist der Ansicht, dass man diesen Text aufgrund seines Inhaltes auf die letzten Jahre seines Lebens datieren könnte.¹⁵¹

¹⁴⁸ Veere, 2000. S. 48-49.

¹⁴⁹ *Mikkyô daijiten* 密教大辞典, 1931. Anhang: S. 27.

¹⁵⁰ Vgl. das Kapitel „Weitere Rituale und Meditationen mit dem Siddham A“.

¹⁵¹ Veere, 2000. S. 49.

Folgende Texte verfasste Kakuban über die *Ajikan*. Eine Datierung liegt für diese

Texte nicht vor:

Ajikan ju 阿字觀頌.

Ajikan 阿字觀.

Ajikan 𠄎字觀.

Ajikan gi 𠄎字觀儀.

Ajikan 𠄎字觀 (*Ajikan washaku* 𠄎字觀和積).

Ajikan 𠄎字觀.

Shaku bodaishin gi 積菩提心義.

Aji montô 𠄎字門答.

Hachiyôkan 八葉觀.

Ajigachiringan 阿字月輪觀.¹⁵²

¹⁵² Veere, 2000. S. 95.

4. Religionsgeschichtlich-politische Hintergründe

4.1. Die Überlieferung der Siddham nach China

Der Esoterische Buddhismus kam in Indien in der Mitte des 7. Jahrhunderts auf. Die Bewegung wurde bald nach China überliefert. Śubhakarasiṃha (636-735), Vajrabodhi (671-741) und Amoghavajra (705-774) propagierten den Esoterischen Buddhismus in China.¹⁵³ Von ihnen wurden neben Sanskrit und Siddham als Schrift zum Verstehen der Sūtras *kyô* 經 tantrische (geheime) Praktiken gelehrt, die teilweise den ritualmagischen Aspekten des alten Daoismus *dôkyô* ähneln. Dazu gehört neben der häufigen Anwendung der Siddham als Keimsilben *shuji* 種子 in unterschiedlichen Ritualtypen das Rezitieren von Mantras *shingon* 真言 und Dhāraṇīs *darani* 陀羅尼, das Anwenden von Mudrās 印, die Herstellung und Anwendung von Talismanen und Amuletten.¹⁵⁴ Jedes Siddham hat neben der Aussprache zur Anwendung als Schrift im Sanskrit auch noch eine esoterische Bedeutung mit spezifischen Wirkungen, die durch Rituale und Meditationen evoziert werden können.¹⁵⁵

Śubhakarasiṃha (637-735) aus Magadha erlernte den Esoterischen Buddhismus in Nalanda und ging im Jahre 716 nach China. In Chang'an übersetzte er mehr als 30 Sūtras und Abhandlungen aus dem Sanskrit ins Chinesische, inklusive dem *Mahāvairocana-sūtra*,¹⁵⁶ dem grundlegenden Text des Esoterischen Buddhismus. Darin sind etliche Erklärungen der Siddham sowie Anleitungen zu Ritualen und Meditationen mit den Siddham enthalten.¹⁵⁷

Śubhakarasiṃhas chinesischer Schüler Yixing 一行 (683-727) schrieb alle Vorlesungen seines Lehrers zum *Mahāvairocana-sūtra* auf und kompilierte daraus das *Dapiluzhena chengfo jing su* 大毘盧遮那成佛經疏. Darin werden die esoterischen Bedeutungen der drei Siddham A 𑖀, Sa 𑖂, Va 𑖄 des *Mahāvairocana-*

¹⁵³ Yamamoto, 1987. S. 106.

¹⁵⁴ Bedini, 1994. S. 72.

¹⁵⁵ Chaudhuri, 2011. S. 46.

¹⁵⁶ *Dainichi-kyô* 大日經.

¹⁵⁷ Yamamoto, 1987. S. 106.

sūtra erklärt. Das Siddham A 𑖀 steht dort für den Buddha, den Anfang, die Natur und das Ende aller Phänomene, den universellen und unbeschreiblichen Ursprung,¹⁵⁸ das Siddham Sa 𑖀 für den Lotus und das Siddham Va 𑖀 für den Donnerkeil *kongô* 金剛 als Waffe, der die verhafteten Gedanken zerstört. Alle drei zusammen repräsentieren die Mutterschoßwelt *taizôkai* 胎藏界.¹⁵⁹

Vajrabodhi (671-741) studierte in Nalanda den Buddhismus. 719 kam er nach China und übersetzte in Loyang und Chang'an etwa 20 Texte des Esoterischen Buddhismus, darunter auch das *Vajraśekhara-sūtra*, (Jap. *Kongôchô-kyô* 金剛頂經),¹⁶⁰ welches gemeinsam mit dem *Mahāvairocana-sūtra* zu den grundlegenden Texten der Shingon-Schule mit Erklärungen der Siddham in Ritualen und Meditationen in Japan wurde.¹⁶¹

Amoghavajra (705-774) wurde 717 Schüler von Vajrabodhi auf Java. Seit 720 assistierte er Vajrabodhi beim Übersetzen. Beide lehrten in China gemeinsam die Geheimlehren mit Schwerpunkt auf den Mantras und Keimsilben der Siddham. Nach dem Tod seines Lehrers ging er zunächst nach Sri Lanka, um weitere Manuskripte ausfindig zu machen. 746 kehrte er nach China zurück und brachte mehrere 100 Sanskrit-Texte des Esoterischen Buddhismus mit. Davon übersetzte er mehr als 80 Texte.¹⁶² Eine der wichtigsten Übersetzungen im Zusammenhang mit den Siddham ist das *Yuga kongôchô-kyô shaku jimo hin* 瑜伽金剛頂經积字母品.¹⁶³ Es ist ein kurzer Text von nur 50 Zeilen. In jeder Zeile wird je ein Siddham dargestellt, transkribiert und die jeweilige tantrische Bedeutung erklärt.¹⁶⁴ Die Bedeutungen und ihre Anwendungen in Ritualen wurden bis dato in Indien nur an wenige auserwählte Schüler des Esoterischen Buddhismus weitergegeben. Amoghavajra betonte die Wichtigkeit und den Nutzen im Gebrauch der Siddham für Mantras und in Ritualen als

¹⁵⁸ Payne, 1998. S. 226.

¹⁵⁹ Chaudhuri, 2011. S. 46-47.

¹⁶⁰ Veere, 2000. S. 253.

¹⁶¹ Chaudhuri, 2011. S. 46-47.

¹⁶² Yamamoto, 1987. S. 106.

¹⁶³ SAT-DB: T 0880.

¹⁶⁴ Chaudhuri, 2011. S. 47.

Keimsilben.¹⁶⁵ Amoghavajra übersetzte das *Uṣṇīṣavijayā-dhāraṇī* (chin.: *Foding zunsheng tuoluoni jing* 佛頂尊勝陀羅尼經) ins Chinesische, das auf einen kaiserlichen Erlass hin von allen Mönchen und Nonnen täglich 21 mal rezitiert werden musste. Darüber hinaus wurde es in Siddham auf Gebetspapieren und Säulen im ganzen Reich verbreitet.¹⁶⁶

Unter Amoghavajras Schülern war auch Huiguo 惠果 (746-806), der später sein Nachfolger als einer der Acht Patriarchen *denju hassô* 伝授八祖 der Shingon-Schule wurde. Huiguo, geboren in Chang'an 長安, trat mit neun Jahren in das klösterliche Leben ein. 763 begann er bei Amoghavajra Dhāraṇīs und Meditations-Techniken zu lernen. Fünf Jahre später wurde er von Amoghavajra in die *Susiddhi*-Praktiken des *Soshicchi kyô* 蘇悉地經¹⁶⁷ und der Diamantwelt *kongôkai-hô* 金剛界法 und von Śubhakarāsiṃhas Schüler Xuanchao 玄超 (Lebensdaten unbekannt) in die Praktiken der Mutterschoßwelt *taizôkai-hô* 胎藏界法 geweiht.¹⁶⁸ 779 wurde Huiguo als herausragendster Schüler Amoghavajras anerkannt. Folglich wurde er Amoghavajras Nachfolger. Kurz vor seinem Tod in 805 kam der zu jener Zeit noch unbekannte Mönch Kûkai 空海 (774-835) zu ihm, den er als seinen Nachfolger erkannte. Huiguo übertrug Kûkai die vollständige rituelle und schriftliche Tradition der Sûtras *Dainichi-kyô* 大日經 und *Kongôchô-gyô* 金剛頂經. Seine chinesischen Nachfolger trainierten die folgende Generation japanischer abgesandter Delegationsmönche und Pilger. Nach Veere hinterließ Huiguo keine eigenen Texte über die Lehre des Esoterischen Buddhismus,¹⁶⁹ nach Stevens wohl aber einige Kalligrafien in Siddham.¹⁷⁰ Zudem wird laut Sinclair ihm der Text über die 18 Mudrās *Jûhachi keiin* 十八契印 zugeschrieben.¹⁷¹

¹⁶⁵ Bedini, 1994. S. 71.

¹⁶⁶ Stevens, 1981. S. 9.

¹⁶⁷ SAT-DB: T 0789.

¹⁶⁸ Die Praktiken *Kongokai-hô* und *Taizôkai-hô* sind in Japan der zweite und dritte Teil der Vier Grundübungen *Shido kegyô* 四度加行 der Shingon-Schule.

¹⁶⁹ Veere, 2000. S. 85.

¹⁷⁰ Stevens, 1981. S. 9.

¹⁷¹ Sinclair, Iain in Muller: DDB.

4.2. Die frühe Phase der Siddham in Japan

Ein genaues Datum für die Einführung der Siddham nach Japan lässt sich aus Mangel an exakten Dokumenten nur schwer festlegen. Mit der Überlieferung des Buddhismus nach Japan in der Epoche von Kinmei Tennô 欽明天皇 (?-571) im Jahre 538 bzw. 552 wurden aus Kudara 百濟¹⁷² dem Kaiserhof Skulpturen, Sūtras und Ritualgeräte gesandt. Die eingeführten Sūtras sind heute zwar nicht mehr erhalten, aber ausgehend von alten Sūtra-Kopien *koshakyô* 古写經¹⁷³ der *Nara*-Periode (710-794) und der Überlieferungsrouten von Kudara nach Japan nimmt Kodama 児玉 an, dass es sich zunächst um chinesische Übersetzungen der Sūtras handelte.¹⁷⁴

Oft wird angenommen, dass die Siddham mit dem Esoterischen Buddhismus zu Beginn des neunten Jahrhunderts nach Japan eingeführt wurden. Tokuyama ist der Ansicht, dass eine frühere Einführung fragmentarischer Siddham-Dokumente nicht auszuschließen sei, weil die Siddham als Schrift bereits im sechsten Jahrhundert in China Fuß gefasst haben sollen.¹⁷⁵ In diesem Zusammenhang ist aber daran zu erinnern, dass der Esoterische Buddhismus sich im 7. Jahrhundert entwickelte und dann im 8. Jahrhundert nach China kam.¹⁷⁶ Eine solch frühe Einführung oder gar Anwendung der Siddham *shittan* 悉曇 als Keimsilben *shuji* 種字 im 7. Jahrhundert ist somit unwahrscheinlich.

Der früheste Hinweis für die Einführung nach Japan findet sich im *Ono no Imoko no shôrai hin mokuroku* 小野妹子請来品目録,¹⁷⁷ in dem beschrieben wird, dass Ono no Imoko 小野妹子¹⁷⁸ als Delegationsmitglied nach Sui-China *kenzuishi* 遣隋使¹⁷⁹ im Jahre 607 von seiner zweiten Reise das *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra* (Jap. *Hannya*

¹⁷² *Kudara* ist ein alter Name Koreas im 4.-7. Jh.; eines von drei Reichen im Süden Koreas.

¹⁷³ *Koshakyô*: alte Sūtras, die vor der Muromachi-Periode (1333-1603) kopiert wurden.

¹⁷⁴ Kodama 児玉, 1996. S. 20.

¹⁷⁵ Tokuyama 徳山, 1993. S. 158.

¹⁷⁶ Vgl. das Kapitel „Die Siddham in der Geschichte des Esoterischen Buddhismus“.

¹⁷⁷ Aufzeichnungen über die von Ono no Imoko aus China eingeführten Gegenstände.

¹⁷⁸ Ono no Imoko (Lebensdaten unbekannt) war ein japanischer Gesandter, der im Jahre 607 von Shôtoku Taishi (574-622) beauftragt wurde nach China zu reisen, um dort die chinesische Kultur und Institutionen zu studieren. Sein Wissen, das auch die Taika-Reform von 645 beeinflusste, prägte die japanische Kultur nachhaltig.

¹⁷⁹ Japanische Gesandte, die während der *Sui*-Dynastie (581-617) nach China entsandt wurden.

haramitta shin gyô 般若波羅密多心經) und das *Uṣṇīṣavijayā-dhāraṇī* (Jap. *Bucchô sonshô darani kyô* 佛頂尊勝陀羅尼經) auf Palmblättern *baiyô* 貝葉 in Siddham (Sanskrit) geschriebene Sūtras mit dem Titel *bonkyô* 梵夾¹⁸⁰ mitgebracht hat.¹⁸¹ Dabei soll es sich laut Kodama 児玉 aufgrund einer Beschreibung im *Ikaruga koji benran* 斑鳩古事便覽¹⁸² um die im Hôryûji 法隆寺 erhaltenen Siddham-Texte auf Palmblättern handeln.¹⁸³

Als im Jahre 736 der indische Mönch Bodhisena (Jap. Bodaisenna 菩提僊那; 704-760)¹⁸⁴ mit seinem vietnamesischen Schüler Buttetsu 佛徹 (Lebensdaten unbekannt) nach Japan kam, um in Nara das Sanskrit der Dhāraṇīs und Sūtras zu lehren, soll Buttetsu¹⁸⁵ ein Buch mit dem Titel *Shittanshō* 悉曇章 mit sich geführt haben, indem die Siddham im Sinne eines Alphabets dargestellt werden. Er lehrte für die Augenöffnungs-Zeremonie des Großen Buddha *daibutsu* 大佛 im Tōdaiji 東大寺 Musik und Tanz *gagaku* 雅樂.¹⁸⁶ Im *Shittanzō* 悉曇藏 von Annen 安然 (841-915) steht außerdem, dass Buttetsu im Daianji 大安寺 Sanskrit in Siddham-Schrift und Sprache gelehrt hat.¹⁸⁷

In der Mitte des 7. Jahrhunderts soll einer Überlieferung zufolge der indische Mönch Hôdô 法道 (Lebensdaten unbekannt) zur Zeit des Kōtoku Tennō 孝徳天皇 (Lebensdaten unbekannt) geheime Zaubersprüche in Siddham rezitiert haben. Die Authentizität lässt sich jedoch in Frage stellen, weil es über Hôdô überwiegend mystische Legenden gibt.¹⁸⁸

¹⁸⁰ *Bonkyô*: Buddhistische Sūtras aus Indien, die in Sanskrit auf Palmblätter geschrieben wurden.

¹⁸¹ Chaudhuri, 2011. S. 95.

¹⁸² Handbuch über alte Ereignisse aus Ikaruga.

¹⁸³ Kodama 児玉, 1996. S. 21.

¹⁸⁴ Bodhisena (704-760): buddhistischer Mönch aus Indien. Als Bodhisena noch in Indien lebte, hörte er, dass in China auf dem Wutai Berg eine Reinkarnation des Manjusri lebe, woraufhin er sich über Indonesien auf die Reise nach China begab. Bei seiner Ankunft 733 erfuhr er jedoch, dass auf dem Wutai Berg keine Reinkarnation von Manjusri sei, aber anderen Gerüchten zufolge lebe diese Inkarnation in Japan. 736 kam er dann in Japan an. Dort lehrte er ab 750 für etwa 10 Jahre Sanskrit in Nara. Nach seiner Ankunft in Japan erhielt er den Ehrentitel Baramon Sôjō 婆羅門僧正.

¹⁸⁵ Buttetsu studierte in Südindien unter Bodhisena; folgte Bodhisena nach China und Japan.

¹⁸⁶ Kodama 児玉, 1996. S. 22.

¹⁸⁷ *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 62.

¹⁸⁸ *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 61.

Bis zur offiziellen Einführung des Esoterischen Buddhismus, als Saichô 最澄 (767-822) und Kūkai 空海 (774-835) 805 und 806 von ihrem Studium aus China zurückkehrten, gab es in Japan an der Sprache des Sanskrit nur wenig Interesse und nur vereinzelt Wissen über die Siddham als Keimsilben *shuji* 種字 für Rituale und Meditationen. Wie auch in China war der Sanskrit-Begriff in Japan kaum bekannt. Das japanische Wort *shittan* 悉曇 ist die japanische Aussprache des chinesischen *xitan* 悉曇, welches von dem Begriff Siddham hergeleitet wird. Das führte dazu, dass der Siddham-Begriff in Japan für die Sprache und Schrift des Sanskrits und für die Keimsilben verwendet wurde.¹⁸⁹

Es ist also wichtig zu unterscheiden, wann es sich um Siddham im Rahmen von Texten wie etwa Sūtras handelt und wann es um die Siddham als Keimsilben für Rituale und Meditationen geht. Man könnte annehmen, dass die Titel von Texten einen Hinweis geben, um welche Art von Siddham es sich jeweils handelt, weil diese dort mit den Begriffen *shittan* und *bonji* bezeichnet werden. Bei näherer Durchsicht des vorhandenen Materials fällt auf, dass beide Bezeichnungen für die eine und/oder andere Bedeutung der Siddham verwendet wurden.

Das *Shittanshō* gibt einen Hinweis, dass die frühen Sanskrit Texte, die nach Japan kamen, keine Siddham als Keimsilben für Rituale und Meditationen enthielten. Das geschriebene Sanskrit in der Siddham-Schrift beschreibt nur den Inhalt von Texten. Während Sūtras den Inhalt der buddhistischen Lehre zeigen, handelt es sich bei Dhāraṇīs *darani* 陀羅尼 um längere Mantras oft ohne einen nachvollziehbaren Inhalt, die als magische Formeln rezitiert wurden. Auch hier bilden die Siddham die Schrift für den Text und werden nicht als einzelne für sich wirkende Keimsilben hervorgehoben.

Die beiden Mönche Daoxuan 道璿 (702-760)¹⁹⁰ aus China und Bodhisena aus Indien kamen laut Kodama als Experten im lauten Rezitieren der Siddham nach Japan

¹⁸⁹ Chaudhuri, 2011. S. 95.

¹⁹⁰ Daoxuan, Jap. Dōsen, lehrte seit 736 Buddhismus in Japan und beeinflusste Saichô 最澄 (767-822) als jungen Mönch, bevor dieser 804 nach China ging.

und sollen im Jahre 752 als Ritualmeister an der Augenöffnungs-Zeremonie *kaigenshiki* 開眼式 des Großen Buddha des Tempels Tōdaiji 東大寺 eine führende Rolle gespielt haben.¹⁹¹ Hier stellt sich die Frage, was mit dem lauten Rezitieren der Siddham gemeint ist. Da es keinen Hinweis darauf gibt, dass Siddham als Keimsilben einzeln stehend rezitiert wurden, ist hier wahrscheinlich das Rezitieren von Mantras und Dhāraṇīs gemeint. Dies kann man auch aus der von Shūei 修榮¹⁹² (Lebensdaten unbekannt) geschriebenen Grabinschrift für Bodhisena schließen, in der es heißt, dass er seinen Schülern Dhāraṇīs ausschließlich in Siddham gelehrt habe. Damit ist höchstwahrscheinlich Sanskrit gemeint, nicht aber die Siddham als Keimsilben, weil diese eher einzeln angewandt werden. Die Anwendung der Siddham, wie sie später im Esoterischen Buddhismus bekannt wurde, erfolgt in der Regel über die Visualisation eines Siddhams mit dem gemeinsamen Intonieren des Lautes.¹⁹³ Auf der anderen Seite ist Bodhisena für seine Vorliebe magischer Praktiken *jujutsu* 呪術 im Rahmen der Geheimlehren *mikkyō* 密教 bekannt. Dies kann ein Hinweis darauf sein, dass Mantras und deren Siddham in Ritualen im Sinne von Zaubersprüchen Verwendung finden.¹⁹⁴

Von dem chinesischen Mönch Jianzhen 鑑真 (688-763; Jap. Ganjin), dem es 753 beim sechsten Versuch endlich gelang nach Japan zu kommen, ist bekannt, dass er sich mit Sanskrit und Siddham beschäftigte.¹⁹⁵ 753 gründete er die Ritsu-Schule *risshū* 律宗 und 759 den Tempel Tōshōdaiji 唐招提寺. Außerdem wurde unter ihm im Jahre 754 auf dem Gelände des Tōdaiji die erste Plattform *kaidan* 戒壇 zur Ordination von Mönchen errichtet,¹⁹⁶ wo auch Kūkai im Jahre 804 vor seiner Abreise nach China ordiniert wurde.¹⁹⁷ Im Esoterischen Buddhismus werden bei der Ordination Siddham als Keimsilben benutzt. Ob dies in den buddhistischen Schulen der Nara-Periode

¹⁹¹ Kodama 兎玉, 1996. S. 22.

¹⁹² Shūei: buddhistischer Mönch der Nara-Periode. Studierte im Daianji unter Bodhisena Buddhismus und unter Dōji 道慈 (?-744) die Lehre der Kairitsu-Schule 戒律宗.

¹⁹³ Vgl. das Kapitel „Meditationen, Rituale und Heilung mit den Siddham“.

¹⁹⁴ Nakamura 中村, 1993. S. 40.

¹⁹⁵ Kodama 兎玉, 1996. S. 22-23.

¹⁹⁶ *Japanese-English Buddhist Dictionary*, 1991.

¹⁹⁷ Yamamoto, 1987. S. 79.

(710-794) vor der offiziellen Einführung des Esoterischen Buddhismus ebenfalls so gehandhabt wurde, ist nicht genau bekannt. Da Ganjin jedoch Siddham gelehrt hatte und es in der Nara-Zeit vereinzelt zur Einführung der Siddham als Keimsilben kam, ist eine Verwendung in dieser Hinsicht nicht auszuschließen.

Einer Legende im *Sangoku buppô denzû engi* 三国佛法伝通縁起 (1311) des Mönches Gyônen 凝然 (1240-1321) der Kegon-Schule *kegon shû* 華嚴宗 zufolge ist Śubhakarasiṃha (637-735) zwischen 728 und 729 nach Japan gekommen, um die Geheimlehren des Esoterischen Buddhismus zu verbreiten. Er baute sich eine kleine Hütte südwestlich des zu erbauenden Tôdaiji, wo Kûkai später den Shingon-in 真言院 gründete. Als er niemanden fand, der seine Lehre verstehen und annehmen konnte, baute er eine Pagode *tô* 塔 im Osten des Kumedera 久米寺 in Nara 奈良 und versteckte eine Kopie des *Dainichi-kyô* 大日經 unter dem zentralen Mittelpfeiler *shinbashira* 心柱 in der Hoffnung, dass sie eines Tages von einer fähigen Person gefunden werde.¹⁹⁸

Im Jahre 796 soll Kûkai noch vor der Gründung der Shingon-Schule in Japan das *Dainichi-kyô* dort entdeckt haben. Im chinesischen Text des *Dainichi-kyô* tauchen Siddham als Keimsilben auf. Kûkai konnte damit kaum etwas anfangen, soll aber gespürt haben, dass darin eine ganz wichtige Bedeutung verborgen ist. Von da an beschäftigte er sich mit den Siddham, konnte diese jedoch nicht für ihn zufriedenstellend erlernen und anwenden.¹⁹⁹ Das inspirierte ihn, zum Studium des Esoterischen Buddhismus nach China zu gehen.²⁰⁰ An dieser Begebenheit lässt sich zwar die Existenz der Siddham in Japan eindeutig erkennen, allerdings scheint es an Wissen über deren Bedeutung und Anwendungsmöglichkeiten gemangelt zu haben. Vereinzelt Mönche, besonders solche aus China, scheinen ab und zu das eine oder andere Ritual mit der Verwendung von Siddham als Keimsilben angewandt zu haben,

¹⁹⁸ Rambelli, 2006. S. 70.

¹⁹⁹ Nakamura 中村, 1993. S. 40-41.

²⁰⁰ Yamamoto, 1987. S. 22.

jedoch werden diese Rituale kaum beschrieben, so dass es bei dem Inhalt eher bei Vermutungen bleibt.²⁰¹

Erst als zu Beginn der Heian-Periode (794-1185) der Esoterische Buddhismus offiziell nach Japan eingeführt wurde, wuchs das Interesse an den Siddham, weil sie als Keimsilben in Ritualen des Esoterischen Buddhismus eine wichtige Funktion für die Wirkung des Rituals darstellten und weil Kūkai und Saichō ihnen ein besonderes Interesse entgegenbrachten und ihre Verbreitung förderten. Mit Hilfe ihrer für den Kaiserhof wirkungsvollen Rituale, waren sie in der Lage, die Lehre der Siddham im Esoterischen Buddhismus in Japan zu verbreiten.

4.3. Die Siddham in den esoterischen Schulen in Japan

Im 9. Jahrhundert wurden viele Mönche als Delegierte nach China zum Studium des Buddhismus entsandt.²⁰² Acht Mönche der esoterischen Schulen Tendai 天台 und Shingon 真言 wurden im Zusammenhang mit dem Esoterischen Buddhismus und den Siddham besonders bekannt, so dass sie den Beinamen „Acht Mönche nach Tang-China“ *nittō hakke* 入唐八家 erhielten.²⁰³

Die fünf Mönche der Shingon-Schule:

Kūkai 空海, posthum Kōbō Daishi 弘法大師 (774-835)

Jōgyō 常暁 (?-866)

Engyō 円行 (799-852)

Eun 恵運 (798-869)

Shūei 宗叡 (809-884)

Die drei Mönche der Tendai-Schule:

Saichō 最澄, posthum Dengyō Daishi 伝教大師 (767-822)

Ennin 円仁 posthum Jikaku Daishi 慈覚大師 (794-864)

Enchin 円珍 posthum Chishō Daishi 智証大師 (814-891)²⁰⁴

²⁰¹ Vgl. Das Kapitel „Meditationen, Rituale und Heilung mit weiteren Siddham“.

²⁰² Der Begriff *kentōshi* bedeutet wörtlich „die Entsendung von Gesandten nach China“.

²⁰³ Kodama 児玉, 1996. S. 25.

²⁰⁴ Nakamura 中村, 1993. S. 43.

Die *Nittô hakke* haben in China in verschiedenen buddhistischen Klöstern den Esoterischen Buddhismus einschließlich der Siddham studiert und zahlreiche Dokumente über die Siddham nach Japan überliefert. In ihren buddhistischen Schulen wurde das Lernen der Siddham zum geläufigen Standard.²⁰⁵ Daher haben sie neben *Nittô hakke* ebenfalls den Beinamen „Acht Siddham Mönche“ *Shittan hakke* 悉曇八家 erhalten. Sie leisteten einen großen Beitrag zur Etablierung der Siddham in Japan. Über die *Shittan hakke* wird berichtet, dass sie im Rahmen von Weihe-Ritualen *kanjô* 灌頂 in die Geheimlehren *mikkyô* 密教 des Esoterischen Buddhismus eingeführt wurden, weil die Siddham eine wichtige Bedeutung bei der korrekten Übertragung der Kraft der Heilsgestalten in kontemplativen Ritualen und Meditationen haben.²⁰⁶

Dieser Einführungswelle der Siddham durch die *Shittan hakke* folgte eine Phase der Erforschung des vorhandenen Materials. Das hängt mit dem Abbruch der Entsendung der Delegierten und dem Einfrieren des kulturellen Austauschs mit China seit 894 zusammen, so dass kein weiteres Material nach Japan eingeführt werden konnte. Man begann sich intensiv mit dem in Japan vorhandenen Material zu beschäftigen. Folglich wurden die eingeführten Texte in großen Mengen kopiert.²⁰⁷ Das Studium und Kopieren wichtiger Siddham-Texte im 10. Jahrhundert kennzeichnet den Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der Siddham in Japan. Dabei kam es zu einer „Japanisierung“ der Lehre der Siddham, indem sie über ihre Bedeutung und Funktion mit japanischem Gedankengut vermennt wurden.²⁰⁸ In verschiedenen Tempeln des Esoterischen Buddhismus wurden die Siddham studiert, kopiert und es wurden erklärende Texte über sie verfasst. Wegen ihrer bedeutenden Funktion für die Wirkung der Rituale verbreiteten sie sich in den Geheimlehren der Schulen des Esoterischen Buddhismus.²⁰⁹

²⁰⁵ Yamamoto, 1987. S.106-107.

²⁰⁶ Kodama 児玉, 1996. S. 24-25.

²⁰⁷ Van Gulik, 1980. S.117.

²⁰⁸ Nakamura 中村, 1993. S. 60.

²⁰⁹ Kodama 児玉, 1996. S. 43-44.

Das intensive Studium der Siddham während der Heian-Periode (794-1185) und der unabdingbare Stellenwert der Siddham in ihrer Funktion und Wirkung in den Ritualen hatte zur Folge, dass die Siddham nach und nach auch einen Einfluss auf die Kunst ausübten.²¹⁰

Als Kakuban 覚鑊 (1095-1143) im 12. Jahrhundert begann, die *Denbôe* 伝法会 mit Hilfe des abgedankten Toba Tennô 鳥羽天皇 (1103-1156) zu organisieren, lebte die Entwicklung der Siddham im Sinne von Kūkai als Mittel zur Reinigung und Heilung des Herzens und zur Erweckung des Herzens der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 wieder auf. Wie in den Perioden zuvor hat sich auch danach kaum jemand mit dem Studium der Grammatik des Sanskrits beschäftigt. Alle Texte, die in Japan bis zur Edo-Periode (1603-1868) hervorgebracht wurden, beschäftigen sich ausschließlich mit der Bedeutung der Siddham als Keimsilben *shuji* 種字, mit der Kalligrafie der Siddham und mit ihrer Funktion in den Ritualen.²¹¹ Diejenigen, die sich mit einem rein linguistischen Ansatz der Siddham beschäftigen, kennen nur die oberflächliche Bedeutung der Siddham für die Schrift der Sprache Sanskrit. Auf dieser Ebene bleibt ihre esoterische Bedeutung für Rituale, Meditationen, die Entwicklung des Herzens *kokoro* 心 und der Heilung als supramundane Keimsilben der Heilsgestalten und Zeichen der Mantras *shingon* 真言 und Dhāraṇīs *darani* 陀羅尼 verborgen.²¹²

Die Shingon- und Tendai-Schule haben zwar den Esoterischen Buddhismus und die Anwendung der Siddham gemeinsam, unterscheiden sich jedoch in ihrer historischen Entwicklung und ihren Lehren in der Praxis.²¹³ Teilweise sind sie ganz verschieden und teilweise gibt es Überschneidungen. Der im Text *Ajikan* 𑖀字觀 beschriebene Amida-Glaube hat sich zu weiten Teilen aus der Tendai-Schule und zu einem kleineren Teil aus der Shingon-Schule entwickelt. Daher sollen im Folgenden die beide Schulen Shingon und Tendai sowie der Amida-Buddhismus im Zusammenhang mit den Siddham bis Kakuban näher erklärt werden.

²¹⁰ Kodama 児玉, 1996. S. 42.

²¹¹ Van Gulik, 1980. S. 119.

²¹² Yamamoto, 1987. S. 109.

²¹³ Vgl. das Kapitel: „Religionsgeschichtlich-politische Hintergründe“.

4.4. Die Siddham in der Geschichte der Shingon-Schule

4.4.1. Die Gründung der japanischen Shingon-Schule

Die Geschichte des Esoterischen Buddhismus von Indien über China bis Kūkai 空海 (774-835) ist ein Teil der Entwicklung der Shingon-Schule.²¹⁴ Der Intervall zwischen der Übermittlung des Esoterischen Buddhismus von Indien nach China und der Einführung von China nach Japan geschah in weniger als einem Jahrhundert. In China war der Esoterische Buddhismus in dieser Zeit in einem Stadium der Übersetzung mit geringer Systematisierung. Die finale Ausgabe der Systematisierung der Lehre und der Praxis des Esoterischen Buddhismus geschah beginnend mit Huiguos (746-806) Schüler Kūkai in Japan und entwickelte sich in den folgenden Jahrhunderten zu einer von Indien und China unabhängigen Tradition.²¹⁵

Der Buddhismus der japanischen Shingon-Schule *shingon-shū* 真言宗 und ihrer Geheimlehren *shingon mikkyō* 真言密教 ist eine systematisierte und strukturierte Form des Esoterischen Buddhismus. Die Wurzeln der Shingon-Schule stammen aus Indien und sind weitgehend über die indischen Mönche Śubhakarasiṃha (637-735), Vajrabodhi (671-741) und Amoghavajra (705-774) nach China gekommen.²¹⁶

Während ihres Aufenthaltes in China konnten Mönche, die von der japanischen Regierung als Delegierte nach China entsandt wurden, von den dort residierenden indischen und chinesischen Mönchen teilweise gleichzeitig den Esoterischen Buddhismus studieren, um ihr gesammeltes Wissen mit Ritualgeräten und Dokumenten, wie etwa Sūtras, nach Japan zu überliefern.

Nach vielen Jahren der Askese mit der Meditation *Gumonji-hō* 求聞持法 entschloss sich Kūkai nach China zu gehen, als er das *Dainichi-kyō* 大日經 in der Pagode des *Kumadera* 久米寺 mit vereinzelt Siddham entdeckte, welches er jedoch nicht zu seiner Zufriedenheit verstehen konnte. Mit einer Delegation nach China lernte

²¹⁴ Vgl. Das Kapitel: „Religionsgeschichtlich-politische Hintergründe“.

²¹⁵ Goepfer, 1988. S. 5.

²¹⁶ Kiyota, 1979. S. 72.

Kūkai 804 in Chang'an 長安 von Prajñā und Muniśrī Sanskrit und Siddham.²¹⁷ Bevor Kūkai Chang'an verließ, erhielt er von Prajñā, die von ihm übersetzten Schriften und etliche weitere Manuskripte in Sanskrit und Siddham mit auf den Weg.²¹⁸ Dazu zählen auch Manuskripte über Ritualanleitungen *giki* 儀軌 zur korrekten Anwendung inklusive dem Ritualgesang mit den Siddham. Danach wurde Kūkai im Jinglongsi 青龍寺 Schüler von Huiguo 惠果 (746-806), dem siebten Patriarchen der Shingon-Schule, um bei ihm den Esoterischen Buddhismus zu erlernen.²¹⁹ Huiguo erkannte ihn während des Rituals *Kechien kanjō* 結縁灌頂²²⁰ als seinen bisher talentiertesten Schüler und übertrug ihm kurz vor seinem Tode 806 seine Nachfolge als Shingon-Patriarch mit dem Auftrag, den Esoterischen Buddhismus umgehend nach Japan zu überliefern.²²¹ Dafür ließ Huiguo etliche Texte und Ritualanleitungen kopieren. Diese und zahlreiche Mandalas, Bilder von Heilsgestalten, Portraits der Patriarchen und Ritualwerkzeuge erhielt Kūkai für seine Rückreise nach Japan.²²²

Die Texte und Objekte, die Kūkai nach Japan brachte, wurden dem Kaiserhof überreicht. Die Originaltexte sind zwar abhanden gekommen, jedoch gibt es etliche Kopien. Diese umfassen 118 Texte und Ritualanleitungen. Sie beinhalten außerdem 42 Texte in 44 Faszikeln in Sanskrit und Siddham.²²³

Kūkai studierte in China das *Shittan jiki* 悉曇字記,²²⁴ welches er neben dem *Bonji shittanshō* 梵字悉曇章²²⁵ und *Bonji shaku* ²²⁶ mit nach Japan brachte.²²⁷ Das *Shittan jiki* wurde zum Standardtext zum Erlernen der Siddham in Japan. Es beschreibt

²¹⁷ Prajñā lernte in Nalanda die Lehren des Mahāyāna und Esoterischen Buddhismus. Nach Prajñās Reise von Indien bis China (780-768) übersetzte er in Chang'an das *Mahāyāna-naya-ṣaṭ-pāramitā-sūtra* in 10 Faszikeln, den letzten Teil des *Avatamsaka-sūtras* in 40 Faszikeln und Dhāraṇīs zum Schutze der Grenzen in 16 Faszikeln. Muniśrī, der 793 nach China kam, half Prajñā bei der Übersetzung.

²¹⁸ Nakamura 中村, 1993. S. 35.

²¹⁹ Yamamoto, 1987. S. 107.

²²⁰ Vgl. das Kapitel: „Meditationen, Rituale und Heilung mit weiteren Siddham“.

²²¹ Payne, 1991. S. 27.

²²² Yamamoto, 1987. S. 106.

²²³ Yamamoto, 1987. S. 107.

²²⁴ Aufzeichnungen über die Siddham-Zeichen. SAT-DB: T 2132.

²²⁵ Abschnitt über Keimsilben und Siddham.

²²⁶ Erklärungen über Keimsilben.

²²⁷ *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 64.

das Sanskritalphabet und die Kombinationen. Kūkai selbst verfasste in Japan das *Bonji shittan jimo narabi ni shakugi* 梵字悉曇字母並積義²²⁸, in dem er das Alphabet des Sanskrit in Siddham aufführt und interpretiert. Der Originaltext ist verloren, jedoch gibt es einige Kopien. Eine davon ist im Ishiyamadera 石山寺 aus dem Jahre 1155, die aus Kopien der Tempel des Ninnaji 仁和寺 und Sanbô-in 三宝院 zusammengefasst wurde. Er wird in der Shingon-Schule als der erste japanische Text über die Siddham hoch geschätzt.²²⁹

Inhaltlich wird im *Bonji shittan jimo narabi ni shakugi* beschrieben, dass die Siddham die Schrift des indischen Sanskrit sei. Zur Entstehung der Siddham gibt es mehrere Auffassungen. Einerseits soll Brahmā die Siddham erschaffen und den Menschen übergeben haben, als er auf die Erde herabstieg. Andererseits wird dort erwähnt, dass die Siddham aus der Natur entstanden, wie es auch im *Dainichi-kyô* erklärt wird. Sie seien weniger das Werk des Tathāgata noch des Brahmā. Buddhas beobachten die natürlichen Siddham Zeichen mit den Augen eines Buddhas. Sie lernen die Siddham zum Wohlergehen der fühlenden Wesen. Auf der Grundlage von 47 Siddham sind mehr als 10.000 Kombinationen möglich. Außerdem wird darin beschrieben, dass es bei den Siddham sowohl Bedeutungen für das Aussehen, als auch Bedeutungen der Siddham selbst gibt. Danach wird auf die Bedeutung der Dhāraṇīs eingegangen und eine dazugehörige Liste ihrer Siddham, der Schreibweise, Lesungen und ihrer Bedeutungen anschaulich aufgeführt. Der Text endet mit Erklärungen bezüglich der Funktion der Siddham in Meditationen und Ritualen. Danach verfasste Kūkai außerdem das *Dai shittanshō* 大悉曇章.²³⁰

Beim Lehren der Siddham legte Kūkai sehr großen Wert auf die richtige Schreibweise, Bedeutung und Funktion der Siddham. Da die Mandalas der Zwei Welten *ryōkai mandara* 兩界曼荼羅 die Essenz der Shingon-Lehre beinhalten, weihte er seine Schüler in die Geheimlehren *mikkyō* 密教 der Siddham ein und lehrte die

²²⁸ Erklärungen über die Bedeutung der Keimsilben und des Siddham-Alphabets.

²²⁹ Yamamoto, 1987. S. 109-110.

²³⁰ Kodama 児玉, 1996. S. 27-32.

verschiedenen Mantras und Dhāraṇīs in Bedeutung und Schrift. In diesem Zusammenhang verfasste Kūkai viele kalligrafische Texte in Siddham. Dazu gehört das mit dem hölzernen Pinsel geschriebene Mantra des Lichts *Kōmyō shingon* 光明真言, das heute im Kōkiji 高貴寺 nahe Ōsaka aufbewahrt wird und im zwölften Jahrhundert an Bedeutung für die Totenrituale gewann.²³¹ Somit hat Kūkai nicht nur viele Siddham-Dokumente nach Japan eingeführt, sondern auch den Grundstein für die Siddham als organisierte Lehre gelegt.²³²

4.4.2. Die Entwicklung der Siddham nach Kūkai

Angefangen mit Kūkai 空海 (774-835) brachte die Shingon-Schule einige Mönche hervor, die Ritual- und Meditationsanleitungen *giki* 儀軌 über die Siddham schrieben. Das sind Shōhō 聖宝 (832-909), Kangen 觀賢 (853-925), Shunmyō 淳祐 (890-953), Kakuban 覚鑿 (1095-1143) und Shinkaku 心覚 (1117-1180) in der Heian-Periode (794-1185) und Seigen 成賢 (1162-1231), Myōe 明恵 (1173-1232) und Gikai 喜海 (1174-1250) in der Kamakura-Periode (1185-1333). Dabei fällt auf, dass es zwischen Shunmyō und Kakuban eine hundertjährige Pause gibt. Das könnte einer der Gründe sein, warum man bei Kakuban von einer Wiederbelebung der Shingon-Lehre sprechen mag. Wie in den Perioden zuvor hat sich auch hier keiner der Mönche mit dem Studium der Grammatik des Sanskrits beschäftigt. Die Texte, die in Japan bis zur Edo-Periode (1603-1868) hervorgebracht wurden, beschäftigen sich ausschließlich mit der Bedeutung der Siddham als Keimsilben *shuji* 種子, mit der Kalligrafie der Siddham und mit ihrer Funktion in den Ritualen.²³³

Nach Kūkai reisten weitere Mönche als Delegierte nach China, um dort den Esoterischen Buddhismus zu studieren. Sie alle brachten etliche Dokumente in Siddham mit zurück nach Japan und beeinflussten damit ebenfalls die Entwicklung der

231 Der Tempel Kōkiji soll von En no Ozuno 役小角 bzw. En no Gyōja 役行者 (Lebensdaten unbekannt) gegründet worden sein. Heute ist er der Shingon-Schule zugehörig.

232 Van Gulik, 1980. S. 115.

233 Van Gulik, 1980. S. 119.

Siddham im japanischen Esoterischen Buddhismus und damit besonders in der Shingon-Schule.

Jôgyô 常暁 (?-866), ein Schüler Kûkais, studierte 838 im Xilingsi 西陵寺 in Chang'an 長安 die Geheimlehren *mikkyô* 密教. Es ist unklar, ob er dabei ebenfalls die Siddham erlernt hat.²³⁴ Er hat das Ritual *Taigenshi-hô* 大元帥法, das zum Schutze des Staates *chingo kokka* 鎮護国家 seit 851 jährlich ausgeführt wird, zusammen mit einigen Dokumenten, Mandalas und buddhistischen Skulpturen nach Japan überliefert.²³⁵

Engyô 円行 (794-852), ein Schüler von Kûkai, ging 838 gemeinsam mit Jôgyô und Ennin 円仁 (794-864) nach China. Er studierte im Jinglongsi 青龍寺 unter Nanda Sanzô 難陀三藏 (Lebensdaten unbekannt) die Siddham.²³⁶ Er ist dafür bekannt, dass er seine ganze Kraft benutzte, um von verschiedenen Meistern Reliquien *busshari* 佛舍利 zu erhalten, die er mit nach Japan brachte. Bei seiner Rückkehr konnte er das *Shittanshō* 悉曇章, das *Tōbon moji* 唐梵文字 und das *Ben bonmon kanji kudoku oyobi shusseï issai moji konpon shidai* 弁梵文漢字功德及出生一切文字根本次第 nach Japan bringen.²³⁷

Eun 惠運 (798-869) hat anfänglich im Tōdaiji 東大寺 und Yakushiji 藥師寺 die Lehre der Hossō-Schule *hossō-shū* 法相宗 studiert, wurde später aber ein Schüler von Jitsue 実慧 (786-847), dem besten Schüler Kûkais. Danach ging er 842 für fünf Jahre nach China und brachte das *Shittan bonji* 悉曇梵字, das *Nehan gyō jūyon ongi shittanshō zu* 涅槃經十四音義悉曇章圖, das *Shittangi* 七曇記,²³⁸ das *Sho bonji* 諸梵字²³⁹ und über 200 Bände des *Shingon kyōki* 真言經軌 mit zurück nach Japan.²⁴⁰

²³⁴ Nakamura 中村, 1993. S. 45.

²³⁵ Kodama 児玉, 1996. S. 33-35.

²³⁶ Nakamura 中村, 1993. S. 35.

²³⁷ *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 67.

²³⁸ *Shittan* 七曇 ist eine andere Schreibweise für 悉曇. In der Übersetzung bedeutet beides Siddham. Vgl. Lusthaus, Dan in Muller: DDB.

²³⁹ Nakamura 中村, 1993. S. 47.

²⁴⁰ Kodama 児玉, 1996. S. 37-40.

Shûei 宗叡 (809-884), als letzter in der Reihe der *Shittan hakke* 悉曇八家, studierte zunächst die Tendai-Lehren auf dem Hieizan 比叡山 und die Hossô-Lehren im Kôfukuji 興福寺. Danach wechselte er zur Shingon-Schule und ließ sich im Tôji 東寺 zum Shingon-Lehrer *ajari* 阿闍梨 weihen. 862 reiste er zum Studium der Geheimlehren nach China und brachte das *Shittan mokuroku* 悉曇目錄, Sûtra-Abhandlungen *kyôron* 經論 und Ritualanleitungen nach Japan. Nach seiner Rückkehr verfasste er die Schriften *Shittan goin shogaku chôroku* 悉曇五韻初学牒目 und das *Shittan shiki* 悉曇私記.²⁴¹

Während der Fujiwara-Periode²⁴² (897-1185) wurden insbesondere in der Hauptstadt Heian für das Durchführen von Ritualen und dem Studium der Siddham vom Kaiserhof neue Tempel der Shingon-Schule gegründet. 886 wurde der Shingon-Tempel Ninnaji 仁和寺 von Kôkô Tennô 光孝天皇 (830-887) gegründet und 888 von Uda Tennô 宇多天皇 (867-931) vollendet.²⁴³ Sein dritter Sohn Shinjaku Hôshin-ô 真寂法真王 (886-926) studierte unter Shûei die Geheimlehren. Er gründete die Kannonhalle *kannon-in* 觀音院 des Ninnaji und schrieb über die Siddham das *Bonkango sesshû* 梵漢語説集 in 100 Schriftrollen.²⁴⁴

Der Shingon-Mönch Genshō 玄照 (880-950) des Ninnaji verfasste das *Shittan ryakki* 悉曇略記 in 840 Rollen, wo er über die Geschichte, Aussprache, Bedeutung, Grundzeichen, Kombinationen und Gruppen von Siddham und deren Heilsgestalten spricht.²⁴⁵

Der Shingon-Mönch Junyû 淳祐 (890-953) lernte seit früher Jugend unter Kangen die Geheimlehren, der in Saga 嵯峨 den Tempel Hannyaji 般若寺 gründete, welches ein Nebentempel des Ninnaji ist. Junyû verfasste über die Siddham die beiden Texte *Shittan shoshi den* 悉曇諸師伝 und *Shittan shûki* 悉曇集記. Im *Shittan shoshi*

²⁴¹ Nakamura 中村, 1993. S. 47-48.

²⁴² Politisch gesehen stimmt die Fujiwara-Periode genau mit der Sekkan-Seiji-Zeit (967-1068) und der Insei-Zeit (1087-1192) der späten Heian-Periode überein, in dem Regenten und abgedankte Kaiser de facto die Macht innehatten.

²⁴³ Itô 伊, 1997. S. 98-99.

²⁴⁴ Nakamura 中村, 1993. S. 60.

²⁴⁵ Nakamura 中村, 1993. S. 61.

den beschreibt er Überlieferungen von Personen, die mit den Siddham im Zusammenhang stehen. Im *Shittan shûki* fasst er die Erklärungen der Siddham von einigen Mönchen, wie etwa Kûkai und Annen, zusammen.²⁴⁶

Der Hofadel, der sich nun auch in weiteren Gebieten Japans außerhalb der Hauptstadt ausbreitete, förderte den Esoterischen Buddhismus und ließ neben Skulpturen und Malereien auch Objekte und Texte mit Siddham für die Rituale anfertigen.²⁴⁷

Ninkai 仁海 (955-1046) ging mit sieben Jahren auf den Kôyasan, um Mönch zu werden. Als Mönch setzte er sich insbesondere für die Wiederbelebung des klösterlichen Lebens auf dem Kôyasan ein. Über die Siddham verfasste er das *Kunjû yôketsu shô* 裙拾要訣鈔.²⁴⁸

Der Mönch Kanchi 寛智 (1026-1111) studierte im Ninnaji die Geheimlehren und verfasste über die Siddham die Texte *Shittan yôshû ki* 悉曇要集記, *Shittan hiyô ki* 悉曇秘要記 und *Shittan sôtsû shû* 悉曇相通集.

Um das Jahr 1100 versammelte der Shingon-Mönch Zennin 禪仁 (1062-1139) viele Anhänger um sich, indem er sie mit seinen ausdrucksvollen Kalligrafien in Siddham und wirkungsvollen esoterischen Ritualen begeisterte.²⁴⁹

Jôson 定尊 (1070-1130)²⁵⁰ lernte zunächst die Tendai-Lehren *taimitsu* 台密 auf dem Hieizan 比叡山 und wechselte dann zum Ninnaji, um die Shingon-Lehren *tômitsu* 東密 zu studieren. Dort erlernte er die Siddham unter Saisen 濟暹 (1025-1115) und wurde als Gelehrten-Mönch *gakusô* 学僧 der Lehrer für die Geheimlehren von Kakuban und Shinkaku 心覚.²⁵¹

Bei dem Mönch Kyôjin 教尋 (1055-1141) studierte Kakuban die tieferen Ebenen der Geheimlehren. Dem *Shittan gusho mokuroku* 悉曇具書目錄 zufolge schrieb

²⁴⁶ Nakamura 中村, 1993. S. 62.

²⁴⁷ Van Gulik, 1980. S. 120.

²⁴⁸ Nakamura 中村, 1993. S. 62.

²⁴⁹ Van Gulik, 1980. S. 120.

²⁵⁰ Auch unter den Namen Myôhōbō 妙法房 und Asahi Ajari 朝日阿闍梨 bekannt.

²⁵¹ Nakamura 中村, 1993. S. 65.

Kyôjin folgende Texte über die Siddham: das *Norô shô* 野老鈔, das *Shittan chôshô* 悉曇調声, das *Shittan yôsho* 悉曇要書, das *Shittan zatsuji* 悉曇雜事, das *Shittan risho* 悉曇裏書, das *Goon shôron* 五音声論 und das *Goon kurô zu* 五音九弄図.

Der Mönch Kanjo 寛助 (1052-1125), als einer von Kakubans Lehrern, verfasste keine Texte über die Siddham, spielte aber bei ihrer Verbreitung durch die Restauration der Shingon-Schule eine wichtige Rolle und wurde wegen der Durchführung wirkungsvoller Rituale der Geheimlehren mit den Siddham als Keimsilben vom Hofadel hoch geschätzt. Kanjo wurde von Shôshin 性信 (1005-1085) in die Linie *Hirosawa-ryû* 広沢流 der Shingon-Schule geweiht. Mit den Ritualen der Siddham wurde er der am höchsten geschätzte Lehrer für die esoterischen Lehren der Shingon-Schule seiner Zeit und konnte sich auf diesem Wege die Gunst der Tennô sichern. So wurde er zum persönlichen Priester des abgedankten Toba Tennô 鳥羽天皇 (1103-1156). Kanjo führte Rituale und Gebete für den Schutz des Staates *chingo kokka* 鎮護国家 und die kaiserliche Familie durch, wie zum Beispiel das Ritual *Kujaku-hô* 孔雀法. Während seiner Karriere wurde er Administrator *bettô* 別当 für mehrere Tempel.²⁵²

In diesem Zusammenhang kümmerte Kanjo sich um die Instandsetzung von Kûkais längst zerfallenen Grab Oku-no-in 奥の院. Dafür ließ er drei Mönche auf dem Kôyasan verweilen, damit sie sich regelmäßig um das Grab kümmerten und Rituale durchführten. Kanjo setzte sich außerdem für eine Bewegung zur Wiederbelebung der Shingon-Schule ein, die im 11. Jahrhundert begann. Das grundlegende Ziel dabei war es, die Shingon-Schule auf der Basis von Kûkais Ideen wiederherzustellen. Eines davon waren die *Denbôe* 伝法会 über Theorie und Praxis der Shingon-Schule. Die *Denbôe* wurden ursprünglich von Kûkai ins Leben gerufen, von seinen direkten Schülern weiter entwickelt und gerieten danach jedoch in Vergessenheit. Die erste *Denbôe* dieser Art fand 1109 im Ninnaji statt und dauerte eine Woche. Einer der Gastdozenten war der berühmte Gelehrten-Mönch Saisen, der ein Experte im Bereich

²⁵² Henshōji 遍照寺, Enkyōji 圓教寺, Kōryūji 廣隆寺, Hōshōji 法勝寺 und Tōdaiji.

des Sūtras *Dainichi-kyô* 大日經 war. Er ist dafür bekannt, dass er Kûkais Text von zehn Bänden des *Shôryôshû* 性靈集 wiederherstellte. Bei diesem Event im Ninnaji sprach er insbesondere über das Sūtra *Rishu-kyô* 理趣經.²⁵³ Saisen verfasste über die Siddham die Texte *Shittan jiki shô* 悉曇字記鈔, *Shittan yôketsu shô* 悉曇要訣鈔 und das *Jiki yôgi mondai* 字記要義問題.²⁵⁴

Die *Denbôe* fanden einmal im Frühling *shugakue* 修学会 und dreimal im Herbst *rengakue* 練学会 statt. Ursprünglich dauert eine solche *Denbôe* seit Shinzen 眞然 (804-891) 21 Tage. Dabei wurde insbesondere über Studien der Lehre und das Kopieren von Sūtras gesprochen.

Kanjos Fähigkeiten und sein Wirken übte in zweierlei Hinsicht einen nachhaltigen Einfluss auf Kakuban aus: Kakuban übernahm die Restaurationsarbeit der Tempelanlagen und kümmerte sich um die Weiterführung der *Denbôe*. Kakuban hatte diese auf 50 Tage erhöht. Am Eingang der Halle soll er ein Plakat aufgestellt haben, auf dem stand, dass im Sinne des Kûkai nur die Mönche diese Halle betreten dürfen, die über entsprechende Qualifikationen verfügen.²⁵⁵

Zunächst ging es um Themen über einige Texte Kûkais, in denen auch die Siddham für Rituale und Meditationen eine Rolle spielten, wie das *Benkenmitsu nikyô ron*²⁵⁶ 辯顯密二教論, *Shôji jissô gi* 声字実相義 und *Jûjûshin ron* 十住心論. Die *Denbôe* erfreuten sich einer solchen Beliebtheit, dass die Halle *Denbôin* 伝法院 für die zahlreichen Besucher bald nicht mehr ausreichte. Nachdem Kakuban eine Petition namens *Daidenbô-in konryû sôjô* 大伝法院建立奏状 an den abgedankten Toba Tennô schrieb, in der er erklärte, dass die Halle zu klein sei und die buddhistischen Skulpturen und Sūtras nicht ausreichen würden und darum bat, die Halle und das Equipment vergrößern zu dürfen, willigte der abgedankte Toba Tennô im Folgenden Jahr 1131 ein. Bis 1132 wurden die zwei neuen Hallen *Daidenbô-in* 大伝法院 und

²⁵³ Veere, 2000. S. 22.

²⁵⁴ Nakamura 中村, 1993. S. 64.

²⁵⁵ Veere, 2000. S. 34-36.

²⁵⁶ Traktat über die Unterschiede zwischen den esoterischen und exoterischen Lehren. Vgl. Gardiner, David in Muller: DDB.

Mitsugon-in fertig gestellt. Im Gesamtkomplex des *Daidenbô-in* wurden 13 Gebäude, darunter fünf Schreine, errichtet. Kakuban lebte von da an in der Halle *Mitsugon-in*, weshalb er sodann *Mitsugon-Shônin* 密巖上人 genannt wurde. Der abgedankte Toba Tennô nahm an den Weihe-Ritualen *kanjô* 灌頂 dieser Anlage *rakkei kuyô* 落慶供養 teil.²⁵⁷ Dazu gehörte auch eine *Denbôe*, geleitet von dem damals bekannten Gelehrten-Mönch *gakusô* 学僧 Horiike no Shinshô 堀池信證 (1088-1142). Die beiden großen Hallen *Daidenbô-in* und *Mitsugon-in* wurden 1134 als Tempel für Gebete zum Wohlergehen des Kaisers *goganji* 御願寺 gewidmet. Im *Daidenbô-in* wurden 201 Mönche und im *Mitsugon-in* 37 Mönche beschäftigt. Als Oberhaupt dieser Tempel erlangte Kakuban eine einflussreiche Position unter den Mönchen auf dem Kôyasan.²⁵⁸

Der Mönch Shinren 心蓮 (?-1181) führte auf dem Kôyasan viele Jahre Rituale mit den Siddham durch. Für umfangreiche Rituale im Zusammenhang mit den Mandalas der Mutterschoß- und Diamantwelt *kontai ryôbu no daihô* 金胎兩部の大法 ließ er Hallen *dôu* 堂宇 errichten und Skulpturen *butsuzô* 佛像 anfertigen. Dabei wurden die Siddham der Heilsgestalten dieser Mandalas auf unterschiedliche Weise verwendet. Über mehrere Tage führte er die Rituale *Goma-hô* 護摩法 und *Senju hô* 千手法 durch, rezitierte das *Hokke-kyô* 法華經 und führte Räucherrituale mit buddhistischen Symbolen *hôgenkô* 法驗香 durch.²⁵⁹ Die Siddham erlernte Shinren von Jôson und Kyôjin. Über die Siddham verfasste Shinren die Texte *Tôzen-in shittan shô* 東禪院悉曇鈔 und *Shittan kuden* 悉曇口伝.²⁶⁰

Shinkaku, der weite Teile seines Lebens in Meditation in einer kleinen Zelle auf dem Kôyasan verbrachte, fertigte hunderte Abhandlungen über die Siddham an. Van Gulik erwähnt in diesem Zusammenhang das *Tarayô shô* 多羅葉章, als das erste

²⁵⁷ *Mikkyô daijiten* 密教大辭典, 1931. Anhang: S. 27.

²⁵⁸ Veere, 2000. S. 36.

²⁵⁹ Vgl. das Kapitel: „Meditationen, Rituale und Heilung mit den Siddham“.

²⁶⁰ Nakamura 中村, 1993. S. 67.

japanische Wörterbuch für Siddham, das nach dem *Iroha* 伊呂波²⁶¹ sortiert ist.²⁶² Weitere wichtige Texte über die Siddham sind das *Shittan jiki kanbun* 悉曇字記勘文 das *Shittan jûmontô* 悉曇十問答 und das *Bongo shû* 梵語集.²⁶³

Das von Shinkaku kompilierte *Besson zakki* 別尊雜記 ist eines der wichtigsten Texte über Rituale und Ikonographie im japanischen Esoterischen Buddhismus. Dort werden zahlreiche Heilsgestalten der Geheimlehren ikonographisch detailliert mit ihren Mantras, Mudrās, Siddham als Keimsilben und Sādhanas *kanbô* 觀法 als Anleitung zur kontemplativen Meditation beschrieben. Bevor Shinkaku Mönch der Shingon-Schule des Zweiges der *Hirosawa-ryû* wurde, genoss er zunächst das Studium der Tendai-Schule im Tempel Onjôji 園城寺. Daher war er dafür bekannt, die Einsichten beider Lehren von Tendai und Shingon in seine Schriften einfließen zu lassen.²⁶⁴

Ruppert und van Gulik erwähnen den Mönch Seigen 成賢²⁶⁵ (1162-1231) als Autor mehrerer Bücher über das Feuerritual *Goma-hô* 護摩法 sowie über die Weihe-Rituale *kanjô* und deren Zusammenhang mit den Siddham.²⁶⁶

Als Myôe 明恵 (1173-1232) zu der Erkenntnis kam, dass das aus China eingeführte Material über die Siddham zum Verständnis der Dhāraṇīs und Mantras nicht ausreichte, beschloss er, zum Studium nach China und Indien zu gehen. Wegen einer schweren Krankheit konnte er diesen Plan allerdings nicht verwirklichen. Myôes engster Schüler Gikai schrieb eine Biographie über seinen Lehrer und fertigte selber auch einige Siddham Kalligrafien an.²⁶⁷

Während in der Heian-Periode (794-1185) einige Mönche von ihrem Studium aus China zahlreiche Siddham-Dokumente nach Japan importierten und sich über die

²⁶¹ *Iroha*: Kûkai zugeschriebenes Gedicht aus der Heian-Periode (794-1185). In manchen Lexika wird das *Iroha* zur Sortierung der Einträge benutzt, weil jedes Zeichen nur ein einziges Mal vorkommt mit Ausnahme der Finalsilbe *n* ん. Alle 47 Zeichen sind in der japanischen Schrift *Hiragana* 平仮名.

²⁶² Van Gulik, 1980. S. 121.

²⁶³ Nakamura 中村, 1993. S. 65.

²⁶⁴ Sinclair, Iain in Muller: DDB.

²⁶⁵ Weitere Namen: Saishô Sôjô 宰相僧正 und Henchi-in Sôjô 遍智院僧正.

²⁶⁶ Ruppert, 2000. S. 369. - Van Gulik, 1980. S. 121.

²⁶⁷ Van Gulik, 1980. S. 121.

Erforschung und Anwendung dieses Materials die Siddham in den Esoterischen Schulen Tendai und Shingon ausbreiteten, konnte die Shingon-Schule wegen ihrer Rituale durch die Gunst des Hofadels in der Hauptstadt Heian an Macht gewinnen. Das führte dazu, dass die Lehre in den Hintergrund gedrängt wurde und viele Mönche Rituale zum Staatsschutz durchführten, um damit zu Macht und Reichtum zu kommen. So kam es ca. 100 Jahre nach Kūkai zu einem Zerfall der Lehre und seit Kanjo zu einer Bewegung zum Wiederaufbau der Lehre. Der Tōji in Heian wurde demnach das politische Hauptquartier der Shingon-Schule. Der Kōyasan ist zu weit entfernt, um auf die Zirkel des Hofadels politischen Einfluss auszuüben. Auch die Tendai-Schule auf dem Hieizan hatte einen großen Einfluss durch die Nähe zur Hauptstadt. So verlor der Kōyasan für die Mönche nach und nach an Attraktivität, weil man sich vom Hofadel Unterstützung und Spenden einholen konnte und das Leben in der Hauptstadt somit luxuriöser und einfacher war, als das asketische Leben auf dem Kōyasan. Weiterhin wurde dies durch Kämpfe um die Hegemonie zwischen dem Haupttempel Kongōbuji 金剛峰寺 auf dem Kōyasan und dem Tōji unterstützt, so dass die Population auf dem Kōyasan drastisch sank. Dies gipfelte in dem Streit um Kūkais Notizbuch *Sanjūjo sakushi* 三十帖策子, das die Aufzeichnungen aus Kūkais Lehrzeit bei Huiguo 惠果 (746-806) in China enthält. Dieser Kampf endete, als der Mönch Mukū 無空 (?-918) seine Anhänger vom Kōyasan zum Idaiji 圓提寺 in Yamashiro 山城 umziehen ließ. Damit erhielt der Mönch Kangen die federführende Macht beider Tempel. Seit dieser Zeit wurden beide Tempel immer nur von einem Abt geführt. Feuer und andere Naturkatastrophen in 952 und 994 trugen zum Zerfall des Kōyasan bei.²⁶⁸

Erst seit dem elften Jahrhundert gab es zwei Faktoren, die zum Wiederaufleben des Kōyasan führen sollten. Das waren zum einen Mönche aus der Hauptstadt, die ihr Kapital in die Erhaltung und den Wiederaufbau der dort noch bestehenden Tempel investierten. Dem Kongōbuji wurde es erst seit 1037 wieder erlaubt seine Länder selbst kontrollieren zu dürfen. Durch die Anstrengungen von Jōyo 定誉 (958-1047),

²⁶⁸ Veere, 2000. S. 26.

Meizan 明算 (1021-1106), Yuihan 維範 (1011-1096) und Ryôzen 良禪 (1048-1139) lebte der Kôyasan erneut zu einem Zentrum für rituelle Praktiken und Meditationen auf. Es mangelte jedoch noch lange Zeit an exzellenten Lehrern.²⁶⁹

Nach Veere verbreitete sich in der Bevölkerung zudem der Glaube, dass der Kôyasan ein verheißungsvoller Ort sei, besonders weil dort das Grab des Kûkai ist. Das Grab Oku-no-in 奥の院 sei zur Erlangung der Erleuchtung und für einen Zugang in das Reine Land *gokuraku jôdo* 極楽浄土 des Amida 阿弥陀 nach dem Tode hilfreich. Man glaubte auch, dass das Herz des Kûkai noch immer dort verweile und den Pilgern, Mönchen und Asketen auf dem Weg zur Seite stehe.²⁷⁰ So zog der Kôyasan viel mehr Menschen als nur Mönche an. Zu Kakubans Lebzeiten entwickelte sich das Pilgern auf heilige Berge wie dem Kôyasan zu einem regelmäßigen Event für den Tennô und abgedankten Tennô *insei tennô* 院政天皇.²⁷¹

4.4.3. Die Entstehung der Linien in der Shingon-Schule

Bisher gab es verschiedene Faktoren, die zu der Differenzierung der unterschiedlichen rituellen Linien führten. Kûkai 空海 (774-835) bildete seine Schüler, angepasst an ihr Verständnis für die esoterischen Rituale und die Lehre, aus. Das führte dazu, dass die Schüler von Kûkai unterschiedlich viel wussten und lernen konnten, so dass nach Kûkai unter den jeweiligen Mönchen die Inhalte der Linien variierten. Nach Kûkai gingen viele Mönche der Shingon- und Tendai-Schule zum Studium nach China und brachten neue Informationen des Esoterischen Buddhismus mit zurück nach Japan. Daraus erfolgte sodann die Gründung weiterer Linien des Esoterischen Buddhismus innerhalb der Shingon- und Tendai-Schule. Schon im 9. Jahrhundert hatte Gennin 源仁 (818-887) versucht, mehrere Linien zu kombinieren. Seine wichtigsten Nachfolger Shôbô 聖宝 (832-909) und Uda Tennô 宇多天皇 (867-931), der auch unter dem Mönchsnamen Kanpyô Hô 寛平法皇 bekannt ist, gründeten später ihre eigenen Linien, die dann unter dem Namen *Ono-ryû* 小野流 und *Hirosawa-ryû* 広沢流

²⁶⁹ Veere, 2000. S. 27.

²⁷⁰ Dies wird bis heute mit *dôgyô ninin* 同行二人 bezeichnet.

²⁷¹ Veere, 2000. S. 27.

bekannt wurden. Beide Linien tragen unterschiedliche Namen, unterscheiden sich in der Lehre jedoch nicht. Die Gründer und Mitglieder waren der Ansicht, dass sie im Gegensatz zu den anderen Linien das korrekte Wissen der Bedeutung der Geheimlehren *mikkyô* 密教 hätten und die Rituale richtig durchführten. Innerhalb dieser Linien bzw. Schulen entwickelten sich dann wieder neue Linien. Die Unterschiede dieser verschiedenen Linien zeigen sich überwiegend in der Art wie Rituale durchgeführt werden, da jeder Meister aufgrund seiner Erfahrungen eigene Ideen über die Durchführung der Rituale hatte. Da teils unterschiedliches Wissen aus China importiert wurde, sind die Inhalte der Schulen teilweise ebenfalls verschieden.

Um Shingon-Mönch zu werden, war es zum Beispiel bei Kakuban wichtig, zunächst einige Grundlagen wie etwa die Vier Grundübungen *Shido kegyô* 四度加行 durchzuführen, bevor man sich seinen persönlichen spirituellen Meister aussucht. Hat man diesen Meister, wie es bei Kakuban der Mönch Kanjo war, einmal auserwählt, so wurde man, wenn man entsprechend reif war, zwar in dieser Linie bis in die höchsten Stufen geweiht und ausgebildet, jedoch war es sehr schwierig, sich in die Praktiken anderer Linien ausbilden zu lassen. Das Problem in diesem System ist die Übertragung der esoterischen Informationen, die sich nur aus der Beziehung und der Loyalität zwischen dem Meister und dem Schüler ergab. Kakuban sah die ganze Angelegenheit aus einer anderen Perspektive, weil es ihm darum ging, die Lehre von Kûkai und aller sich unterscheidenden Linien als ein umfassendes System zu sehen. Daraus und aus den *Denbôe* entwickelte sich später die Linie *Denbôin-ryû* 伝法院流.²⁷²

²⁷² Veere, 2000. S. 37-38.

4.5. Die Siddham in der Geschichte der Tendai-Schule

4.5.1. Die chinesischen Wurzeln der Tendai-Schule

Die Tendai-Schule geht auf die chinesische Tiantai-Schule *tiantai zong* 天台宗 des Mahāyāna Buddhismus zurück, die von Zhiyi 智顓 (538-597)²⁷³ gegründet wurde. Unabhängig davon wird er als vierter Patriarch der Tiantai-Schule angesehen. Demzufolge ginge die chinesische Transmission auf Huiwen 慧文 (Lebensdaten unbekannt), gefolgt von Nanyue Huisi 南嶽慧思 (515–577), zurück.²⁷⁴

Mit sieben Jahren trat Zhiyi in das Kloster ein und mit 20 Jahren wurde er zum Mönch ordiniert. Er ist in der Geschichte des chinesischen Buddhismus für die Erstellung einer systematischen Taxonomie bekannt, um die Lehren des Buddhismus zu erklären. Bei seinem Lehrer Nanyue Huisi lernte er Meditation und wurde später dessen Nachfolger. Zhiyi zog sich mit einigen Schülern auf den Berg Tiantai 天台 zur Meditation und intensiven asketischen Praxis zurück, wo er die Meditationspraxis *Zhiguan* 止觀²⁷⁵ in das von seinem Meister erlernte System einpflegte. Ein besonderes Merkmal seiner Aufmerksamkeit und Lehre ist das Lotus Sūtra zu dem er einige Kommentare schrieb. Das *Mohe zhiguan* 摩訶止觀²⁷⁶ und *Liu miaofamen* 六妙法門²⁷⁷ sind seine wichtigsten Texte.²⁷⁸

Die Tiantai-Schule stellt eine Synthese unterschiedlicher Lehren der Sūtras des Hīnayāna und Mahāyāna des historischen Buddhas dar. Den Rahmen der Lehre bildet das Lotus-Sūtra *Hokke-kyō* 法華經. Die Philosophie beruht auf der Mahāyāna-Lehre der Leerheit, dass alle Phänomene vergänglich und leer sind. Nichts existiert aus sich selbst heraus. Alles ist ein Teil einer ultimativen Wahrheit, die nicht abstrakt, sondern identisch mit der Welt der Phänomene ist. Es geht um die Einheit der Dinge und der

²⁷³ Weitere Namen Zhiyis: Chigi 智顓, Zhizhe 智者, Tiantai 天台, und Tiantai Dashi 天台大師.

²⁷⁴ Muller, Charles in Muller: DDB.

²⁷⁵ *Zhiguan* steht für die zwei indisch-buddhistische Meditationen, bestehend aus *zhi* 止, zur Beruhigung des Herzens und Entwicklung der Aufmerksamkeit (Konzentration) und *guan* 觀, eine Kontemplation zur Entwicklung der Lenkung der Aufmerksamkeit zu einem buddhistischen Prinzip der Wahrheit. Vgl. Muller, Charles in Muller: DDB.

²⁷⁶ Aufzeichnungen über eine Vorlesungsserie über Meditation.

²⁷⁷ Text über die sechs Methoden der Meditation. Vgl. Muller, Charles in Muller: DDB.

²⁷⁸ Muller, Charles in Muller: DDB.

daraus resultierenden Erkenntnis durch die Praxis der Meditation, dass das unerleuchtete Herz dem Buddha gleich ist.²⁷⁹

4.5.2. Die Gründung der japanischen Tendai-Schule

Die Lehre der Tiantai-Schule (Jap. Tendai 天台) wurde von dem chinesischen Mönch Jianzhen 鑑真 (Jap. Ganjin) in der Mitte des 8. Jahrhunderts nach Japan überliefert, wurde allerdings nicht im großen Rahmen in Japan angenommen und verbreitet.

Erst als Saichô 最澄 (767-822) 805 von seinem Studium aus China zurückkehrte, brachte er die Lehre der Tiantai-Schule erneut nach Japan. Saichô gelang es, den Tempel Enryakuji 延暦寺, den er auf dem Hieizan gegründet hatte, zum Zentrum für das Studium und die Praxis der Tiantai-Lehre aus China zu machen. Neben der Tiantai-Lehre brachte er auch Zen 禪, einiges über die Geheimlehren *mikkyô* 密教 und die Lehren der klösterlichen Disziplin *kairitsu* 戒律 mit nach Japan.²⁸⁰

Die Tendenz, weitere Inhalte in die Tendai-Schule zu implementieren, wurde von den Tendai-Mönchen Ennin 円仁 (793-864) und Enchin 円珍 (815-891) weiter ausgebaut. Seit Saichôs Rückkehr aus China blühte die Tendai-Schule in Japan unter der Patronage des Tennô und des Hofadels auf.²⁸¹

Saichô wurde bereits mit 14 ordiniert und mit 17 vom Kaiserhof als Mönch anerkannt. Die Verweltlichung des Buddhismus in Nara ließ Unzufriedenheit in ihm wachsen, so dass er 785 beschloss, sich auf dem Hieizan, nahe der Hauptstadt Heian, zurückzuziehen. Dort errichtete er eine kleine Hütte, um sich dem spirituellen Training *shugyô* 修行 und der Meditation hinzugeben. Es versammelten sich bei ihm einige Schüler, darunter auch der zu jener Zeit regierende Kanmu Tennô 桓武天皇 (737-806). 788 gründete er den Hieizanji 比叡山寺 und wurde 797 vom Hof beauftragt, das Lotus-Sûtra *Hokke-kyô* 法華經 zu lehren. 802 bat er den Hof um Erlaubnis, nach China reisen zu dürfen, um von dort Schriften über die Tiantai-Schule mitzubringen.

²⁷⁹ *Japan. An Illustrated Encyclopedia*, 1994. S. 1549.

²⁸⁰ Nakamura 中村, 1993. S. 43.

²⁸¹ Muller, Charles in Muller: DDB.

Saichō ging im Jahre 804, wie auch Kūkai 空海 (774-835), im Rahmen einer Delegation nach China. Dort studierte er zunächst den Buddhismus der Tiantai-Schule unter dem siebten Patriarchen der Tiantai-Schule Daosui 道邃 (Lebensdaten unbekannt) und Hangman (Lebensdaten und Kanji unbekannt) auf dem Berg Tiantaishan 天台山. Außerdem hatte er Gelegenheit etliche Schriften zu kopieren. Vor seiner Rückkehr aus China wurde er im Longxingsi 龍興寺 in Yuezhou 越州 in die Geheimlehren geweiht. Bei dieser Gelegenheit soll er laut Kodama die Siddham erlernt haben, über die er dann einige Dokumente nach Japan einführte.²⁸² Dies wird jedoch von Nakamura bestritten, weil es seiner Ansicht nach einerseits keine Dokumente gibt, die das bezeugen. Andererseits soll Saichō das klassische Chinesisch nicht in dem Maße gemeistert haben, als dass er auf dieser Basis die Siddham hätte erlernen können.²⁸³

Saichō soll insgesamt 230 buddhistische Ritualgeräte und 460 Schriftrollen nach Japan gebracht haben.²⁸⁴ Dazu gehören Texte des Esoterischen Buddhismus über Weihen auf der Ordinationsplattform *nyūdan kanjō* 入壇灌頂, Ritualanleitungen *giki* 儀軌 und die Mandala-Darstellungen *mandara zuyō jūyū yokan* 曼荼羅図様十有余卷.²⁸⁵ Darunter gibt es neben Dhāraṇīs in Chinesisch und Siddham wie das *Bonkan ryōji zuigu sokutoku darani* 梵漢両字隨求即得陀羅尼 und das *Bonkan ryōji bucchō sonshō darani* 梵漢両字佛頂尊勝陀羅尼, außerdem noch das *Ichiji bonji* 一字梵字 welches die Bedeutung der Siddham für den Esoterischen Buddhismus belegen sollte.²⁸⁶

Nach seiner Rückkehr 805 erhielt Saichō von Kanmu Tennō 桓武天皇 (737-806) die offizielle Anerkennung zur Etablierung der Tendai-Schule auf dem Hieizan, wobei die Geheimlehren als ein fester Bestandteil der Tendai-Schule festgelegt wurden.²⁸⁷

²⁸² Kodama 兎玉, 1996. S. 25-27.

²⁸³ Nakamura 中村, 1993. S. 43.

²⁸⁴ Yamamoto, 1987. S. 39.

²⁸⁵ Nakamura 中村, 1993. S. 43.

²⁸⁶ *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 64.

²⁸⁷ *Japan. An Illustrated Encyclopedia*, 1994. S. 1549.

Zwar hatte Saichô in China nichts über die Siddham gelernt, da ihm allerdings die Siddham und ihre Wichtigkeit aus den von ihm nach Japan gebrachten Schriften bekannt war, mag dies ein Grund gewesen sein, sein Wissen über die Geheimlehren zur Erweiterung der Tendai-Schule zu vertiefen, indem er unter Kûkai zwischen 809 und 816 die Siddham studierte.²⁸⁸ Laut Kodama soll Saichô einige Abhandlungen über die Siddham geschrieben haben, deren Namen er jedoch nicht erwähnt.²⁸⁹ Saichô lehrte seine Schüler die Grundlagen der Siddham und konnte einige ermutigen nach China zum Studium zu gehen.²⁹⁰ 818 ersuchte Saichô den Hof um Erlaubnis, Mönche unabhängig von den Klöstern in Nara 奈良 zu ordinieren. Das wurde zunächst nur teilweise gestattet. Die Mönche des Hieizan mussten weiterhin zur Prüfung nach Nara gehen. Die vollständige Autonomie der Tendai-Schule wurde erst nach seinem Tode erlassen. Posthum wurde Saichô der Name *Dengyô Daishi* 伝教大師 verliehen.²⁹¹

4.5.3. Entwicklung der Siddham nach Saichô

Die Tendai-Schule brachte nach Saichô 最澄 (767-822) mit Ennin 円仁²⁹² (793-864), Enchin 円珍²⁹³ (815-891) und Annen 安然 (841-915) wichtige Mönche für die Siddham hervor. Während Ennin und Enchin nach China gingen und zahlreiche Siddham-Dokumente nach Japan importieren, begann Annen dieses Material zu studieren und umfassende Texte darüber zu verfassen.

Ennin war ein Schüler von Saichô und wurde von ihm 814 zum Tendai-Mönch geweiht *denbô kanjô* 伝法灌頂. In den folgenden Jahren gründete er auf dem Hieizan 比叡山 die Sûtra-Halle *kyôzô* 經藏 Nyohôdô 如法堂. Zwischen 838 bis 847 ging er nach China.²⁹⁴ Dort studierte er im Kaiyuansi 開元寺 unter Zongrui 宗叡 (Lebensdaten unbekannt) die Siddham und erhielt von Quanya 全雅 (Lebensdaten

²⁸⁸ *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 64.

²⁸⁹ Kodama 児玉, 1996. S. 25-27.

²⁹⁰ Stevens, 1981. S. 9.

²⁹¹ Kôdansha, 1994. S. 1292.

²⁹² Posthum Jikaku Daishi 慈覚大師.

²⁹³ Posthum Chishô Daishi 智証大師.

²⁹⁴ Laut *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 67 ging Ennin 円仁 ab 838 für fünf Jahre nach China.

unbekannt) die Weihen in die Siddham. Auf dem Berg Tiantaishan 天台山 wurde für ihn das *Maka shikan* 摩訶止觀 und 37 Faszikel weiterer Tendai-Texte kopiert. In das Lehren der Rituale wurde er von Yuanzheng 元政 (Lebensdaten unbekannt) im Xingshansi 興善寺 geweiht. Er studierte die Ritualanleitungen *giki* 儀軌 des *Taizôkai* 胎藏界 von Faquan 法全 (Lebensdaten unbekannt) und vertiefte sein Studium der Siddham bei Nantian Zhubaoyue 南天竺宝月 (Lebensdaten unbekannt).²⁹⁵ Während seines neunjährigen Aufenthaltes in China fokussierte er sich insbesondere auf das Studium der Siddham und die Geheimlehren *mikkyô*. Er erhielt von verschiedenen Meistern insgesamt 13 Weihen. Das sind Rituale mit Segnungen, um besondere Fähigkeiten zu erhalten. Mit ihnen geht die Ausbildung unterschiedlicher Aspekte einher.²⁹⁶

Ennin konnte in China Kopien des Diamantwelt-Mandalas *kongôkai mandara* 金剛界曼荼羅 und Mutterschoßwelt-Mandalas *taizôkai mandara* 胎藏界曼荼羅, eine Reihe von Kommentaren, Portraits von Mönchen, Ritualgeräte *hôgu* 法具 und 559 Faszikel von Dokumenten sammeln.²⁹⁷ In den nach Japan überlieferten Texten finden sich zahlreiche Dokumente über die Siddham mit vielen abweichenden Zeichen gleicher Aussprache.²⁹⁸ Die von ihm nach Japan überlieferten Dokumente über die Siddham sind das *Yuga kongôchô-kyô shaku jimo hin* 瑜伽金剛頂經积字母, das *Monju monkyô jimo hin daijûyon* 文殊問經字母品第十四, das *Daihannya Nehan gyô nyoraishô hin jûyon ongi* 大般若如来性品十四音義, zwei Versionen des *Shittanshō* 悉曇章, das *Bontô senjimon* 梵唐千字文, das *Bongo zatsume* 梵語雜名, das *Shittan jimo shaku* 悉曇字母积 und das *Honbongo shû* 翻梵語集.²⁹⁹

Ennin erhielt nach seiner Rückkehr den Rang des Meisters der größten buddhistischen Lehre *daihôshi* 大法師. 849 begann er Schüler und seit 850 Mitglieder

²⁹⁵ Nantian Zhubaoyue 南天竺宝月 ist in Japan unter dem Namen Hôgatsu Sanzô 宝月三藏 bekannt. Vgl. Nakamura 中村, 1993. S. 35.

²⁹⁶ Shively, 1999. S. 480-481.

²⁹⁷ Heather, Blair in Muller: DDB.

²⁹⁸ Stevens, 1981. S. 10.

²⁹⁹ Nakamura 中村, 1993. S. 46.

der Familie des Tennô und des Hofadels zu weihen. Damit gelang es ihm, die vom Niedergang bedrohte Tendai-Schule wieder zu beleben, weil in den Jahren zuvor die Rituale und insbesondere die Weihen von der Shingon-Schule für den Kaiserhof durchgeführt wurden.³⁰⁰ 854 wurde er der oberste Abt *zasu* 座主 der Tendai-Schule.³⁰¹ Ennin etablierte seit 848 die Praxis des *Nenbutsu zanmai* 念佛三昧 in der Tendai-Schule,³⁰² in der es darum geht, aus vollem Herzen das *Nenbutsu* 念佛 zu rezitieren, während man sich das Erscheinen des Amida Nyorai 阿弥陀如来 vorstellt. Das ist der Ursprung für die Blüte des Amida-Buddhismus ab der späten Heian-Periode (794-1185).³⁰³

866 erhielt Ennin den posthumen Namen Jikaku Daishi 慈覺大師. Nach ihm kam es zu einer Spaltung der Tendai-Schule in die Zweige *Sanmon* 三門 und *Jimon* 寺門, wobei letztere ausschließlich auf Ennin zurückgeht. Seine bekanntesten Texte sind das *Shittangi* 悉曇記, das *Kurôzuki* 九弄図記,³⁰⁴ das *Nittô kyôhô junrei gyôki* 入唐求法巡禮行記, das *Kongôchô kyô sho* 金剛頂經疏, das *Soshicchi-kyô ryakusho* 蘇悉地經略疏 und das *Kenyô daigai ron* 顯揚大戒論.³⁰⁵ Laut Yamamoto sind Siddham in seiner Handschrift heute nicht mehr erhalten.³⁰⁶

Enchin trat in die Fußstapfen von Saichô und Ennin. Von seinem sechsjährigen Studium (853-858) in China brachte er einige Dokumente über die Siddham nach Japan. Das sind das *Shittanshô* 悉曇章, das *Tendaisan shittanshô* 天台山悉曇章, das *Tôbongo* 唐梵語, das *Moji* 文字,³⁰⁷ das *Nehan gyô moji hin shittanshô* 涅槃經文字品悉曇章, das *Taizô zuzô* 胎藏図像 und das *Taizô kyû zuyô* 胎藏旧図様.³⁰⁸

³⁰⁰ Shively and McCullough, 1999. S. 481-482.

³⁰¹ Heather, Blair in Muller: DDB.

³⁰² Shively and McCullough, 1999. S. xix.

³⁰³ *Japan. An Illustrated Encyclopedia*, 1994. S. 344. Vgl. das Kapitel: „Der Amida-Buddhismus in der Tendai-Schule“.

³⁰⁴ *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 68.

³⁰⁵ Heather, Blair in Muller: DDB.

³⁰⁶ Yamamoto, 1987. S. 107.

³⁰⁷ Nakamura 中村, 1993. S. 47.

³⁰⁸ *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 68.

Bei der Weitergabe der Tendai-Lehre legten Ennin und Enchin einen ihrer Schwerpunkte auf das Lehren der Siddham. Einige ihrer Schüler, die das Amt des Abtes für den Enryakuji 延暦寺 erhielten, kümmerten sich um die Weitergabe und Etablierung der Siddham. Die Schüler Ennins sind Anne 安慧 (805-866), Chôï 長意 (845-906), Tankei 湛契 (817-880) und Annen. Der Schüler Enchins ist San'en 算延 (846-868).³⁰⁹

Annen soll bereits als Kind auf den Hieizan gestiegen sein, um Mönch zu werden. Zunächst war er ein Schüler Ennins und erhielt von Chôï, Tankei und Saisen 齊詮 (Lebensdaten unbekannt) die Weihen *denju* 伝授 und Ausbildung *gakushu* 学修 in die Siddham. Annen soll knapp 90 Texte zu unterschiedlichen Themen verfasst haben. Seine Texte über die Siddham sind das *Shittanzô* 悉曇藏, das *Shittanzô ryakuhon* 悉曇藏略本, das *Shittan jûniretsu* 悉曇十二列, das *Daishittanshô jûhachi shô* 大悉曇章十八章, das *Nantenjiku hannya bodai shittan shô* 南天竺般若菩提悉曇章, das *Zuimon bongo shû* 随文梵語集, das *Shittangi* 悉曇記 (ein weiterer Name ist das *Shittan tôgi* 悉曇東記) und das *Jigen* 字源. Das *Daishiitantzô* 大悉曇藏 hat sich wegen seiner Ausführlichkeit und Tiefe zu einem unentbehrlichen Standardwerk als Grundlage zum Studium der Siddham im Rahmen der Geheimlehren der Schulen Tendai und Shingon herausgebildet. Daher wurde er als großer Meister *kyoshô* 巨匠 der Siddham bekannt.³¹⁰ Kodama erklärt, dass die von Ennin und Enchin nach Japan überlieferten Texte von Annen erforscht wurden.³¹¹ In diesem Zusammenhang soll er 880 außerdem das *Sho ajariya shingon mikkyô burui sôroku* 諸阿闍梨耶真言密教部類総録 (Gesamtaufzeichnungen verschiedener Meister und Kategorien der Mantras der Geheimlehren) verfasst haben, in dem er die Siddham unter verschiedenen Gesichtspunkten erklärt. Im zwischen 877 und 885 kompilierten *Shittanzô* 悉曇藏 (Schatzkammer der Siddham) in acht Bänden werden die Siddham Südindiens erklärt.³¹² Van Gulik fügt an, dass es folglich in großen Mengen kopiert wurde.

³⁰⁹ Nakamura 中村, 1993. S. 49-50.

³¹⁰ Nakamura 中村, 1993. S. 50-53.

³¹¹ Kodama 児玉, 1996. S. 37-40.

³¹² Kodama 児玉, 1996. S. 42-44.

Während das Original heute nicht mehr erhalten ist, stammt die älteste erhaltene Kopie aus dem Jahre 942.³¹³

Nach Annen begann eine neue Periode in der Geschichte der Siddham in Japan. In verschiedenen Tempeln des Esoterischen Buddhismus wurden die Siddham studiert und Texte über den Zusammenhang zwischen den Siddham und ihrer Funktion in Ritualen verfasst, so dass es teilweise zu neuen Ideen und Interpretationen in der Anwendung und zu einer schnellen Verbreitung der Siddham kam.³¹⁴

Jôzô 淨蔵 (891-964) fühlte sich mit sieben Jahren berufen, Mönch zu werden und bestieg sodann den Hieizan, um die Geheimlehren der Tendai-Schule zu studieren. Für das intensive Studium der Siddham entwickelte er eine besondere Leidenschaft. Als Lehrer für die Siddham soll er laut Nakamura den Mönch Myôkaku³¹⁵ 明覚 (1056-?) ausgebildet haben. Wenn jedoch die Lebensdaten von beiden Mönchen stimmen, kann Jôzô nicht Myôkakus Lehrer gewesen sein, da zwischen beiden knapp ein Jahrhundert liegt. Unabhängig davon hat Myôkaku für die Lehre der Siddham in Japan folgende erklärende Texte verfasst: das *Shittan taitei* 悉曇大底, das *Hanon sahô* 反音作法, das *Shike shittangi* 四家悉曇記, das *Shittan bonji kei ongi* 悉曇梵字形音義, das *Shittan yôketsu* 悉曇要決,³¹⁶ das *Shittan jiki shô* 悉曇字記鈔 und das *Shittan inshin* 悉曇印信.³¹⁷

³¹³ Van Gulik, 1980. S. 117.

³¹⁴ Kodama 児玉, 1996. S. 43-44.

³¹⁵ Weitere Lesung: Meikaku und Myôgaku 明覚.

³¹⁶ Nakamura 中村, 1993. S. 54-55.

³¹⁷ *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 72.

4.6. Die Siddham in der Geschichte des Amida-Buddhismus

4.6.1. Eschatologie und Glaube im Buddhismus

Eschatologie beschreibt den Glauben an die letzten Ereignisse in der Welt bis zum Weltuntergang und das Ende der Menschheit. Auf den Menschen als einzelnes Individuum wird der Begriff der Eschatologie außerdem verwendet, um das individuelle Schicksal des Menschen nach dem Tode zu beschreiben. Im Buddhismus lassen sich beide Konzepte wiederfinden. Allerdings ist mit der buddhistischen Eschatologie weniger das Ende der Welt als der Niedergang der buddhistischen Lehre gemeint. Dies sei eine von drei Perioden über die Dauer der Lehren des historischen Buddhas Śākyamuni.³¹⁸ Es gibt mehrere Quellen über die Dauer der einzelnen Perioden. In der ersten Periode wird die reine und unverfälschte Lehre *shōbō* 正法 gelehrt und angenommen. In dieser Zeit soll es gute Chancen geben, die Lehre zu begreifen und über die Praxis die Buddhaschaft zu erlangen. Dabei soll es sich um einen Zeitraum von 500-1000 Jahren handeln. Darauf folgt die Periode, in der die buddhistische Lehre allmählich verblasst. Man nennt es das Zeitalter der Nachahmung der Lehre *zōbō* 像法. Dabei soll es nur wenigen gelingen, die Buddhaschaft zu erlangen, weil in dieser Zeit eher die äußere Form der Praxis erhalten bleibt und der Zugang zur wahren Lehre schwindet. Auch dieses Zeitalter soll etwa 1000 Jahre andauern. Schließlich folgt die Periode des Niedergangs der buddhistischen Lehre *mappō* 末法 geprägt durch den Glauben an die pessimistische Idee, dass die buddhistische Lehre nicht mehr angenommen wird. In dieser Zeit soll dann auch die Praxis der Lehre verschwinden. In China ging man davon aus, dass der Niedergang im Jahre 552 beginne und in Japan 1052. Daraus entwickelten sich die Schulen des Reinen Landes mit dem Glauben an Amida *amida shinkō* 阿弥陀信仰, von dem man sich eine Wiedergeburt in seinem Reinen Land *jōdo* 浄土 nach dem Tod erhoffte.³¹⁹

³¹⁸ Muller, Charles in Muller: DDB.

³¹⁹ Shih, 2008. S. 2 - 1 ff.

4.6.2. Die Lehre des Amida

Die Lehre von Amidas 阿弥陀 Reinem Land *jōdo* 淨土 geht auf alte Schriften des Mahāyāna-Buddhismus zurück. Dazu gehören insbesondere folgende drei Sūtras: Das größere *Muryōju-kyō* 無量寿經, das kleinere *Amida-kyō* 阿弥陀經 und das *Kanmuryōju-kyō* 觀無量寿經.³²⁰ Der Amida-Buddhismus kam im siebten Jahrhundert nach Japan. Anfänglich war er nur in den Klöstern bekannt, wo man begann, die Sūtras zu kopieren. Aus den Sūtras war bekannt, dass Amida helfen kann, Verstorbene in sein Reines Land zu geleiten.³²¹

Seit der Mitte des neunten Jahrhunderts begannen Mitglieder des Hofadels sich dafür zu interessieren, wie man das Schicksal zur Todesstunde selbst in die Hand nehmen kann, um die Wiedergeburt *ōjō* 往生 im Reinen Land der höchsten Freude *gokuraku jōdo* 極樂淨土 des Amida oder einer anderen erstrebenswerten Welt wie den Tuṣita Himmel *tōsotsu-ten* 兜率天 des Buddhas Miroku 弥勒, in Kannons 觀音 Potakala Welt *fudaraku* 補陀落 oder den Heiligen Adler Berg *ryōjusen* 靈鷲山, auf dem der historische Buddha Śākyamuni das Lotus-Sūtra *Hokke-kyō* 法華經 lehrt, zu ermöglichen. Man glaubte dadurch der hiesigen Welt und dem ewigen Kreislauf der Wiedergeburt *Samsāra* entfliehen zu können und auf die Stufe eines Bodhisattvas *bosatsu* 菩薩 zu kommen, die den Weg zur Erleuchtung sichert.³²²

Ab dem zehnten Jahrhundert kam es zu zwei signifikanten Entwicklungen, welche die Geschichte des Amida-Buddhismus für die folgenden Jahrhunderte beeinflussen sollten. Die erste Entwicklung hat ihren Ursprung in der Tendai-Schule, in der es weitgehend um die Praxis des *Nenbutsu* 念佛 geht, in der das Mantra *Namu amida butsu* 南無阿弥陀佛 rezitiert wird.³²³ Dadurch soll man entweder durch die eigene Kraft *jiriki* 自力 der Rezitation oder durch die Kraft eines anderen *tariki* 他力, wie in diesem Fall durch Amida, Erlösung oder Wiedergeburt im Reinen Land

³²⁰ Muller, Charles in Muller: DDB.

³²¹ Shively and McCullough, 1999. S. 507.

³²² Stone, 2009. S. 6.

³²³ *Japan. An Illustrated Encyclopedia*, 1994. S. 1071.

erlangen.³²⁴ Die andere Entwicklung geht auf die Mönche Kakuban 覚鑊 (1095-1143), Jippan 実範 (1089-1144) und Kakukai 覚海 (1142-1223) der Shingon-Schule zurück, wo das *Nenbutsu* weitgehend mit der kontemplativen Meditation *Ajikan* 阿字觀, mit den Siddham als Basis für komplexe Rituale, angewandt wird. Diese können sowohl die Wiedergeburt im Reinen Land, als auch die Erlangung der Buddhaschaft in dieser Inkarnation *sokushin jôbutsu* 即身成佛 durch die Heilung des Herzens *kokoro* 心 bzw. das Erwecken des Herzens der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 zum Ziel haben, wie Kakuban dies in seinem Text *Ajikan* 阿字觀 beschreibt.³²⁵

4.6.3. Der Amida-Buddhismus in der Tendai-Schule

Seit Saichô 最澄 (767-822) die Tendai-Schule in Japan gegründet hat, werden Rituale zur Wiedergeburt im Reinen Land des Amida durchgeführt. Saichô beschreibt in seinem *Mappô tômyô ki* 末法燈明記, dass im Jahre 1052³²⁶ das Endzeitalter *mappô* 末法 mit dem Konzept der Eschatologie *shûmatsukan* 終末觀 beginnen würde.³²⁷ *Mappô* beschreibt einen Zeitraum von 10.000 Jahren ab dem Jahre 1052, wo die Lehre des Buddha versiegt und es somit nicht mehr möglich sein würde, Erleuchtung zu erlangen. Dieser Glaube wurde durch viele kriegerische Auseinandersetzungen, Naturkatastrophen, Hungersnöte und Epidemien unterstützt.

Ennin 円仁 (794-864) gründete nach seiner Rückkehr aus China auf dem Hieizan 比叡山 eine Amida-Halle *amida-dô* 阿弥陀堂 und etablierte die Praxis des *Nenbutsu zanmai* 念佛三昧, in der es darum geht, sich das Erscheinen des Amida Nyorai 阿弥陀如来 vorzustellen, während man aus vollem Herzen das *Nenbutsu* 念佛 rezitiert

³²⁴ Japan. An Illustrated Encyclopedia, 1994. S. 1529.

³²⁵ Vgl. die Ausführungen in den beiden folgenden Kapiteln.

³²⁶ *Eishô* 永承 (1046–1053) Nebenlesungen, die für diese Ära; gleichfalls gelten: *Eijô*, *Yôjô*.

³²⁷ Im Buddhismus werden drei Zeitalter über die Vermittlung der Lehre beschrieben: *shôbô* 正法 betrifft die ersten 1000 Jahre seit dem historischen Buddha Śākyamuni, in denen die Lehre unverfälscht weitergegeben wird; *zôbô* 像法 umfasst die zweiten 1000 Jahre, in denen die Lehre zwar noch gelehrt wird, aber nicht mehr ihrem Ursprung entspricht; *mappô* 末法 ist das Endzeitalter, in dem über 10.000 Jahre die Lehre Buddhas nicht mehr gelehrt wird und es somit nicht möglich ist, die Erleuchtung zu erlangen.

oder singt. Diese liturgische Form des *Nenbutsu* wurde auch als Ritualgesang *shōmyō* 唱名 (den Namen singen) bekannt.³²⁸

Ein weiterer Name für die Amida-Halle ist *jōgyō zanmai dô* 常行三昧堂. *Jōgyō zanmai* 常行三昧 ist eine Form der ununterbrochenen asketischen Praxis, wo in diesem Fall für 90 Tage eine Skulptur des Amida umlaufen wird, während man das *Nenbutsu* rezitiert. Dies soll in erster Linie die meditativen Fähigkeiten stärken, während die Möglichkeit auf eine Wiedergeburt im Reinen Land *gokuraku ôjō* 極樂往生 in dieser frühen Phase der Entwicklung des Amida-Buddhismus eher Nebensache war. Ennin lehrte seine Schüler das Meditations-Ritual *fudan zanmai* 不斷三昧, wo ein Abbild des Amida für einen festgelegten Zeitraum betrachtet wird, Amidas Name mit seinem Sūtra *Amida-kyō* 阿彌陀經 rezitiert wird und die Skulptur des Amida umwandelt wird. Das Ziel dabei ist die Auflösung jeglicher karmischer Verstrickungen, um dadurch eine Wiedergeburt im Reinen Land zu gewährleisten. Die Praxis wurde auf dem Hieizan seit 865, ein Jahr nach Ennins Tod regelmäßig für Mönche und Laien veranstaltet. Durch die wachsende Beliebtheit wurden in den folgenden Jahren Amida-Hallen an verschiedenen Orten dafür eingerichtet.³²⁹

Die Lehre der Siddham wurde von Saichō in die Tendai-Schule implementiert. Sein Nachfolger Ennin studierte in China intensiv die Siddham, die Geheimlehren und auch den Amida-Buddhismus. Somit legte er nach seiner Rückkehr die Schwerpunkte sowohl auf die Geheimlehren, als auch auf den Amida-Buddhismus. Genau genommen lässt sich beides kaum voneinander trennen, da die esoterische Praxis des Amida-Buddhismus aus Ritualen der Tendai-Schule besteht. Nun scheint es zunächst nicht sicher zu sein, ob in den Ritualen des Amida-Buddhismus die Siddham als Keimsilben *shuji* 種字 verwendet wurden, inwieweit sie in Mantras auftauchen oder ob sie überhaupt für den Amida-Buddhismus verwendet wurden. Ausgehend von der Praxis des *Nenbutsu* wurden sie eher nicht benutzt, da dies ein Mantra aus den sechs Kanji *Namu amida butsu* 南無阿彌陀佛 ist. Es handelt sich hier also nicht um ein

³²⁸ *Japan. An Illustrated Encyclopedia*, 1994. S. 344.

³²⁹ Shively and McCullough, 1999. S. 508-509.

klassisches Mantra der Geheimlehren, obwohl es solche auch für Amida gibt. Die esoterischen Amida-Mantras sind Transliterationen aus den Siddham in Kanji. Bei den oben erwähnten Ritualen *jôgyô zanmai* 常行三昧 und *fudan zanmai* 不斷三昧 wäre es denkbar, Amida nicht nur in seiner Gestalt als Mensch zu betrachten, sondern ebenfalls anikonisch als Siddham Hrīḥ 𑖦𑖅, wie es in rituellen Meditationen in den Geheimlehren gehandhabt wird. Auffällig ist in der Geschichte des Amida-Buddhismus der Tendai-Schule, dass es seit dem zehnten Jahrhundert immer wieder zu einer Vereinfachung der rituellen Praxis kam, die alsbald an Popularität gewann. Das kann den Anschein erwecken, dass der Amida-Buddhismus kaum etwas mit den Geheimlehren zu tun hat. Die Betrachtung der Rituale und erhaltenen Kunstwerke zeigt jedoch, dass sehr wohl Amida-Rituale mit den Siddham in der Tendai-Schule praktiziert wurden.³³⁰

Der Wander- und Bettel-Mönch Kûya 空也 (903-972) begann als erster den Amida-Glauben *amida shinkô* 阿弥陀信仰 im Volk zu verbreiten, das zu jener Zeit häufig unter Armut und Epidemien zu leiden hatte. Wegen kriegerischen Auseinandersetzungen, Naturkatastrophen, Hungersnöten und Epidemien war für viele Menschen der Buddhismus eine Quelle für Trost, Hoffnung und Zuversicht.³³¹ Während einer Epidemie von 961 bis 964 wanderte Kûya durch die Straßen von Heian, während er einen Gong schlug und dabei das *Nenbutsu* rezitierte. Das Volk fühlte sich besonders von der Einfachheit dieser Form des Amida-Buddhismus angezogen wie Kûya ihn lehrte.³³² Nach Reischauer war es Kûyas Ziel, die Aufmerksamkeit der Leute auf die spirituelle Seite des Lebens zu lenken. Dabei war für Kûya das Predigen weniger wichtig als die Praxis des *Nenbutsu* einerseits und das konkrete Helfen in der Bevölkerung etwa durch den Bau von Brücken, das Reparieren von Straßen und Tempeln andererseits, um die Menschen mit Hoffnung zu erfüllen.³³³

³³⁰ Vgl. die Kapitel über die Siddham in der japanischen Kunst und über die Rituale mit den Siddham.

³³¹ Hane, 1991. S. 53.

³³² Heather, Blair in Muller: DDB.

³³³ Reischauer, 1917. S. 102.

Der Mönch Ryôgen (912-985) schrieb als erster Tendai-Mönch die Abhandlung *Gokuraku jôdo kubon ôjô gi* 極樂淨土九本往生議 über das Reine Land des Amida.³³⁴ Der Mönch Kakuchô 覺超 (953-1034) soll Rituale und Meditationen dazu gelehrt haben. Wem diese erfolgreich gelängen, dem käme seiner Ansicht nach zur Todesstunde Amida mit seinem Gefolge entgegen, der den Verstorbenen in sein Reines Land geleitet.³³⁵

Kakuchôs Lehrer, der Tendai-Mönch Genshin 源信 (942-1017), beschreibt in seinem 985 kompilierten *Ôjô yôshû* 往生要集³³⁶ die Grundlagen und Methoden der Lehre des Amida zur Wiedergeburt im Reinen Land der höchsten Freude *gokuraku jôdo* 極樂淨土. Genshin vertrat die Meinung, dass das Rezitieren des *Nenbutsu* wichtig für die Wiedergeburt im Reinen Land sei. Die Anrufung des Amida mit dem *Nenbutsu* wurde zur hauptsächlichen Praxis, um sich nach dem Tode aus diesem Leben durch Wiedergeburt einen Platz im Reinen Land der höchsten Freude des Amida zu sichern.³³⁷

Genshin lehrte Ritualgesang im Rahmen der meditativen Praxis. Durch ihn wurde der Glaube an die Wiedergeburt im Reinen Land im 10. und 11. Jahrhundert zu einem wichtigen Thema für die buddhistischen Mönche in den Klöstern, für den Hofadel *kuge* sowie auch für das Volk.³³⁸

Das Anrufen der buddhistischen Heilsgestalt Fudô Myôô 不動明王 ist ein weniger bekannter Aspekt in der Entwicklung des Amida-Buddhismus. Fudô Myôô wurde angerufen, indem sein Mantra am Totenbett eines Sterbenden rezitiert wurde, damit dieser in einen geeigneten Herzenszustand kommen konnte, um ihm eine Wiedergeburt im Reinen Land zu ermöglichen. Diese Praxis war besonders seit der späten Heian-Periode (794-1185) bis in die Kamakura-Periode (1185-1333) geläufig.

³³⁴ *Japan. An Illustrated Encyclopedia*, 1994. S. 1281.

³³⁵ Stone, 2009. S. 7.

³³⁶ Weitere Texte Genshins: *Ichijô yôketsu* 一乗要訣; *Kanshinryaku yôshû* 觀心略要集; *Amida-kyô ryakki* 阿彌陀經略記.

³³⁷ Horton, 2009. S. 27.

³³⁸ Veere, 2000. S. 59.

Das Reine Land, in dem man wieder geboren werden konnte, war bei Fudô Myôô der Himmel des Miroku *miroku tôsotsu-ten* 弥勒兜率天. Die Verbindung von Fudô Myôô und Mirokus Himmel geht auf den Tendai-Mönch Sôô 相応 (831-918) zurück. Diese Praxis wurde von Goshirakawa Tennô 後白河天皇 (1127-1192) und dem Kegon-Mönch Myôe 明恵 übernommen. Fudô Myôô wurde außerdem seit dem Ende des 12. Jahrhunderts bis in das 14. Jahrhundert in die Malereien des Miroku 弥勒, der die Seele eines Sterbenden abholt *Miroku Raigô* 弥勒来迎, übernommen.³³⁹

Der Tendai-Mönch Ryônin 良忍 (1072-1132), der außerdem die Lehren der Shingon-Schule studierte, war mit den Ergebnissen der Praxis auf dem Weg zur Erleuchtung unzufrieden, weil er bei sich und anderen Mönchen beobachten konnte, dass es durch das viele Lernen kaum möglich war, die Zeit zu finden, die Wahrheit im Herzen *kokoro* 心 zu erkennen. Als er sich zur Meditation zurückzog und das *Nenbutsu* bis zu 60.000 Mal am Tag rezitierte, soll er eines Tages während der Meditation eine Vision von Amida gehabt haben. Dabei erschien Amida und erklärte ihm, dass die Verdienste der ständigen Rezitation des *Nenbutsu* groß seien. Wenn er aber das *Nenbutsu* lehrt und andere überzeugt, es ebenfalls unentwegt zu rezitieren, dann wird die Kraft ihrer *Nenbutsu*-Wiederholungen zum Wohle aller auf ihn wirken und umgekehrt. Beeindruckt von dieser Idee gründete er die Amida-Schule *Yûzû nenbutsu shû* 融通念佛宗 und begann seine neue Lehre am Kaiserhof und im Volk zu verbreiten.³⁴⁰

Um sich im Zuge des herannahenden Endzeitalters *mappô* einen Platz im Reinen Land des Amida zu sichern, begannen Adelige mit dem Kopieren von Sûtras *shakyô* 写經, ließen aufwändige Rituale des Esoterischen Buddhismus der Tendai-Schule für sich durchführen, gaben Skulpturen in Auftrag und ließen Tempel errichten. Besonders bemerkenswert sind dabei die Tempel Hôjôji 法成寺 und Byôdô-in 平等院. Beide sollen eine Nachbildung des Reinen Landes des Amida darstellen. Der Hôjôji wurde von Fujiwara no Michinaga 藤原道長 (966-1027) im Jahre 1022 gegründet, nachdem

³³⁹ Mack, 2006. S. 297, 314.

³⁴⁰ Reischauer, 1917. S. 104.

er 1019 aufgrund einer langwierigen Krankheit Mönch wurde.³⁴¹ 1052 ließ Fujiwara no Yorimichi 藤原頼通 (992-1074) die Villa seines Vaters Fujiwara no Michinaga in Uji 宇治 in den Tendai-Tempel Byôdô-in umwandeln. 1053 wurde die Amida-Halle mit dem Namen Phönixhalle *Hôôdô* 鳳凰堂 fertiggestellt. Er versuchte damit das Reine Land der höchsten Freude des Amida nachzubilden.³⁴² In solchen Tempelanlagen wurden Amida-Rituale der Geheimlehren der Tendai-Schule abgehalten, in denen es zur Verwendung der Siddham kam.³⁴³

Aus der Tendai-Schule entwickelten sich in der Kamakura-Periode (1185-1333) eigenständige Schulen des Reinen Landes. Die Tendai-Mönche Hônen 法然 (1133-1212) und seine Schüler wie Shinran 親鸞 (1173-1263) vereinfachten den komplexen Amida-Buddhismus der Tendai-Schule. Hônen gründete die Schule des Reinen Landes *jôdo-shû* 浄土宗 und Shinran die Neue Schule des Reinen Landes *jôdoshin-shû* 浄土新宗.³⁴⁴ Beide Schulen haben gemeinsam, dass aufwändige Rituale des Esoterischen Buddhismus weggelassen werden. Die Aufmerksamkeit liegt auf der Rezitation des *Nenbutsu* zur Erlangung der Wiedergeburt im Reinen Land der höchsten Freude nach dem Tode. Dieses Ziel ist bei beiden Schulen gleich. Der Hauptunterschied liegt darin, dass Hônen der Ansicht war, dass man das *Nenbutsu* möglichst oft rezitieren sollte und Shinran die Auffassung vertrat, dass es ausreichte, das *Nenbutsu* einmal pro Tag aufrichtig zu rezitieren, um sich einen Platz im Reinen Land der höchsten Freude des Amida zu sichern. Beide Mönche wurden 1207 wegen ihrer revolutionären Vereinfachung der Lehre für mehrere Jahre verbannt, Hônen nach Shikoku 四国 und Shinran in die Provinz Echigo 越後. Vier von Hônens Schülern wurden gar mit dem Tode bestraft. Unabhängig davon war die Verbreitung dieser Amida-Schulen im Volk nicht mehr aufzuhalten.³⁴⁵

³⁴¹ Shively and McCullough, 1999. S. 71.

³⁴² *Japan. An Illustrated Encyclopedia*, 1994. S. 152.

³⁴³ Vgl. die Kapitel: „Die Siddham in der japanischen Kunst“ und Meditationen, Rituale und Heilung mit den Siddham“.

³⁴⁴ *Japan. An Illustrated Encyclopedia*, 1994. S. 1549.

³⁴⁵ *Japan. An Illustrated Encyclopedia*, 1994. S. 556, 1240 und 1383.

4.6.4. Der Amida-Buddhismus in der Shingon-Schule

In der Shingon-Schule ist Dainichi Nyorai 大日如来 in den Mandalas der Zwei Welten *ryôbu mandara* 両部曼荼羅 die zentrale Heilsgestalt der Verehrung. Um ihn herum gibt es eine große Anzahl weiterer Heilsgestalten. Sie alle werden in Ritualen und Meditationen mit den Siddham verehrt. Beide Mandalas beinhalten eine Struktur von fünf Buddha-Familien. Jede einzelne hat einen zentralen Buddha. Amida Nyorai 阿弥陀如来 ist in beiden Mandalas der zentrale Buddha der Lotus Familie *rengebu* 蓮華部 im Westen des jeweiligen Mandalas passend zu seinem Reinen Land im Westen. Daher erscheint Amida in einigen Ritualen der Shingon-Schule.³⁴⁶ Das Mantra bei Ritualen in der Shingon-Schule für Amida ist *Om amirita teisei kara un* und das Siddham ist das Hrīḥ 𑖦. Zur Anwendung kommen sie in Totenritualen bei Beerdigungen und in Ritualzyklen, die noch einige Jahre nach dem Tode durchgeführt werden können. Dazu gehören auch die Rituale der 13 Buddhas *Jûsan butsu* 十三佛, wobei es sich neben Buddhas auch um Bodhisattvas *bosatsu* 菩薩 und Weisheitskönige *myôô* 明王 handelt:

(1) Fudô Myôô 不動明王; (2) Shaka Nyorai 釈迦如来; (3) Monju Bosatsu 文殊菩薩; (4) Fugen Bosatsu 普賢菩薩; (5) Jizô Bosatsu 地藏菩薩; (6) Miroku Bosatsu 弥勒菩薩; (7) Yakushi Nyorai 藥師如来; (8) Kanjizai Bosatsu 觀自在菩薩; (9) Seishi Bosatsu 勢至菩薩; (10) Amida Nyorai; (11) Ashuku Nyorai 阿閼如来; (12) Dainichi Nyorai; (13) Kokûzô Bosatsu 虛空蔵菩薩.³⁴⁷

Es handelt sich bei den Heilsgestalten in den Mandalas nach Payne nicht nur um kunsthistorische Aspekte der Ikonographie, sondern auch um ihre Anwendung in Ritualen und Meditationen. Der ein Ritual durchführende Mönch bekommt mit den rituellen Handlungen einen Zugang zu den Mandalas. Dazu gehören grundlegend kontemplative Meditationen mit den Siddham als Schlüsselement für größere

³⁴⁶ Payne, 2004. S. 198.

³⁴⁷ Payne, 2004. S. 206.

Rituale. Das Ziel ist dabei die Vereinigung mit der Heilsgestalt, um diese durch sich wirken lassen zu können und für sich oder andere anzuwenden.³⁴⁸

Dennoch war der Amida-Buddhismus in den folgenden Jahrhunderten nach Kūkai 空海 (774-835) in der Shingon-Schule wenig populär. Im 11. Jahrhundert begannen dann einige Mönche, die Shingon-Schule mit dem Amida-Buddhismus zu kombinieren, als viele Bergasketen *hijiri* 聖 auf den Kôyasan 高野山 kamen, um Amida-Praktiken durchzuführen.³⁴⁹ Diese *hijiri* sind unter dem Begriff *kôya hijiri* 高野聖 bekannt geworden. Payne vermutet, dass die *kôya hijiri* den Amida-Glauben *amida shrinkô* 阿弥陀信仰 in der Shingon-Schule ursprünglich verbreiteten. Nachdem bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts der Kôyasan wegen des Kampfes um die Hegemonie in der Shingon-Schule zwischen dem Kongôbuji 金剛峰寺 auf dem Kôyasan und dem Tôji 東寺 in Heian an Macht verlor und durch Brände in 952 und 994 die Bevölkerungszahl sich in Richtung null bewegte, bemühte sich der Mönch Jôyo 定誉 (958-1047)³⁵⁰ um die Wiederbelebung des Kôyasan durch Spendenaktionen, die von den *hijiri* durchgeführt wurden. Dadurch konnte der Kôyasan nach und nach wiederbelebt werden.

Die *kôya hijiri* kombinierten die Hingabe an Kūkai und seine Lehren des *sokushin jôbutsu* 即身成佛 mit dem *Nenbutsu* und begannen diese neue Kombination bei ihren Pilgerreisen im Land zu verbreiten. Auf diesem Wege wurde der Kôyasan zu einem Ort, der mit dem Reinen Land des Amida gleichgestellt wurde.³⁵¹ Diese Bewegung führte weder zur Gründung einer neuen Schule noch zu einer direkten Eingliederung des *Nenbutsu* in die Shingon-Schule. Kyôkai 胸懐 (Lebensdaten unbekannt) war der erste Mönch, der 1073 vom Kôfukuji zum Kôyasan ging, um dort eine Halle des Reinen Landes *jôdo-in* 浄土院 zu errichten. Jeweils zum Obon-Fest *obon no matsuri* 御盆の祭り veranstaltete er mit Anhängern eine Amida-Vorlesung

³⁴⁸ Payne, 2004. S. 199-199.

³⁴⁹ Veere, 2000. S. 59.

³⁵⁰ Auch unter dem Namen Kishin Shônin 祈親上人 bekannt

³⁵¹ Payne, 2004. S. 204.

amida-kô 阿弥陀講, wo das *Fudan sonshô darani* 不断尊勝陀羅尼 bzw. das *Fudan nenbutsu* 不断念佛 rezitiert wurde.³⁵²

Besonders Kakuban 覚鑿 (1095-1143) ließ sich von den *kôya hijiri* inspirieren, während er eine Weile mit ihnen auf dem Kôyasan zusammen lebte. Davon beeinflusst, errichtete er den Reinen Land Tempel *Mitsugon-in* 密嚴院 zu Ehren Dainichi Nyorais. Die Haupthalle *Nenbutsu-dô* 念佛堂 benannte er nach dem *Nenbutsu*. In seinem Text über die Shingon-Tradition des Reinen Landes dem *Gorin kuji myô himitsu shaku* 五輪九字明秘密釈 (Esoterische Auslegung der fünf Elemente und neun Zeichen) erklärt er, dass Amida eine Manifestation von der Weisheit des Dainichi Nyorai sei und dass Dainichi Nyorai die essenzielle Natur des Amida sei. Dieser Tempel soll eine Einheit bzw. Gleichheit zwischen dem Reinen Land des Amida und dem Reinen Land des Dainichi Nyorai *mitsugon jôdo* 密嚴淨土 verdeutlichen. Ferner ist Kakuban der Ansicht, dass die Wiedergeburt im Reinen Land des Amida mit der Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation *sokushin jôbutsu* 即身成佛 gleichzusetzen ist. Kakuban erklärt diesen Zusammenhang in seinem *Amida hishaku* 阿弥陀秘密釈, dass Amida und sein Reines Land nicht außerhalb des Bewusstseins an einem fernen Ort stattfinden, sondern im eigenen Herzen. Auch wenn man in der Welt des Endzeitalters *mappô* 末法 weiterhin kontinuierlich meditiert, so ist es weiterhin möglich, den buddhistischen Weg zu gehen. Diese Idee steht ganz im Widerspruch zu der Denkweise des Tendai-Mönches Genshin 源信 (942-1017), der in seinem *Ôjô yôshû* 往生要集 die Dualität beschreibt.³⁵³

Laut Veere findet sich im *Denbôin kuyô ganmon* 伝法院供養願文 eine Beschreibung über die *Denbôe* 伝法会 und Verehrungs-Rituale, die 1130 stattgefunden haben sollen. Dieser Text ist die erste Quelle, für die Vorstellung des Konzeptes der Verbindung der Shingon-Lehre mit dem Amida-Glauben *mitsugon jôdo*

³⁵² Repp, 2005. S. 161-163.

³⁵³ Repp, 2005. S. 161-163.

密嚴淨土. Im gleichen Jahr lehrte Kakuban erstmalig in der *Denbôe*, nachdem die Halle *Denbôin* 伝法院 auf dem Kôyasan unter Kakuban fertig gestellt wurde.³⁵⁴

Kakuban scheint besonders dazu beigetragen zu haben, den Amida-Glauben mit dem *Nenbutsu* in die Shingon-Schule zu integrieren. Seine Motivation war die Wiederbelebung der Lehre und Praxis. Als Abt *zasu* 座主 des *Daidenbô-in* 大伝法院 integrierte er alles, was er in den esoterischen Schulen und im Amida-Buddhismus gelernt hatte. Das ist die Grundlage für den Zweig *Shingi shingon-shû* 新義真言宗 der Shingon-Schule. Sowohl in seinem *Gorin kuji myô himitsu shaku* 五輪九字明秘密釈 als auch im Text *Ajikan* 九字觀 stellt Kakuban Amida und Dainichi Nyorai gleich, was die Basis für die Praxis des *Nenbutsu* in der Shingon-Schule war.³⁵⁵

Nach Stone war Kakuban nicht der einzige Shingon-Mönch der Heian-Periode, der die Lehren des Amida-Glaubens in die Shingon-Schule integrierte. Jippan 実範 (1089-1144)³⁵⁶ ist als Gründer des Nakanokawa Jôjin-in 中川成身院 in Nara und dem Zweig *Nakanokawa-ryû* 中川流 der Shingon-Schule bekannt. Auf dem Hieizan 比叡山 studierte er außerdem die Lehren der Tendai-Schule, wo er sich mit dem Amida-Buddhismus auseinandersetzte. Neben Kakuban war er einer der ersten Mönche in Japan, die den Amida-Buddhismus aus der Sicht des Esoterischen Buddhismus interpretierten und zu verbreiten versuchten. 1134 schrieb er während einer Krankheit das *Byôchû shugyô ki* 病中修行記, wo er eine erste Anleitung für esoterische Praktiken am Sterbebett erklärt.³⁵⁷

Zur Wiedergeburt im Reinen Land empfiehlt Jippan die Wirksamkeit des *Sonshô bucchô darani* 尊勝佛頂陀羅尼, *Kômyô shingon* 光明真言 und des *Nenbutsu*. Sie alle sollen helfen karmische Hindernisse zu entfernen und dämonische Einflüsse fernzuhalten. Hier lässt sich erkennen, dass es in der Absicht der Wirkung keinen sonderlichen Unterschied in den Denkweisen zwischen dem Esoterischen Buddhismus und dem Amida-Glauben gibt. Jippan kombiniert jede Rezitation eines Mantras mit

³⁵⁴ Veere, 2000. S. 34-36.

³⁵⁵ Payne, 2004. S. 205.

³⁵⁶ Jippan ist auch unter den Namen, Jichihan und Jitsuhan bekannt. Die Kanji sind immer 実範.

³⁵⁷ Stone, 2007. S. 145. Vgl. das Kapitel „Weitere Rituale und Meditationen mit dem Siddham A 九“

der Praxis der Drei Mysterien *sanmitsu* 三密, um eine Vereinigung mit dem Buddha herbeizuführen. Das bedeutet, dass mit den Händen passende Mudrās geformt werden, mit dem Mund Mantras und Dhāraṇīs rezitiert werden und mit dem Herzen die Mantras oder einzelne Siddham visualisiert werden. Dabei soll man die Aufmerksamkeit im Herzen halten, dass die Essenz das Siddham A 𑖀 ist, welches im Grunde nicht erschaffen ist und jegliches negatives Karma hinweg nimmt. Auf diese Weise sei es nach Jippan möglich, das Herz als rein zu betrachten.³⁵⁸

Eine besondere Innovation ist die „Neudefinierung“ von Jippans Praxis des *Nenbutsu* beim Sterben mit einer ritualisierten Form der Verwirklichung der Drei Mysterien *sanmitsu kaji* 三密加持. *Kaji* 加持 deutet auf einen Segen, Beistand und die Gesundung eines Kranken durch die Mitwirkung in Ritualen angerufener Heilsgestalten mittels Mudrās, Mantras und der Kontemplation von Siddham und Heilsgestalten hin³⁵⁹ Dabei bezieht sich Jippan auf die *Ajikan* als die grundlegende kontemplative Meditation des Siddham A 𑖀. Das Siddham A 𑖀 steht als die wahre Natur des Dharmas für das Nicht-Erschaffene *honpushô* 本不生 aller Phänomene. Seine Methode für den täglichen Gebrauch ist die Praxis der Drei Mysterien *sanmitsu* 三密 mit der *Ajikan* in Kombination mit dem *Nenbutsu*. Durch die meditativ-rituelle Vereinigung zwischen Dainichi Nyorai und dem Herzen soll die nicht erreichbare Lehre erkannt werden, damit alle selbst erschaffenen karmischen Hindernisse zerstört werden können und durch eigene Versprechen das Reine Land im eigenen Herzen *kokoro* 心 erlangt werden kann. Das Nicht-Erschaffene sei der Weg der Mitte, weshalb es keine festgelegten Aspekte der karmischen Hindernisse oder des Reinen Landes gibt.³⁶⁰

Daraus lässt sich schließen, dass bei der meditativen Praxis mit dem Entfernen der karmischen Hindernisse das Herz geheilt wird, so dass man ein reines und geheiltes Herz erlangt, das als Reines Land im eigenen Herzen wahrgenommen wird.

³⁵⁸ Stone, 2009. S. 146.

³⁵⁹ Ockbae, Chun in Muller: DDB.

³⁶⁰ Stone, 2009. S. 149.

Kakuban beschreibt diesen Zusammenhang, dass man sich im eigenen Herzen Himmel oder Hölle selbst erschafft.³⁶¹

Wie in Kakubans Text *Ajikan* erwähnt Jippan eine dritte vereinfachte Variante der *Ajikan* mit dem *Nenbutsu*, die zur Stunde des Todes angewendet werden soll. Dabei wird der Name des Amida rezitiert, während die Aufmerksamkeit auf die Zuflucht zu Amida gelenkt wird.³⁶²

Der Mönch Kakukai 覚海 (1142-1223) des Shingon-Zweiges *Sanbōin-ryū* 三宝院流, der jedoch kein Schüler von Kakuban war, wurde offenbar durch Kakubans Ideen beeinflusst und stellte die Reinen Länder des Amida, Dainichi Nyorai und Miroku 弥勒 als gleiche Orte dar. Er geht mit seiner Ansicht sogar soweit, dass diese drei Orte mit dieser Welt der hiesigen Inkarnation identisch seien. Diese Interpretation ermöglicht die fundamentale Kombination mit Kūkais Lehre der Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation *sokushin jōbutsu* 即身成佛 mit dem Amida-Glauben *amida shrinkō* 阿弥陀信仰.³⁶³

4.7. Unterschiede und Parallelen der Schulen

Was die Entwicklung der Siddham in den buddhistischen Schulen betrifft, so lassen sich aus den vorherigen Kapiteln einige Unterschiede und Parallelen in den Schwerpunkten in der Art der Entwicklung und Anwendungen herausarbeiten. Im Großen und Ganzen sind die individuellen Entwicklungen jeder Schule unterschiedlich. Bei der Detailansicht fällt auf, dass sie sich gegenseitig beeinflusst haben und die einfache Form des japanischen Amida-Buddhismus aus den Geheimlehren *mikkyō* 密教 der Tendai-Schule entwickelt wurde und dann später teilweise in die Geheimlehren der Shingon-Schule übernommen wurde. Außer in der vereinfachten Form des Amida-Buddhismus spielen die Siddham in allen Entwicklungsphasen der Tendai- und Shingon-Schule eine wichtige Rolle.

³⁶¹ Vgl. das Kapitel: „Übersetzung des Textes *Ajikan*“.

³⁶² Stone, 2009. S. 150.

³⁶³ Payne, 2004. S. 205.

Kūkai 空海 (774-835) hat als Gründer der japanischen Shingon-Schule die in China erlernten Siddham erstmals bekannt machen können, da er sie in Ritualen für den Tennô anwenden konnte und außerdem einige Texte über ihre Wirkung und Bedeutung schrieb. Kūkais Schüler führten nach ihm diesen Weg weiter, indem sie entweder selbst zum Studium nach China gingen, einiges über die Siddham nach Japan einführten und/oder Texte über die Siddham verfassten und im Rahmen von Ritualen mit Siddham tätig waren. Dabei entwickelte sich der Tōji 東寺 bei der Hauptstadt Heian 平安 zu einem besonderen Zentrum für die Geheimlehren, weil die dort ansässigen Mönche für den Hofadel und Tennô Rituale für ihre persönlichen Belange und zum Schutze des Staates durchführen konnten. Der für die rituelle Praxis und asketischen Übungen der Geheimlehren entlegene Kōyasan 高野山 verlor wegen der Entfernung zur Hauptstadt Heian und der Macht des Tōji weitgehend an Interesse.

Ähnlich erging es sogar für eine kurze Zeit dem Hieizan 比叡山 nach Saichō 最澄 (767-822), obwohl dieser Nahe bei der Hauptstadt Heian gelegen ist, weil insbesondere die Shingon-Schule für die Rituale und Weihen zuständig war. Erst durch das Wirken von Ennin 円仁 (794-864) konnte der Hieizan wieder mit dem Tōji in Konkurrenz treten. Damit rückte der sehr entlegene Kōyasan noch weiter in den Hintergrund. Schaut man sich diesbezüglich die Biografien zahlreicher Mönche an, so zogen es viele vor, ihrer Berufung zum Mönch auf dem nahe gelegenen Hieizan der Tendai-Schule zu folgen. So kam es weiterhin zu einer Konkurrenz zwischen dem Tōji, dessen Geheimlehren *tōmitsu* 東密 genannt werden und dem Tempel Enryakuji 延暦寺 auf dem Hieizan, dessen Geheimlehren *taimitsu* 台密 genannt werden.

Da Saichō in China verhältnismäßig wenig über die Geheimlehren lernte und keine Gelegenheit hatte, die Siddham zu studieren, wurde er Kūkais Schüler, um die Siddham im Zusammenhang mit den Geheimlehren zu erlernen. Daraus lässt sich eine frühe Verbindung der Schulen Tendai und Shingon erkennen.

Die zahlreichen Texte über die Siddham, welche von den *Nittō hakke* 入唐八家 den acht japanischen Mönchen, die in China studierten, nach Japan gebracht wurden,

wurden in beiden Schulen genutzt, so dass es zu einer weiteren gegenseitigen Beeinflussung kam.

Während die Shingon-Schule anfänglich die Inhalte der Geheimlehren lieferte, änderte sich dies mit den Tendai-Mönchen Ennin und seinen Nachfolgern, die von ihrem Aufenthalt in China mehr erlernen und nach Japan überliefern konnten als Kūkai und Saichō zusammen.

Ein Unterschied zwischen beiden Schulen besteht darin, dass die Lehre der Siddham in der Shingon-Schule seit Anbeginn inbegriffen ist und die Tendai-Schule die Siddham mit den Geheimlehren nach ihrer Gründung in Japan aufgenommen hatte und danach begann, mehr Material und Wissen durch abgesandte Mönche bereitzustellen. Auch hatte der Amida-Buddhismus der Tendai-Schule seit Ennin einen höheren Stellenwert als in der Shingon-Schule.

Im Amida-Buddhismus ist das Ziel entweder nach dem Tode im Reinen Land wiedergeboren zu werden oder wie es in der Shingon-Schule gesehen wird, das Reine Land im eigenen Herzen durch die Heilung des Herzens mit der Kraft der Heilsgestalten und eigener Praxis zu erlangen. Es mag den Anschein haben, dass die Verbindung zwischen der Shingon-Schule und dem Amida-Buddhismus inkongruent erscheint. Payne erklärt diesen Sachverhalt so, dass die Inkongruenz dadurch entstehe, dass die einzelnen Schulen und Richtungen oft in einprägsamen Konzepten definiert werden. Schaut man jedoch tiefer in die Materie, so fällt auf, dass es im Esoterischen Buddhismus um weitaus mehr geht, als um die Buddhaschaft im hiesigen Körper und um Rituale für Macht und Reichtum, wie dies häufig ja schon fast abfällig Erwähnung findet. Für den Glauben an die Wiedergeburt im Reinen Land *gokuraku ôjô* 極樂往生 gibt es etliche Rituale.³⁶⁴ Diese waren jedoch nur für die individuellen Bedürfnisse der Mitglieder des Hofadels. Da jeder irgendwann stirbt, waren solche Rituale besonders gefragt.

³⁶⁴ Payne, 2004. S. 196.

Die einfach gehaltene Lehre von der Wiedergeburt im Reinen Land durch die Kraft des Amida und die Praxis des *Nenbutsu* 念佛, mögen sich im Volk schon früh verbreitet haben, jedoch kam es erst in der Kamakura-Periode (1185-1333) unter Hōnen 法然 (1133-1212) und Shinran 親鸞 (1173-1262) zur Entwicklung eigenständiger Reine-Land-Schulen *jōdo-shū* 浄土宗, die das *Nenbutsu* als den rituellen Schwerpunkt ansahen. Aber auch dort gibt es weitere Rituale für zum Beispiel Totenrituale oder alltägliche Opfergaben auf dem Altar.

Während im Amida-Buddhismus die Welt aus der Sicht des Endzeitalters beschrieben wird, erklärt die Shingon-Schule und auch Kakuban 覚鑊 (1095-1143) in seinem Text *Ajikan* 阿字觀 die Welt aus der Sicht des Herzens der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心. Im Gegensatz zur Einfachheit der Lehre des Amida sind die Geheimlehren verhältnismäßig kompliziert. Seit Kūkai in der Shingon-Schule und seit Ennin in der Tendai-Schule gibt es das Weltbild der Zwei-Welten-Mandalas *ryōbu mandara* 兩部曼荼羅. Die Welt erscheint darin einmal als Mutterschoßwelt *taizōkai* 胎藏界 und als Diamantwelt *kongōkai* 金剛界. In beiden Welten ist der zentrale Buddha Dainichi Nyorai 大日如来. In der Mutterschoßwelt wird Dainichi Nyorai mit dem Siddham A 阿 dargestellt und in der Diamantwelt mit dem Siddham Vaṃ 𑖦. Das Siddham Vaṃ 𑖦 findet in Kakubans Text *Ajikan* keine Erwähnung. Während die Mutterschoßwelt relativ ist, ist die Diamantwelt absolut. Sie kennzeichnet sich durch Weisheit und steht für die symbolische Repräsentation der absoluten Qualität der Erleuchtung. Sie ist wie ein Diamant - unzerstörbar und nicht angreifbar. Sie erscheint wie ein Blitz, der die Erleuchtung plötzlich hervorruft und einfach alles erleuchtet, was vorher im Dunkeln verborgen war. Dadurch kann die Welt so gesehen werden, wie sie ist. Diese Sichtweise führt zum Aufgeben der Illusionen, so dass das Erleben in der Welt transformiert wird. Durch Mitgefühl und Weisheit wird die bedeutungslose Struktur und die Idee der Flucht aufgelöst, so dass sich aus der subjektiven verschleierte Wahrnehmung die erleuchtete Erfahrung entwickeln kann.³⁶⁵

³⁶⁵ Payne, 1991. S. 78-79.

Zwischen der Shingon- und der Tendai-Schule gibt es weitere Unterschiede in der Auslegung des Begriffs *sokushin jôbutsu* 即身成佛. In der Shingon-Schule geht es dabei um das Erlangen der Buddhaschaft in diesem Körper dieser Inkarnation. Schaut man sich die Erklärungen von Kûkai an, so fällt auf, dass *sokushin* 即身 Einblicke sind, die sich auf den Zustand des Dainichi Nyorai der Dharma-Welt *hokkai* 法界 beziehen. *Shin* 身 steht entweder für Dainichi Nyorai oder für Dharma-Welt. *Jôbutsu* 成佛 ist nach Kûkai ein Zustand, der von jetzt auf gleich erreicht werden kann. Dies sei möglich, weil die Buddhaschaft bereits inhärent sei. Es ist das innewohnende Herz der Erleuchtung. Auf dieser Basis soll die Praxis der Drei Mysterien *sanmitsu* 三密 zur sofortigen Buddhaschaft führen können. Es geht bei Kûkai um sofortige Ergebnisse, die durch die Praxis erweckt werden können, weil die Buddhaschaft und die Buddha-Natur einem jeden fühlenden Wesen permanent innewohnen.

In der Tendai-Schule geht es bei *sokushin jôbutsu* ebenfalls um die Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass diese Erleuchtung im Laufe eines Lebens graduell stattfindet, angepasst an die karmischen Samen, die über einen langen Zeitraum angesammelt wurden und durch die Praxis nach und nach entfernt werden können. In der Shingon-Schule geht es also um sofortige Ergebnisse und in der Tendai-Schule geht es um graduelle Ergebnisse, auch wenn dafür der gleiche Begriff benutzt wird. Dieser Unterschied führt bei den Schulen zu verschiedenen Methoden in der Praxis.³⁶⁶

Durch die Vermischung der Schulen ließen sich diese Grenzen der Lehre im Laufe der Zeit immer weniger erkennen. Da Kakuban die Weihen der Geheimlehren der Shingon- und Tendai-Schule erhalten hatte und folglich bei Meistern beider Schulen gelernt hatte, ist sein Gedankengut von beiden Schulen geprägt. Vor der Durchführung der Meditationspraxis *Gumonji-hô* 求聞持法 hatte er sich die Buddhaschaft erhofft und zuvor Gelöbnisse abgegeben, dass er zum Beispiel Sûtras kopieren werde oder Skulpturen und Tempel errichten werde. Möglicherweise hat er

³⁶⁶ Veere, 2000. S. 100.

erst im Laufe der Zeit erkannt, dass die sofortige Buddhaschaft nur mit Hilfe asketischer Übungen für ihn nicht erreichbar ist und sich sodann den Tendai-Lehren der graduellen Erleuchtung des Herzens angenähert. Durch die Implementierung des Amida-Buddhismus hat er sogar eine Verbindung zwischen der Amida-Lehre der Wiedergeburt im Reinen Land und der Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation geschaffen. Daran lässt sich erkennen, dass sich die Schulen zumindest teilweise in ihren Zweigen einander angenähert haben, auch wenn die grundlegenden Meditations-Praktiken und Rituale unterschiedlich sind.

Nach Kakuban entwickelten sich zwei Ansichten zur Erlangung des Herzens der Erleuchtung. *Rieki* 利益 ist die Anstrengung des Praktizierenden das inhärente Herz der Erleuchtung in allen fühlenden Wesen zu wecken, ohne dass die Buddhaschaft nicht erreicht werden kann. *Anraku* 安楽 beschreibt ein behagliches Verhalten, mit dem der Praktizierende sich von schlechten Samen säendem Verhalten fern hält, damit das Herz der Erleuchtung erweckt werden kann.³⁶⁷

In der Zeit zwischen Kūkai und Kakuban kam es zu einem signifikanten Wandel in der Auffassung der Wirkung der Rituale. Anfänglich wurden die Rituale für den buddhistischen Heilsweg benutzt, um das Wohlergehen zu steigern und das Herz der Erleuchtung zu erlangen. Im Laufe der Zeit kam es außerdem zu dem Glauben, dass man damit auch die Zukunft beeinflussen könne. Der Einfluss der Eschatologie unterstützte dies weiterhin. Man kann diesen Wandel besonders in der Tendai-Schule beobachten. Zu Saichōs Lebzeiten wurde die Erlangung der Buddhaschaft in diesem Leben für möglich gehalten und war gleichzeitig das Ziel vieler Mönche auf dem Hieiizan. Diese Denkweise erfuhr durch den Mönch Genshin 源信 (942-1017) einen Wandel, der den Fokus auf die Zukunft legte, indem er verkündete, dass erst nach dem Tode durch Wiedergeburt im Reinen Land die Voraussetzungen zur Erlangung der Buddhaschaft erlangt werden.

³⁶⁷ Veere, 2000. S. 101.

Somit liegt die Orientierung der Geheimlehren *mikkyô* der Erleuchtung des Herzens und der Erlangung der Buddhaschaft auf Ergebnissen im Diesseits, während die Lehre von Amidas Reinem Land auf das Jenseits ausgerichtet ist. Wegen der Diesseits-Orientierung wird die Idee der Nutzung der Rituale der Geheimlehren zum Wohlergehen und für den Staatsschutz eher verständlich. Liegt der Hauptfokus der Rituale auf diesem Zweck, entsteht eine Neigung, nur diesen Nutzen zu sehen und die Entwicklungsarbeit des Herzens der Erleuchtung zu verdrängen. Dies wird weiterhin durch den Glauben an Amida unterstützt, weil man demnach mit Hilfe des *Nenbutsu* in sein Reines Land nach dem Tode gelangen kann. Genau diese Entwicklung hat Kakuban in seinem Text *Ajikan* kritisiert. Aus seiner Sicht führt die Entwicklung des Herzens der Erleuchtung zur Buddhaschaft, die er mit dem Reinen Land im Herzen im Körper dieser Inkarnation gleichsetzt. Dabei wird eine Wiedergeburt im Reinen Land aus seiner Sicht nicht ausgeschlossen, sondern eher gefördert, weil dieser Weg gleichzeitig die Befreiung aus dem *Samsâra* ist. Kakuban sieht das Reine Land als einen anzustrebenden Zustand des Herzens und benennt diesen *mitsugon jôdo* 密嚴淨土, welches der Name des Reinen Landes des Dainichi Nyorai, der zentralen Heilsgestalt der Shingon-Schule, ist.

Der praktische Weg dazu ist der Synkretismus der kontemplativen Meditation *Ajikan* mit dem *Nenbutsu*, der unter dem Begriff der geheimen Anrufung des Buddhas *Himitsu nenbutsu* 秘密念佛 bekannt wurde. Hier mag wichtig zu erwähnen sein, dass es neben Kakuban noch weitere Mönche wie etwa Jippan gab, die diesen Synkretismus gelehrt haben.

4.8. Synkretismus im buddhistischen Kontext

Im Allgemeinen ist der Synkretismus die Verschmelzung mehrerer philosophischer und religiöser Lehren, Konzepte und Praktiken. Oft werden ursprüngliche Inhalte neu interpretiert und bewertet. Der Begriff Synkretismus stammt von dem griechischen Verb *synkerannynai* (zusammen mischen) ab. Diese Vermischung soll gemeinhin eine friedliche Lösung oder ein friedliches Zusammenleben religiöser Gegner oder einfach verschiedener religiöser Traditionen ermöglichen.³⁶⁸

In der Geschichte des Buddhismus zeigen sich fortwährend Einflüsse aus anderen Lehren und Religionen, die in diesem Kontext als Synkretismus bezeichnet werden.³⁶⁹ Besonders in Japan ist nach Kracht und Rüttermann der Synkretismus ein gemeinsames charakteristisches Merkmal und grundlegendes religiöses Muster der Religionen.³⁷⁰ Inwieweit die Verwendung des Begriffes Synkretismus in der Entwicklung der Schulen des Esoterischen Buddhismus gerecht wird, sollen folgende Ausführungen verdeutlichen.

4.8.1. Buddhismus und Shintôismus

Was den Buddhismus in Japan betrifft, so wurde der Shintôismus bald nach der Einführung des Buddhismus mit diesem kombiniert, indem die *kami* zu Schützern des Buddhismus *shinbutsu shugo* 神仏守護 erklärt wurden. Der Shintô ist die autochthone Religion Japans animistischen Ursprungs und schamanischer Praktiken, in den über die Jahrhunderte ausländische Elemente etwa aus dem Daoismus und Buddhismus übernommen wurden. Dadurch kam es zu einer Beeinflussung der einheimischen religiösen Anschauung, aus der sich bis zum 18. Jahrhundert kein festes religiöses System entwickelte.

Aus buddhistischer Sicht war der Shintô bis zum 15. Jahrhundert ein Konzept lokaler Gottheiten, die sich von den indischen Heilsgestalten des Buddhismus unterscheiden. Erst in der Edo-Periode (1603-1868) kam es zur Entwicklung

³⁶⁸ Brockhaus, Bd. 21, 1993. S. 534.

³⁶⁹ Bocking, 1997. S. 124.

³⁷⁰ Kracht und Rüttermann, 2001. S. 120.

autonomer Shintô-Schulen, gefolgt von einer vollständigen Trennung von Shintô und Buddhismus zu Beginn der Meiji-Periode (1868-1912) namens *shinbutsu bunri* 神仏分離, um den Buddhismus zu unterdrücken und den Shintô als indigene Religion zu klassifizieren. Dabei wurde im Shintô der Fokus auf politische Inhalte im Zuge der imperialen Ideologie gelegt und als Staats-Shintô *kokka shintô* 国家神道 benannt. Auch wenn der Staats-Shintô namentlich erst zum Ende des Zweiten Weltkrieges offiziell aufgehoben wurde, so endete die versuchte Unterdrückung des Buddhismus bereits in den ersten Jahren der Meiji-Periode. Die langfristig wenig erfolgreiche Trennung von Buddhismus und Shintô zeigt, wie eng beide Lehren in Japan zu einem Synkretismus zusammen gewachsen sind.³⁷¹

Shintô-Schreine *jinja* 神社 und buddhistische Tempel und Klöster *jiin* 寺院 zeigen häufig gegenseitige Einflüsse in Skulptur, Malerei, Architektur und in der rituellen Praxis, wie sich das in den buddhistisch-shintôistischen Gemälden zeigt, auf denen Siddham assoziiert mit etwa *Niu Myôjin* und *Kariba Myôjin* dargestellt werden.

Buddhistische sowie shintôistische Heilsgestalten wurden seit dem neunten Jahrhundert in der Tendai-Schule miteinander assoziiert, indem sich ein Buddha in der Gestalt der shintôistischen *kami* manifestieren konnte. Dauerhafte Manifestationen werden als *suijaku* 垂迹 und temporäre mit *gongen* 権現 bezeichnet³⁷² und der Synkretismus der Heilsgestalten beider Lehrern als *honji suijaku* 本地垂迹.³⁷³

So ist Daikoku-ten 大黒天 ursprünglich ein brahmanischer Gott namens Mahākāla, der in Indien in den buddhistischen Pantheon aufgenommen wurde und in Japan zum *Ô-kuni-nushi* 大国主 erklärt wurde, der im *Kojiki* 古事記 und *Nihon shoki* 日本書紀 als mythologische Heilsgestalt beschrieben wird. Die Aussprache *ô-kuni* kann auch *daikoku* gelesen werden, hat aber andere Kanji. Im Laufe der Jahrhunderte und in verschiedenen Orten wurden gar die Zuständigkeitsbereiche bzw. Funktionen gewechselt. So war Daikoku-ten bekannt als Heilsgestalt der Küche, des Wohlstandes,

³⁷¹ Rambelli, 2003. S. 767.

³⁷² Kracht und Rüttermann, 2001. S. 122.

³⁷³ Bocking, 1997. S. 44.

eines günstigen Schicksals und in Kyûshû der Reisfelder und der Landwirtschaft. Die Ritualpraxis des Daikoku-ten wurde wahrscheinlich von Saichô 最澄 aus China überliefert, der einen Schrein auf dem Berg Hiei errichtete. Seit dem Mittelalter wurden Daikoku-ten im Volksglauben als Ebisu 恵比寿 angesehen und in der Edo-Periode als Heilsgestalt der Ambitionen und dem Erreichen von Zielen. In der Gegenwart ist er einer der sieben Glücksgötter *Shichi fuku jin* 七福神.³⁷⁴

Schreine in buddhistischen Tempeln zu errichten bleibt mit Daikoku-ten keine Ausnahme. So wurden im Enryakuji 延暦寺 und in mehreren tausend Tempeln in Japan Schreine für den Bergkönig *sannô* 山王 als Beschützer und Wächter des Tempels errichtet.³⁷⁵

4.8.2. Buddhistische Pilgerfahrten

Pilgerfahrten von Ort zu Ort ist eine traditionelle Form der buddhistischen Ritualpraxis. Sie dienen hauptsächlich der Bestätigung der Hingabe zum Buddhismus. Für weniger bewegliche gibt es das Pilgern im Rahmen von inneren Meditationen. Jedoch kennzeichnet das physische Pilgern eine bedeutungsvolle Handlung im Buddhismus. Japanische und chinesische Mönche pilgerten zu den Klöstern nach China und Indien, um dort unter einem großen Meister oder Patriarchen zu studieren. Von diesen Reisen brachten sie ihre Erfahrung, ihr Wissen und etliche Dokumente, Skulpturen und Ritualgeräte mit zurück.

Das Ziel einiger buddhistischer Pilgerfahrten in Ostasien waren bekannte Orte des Volksglaubens wie etwa die fünf Gipfel des Wutai-Berges in China der ursprünglich eine daoistische Pilgerstätte ist oder in Japan die Berge in Kumano, Kurama und Kôya, die für indigene Praktiken des Volksglaubens *minkan shinkô* 民間信仰 bekannt sind.³⁷⁶ In der Vermischung dieser Praktiken, dem Buddhismus, Shintô

³⁷⁴ Bocking, 1997. S. 18.

³⁷⁵ Bocking, 1997. S. 21.

³⁷⁶ Bocking, 1997. S. 93.

und daoistischen Elementen entwickelten sich Bergasketen *yamabushi* 山伏 des Shugendô 修験道, die ihre Praxis überwiegend auf Pilgerfahrten ausüben.³⁷⁷

4.8.3. Synkretismus in den buddhistischen Schulen

Der chinesische Zen-Meister Yung-ming Yen-shou (904-975) befürwortete die synkretistische Vermischung der Praktiken des Zen mit dem Reinen Land Glauben. Er ist als Patriarch der Reinen Land Schule und des Zen-Buddhismus bekannt. In seinem Text *Tsung-ching lu* gibt er einen Überblick über die Mahāyāna Schulen und erklärt die Praxis des Zen als das gleiche wie die Schulen Hua-yen, San-lun und Tien-tai.³⁷⁸ Letztere ist der Vorläufer der japanischen Tendai-Schule, in deren Praxis sowohl Zen-Meditation wie auch die der Geheimlehren gehört.

Laut Heine und Wright wurden im japanischen Zen-Buddhismus zur Weitergabe an die Schüler zur täglichen Praxis Papier-Streifen *kirigami* 切紙 als Medium zum Beschreiben für geheime Initiationen und Rituale verwendet, die ursprünglich aus dem japanischen Volksglauben gemischt mit Divination und magischen Praktiken aus dem Shintôismus und Daoismus stammen.³⁷⁹

Seit dem elften Jahrhundert wird in den Schulen des Esoterischen Buddhismus (Shingon und Tendai) Dainichi Nyorai mit Amaterasu Omikami assoziiert und Amida mit Hachiman. Im 13. Jahrhundert wurde den dauerhaften Manifestationen *suijaku* die inhärente Erleuchtung zugeschrieben.³⁸⁰ Dieser Einfluss seit dem 13. Jahrhundert zeigt sich auch in der Kunst der Siddham, die in den Darstellungen von *Niu Myôjin* und *Kariba Myôjin* aus dem Leben des Mönches Kûkai und dem *Hie sannô mandara* 日吉山王曼荼羅, in dem Heilsgestalten des Buddhismus als Manifestationen *honji* 本地 von *kami* 神 dargestellt werden.

³⁷⁷ Baroni, 2002. S. 255.

³⁷⁸ Baroni, 2002. S. 358, 382.

³⁷⁹ Heine und Wright., 2000. S. 235.

³⁸⁰ Bocking, 1997. S. 44.

4.9. Meditation im japanischen Buddhismus

Im Japanischen gibt es eine Vielzahl von Begriffen und Definitionen für Meditation. Der heute gängige Grundbegriff für Meditation ist *meisô* 瞑想 und kann ebenso mit Kontemplation und Besinnlichkeit übersetzt werden. Im dem japanischen Wörterbuch *Daijisen* steht dazu, dass die Augen geschlossen werden und angestrebt wird, in eine tiefe innere Ruhe zu gelangen.³⁸¹ Im *Daijirin* wird dazu ergänzt, dass *meisô* ein aus der Meiji-Zeit (1868-1912) erschaffener Begriff sei. Darin mag der Grund liegen, dass in den Texten von Mönchen vor der Meiji-Zeit andere Begriffe für Meditation verwendet wurden. Die grundlegende buddhistische Meditation wird *zenjô* 禪定 oder *zenna* 禪那 genannt.

In der Anwendung sollen die physischen Augen halb oder ganz geschlossen und das Herz beruhigt werden, indem man durch Fokussierung auf die aufsteigenden Gedanken in einen Zustand absoluter Gelassenheit *mushin* 無心 kommt. Daran zeigt sich, dass zur Definition des Meditationsbegriffes *meisô* praktische Anleitungen als Erklärung genutzt werden, um das Wesen der Meditation in greifbare Nähe zu bringen.³⁸² Durch die geschlossenen Augen scheint es sich bei den Definitionen um eine nach innen gerichtete Kontemplation zu handeln, während im Gegensatz dazu in kontemplativen Meditationen mit den Siddham oder anderen Objekten der Geheimlehren die Augen während der Bildbetrachtung offen gehalten werden und erst zur Imagination im Herzen (räumlich in der Mitte der Brust) geschlossen werden. Aus diesen Begebenheiten scheint eine genauere Betrachtung der weiteren Meditationsbegriffe angemessen, um die Meditationspraxis der Kontemplation mit den Siddham sinnvoll einzuordnen.

³⁸¹ Daijisen, 1995.

³⁸² Daijirin, 2013.

4.9.1. Japanische Synonyme und Bedeutungen für Meditation

Etliche der folgenden Synonyme für den Meditationsbegriff *meisô* geben aufgrund ihrer Kanji Hinweise auf die Bedeutung und Anwendung in der Praxis. Die meisten Begriffe wurden im Rahmen der klassischen japanischen Schriftsprache *bungo* 文語 überliefert. *Chinshi mokkô* 沈思黙考 bezeichnet das Schweigen und tiefe Nachdenken während der Meditation. *Seishi* 静思 erweitert *Chinshi mokkô* darin, dass der Adept alleine im eigenen Zimmer meditiert.³⁸³ Bei *mokusô* 黙想 wird die gleiche Meditation zur Einkehr einsam in der Natur praktiziert. *Chinsen* 沈潜 ist eine Meditation durch tiefgründiges Nachdenken und tiefe Meditation. *Mono omoi* 物思 beschreibt Meditation im Sinne tiefen Nachdenkens und Nachsinnens in Bezug zu Gegenständlichem und Situationen. Im negativen Kontext kann es aber auch Angst und Sorge bedeuten. *Seishi* 静思 ist eine Meditation oder Kontemplation deren Fokus beim Nachdenken nach innen gerichtet ist. *Mokushi* 黙思 ist eine Meditation und Kontemplation der Gedankenruhe. *Shôsatsu* 省察 ist eine Meditation der Reflexion. *Menbeki* 面壁 ist die Meditation mit dem Gesicht zur Wand, die Bodhidharma neun Jahre praktiziert haben soll. *Meisôroku* sind Aufzeichnen der Erfahrungen während der Meditation zur Besinnung.³⁸⁴

Zenjô bezieht sich auf stille Meditation mit einhergehender Introspektion. *Zenna* kann je nach Kontext weitere Konnotationen mit sich bringen. So wird die grundlegende Meditation *zenjô* mit *zenna* im Sûtra der zur Vollendung gebrachten Erleuchtung *Engaku-kyô* 圓覺經³⁸⁵ von *shi* 止 und *kan* 觀 als eine dritte Form der Meditation unterschieden.³⁸⁶

Begriffe der Meditation, die das Kanji *kan* 觀 beinhalten, beziehen sich auf eine Kontemplation mit beobachtenden und analytischen Charakter. *Kan* im Einzelnen beschreibt eine Meditation der Achtsamkeit und kann im Zusammenhang mit dem Begriff *kaku* 覺 auch Bewusstsein oder Erwachen bedeuten. In Kombination mit

³⁸³ *Yugaron* 瑜伽論, T 1579.30.378b25.

³⁸⁴ Daijirin, 2013.

³⁸⁵ T 842.17.913a-922a.

³⁸⁶ Muller, Charles in Muller: DDB.

anderen Kanji kennzeichnet *kanshō* 觀照 eine kontemplative Meditation auf ein einzelnes Objekt³⁸⁷ zur detaillierten Reflexion durch akkurate Kognition und die Erleuchtung durch innere Einsicht oder intelligente Kontemplation.³⁸⁸ *Kansō* 觀想 ist eine Kontemplation, bei der sich der Adept einem konkreten Objekt zuwendet, indem er seine Aufmerksamkeit darauf lenkt und seine Form und Eigenschaften betrachtet, um dessen wahre Natur zu erkennen.

So viele Begriffe der Meditation, die es gibt, gibt es auch verschiedene Techniken der Meditation in den unterschiedlichen buddhistischen Schulen. Einige sind darüber hinaus auch schulen-übergreifend wie etwa die Zen-Meditation im Sitzen *zazen* 座禪, die sowohl im Zen-Buddhismus als auch esoterischen Buddhismus vertreten ist. So ist *zazen* in der Tendai-Schule ein integraler Bestandteil der alltäglichen Praxis und gleichzeitig die Grundlage weiterführender Meditationen, wird dort aber mit *kan* oder *shikan* 止觀 bezeichnet.³⁸⁹

4.9.2. Das Wesen und die Funktion der Meditation

Im Buddhismus ist die grundlegende Meditation *zenjō* 禪定 ein Trance-Zustand eingeschränkter Aufmerksamkeit mit einem bewussten Shift der Wahrnehmung in die Stille, während eine festgelegte Körperhaltung eingenommen wird, wie etwa das Sitzen im Lotussitz *rengeza* 蓮華座 aufrecht und mit verschränkten Beinen.

Den Variationen in der Praxis werden eine Vielzahl von Wirkungen wie Weisheit, Gelassenheit oder außerordentliche mentale Fähigkeiten zugeschrieben, die durch eine kontinuierliche geistige und körperliche Disziplin im Rahmen von systematischen Methoden der Selbstverwirklichung erlangt werden können. Passende Umgebungen für diese Praxis sind ein Leben im Kloster oder in der Abgeschiedenheit.

Das grundlegende Ziel von *zenjō* 禪定 ist der Zustand eines tiefen inneren Friedens und Konzentration im Sinne einer Fokussierung der Aufmerksamkeit *shūchū* 集中 als Basis für eine klare und akkurate Sichtweise *kan* 觀, in der das Wirkliche

³⁸⁷ Daijisen. 1995.

³⁸⁸ Muller, Charles in Muller: DDB.

³⁸⁹ Muller, Charles in Muller: DDB.

vom Unwirklichen getrennt werden kann. Auf dieser Basis sollen tiefe Einsichten zur Befreiung aus dem Leiden *ku* 苦, die Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburt *rinne* 輪廻, außergewöhnliche Visionen und übernatürliche Kräfte bzw. Fähigkeiten ermöglicht werden können.³⁹⁰

Im Esoterischen Buddhismus geht es dabei um die Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation *sokushin jōbutsu* 即身成仏. Daher wird zunächst die meditative Körperhaltung des Buddha Dainichi Nyorai 大日如来 selbst eingenommen, um durch Nachahmung ein Buddha zu werden. Neben der Sitzposition eines Buddhas gehören außerdem halb geöffnete Augen, ein aufrechter Rücken weder schlaff noch steif, nach innen gerichtete Aufmerksamkeit, lockere Schultern, aufgerichteter Kopf und Nacken, Nase in einer Linie mit dem Bauchnabel, Zähne und Lippen leicht geschlossen, Zunge am Gaumen und lautloses langsames Atmen ohne Anstrengung. Neben der grundlegenden Haltung und Position lässt sich die Meditation ebenso im Gehen, Stehen und Liegen durchführen.

In den Schulen des Esoterischen Buddhismus werden im Zusammenhang von Körper und Meditation religiöse Erfahrungen oder Stufen der Meditationen bestimmten Bereichen des Körpers zugeordnet. Das sind in erster Linie spirituelle Nervenzentren namens *cakra* als Knotenpunkte spiritueller Energievenen entlang der Wirbelsäule, deren Fluss durch fortschreitende Meditation aktiviert werden soll.³⁹¹ Dazu werden in den *cakras* die Siddham im Rahmen kontemplativer Meditationen wie bei der Ajikan oder bei Ritualen mit den *gorintō* visualisiert.³⁹²

Eine weniger technische Anwendung der Meditation mit Fokussierung und Achtsamkeit auf einen Bereich im Körper mit dem Ziel der Entwicklung eines klaren Bewusstseins für den Körper in Bereichen der Atmung, Bewegungen, Funktionen und Empfindungen findet sich in der Zen-Meditation im Bauchbereich namens *hara* 腹. So gibt es auch hier neben der Betonung auf die Körperhaltung spirituelle Bereiche.³⁹³

³⁹⁰ Muller, Charles in Muller: DDB.

³⁹¹ Gómez, 2004. S. 521.

³⁹² Vgl. das Kapitel: „Die Siddham in der Geschichte der japanischen Kunst“

³⁹³ Gómez, 2004. S. 521.

Auch der menschliche Körper als solcher kann das Objekt der Meditation sein. Im Esoterischen Buddhismus soll der physische Körper im Rahmen von Meditationen oder Ritualen in einen spirituellen Körper transformiert werden. Dafür werden Mudrās als symbolische Handgesten zur transformativen Vereinigung mit dem Buddha und der jeweiligen mystischen Bedeutung im Rahmen der Drei Mysterien *sanmitsu* 三蜜 von Körper, Rede und Sinn verwendet.

4.9.3. Der Zusammenhang zwischen Meditation und Ritual

Nach Gómez geht die Praxis der Meditation meist mit rituellen Handlungen einher, die je nach Schule und Meditationstyp variieren können. Dazu gehören unter anderem die Rahmenbedingungen im Sinne der Vorbereitung für die Meditation, das Richten der Meditations-Halle durch Purifikation und Dekoration, das ritualisierte Betreten der Halle und das sich Setzen, rituelle Handlungen im Ablauf wie der Gong-Schlag zu Beginn und am Ende, das Entzünden von Räucherwerk, um nur einige Beispiele zu nennen. In diesem Fall liegt der Fokus auf der Meditation und die rituellen Handlungen sind eher Beiwerk. Wird die Meditation in einer Gruppe durchgeführt, kommen noch Ankündigen und Belehrungen über den Dharma und dessen, was die Ziele und Erwartungen sind, hinzu.³⁹⁴

Sharf erklärt zudem für den Zen-Buddhismus in China des zwölften Jahrhunderts beispielhaft in diesem Kontext die Entwicklung der Rahmen setzenden Zeremonien in den Tempelhallen als einstudierte aufwendige Choreografien, die nur noch wenig mit dem eigentlichen Zweck des Lehrens des Dharma und Beantwortung von Fragen oder des Erlangens der Buddhaschaft zu tun haben, als vielmehr das Ziel verfolgen, den Abt als lebendigen Buddha darzustellen und wahrzunehmen.³⁹⁵ Die Tendenz zur Entwicklung, den Fokus von der Lehre auf die Macht hochrangiger Mönche und pompöse Rituale mit weltlichen Interessen zu legen, hatte sich ebenfalls in Japan verbreitet und wurde von Kakuban Zeit seines Lebens kritisiert. Darüber hinaus

³⁹⁴ Gómez, 2004. S. 522.

³⁹⁵ Sharf, 2005. S. 261-265.

bemühte sich Kakuban, zur ursprünglich durch Kūkai propagierten Lehre zur Erlangung der Buddhaschaft im Körper der gegenwärtigen Inkarnation *sokushin jōbutsu* in Meditation und Ritual zurückzukehren. Vor diesem Hintergrund kann nicht genug betont werden, dass Rituale mit eher weltlichen Interessen nicht mit den Meditationen und Ritualen zur Erlangung des Herzens der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 und der Erlangung der Buddhaschaft *jōbutsu* 成仏 gleichgesetzt werden dürfen.

Weitere Hilfsrituale sind die Verehrung und das Rufen von schützenden Heilsgestalten. So bilden Meditation und Ritual laut Gómez ein Netz von Aktivitäten, die über die reine stille Meditation und Rituale für die Öffentlichkeit weit hinausgehen, indem Elemente wie Sprechgesang und Rezitationen von Mantras und Sūtras und das Umwandeln des Buddhas oder weiterer Heilsgestalten hinzukommen.³⁹⁶ Dabei scheint der rituelle Part zunächst eher mechanisch in der Handlung, soll aber zu einem Teil in einem ebenso meditativen Zustand, das heißt mit fokussierter Aufmerksamkeit und innerer Ruhe durchgeführt werden. Daraus lässt sich folgern, dass der meditative Zustand gleichsam eine Voraussetzung für den rituellen Rahmen darstellt. Daher lernen die Novizen im Kloster neben den Meditationen der jeweiligen Schule sowohl das klösterliche Leben mit deren täglichen Aufgaben als auch die Vorgehensweisen und Abläufe von Ritualen in Theorie und Praxis.

Mit dem Voranschreiten der Fähigkeiten wird der Adept nach und nach in fortgeschrittene Meditationen und Rituale eingeführt. Das mag nun zu der Frage führen, um was für Inhalte es sich bei sogenannten fortgeschrittenen Meditationen und Ritualen handeln könnte und welchen Nutzen diese haben sollen. Sharf arbeitet diesbezüglich den Punkt heraus, dass die Rituale der Geheimlehren *mikkyō* 密教 weniger buddhistischen als vedisch-brahmanischen Ursprungs mit magischen und schamanischen Inhalten seien, zu denen rituelle Praktiken von etwa Mediumistik, Divination, Invokation und Exorzismus mit dem Ziel gehören, Feinde zu besiegen, Dürre und Hungersnot zu beenden, Krankheiten zu heilen und auf dem buddhistischen

³⁹⁶ Gómez, 2004. S. 522.

Pfad voranzukommen.³⁹⁷ Hier sei anzumerken, dass für solche Rituale die Verwendung der Siddham eine maßgebliche Rolle spielt und dass durch die Überlieferung über China daoistische Rituale mit eingeflossen sind. Doch bevor solche Rituale durchgeführt werden können, bedarf es des Trainings der grundlegenden Meditationen. Das sind in der Shingon-Schule die Atemmeditation *susokukan* 数息觀, die Kontemplation der Mondscheibe *gachirinkan* 月輪觀 und die kontemplative Meditation mit dem Siddham A *ajikan* 阿字觀. Darin enthalten ist auch die in der Tendai-Schule mit in den Vordergrund gestellte Meditation des *zazen* 座禪, der nach Saichōs (767-822) Rückkehr aus Japan die Meditationen und Rituale mit den Siddham der Geheimlehren *mikkyō* 密教 hinzugefügt wurden. Dabei stellt die Ajikan die Grundlage für weiterführende Rituale, wobei hier der Fokus von der Meditation auf das Ritual gelenkt wird.³⁹⁸

Zudem wird zwischen den grundlegenden Meditationen und den eher komplexen Ritualen der Geheimlehren kein sonderlicher Unterschied zwischen Ritual und Meditation erklärt, weil die Meditation selbst ein inneres Meditationsritual darstellt, in dem Kakuban in seinem Text Ajikan das so beschreibt, dass es einen inneren und äußeren Tempel gibt. Der innere Tempel ist der Lotus im Herzen und der äußere die Tempelhalle mit allen Paraphernalien, wobei die Praxis des inneren Tempels von Kakuban als effektiver definiert wird.³⁹⁹

³⁹⁷ Sharf, 2003. S. 56-57.

³⁹⁸ Vgl. das Kapitel „Die Siddham in den esoterischen Schulen in Japan“

³⁹⁹ Vgl. das Kapitel „Der Text Ajikan von Kakuban“

4.10. Historische Anthropologie der Heilung im Buddhismus

Der Weg zur Buddhaschaft betrifft den gesamten Menschen als psychophysischen Komplex, in dem physische, emotionale und mentale Prozesse einander bedingen. Der Körper ist dabei laut Wilson ein Objekt der Kontemplation und Ort der Transformation. Buddhistische Schriften und Manuale für die Meditation repräsentieren ein weites Spektrum an Meditationen mit dem Fokus auf den Körper. Einer der Schwerpunkte ist die Achtsamkeit in Bezug zur Atmung, Körperhaltung, und Routineaufgaben. Ein weiterer ist die Analyse der Natur, indem der Körper in die vier Elemente Erde (alles Feste im Körper), Wasser (alles Flüssige im Körper), Feuer (Hitze) und Luft (Bewegung) aufgeschlüsselt wird. Solche Meditationen sollen dabei helfen, die Illusionen eines beständigen Selbst aufzuheben. Darüber hinaus gibt es Kontemplations-Techniken auf 32 innere Bereiche im Körper, zu denen auch die inneren Organe wie etwa Leber, Galle, Lunge und Herz gehören.⁴⁰⁰ Darin ist gleichzeitig ein detailliertes Wissen über die Anatomie und Funktionen des Körpers aus dem Brahmanismus enthalten, so dass religiöse Spezialisten im Rahmen ihrer Rituale als Heiler fungieren können.⁴⁰¹

In den Traditionen des Mahāyāna und Vajrayāna finden sich biographische und hagiographische Geschichten aus dem Leben anderer Buddhas, Bodhisattvas, weiterer Heilsgestalten und Mönche über asketische Praktiken, das Bewirken von Wundern und Heilung, die einen Zusammenhang zum Leben des historischen Buddhas zeigen sollen.⁴⁰²

Laut Zysk spielen bereits in den buddhistischen Schriften Indiens empirische und magisch-religiöse Medizin eine gleichbedeutende Rolle. Im zweiten Jahrhundert wurde damit begonnen, diese Schriften ins Chinesische zu übersetzen. Mit der Verbreitung des Buddhismus kamen diese Heilkünste durch buddhistische Mönche in Umlauf.

⁴⁰⁰ Wilson, 2004. S. 64.

⁴⁰¹ Zysk, 1991. S. 67.

⁴⁰² Schober, 2004. S. 47.

Das Sūtra des Goldenen Lichtes *Konkōmyō-kyō* 金光明經 soll zwischen dem fünften und achten Jahrhundert mehrfach ins Chinesische übersetzt worden sein. Die Übersetzung aus dem achten Jahrhundert stammt von dem Mönch Yi Xing (683-727). Mehrere Kapitel beziehen sich auf Rituale der Heilung. In Kapitel sechs werden Baderituale mit Kräutern, Zaubersprüchen und Beschwörungen der magisch-religiösen Medizin beschrieben. In Kapitel 16 geht es um die Heilung von Krankheiten mit ayurvedischen Methoden.

Zysk ist der Ansicht, dass im frühen Buddhismus die Mönche Medizin und Heilung zunächst für sich selbst lernten. Später ging man dazu über, diese auch für andere anzuwenden. Dabei wurde der Aspekt der Heilung im Buddhismus ein Mittel zur Befreiung des Geistes und zu einer zu erlernenden Fähigkeit auf dem Pfad des Bodhisattvas, um durch die Heilung anderer sein Mitgefühl auszudrücken. Durch das Erlernen der Rituale der Heilung und der Anwendung ayurvedischer Techniken wurde es möglich, sowohl spirituelle als auch physische Leiden zu heilen. Bei den Ritualen der Heilung durch Hingabe und Verschmelzung mittels einer oder mehrerer Heilsgestalten in Mandalas kam es zur Nutzung von Mantras und Siddham, in denen mitunter der Name der Heilsgestalt als heilendes Wesen mit einbezogen wurde, welches das Herz beruhigen und die Erlangung der Buddhaschaft unterstützen soll.⁴⁰³

Mit der Verbreitung der buddhistischen Heilung in China wurden Philosophie und Methoden der Heilung durch chinesische Praktiken und Konzepte ergänzt. Dazu gehören Akupunktur, Moxibustion, Pulsdiagnose und die Erweiterung der vier Elemente um das Element Äther bzw. Leere.

⁴⁰³ Zysk, 1991. S. 67-68.

Generell wurde der Begriff der Heilung in drei Bereiche unterteilt: erstens religiöse Heilung mit dem Glauben durch Einsichten, Mentaltechniken und Meditationen; zweitens magische Heilung mit Beschwörungen, Anrufungen und Exorzismus; drittens medizinische Heilung durch die Anwendung von Heilpflanzen, Diäten und Chirurgie.⁴⁰⁴ Mit Ausnahme des dritten Bereichs wurden in Japan die *Siddham* für die Meditationen der Heilung und für magische Heilung verwendet.⁴⁰⁵

4.10.1. Buddhistische Heilung in Japan

Besonderer Beliebtheit erfreute sich in China, Korea und Japan der Medizinbuddha Yakushi Nyorai 薬師如来. Seine Verehrung begann in Zentralasien im späten dritten Jahrhundert und wurde im vierten Jahrhundert über die Seidenstrasse nach China und im siebten Jahrhundert nach Japan überliefert.⁴⁰⁶ Das ist etwa ein Jahrhundert nach der Einführung des Buddhismus nach Japan, als im Jahre 552 (538) Kaiser Kinmei Tennô 欽明天皇 in Medizin, Divination und Astrologie studierte Personen aus Korea nach Japan kommen ließ, die Schriften über Divination, Kalenderkunde und Kräutermedizin mitbrachten.

Die bisher fremden buddhistischen Heilsgestalten wie etwa Buddhas und Bodhisattvas wurden von Anfang an als Wesen mit herausragenden Heilfähigkeiten angesehen, welche die einheimischen Heiler übertreffen würden. Mit ihnen wurden buddhistische Rituale zum Schutz vor bösen Kräften und zum Abwenden von Unheil und Heilung von Krankheiten durchgeführt.

Im Jahre 608 entsandte Kaiserin Suiko Tennô 推古天皇 junge medizinische Heiler nach China, um sie dort traditionelle chinesische Medizin *kanpô* 漢方 studieren zu lassen. Bei ihrer Rückkehr 622 waren sie in Begleitung buddhistischer Mönche. Von da an konnte in der Geschichte der Heilung in Japan Medizin und Heilung von

⁴⁰⁴ Zysk, 1991. S. 65-66.

⁴⁰⁵ Vgl. die Kapitel *Die Siddham in der Geschichte der japanischen Kunst und Rituale der Heilung mit weiteren Siddham*.

⁴⁰⁶ Suzuki, 2011. S. 1.

buddhistischen Mönchen systematisch studiert werden, so dass es zu einer Optimierung der japanischen Heilmethoden kam.⁴⁰⁷

In Japan wurde die Verehrung des Medizinbuddhas zur Heilung mit den indigenen magischen Praktiken der Purifikation und des Exorzismus kombiniert, wobei die Ursachen von Krankheiten auf Dämonen zurückzuführen sein sollen.⁴⁰⁸ Nach Winfield wurden ebenso präventive Maßnahmen mit Kräutern und Bädern in heißen Quellen angewendet, deren Wirkungen einen Einfluss auf den Körper und das Gemüt haben sollen.⁴⁰⁹

Mit dem Medizinbuddha wurden ursprünglich Rituale zur Prävention und Heilung von Krankheiten⁴¹⁰ für ein langes Leben und zum Erlangen der Buddhaschaft und für weltliche Interessen wie ein Leben in Wohlstand durchgeführt.⁴¹¹ Dabei liegt der Fokus primär auf der Heilung der mentalen Vorstellungen, die von spirituellen Wachstum und der Erlangung der Buddhaschaft abhalten und sekundär auf der Heilung von physischen Leiden. In der rituellen Praxis ging es dabei um die Verschmelzung mit der Heilsgestalt.⁴¹² Somit kam es mit dem Buddhismus zu einem Wandel in der Geschichte der Heilung in Japan.

Dabei wurde bei der buddhistischen Heilung der Hauptfokus auf die Heilkräfte des Medizinbuddhas Yakushi Nyorai 薬師如来 gelegt. Im Jahre 680 ließ der Kaiser Tenmu Tennô 天武天皇 den Tempel des Medizinbuddhas Yakushiji 薬師寺 erbauen. Mit buddhistischen Ritualen sollten nun schädliche Kräfte abgewehrt und Krankheiten sowie deren Ursachen geheilt werden können. Im achten bis zehnten Jahrhundert wurde dann eine ausgesprochen hohen Menge an Yakushi Nyorai Skulpturen im Gegensatz zu anderen buddhistischen Heilsgestalten angefertigt. Zu dieser Beliebtheit kam es durch den Glauben, dass weltliche Vorteile wie etwa Heilung durch Gebete

⁴⁰⁷ Kleine, 2012. S. 13-14.

⁴⁰⁸ Rosner, 1988. S. 9-10.

⁴⁰⁹ Winfield, 2005. S. 115.

⁴¹⁰ Zysk, 1991. S. 61-62.

⁴¹¹ Tanabe, 2004. S. 137.

⁴¹² Zysk, 1991. S. 62-63.

zum Medizinbuddha erlangt werden können. Er wurde seit der Überlieferung nach Japan nicht als ein Buddha zur Erlangung von Weisheit und Buddhaschaft verehrt, sondern vielmehr als eine Heilsgestalt, die durch Verehrung auf magischen Wege den Gläubigen von Leiden befreien und Gesundheit und Wohlstand bringen könnte. Diese Auffassung gehört zu der Struktur der japanischen religiösen Traditionen und entwickelte sich bis zur Heian-Periode zum normativen und zentralen Element im Zuge des Kults um Yakushi Nyorai.⁴¹³

Im achten Jahrhundert wurde in Japan damit begonnen, einen zentralisierten Staat nach dem Modell von Tang-China (618-907) aufzubauen. Im Yôrô Kodex 養老律令 wurden die Vorschriften für die Heilung von Krankheiten und das japanische Gesundheitswesen mit medizinischen Ämtern, Bereichen und das Studium der Disziplinen organisiert. Demnach umfasst die Medizin innere Medizin, Chirurgie für die Behandlung von Wunden und Geschwüren, Kinderheilkunde, Heilkunde für Ohren, Augen, Zähne, Mund- und Rachenraum, Akupunktur, Moxibustion, Massage, Zaubersprüche und Kräuterkunde.

Die medizinische Versorgung für das Volk wurde weitgehend von buddhistischen Mönchen durchgeführt, weil die Klöster auf das ganze Land verteilt waren und es zudem zahlreiche Wandermönche gab. Allerdings war den buddhistischen Mönchen und Nonnen weitgehend verboten, schamanische Praktiken *fujutsu* 巫術 durchzuführen, es sei denn, es handelte sich um Rituale der Heilung durch Mantras, Siddham, Beschwörung- und Bannformeln und Meditationen der Heilung.⁴¹⁴

Als Kaiserin Kôken Tennô krank wurde, führte der Mönch Dôkyô (?-772) für sie geheime Rituale der Heilung durch *sukuyô hihô* 宿曜秘法, die sich auf esoterische Praktiken beziehen. Als seine Tätigkeit zum Erfolg führte, wurde Dôkyô zu ihrem persönlichen Heiler *zenji* 禪師/全治 ernannt.⁴¹⁵ Bei dem Begriff *zenji* gibt es zwei Schreibweisen. 禪師 deutet auf einen Meister der Meditation hin und 全治 auf eine

⁴¹³ Suzuki, 2011. S. 2.

⁴¹⁴ Kleine. 2012. S. 15-16.

⁴¹⁵ Grapard, 2004. S. 236.

vollständige Genesung einer Krankheit. Das Kanji *ji* 治 bedeutet als Verb gesunden, heilen, sich beruhigen, friedlich werden und regieren. Es ist das gleiche Kanji wie in dem Begriff *taiji* 対治 in Kakubans Text *Ajikan*, der sich auf die Heilung von Krankheiten und speziell im Buddhismus auf die Unterwerfung feindlicher Dämonen der weltlichen Begierden *bonnô* 煩惱 bezieht, welche die Lehre Buddhas behindern.

4.10.2. Kūkai und buddhistische Heilung

Mit der Rückkehr des Mönches Kūkai 空海 (774-835) von seinem Studienaufenthalt aus China 805 wurden die Heilkünste in der Geschichte der Heilung in Japan zunehmend von den Geheimlehren *mikkyô* 密教 der Shingon-Schule geprägt, weil er sie als eine neue Form der Medizin nach Japan brachte. Die Etablierung war möglich, da neue Heilmethoden willkommen geheißen wurden, um die medizinischen Clans *kusuribe* 薬家 in ihrer Macht zu schwächen. Im *Yôrô* Kodex von 718 wurden die Ränge der medizinischen Einrichtungen dahingegen reguliert, dass zwischen Heilern und Meistern der Beschwörung unterschieden wurde.

Während der Shingon-Begriff Mantra wahre Worte bedeutet, passt Kūkai mit der von ihm eingeführten Shingon Schule in die zweite der beiden Kategorien. Mit seinen überlegenen Fähigkeiten der Rituale der Geheimlehren in Sachen Regenzauber, Staatsschutz, Prävention von Krankheit und dem Abwenden von Unheil ist es kaum verwunderlich, dass es ihm gelungen ist, einen Fuß in die damaligen medizinischen Einrichtungen zu bekommen.

In seinem Aufsatz *Hizô hôyaku* 秘蔵宝鑰 (Der kostbare Schlüssel zur Schatzkammer) von 830, einer Zusammenfassung der 10 Rollen des *Jûjûshin ron* 十住心論 (die zehn Stufen der geistigen Entwicklung) erklärt Kūkai, dass die Heilkraft des *Dainichi Nyorai* der des Medizinbuddhas überlegen sei, ohne diese jedoch zu schmälern. Bei der Heilkraft der Rituale der Shingon Schule bezieht er sich dabei auf Mantras der Heilung *shingon*, mit denen die Heilkraft durch ihre Tugend und Kraft erhöht werden könne.⁴¹⁶

⁴¹⁶ Anesaki, 1931. S. 34.

In seinem Text *Hannya shingyô hiken* 般若心經秘鍵 (Geheimschlüssel zum Herz-Sūtra) benennt Kūkai Dainichi Nyorai als die Quelle der Heilung des Yakushi Nyorai. Außerdem wird erwähnt, dass die zu gebende Medizin von Fall zu Fall verschieden sei. Daher würden die unterschiedlichen Arten der Medizin von denen der Natur des Leidens abhängen. Auf die gleiche Weise gebe der Weise dem Rezipienten zu ihm passende Belehrungen. Im *Hizô hôyaku* steht dazu, dass eine bestimmte Medizin eine bestimmte Krankheit heile und daher die verschiedenen Lehren Buddhas die entsprechenden Typen der Verwirrung heilen können.⁴¹⁷

Nach seinem Tod wurden Kūkai im Rahmen eines Volksglaubens mehrere Geschichten und Wunder zugeschrieben. In hagiographischen Berichten soll Kūkai viele Brunnen und heiße Quellen mit Heilwirkungen zur Prävention und Reinigung von Krankheiten entdeckt haben. So gibt es auf der Pilgerroute der 88 Tempel von Shikoku 23 Medizinbuddha Tempel mit Geschichten der Wunderheilung physischer und spiritueller Leiden durch Kūkai. Die sieben Medizinbuddhas *Shichi butsu yakushi* 七仏薬師 stehen dabei für die Bannung von Schicksalsschlägen und das Erschaffen der sieben Arten von Glück.⁴¹⁸

4.10.3. Kaji - Rituale der buddhistischen Heilung

Buddhistische Rituale der Heilung werden *kaji* 加持 genannt. Dabei werden Siddham und Mantras im Rahmen kontemplativer Meditationen wie die Ajikan 阿字觀 oder Gachirinkan 月輪觀 zu einer Verschmelzung mit der Heilsgestalt angewandt, so dass im eigenen Inneren das Herz der Erleuchtung *bodai shin* 菩提心 erkannt werden kann. Für die Kaji-Rituale zur Heilung, von Krankheiten und dem Schutz vor jedweder Form von Unglück richtete Kūkai im Jahre 834 den Tempel Shingon-in 真言院 im Kaiserpalast ein.⁴¹⁹

Mit der Übernahme der Lehren der Shingon Schule in die Tendai Schule durch Saichô 最澄 (767-822) und das Studium von Tendai Mönchen des Esoterischen

⁴¹⁷ Hakeda, 1972. S. 216.

⁴¹⁸ Miyata, 1996. S. 60.

⁴¹⁹ Kleine, 2012. S. 16.

Buddhismus in China hielten kontemplative Meditationen und Rituale Einzug in die Tendai Schule. Die Praktiken, die sich in den beiden Schulen auf Heilung beziehen, werden mit dem Begriff *kaji* bezeichnet. Verglichen mit den Begriffen für Heilung wie etwa *sokusai* und *chôbuku*, mit denen die konkrete Wirkung ausgesprochen wird, bezieht sich *kaji* direkt auf das Ritual buddhistischer Heilung, dem dann je nach Ausführung verschiedene Wirkungen zugesprochen werden.

Kaji 加持 ist eine buddhistische Ritualform der Heilung, bei dem sich der Adept mit einer Heilsgestalt im Rahmen einer kontemplativen Meditation wie etwa der Ajikan vereint und damit die heilende Kraft (auch als Lebensenergie *ki* 氣 bezeichnet) der Heilsgestalt in sich aufnimmt.⁴²⁰ Daher ist die Ajikan im Esoterischen Buddhismus als das grundlegende Kaji-Ritual bekannt. Im Falle der Ajikan wird dazu das Siddham A zunächst mit Lotus auf einer Mondscheibe betrachtet, die im zweiten Schritt in der Mitte der eigenen Brust visualisiert wird. Von diesem inneren Bild soll sich die Kraft des Dainichi Nyorai durch das Siddham A entfalten. Dies soll durch die erweiterte Vorstellung von Lichtstrahlen ausgehend von dem Siddham A unterstützt werden. Somit gibt es bei diesem Ritual je einen äußeren und inneren Handlungsablauf. Von aussen betrachtet lässt sich lediglich erkennen, dass in einem festgelegten Zeitrahmen eine bestimmte Sitzposition eingenommen wird, aus der ein davor stehendes Bildnis betrachtet wird. Wulf definiert eine solche festgelegte und wortlose Handlungsabfolge grundlegend als Ritual.⁴²¹ Darüber hinaus werden innerlich weitere rituelle Handlungen mit dem Geiste vollzogen.

In erweiterter Form kann beim Kaji-Ritual die Kraft des Siddham A ebenso in die Umgebung, auf Personen oder Gegenstände mit Visualisationen, Atemtechniken und dem Auflegen der Hände übertragen werden. Dabei wird die Kraft symbolisch als Licht ausgehend von dem Adepten strahlend in die zu heilende Person oder das Zielobjekt visualisiert.

⁴²⁰ Winfield, 2005. S. 108.

⁴²¹ Wulf, 1997. S. 1025.

Seit der Mönch Kūkai das Kaji-Ritual nach Japan überliefert hat, soll es laut Winfield durch die Jahrhunderte angewandt worden sein und im heutigen Japan die westliche Medizin unterstützen. Nur selten kommt es vor, dass ein Schwerpunkt auf den Bereich von Medizin und Heilung in der japanischen Geschichte gelegt wird. Eher gibt es einen Fokus auf die chinesische Medizin *kanpô* 漢方 in Japan vom sechsten bis zum sechzehnten Jahrhundert, wobei Kūkais Beiträge der Geheimlehren *mikkyô* aus dem neunten Jahrhundert und die daraus resultierenden Entwicklungen der Siddham in Ritualen der Heilung bis zum 14. Jahrhundert fast vollständig ausgelassen werden, als hätten sie nie einen Einfluss auf den Kaiserhof in der Hauptstadt und den Hofadel auf dem Lande ausgeübt. Die buddhistische Literatur der Shingon Schule hingegen beschreibt, dass es durch Rituale und Meditationen der Heilung mit den Siddham wie etwa der Kaji-Rituale möglich sei, Krankheiten zu heilen und vorzubeugen.⁴²²

Kaji setzt sich aus den Kanji *ka* 加 mit der Bedeutung hinzufügen, zunehmen und vergrößern und *ji* 持 mit der Bedeutung halten, besitzen und hegen zusammen. Bezogen auf den Esoterischen Buddhismus deutet *kaji* auf einen Segen hin, der den Adepten mit der Kraft der erleuchtenden Buddhaschaft erfüllt bzw. energetisiert, indem er die Kraft des Dainichi Nyorai durch Verschmelzung mit ihm in sich aufnimmt. Da Dainichi Nyorai für die Kraft der Sonne steht, erklärt Kūkai *kaji* etymologisch in seinem Text *Sokushin jôbutsu gi* 即身成仏義 (Lehre der Erlangung der Buddhaschaft im Körper der gegenwärtigen Inkarnation), dass die Sonne des Buddhas im Wasser der Herzen alle fühlenden Wesen *ka* 加 (hinzufügen) genannt wird. Das Wasser des Herzens des Adepten erlebt die Sonne des Buddhas und wird *ji* 持 (halten, besitzen) genannt.

Demnach ist das erste Kanji *ka* das Hinzufügen der Kraft des Dainichi Nyorai, die als Sonnenlicht beschrieben wird, zu der eigenen Kraft. Im japanischen Mahāyāna Buddhismus wird davon ausgegangen, dass die Erleuchtung einem Wesen im Grunde inhärent ist, die meisten Wesen dies jedoch noch nicht realisiert haben. Wenn nun die

⁴²² Winfield, 2005. S. 108.

Kraft von Dainichi Nyorai dem Adepten durch Verschmelzung mit ihm hinzugefügt wird, dann soll er sich damit an seine ursprüngliche und inhärente Erleuchtung erinnern können und somit sein vollständiges spirituelles Potenzial annehmen können. Mit dem zweiten Kanji *ji* 持 ist das Annehmen und Verinnerlichen der Kraft des Dainichi Nyorai gemeint, mit der es möglich sei, die inhärente Kraft des Dainichi Nyorai auszudehnen. Damit beschreibt *kaji* den Zustand von *nyûga ganyû* 入我我入 (der Buddha kommt in mich, ich komme in den Buddha). Sharf nimmt dabei Bezug auf Kûkais *nyûga ganyû* Kontemplation der Diamantwelt *kongôkai* 金剛界. Dafür soll mit den Händen die Mudrâ der Meditation eingenommen und im Rahmen einer Kontemplation die Heilsgestalt betrachtet werden, während man mit dem Mund rezitiert, dass man selbst zum Körper des Dainichi Nyorai wird, die Heilsgestalt in einen kommt und eine Ermächtigung durchführt. In einer weiteren Ansprache wird diese Vorstellung umgedreht, indem man rezitiert, dass man in die Heilsgestalt eintritt und Zuflucht zu ihr nimmt. Das soll zu dem Bewusstsein führen, dass die Heilsgestalt und der Adept ein Körper sind.⁴²³ Die Texte *Kaji kitô himitsu taizen* 加持祈祷秘密大全 und *Shingon himitsu kaji kitô okuden* 真言秘密加持祈祷奥伝 beschreiben eine Reihe unterschiedlicher Kaji-Rituale zum Schutz, zur Prävention und zur Heilung von Krankheiten. Die sei durch die Übertragung des Lichtes des Buddhas möglich, welches jedwede ungünstige karmische Verstrickung als Ursache für Krankheiten hinweg brennen können soll.⁴²⁴

In der Namensgebung und im Inhalt des Sûtras *Dainichi-kyô* 大日經 zeigt sich eine weitere Schnittstelle zwischen Religion und Medizin. *Dainichi-kyô* ist die Abkürzung von *Dai birushana jôbutsu jinpen kaji kyô* 大毘盧遮那成佛神變加持經. Darin zeigt sich, dass der Kaji-Begriff als Ritual der Heilung bereits im Namen des Sûtras enthalten ist. Inhaltlich bezieht sich das Sûtra auf darin beschriebene rituelle Praktiken mit *kaji*, wie das Rezitieren von Mantras *shingon* 真言, das Feuerritual *goma-hô* 護摩法, das Rad der Silben (Siddham) *jirin* 字輪, die kontemplative

⁴²³ Sharf and Sharf, 2001. S. 183-184.

⁴²⁴ Statler, 1983. S. 158.

Meditation der fünf Elemente Pagoden *gorintô* 五輪塔, die alle das Erlangen des Herzens der Erleuchtung *bodaishin* zum Ziel haben.⁴²⁵ Technisch gesehen arbeiten diese Rituale mit Kontemplationen mit den Siddham auf der Basis der Ajikan. Die für die Rituale verwendeten Siddham tauchen ebenso in den kunsthistorischen Objekten auf, mit denen diese Rituale durchgeführt wurden. In einem erweiterten Zusammenhang werden diese Rituale für weltliche Zwecke etwa zur Heilung und Wunscherfüllung eingesetzt, wie es von dem Feuerritual *goma-hô* 護摩法 bekannt ist.⁴²⁶

Winfield erklärt, dass die eigene Heilung eine Unterstützung auf dem Weg zur Buddhawerdung sei. Demzufolge wird im Esoterischen Buddhismus die Erleuchtung mit einer vollständigen Heilung verglichen, weil durch das hellstrahlende Licht die Dunkelheit der Unkenntnis dessen entfernt wird, was Leiden hervorruft. Oda fügt dem hinzu, dass die Tätigkeit des rituellen Heilens mit Kaji-Ritualen den Adepten für eine Weile in einen Erleuchtungszustand *kentoku jôbutsu* 顯得成仏 versetzt und mit Fähigkeiten der Wahrnehmung über das Befinden und den Heilungsweg des zu Heilenden segnet. Demnach gibt es drei Ebenen der Buddhawerdung: erstens *rigu jôbutsu* 理具成仏: das Erkennen der inhärenten Erleuchtung durch die Erfahrung der Verschmelzung mit dem Buddha und der Erkenntnis des Herzens der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心, zweitens *kaji jôbutsu* 加持成仏: das Übertragen der Kraft auf andere mit *kaji* und die Heilung anderer aus der Erkenntnis, dass auch andere Wesen die Erleuchtung in sich tragen; drittens *kentoku jôbutsu* 顯得成仏: das stetige Erlangen der Erleuchtung, welches auf der Anstrengung zur eigenen Erleuchtung fusst und damit die Ursachen für Leid in Form von Widerständen, Blockaden und Fehlern erkennt.⁴²⁷

⁴²⁵ Muller, Charles in Muller: DDB.

⁴²⁶ Statler, 1983. S. 202.

⁴²⁷ Winfield, 2005. S. 114.

4.10.4. Buddhistische Heilung in der Gegenwart

Die Mönche Oda Ryûkô 織田隆弘 (1913-1993) und Ikeguchi Ekan 池口恵観 haben die höchsten Ränge *Dentô daiajari* 伝灯大阿闍利 der Shingon Schule zur Weitergabe der buddhistischen Lehre erhalten. Beide verteidigen den Wert der Brauchbarkeit und der Effektivität der traditionellen buddhistischen Rituale der Heilung. Allerdings unterscheiden sie die Kompatibilität der modern westlichen Herangehensweise von der althergebrachten östlichen in Bezug zur Heilung von Krankheiten.

Beide vergleichen die Kaji-Rituale mit anderen ostasiatischen Heilmethoden wie etwa Reiki 靈氣 und Qigong 氣功. Ikeguchi beschreibt die Reiki-Kraft der japanischen Heilmethode *Usui Reiki Ryôhô* 臼井靈氣療法 nach Usui Mikao 臼井甕男 (1865-1926) mit Dainichi Nyorais Lebensenergie und erklärt, dass ein Kaji-Ritual der Heilung stattfindet, wenn der Reiki-Adept seine Aufmerksamkeit auf die Reiki-Kraft (spirituelle Lebensenergie) lenkt und diese Kraft über die Hände mit dem Ausatmen in eine andere Person infundiert *chûnyû* 注入.⁴²⁸

Oda unterscheidet die Qi-Kraft des Qigong von Dainichi Nyorais Energie, die als hellstrahlendes Licht beschrieben wird. Demnach soll die Kraft durch Kaji-Rituale von der aus den Handflächen abstrahlenden elektromagnetischen Kraft wirken. Dies soll nichts mit Psychokinese zu tun haben.⁴²⁹ Das zeige sich darin, dass die Emission der Qi-Kraft des Qigong vom Körper eine Wirkung bis zu drei Metern Entfernung haben könne. Dem sei hinzuzufügen, dass es beim Qigong um das Kultivieren, Anreichern und Erhalten der Qi-Kraft im eigenen Körper geht. Dazu soll die Qi-Kraft durch körperliche und geistige Übungen zunächst aus der unmittelbaren Umgebung in den Körper geholt werden. Dahingegen soll es sich bei der Reiki-Kraft und bei den Kaji-Ritualen um die Lichtenergie des Dainichi Nyorai handeln. Entsprechend bedeutet Reiki *Spirituelle Lebensenergie*. Durch die Kaji-Rituale sei es zudem mit zunehmendem Alter möglich, die übertragbare Lebensenergie wie auch die

⁴²⁸ Ikeguchi, 1990. S. 121.

⁴²⁹ Oda, 1992. S. 26.

Heilfähigkeiten zu steigern und gleichzeitig ein reines und friedvolles Herz zu entwickeln.⁴³⁰

Betrachtet man die Entwicklung des *Usui Reiki Ryôhô*, so fällt auf, dass diese Heilmethode sich zu weiten Teilen aus buddhistischen Ritualen der Heilung im Zusammenhang mit den Sûtras *Dainichi-kyô* 大日經 und *Rishu-kyô* 理趣經 und den darin enthaltenen Siddham im Zusammenhang mit dem Shintô und Shugendô und den darin enthaltenen daoistischen Praktiken entwickelt hat. Der Begründer Usui war selbst buddhistischer Mönch. Dies geht aus der Inschrift über sein Leben auf seinem Gedenkstein bei seinem Grabe im Tempel Saihôji in Tokio aus dem Jahre 1927⁴³¹ hervor, weil dort sein buddhistischer Name *Gyôhan* Erwähnung findet.

Der Gedenkstein beinhaltet Usuis Wirken und seine Biografie, während die in den Westen gelangten Geschichten über sein Leben eher hagiographischer Natur zu sein scheinen.⁴³² Im *Usui Reiki Ryôhô* gibt es wie in den Geheimlehren des Esoterischen Buddhismus ähnliche Weiherituale *kanjô* 灌頂 unter Anwendung von Siddham und Symbolen, zu denen die symbolhafte Darstellung der großen Erleuchtung *daikômyô* 大光明 als Inbegriff für den erleuchteten Zustand des Dainichi Nyorai 大日如来 gehört. Das Weiheritual beschreibt Payne als rituelle Identifikation, in der es möglich sei, den Zustand der Erleuchtung für die Dauer des Rituals bewusst zu erleben.⁴³³

In den Kaji-Ritualen der Reiki-Anwendungen zur Heilung des Geistes und des Herzens wird das Siddham *Hrih* 𑖦 verwendet. Das Siddham *Hrih* 𑖦 setzt sich aus den vier Siddham *Ha* für Ursache, *Ra* für Feuer, *I* für einhauchen und *A* für das im Grunde reine Herz der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 zusammen. Das bedeutet, dass die Heilung des Herzens darin besteht, dass mit der Kraft des Feuers die Ursachen des

⁴³⁰ Oda, 1992. S. 46-47.

⁴³¹ Stein, 2015. S.1.

⁴³² Stein, 2013. S. 17.

⁴³³ Payne, 1996. S. 78.

Leidens gelöst und das Siddham A mit der Kraft der Erleuchtung des Herzens eingehaucht, also geweckt wird.⁴³⁴

Zudem gibt es im *Usui Reiki Ryôhō* kontemplative Meditationen der drei Mysterien *sanmitsu* 三密 von Körper, Rede und Sinn mit Mudrās, aus dem *Dainichikyô* vereinfachten Verhaltensregeln *gokai* 五戒 zur Rezitation und Kontemplation mit der Lenkung der Aufmerksamkeit auf das Herz, wie sie in den Geheimlehren praktiziert werden. Laut Payne ist die Anwendung der Drei Mysterien die Grundlage aller Kaji-Rituale.⁴³⁵ Letzterer Punkt bezieht sich auf karmische Anstrengungen durch die Drei Mysterien, indem man etwas Angenehmes sagt oder Gutes tut oder denkt. Diese Handlungen bezeichnet Ikeguchi als eine Reziprozität *sôgo izon* 相互依存 im Sinne einer Herz zu Herz Verbindung, die durch Kaji-Rituale ausgelöst werden können.⁴³⁶

⁴³⁴ Vgl. das Kapitel „Die Siddham in der Geschichte der japanischen Kunst“.

⁴³⁵ Payne, 1996. S. 74.

⁴³⁶ Winfield, 2005. S. 126.

5. Die Siddham in der Geschichte der japanischen Kunst

5.1. Von der Einführung bis in das 10. Jahrhundert

Seit der Einführung des Buddhismus nach Japan (538 oder 552) kamen indische und chinesische Mönche nach Japan, um den Buddhismus zu lehren. Zwischen 630-894 wurden zudem japanische Mönche zum Studium als Delegierte nach Tang-China (618-907) *kentôshi* 遣唐使 entsandt. Bei ihrer Rückkehr brachten sie Texte mit Siddham, Skulpturen und Ritualgeräten nach Japan. Das *Gyokuhen* 玉篇 zeigt ein in Rolle 27 Detail aus einem Wörterbuch der chinesischen Sprache, in dem Mantras und Dhāraṇīs erklärt werden. Es wird auf 543 datiert und liegt damit in der Zeit der Einführung des Buddhismus nach Japan. Heute befindet es sich im Ishiyamadera in Shiga.⁴³⁷

Einer Überlieferung zufolge soll das *Bucchô sonshô darani bonji kyô* 佛頂尊勝陀羅尼梵字經 in Siddham von Amoghavajra (705-774) zwischen 750-774 geschrieben worden sein. Im *Kôbô daishi shôrai mokuroku* 弘法大師将来目錄 steht, dass es von Kûkai 空海 (774-835) nach Japan gebracht wurde.⁴³⁸ Dem *Bucchô sonshô darani* 佛頂尊勝陀羅尼 werden im Allgemeinen Wirkungen wie das Auslösen karmischer Verstrickungen, die die Wiedergeburt *ôjô* 往生 im Reinen Land *jôdo* 浄土 behindern können *zaigô shômetsu* 罪障消滅 und die Verlängerung der Lebensdauer *enmei chôju* 延命長寿 zugeschrieben. In Rolle 14 des *Konjaku monogatari* 今昔物語 wird darauf hingewiesen, dass dieses Dhāraṇī Gefahr fernhaltende Wirkungen hat, wenn man es in der Kleidung trägt.⁴³⁹

Während von der japanischen Regierung die *kentôshi* 遣唐使 bis 894 regelmäßig nach China entsandt wurden, kamen vereinzelte Texte der Siddham nach Japan. Viele davon sind nur noch als Kopie erhalten. Dazu zählen insbesondere die von Kûkai überlieferten Schriften namens *Shittan jiki* 悉曇字記, in dem der Gebrauch der

⁴³⁷ *Nihon no kokuhô* 日本の国宝 Nr. 89, 1998. S. 279.

⁴³⁸ *Bucchô sonshô darani bonji kyô* (Detail); Tang-Zeit (618-907) ca. 750-774; Tusche auf Seide; 45,2x29,7 cm; Ninnaji, Kyôto. *Shinpi no moji*, 2000. Abb. 2.

⁴³⁹ *Shinpi no moji* 神秘の文字, 2000. S. 76.

Siddham erklärt wird. Aus der Nachschrift lässt sich entnehmen, dass es sich hier um eine Kopie des Mönches Saisôbô 西僧坊 (Lebensdaten unbekannt) des Tempels Hôjuin 宝寿院 aus dem Jahre 1170 handelt.⁴⁴⁰ Eine weitere Kopie aus dem 12. Jahrhundert zeigt das von Kûkai nach Japan überlieferte *Bonji shittan jimo narabi ni shakugi* 梵字悉曇字母并釈義, in dem die Bedeutungen der Siddham und die Aussprache der 51 Grundzeichen beschrieben werden. Dort heißt es außerdem, dass jedes einzelne Siddham unendlich viele Lehren beinhalten kann.⁴⁴¹ Diese Idee wird von Kakuban in seinem *Ajikan* 文字觀 wieder aufgegriffen.

Noch seltener wurden in dieser Zeit in Japan Siddham-Texte erschaffen. Frühe Texte sind einige Kalligrafien von Kûkai, wie seine Darstellung der Siddham als Alphabet oder Porträts der Sieben Shingon Patriarchen mit ihren Namen in Siddham, von denen zwei unter Kûkais Anleitung 821 in Japan gemalt wurden.⁴⁴²

Enchin 円珍 (814-891) hat während seines Aufenthaltes in Chang'an das *Gobushinkan* 五部心觀 mit zahlreichen Zeichnungen erhalten. Dieses zeigt rechts das Mandala der Diamantwelt *Kongôkai* 金剛界. In der Mitte sind Ritualanleitungen in der Siddham-Schrift mit Mantras, Mudrās, Attributen und Kontemplationen. Links ist das Porträt des indischen Mönches Śubhakarasiṃha (637-735; Jap. Zenmui 善無畏), während er ein Ritual mit einem Räuchergefäß durchführt. Ein anderer Teil der Rolle soll eine Kopie aus dem 11. Jahrhundert sein, während hier angenommen wird, dass es sich um das Original handelt.⁴⁴³

⁴⁴⁰ *Shittan jiki*; Heian-Periode (794-1185), 1170; Tusche auf Papier; 27,4x51,8 cm; Tôji, Kyôto. *Nihon no kokuhô* Nr. 66, 1998. Abb. S. 166.

⁴⁴¹ *Shinpi no moji* 神秘の文字, 2000. S. 76.

⁴⁴² *Nihon no kokuhô* 日本の国宝 Nr. 66, 1998. S. 166-168.

⁴⁴³ *Gobushinkan* (Detail); Späte Tang-Zeit (618-907); Tusche auf Papier; Onjôji, Ôtsu. *Nihon no kokuhô* 日本の国宝 Nr. 78, 1998. S. 240.

Das *Shun-yû naiku hitsushô gyô* 淳祐内供筆聖教 ist ein linguistischer Kommentar über die Siddham im Lotus-Sûtra mit Sonderschreibweisen und Lesungen. Es soll sich hier um eine Kopie handeln, dessen Original Ennin (794-864) von China nach Japan brachte.⁴⁴⁴

An den vorliegenden Beispielen zeigt sich, dass die Siddham in Japan seit der Einführung des Buddhismus bis in das 10. Jahrhundert weitgehend zum Schreiben der Namen buddhistischer Mönche, Heilsgestalten, Mudrās, Mantras und Dhāraṇīs verwendet wurden. Zwar wird in einigen der schriftlichen Quellen ihre Bedeutung und Wirkung beschrieben, jedoch scheint es sich in den nach Japan überlieferten Texten weniger um die Anwendung der Siddham in Ritualen zu handeln. Es lässt sich annehmen, dass die rituellen Anwendungen der Siddham zunächst sowohl über die Sûtras als auch mündlich überliefert wurden und später, beginnend mit Kûkai, niedergeschrieben wurden. Ohne einen effektiven Nutzen in den Ritualen seit der Einführung nach Japan, hätten sich die Siddham im Esoterischen Buddhismus kaum verbreiten können.

5.2. Die Blüte der Siddham vom 11. bis 14. Jahrhundert

Ab der Mitte des 11. Jahrhundert tauchten die Siddham zunehmend in einer Vielzahl von kunsthistorischen Typen auf, die weit über das Beschreiben der Siddham in Texten wie in den vorherigen Jahrhunderten hinaus gingen. Es kam im Hofadel zunehmend zu Entwicklungen, die Siddham im rituellen Kontext des Buddhismus und teilweise sogar im Shintôismus zu verwenden, weil ihnen etliche Wirkungen zugeschrieben wurden. Im Rahmen der in der Heian-Periode sich verbreitenden Rituale wurden neben der kontemplativen Verwendung der Siddham auch Mantras und Dhāraṇīs angewandt. Die für die Siddham, Mantras und Dhāraṇīs bekanntesten Rituale sind das *Taigenshi-hô* 大元師法, *Kujaku-kyô-hô* 孔雀經法, *Enmei-hô* 延命法, *Fudô jôbuku-hô* 不動調伏法, *Shichi butsu yakushi-hô* 七佛藥師法 und das *Kômyô shingon-hô* 光明真言法.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ *Shun-yû naiku hitsushô gyô* (Detail: Ende des Textes); Heian-Periode (794-1185), 10. Jahrhundert; Tusche auf Papier; Ishiyamadera, Shiga. *Nihon no kokuhô* 日本の国宝 Nr. 78, 1998. S. 250-251.

⁴⁴⁵ *Bonji jiten* 梵字事典, 1993. S. 239-240.

Dabei stellt sich die Frage, inwieweit die Darstellung der Siddham auf diesen Objekten im direkten Zusammenhang mit den Ritualen steht, um was für Rituale es sich handelt, ob es dabei auch um Rituale der Heilung geht oder ob die Siddham eher eine dekorative Funktion innehaben. Im Folgenden sollen die kunsthistorischen Typen im Zusammenhang mit ihrer Bedeutung und Funktion in Ritualen, insbesondere solche der Heilung, erklärt werden. Dabei soll mit den Siddham in Architekturformen begonnen werden, weil die Tempelanlagen das Kultzentrum der Rituale darstellen und in ihnen Skulpturen, Malereien und Ritualgeräte aufbewahrt und benutzt werden. Gleichzeitig sind die Architekturformen wie etwa die Miniaturpagoden aus Stein dreidimensionale Mandalas als Abbild des Kosmos und ein Sinnbild für die Lehre des Esoterischen Buddhismus. Bei der Sichtung des Materials und der dazugehörigen Rituale fiel auf, dass sich die Gestaltung und Auswahl der Siddham auf den verschiedenen kunsthistorischen Typen wiederholt. Teilweise kann man dabei auf ähnliche Rituale schließen und teilweise insbesondere im Bereich der Ritualgeräte auf dekorative Funktionen. Das Kapitel über die Siddham in Kunst und Ritual schließt mit dem Bereich der Siddham auf Schwertern ab, weil diese nicht nur für rituelle Zwecke in den Tempeln, sondern auch für den Kampf eingesetzt wurden.

5.2.1. Siddham in Architekturformen

5.2.1.1. Schatzpagoden

In der Tendai-Schule geht man davon aus, dass der Ursprung der Schatzpagode *hôtô* 宝塔 auf eine Szene im Leben des historischen Buddha Śākyamuni zurückgeht. Als er in Indien auf dem Geierberg *Gṛdhrakūṭa ryôjusen* 靈鷲山 das *Saddharma pundarîka sūtra* (Jap. *Hokke-kyô* 法華經) lehrte, soll der Buddha Tahô Nyorai 多宝如来 aus der Erde erschienen sein, um Śākyamuni neben sich in seiner Schatzpagode, Platz nehmen zu lassen.

Die Legende des *hôtô* geht in der Shingon-Schule auf die Form des legendären südindischen Eisen-Stūpa *nantenjiku no tettô* 南天竺鉄塔 zurück.⁴⁴⁶ Dem dritten

⁴⁴⁶ *Mikkyô jiten*, 1975. S. 628.

Shingon-Patriarchen Nāgârjuna, der als Wanderprediger durch Indien pilgerte, soll es gelungen sein, den Eisen-Stūpa zu öffnen, in dessen Inneren sich Kongôsatta 金剛薩埵 verbarg, der heute nach Dainichi Nyorai 大日如来 als zweiter mythischer Patriarch der Shingon-Schule gilt. Von Kongôsatta soll Nāgârjuna sodann in die Geheimlehren eingeweiht worden sein, worauf hin er die Shingon-Schule gründete.⁴⁴⁷ Damit stellt der Eisen-Stūpa den Kern der Shingon-Schule dar. Darin ist Dainichi Nyorai oberster Lehrmeister und gleichzeitig das Oberhaupt. Mit der Übertragung der Shingon-Lehre von Dainichi Nyorai durch Kongôsatta auf Nāgârjuna erhielt er die großen Lehrbücher, das *Dainichi-kyô* 大日經 und das *Kongôchô-kyô* 金剛頂經, die fortan von Patriarch zu Patriarch weitergegeben wurden.⁴⁴⁸

Vor diesem Hintergrund wird die Schatzpagode im Esoterischen Buddhismus als eine Manifestation des Dainichi Nyorai angesehen.⁴⁴⁹ Die innere runde Form steht für das Siddham Vaṃ 𑖦 der Diamantwelt *kongôkai* 金剛界 und dem Element Wasser *sui* 水 und der viereckige äußere Unterbau für das Siddham A 𑖠 der Mutterschoßwelt *taizôkai* 胎藏界 und dem Element Erde *chi* 地. Damit ist die Schatzpagode eine Versinnbildlichung der Einheit der Zwei-Welten-Mandalas *ryôbu funi* 兩部不二.⁴⁵⁰

Das erste Beispiel einer Schatzpagode in Japan sieht man in der Malerei des *Tamamushi* 玉虫 im Hôryûji. Erst nach Kûkais 空海 (774-835) Rückkehr aus China 805 wurde dieser Pagodentyp in der Architektur umgesetzt. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts tauchen dann die ersten Miniaturpagoden in der Form einer *hôtô* auf, die als Ritualpagoden *kuyôtô* 供養塔 auf Gräbern für Totenrituale aus Stein und für andere Rituale aus weiteren Materialien, wie etwa Eisen, hergestellt wurden.

Eine Ritualpagode in der Form einer *hôtô* setzt sich aus mehreren Ebenen zusammen. Auf der quadratischen Sockelplatte *kidan* 基壇 steht die quadratische Basis *kiso* 基礎. Die rechteckigen Seiten können mit einem Muster namens *kôzama* 格狭間 dekoriert sein, welches im oberen Bereich einer gewellten Linie und im unteren

⁴⁴⁷ Kôno 河野, 1934. S. 1-2.

⁴⁴⁸ Kôno 河野, 1934. S. 3.

⁴⁴⁹ *Genshoku nihon no bijutsu* 原色日本の美術. Bd. 20, 1969. S. 186.

⁴⁵⁰ Petzold, 1935. S. 29.

Bereich einer Schale ähneln. Dieser Dekortyp wurde von den Panel-Türen *karado* 唐戸 in Tempelanlagen übernommen.⁴⁵¹ Anstelle dessen sowie auch in Kombination können darin kurze Texte mit der rituellen Funktion der Pagode und Siddham des Mutterschoßwelt-Mandalas dargestellt werden. Auf der nächsten Ebene steht der Pagodenkörper *tôshin* 塔身. Der untere größere Teil ist von oben betrachtet rund und von der Seite her leicht oval bis eiförmig, wobei das untere und obere Sechstel für die Platzierung der anderen Bausteine waagrecht abgeschnitten sind. Dieser Bereich wird seit der Kamakura-Periode (1185-1333) mit den Heilsgestalten Hôshô Nyorai 宝生如来 und Shaka Nyorai 釈迦如来, der Form eines Fächers *ôgigata* 扇形, eines Torii 鳥居 und Siddham dekoriert, wobei anzunehmen ist, dass es sich bei den Siddham weniger um Dekor als um rituelle Funktionen handelt. Darüber liegen einige Platten, um das schirmförmige Dach *kasa* 笠 zu stützen. Auf dem Dach setzt der oberste Teil *sôrin* 相輪 auf, der sich von unten nach oben aus den Bereichen der Basis *roban* 露盤, der metallenen Verzierung *fukubachi* 伏鉢, der blütenförmigen Verzierung *ukebana* 請花, neun Ringen *kurin* 九輪 und einer zwiebel förmigen Juwelenform *hôju* 宝珠 zusammensetzt.

Eine Variante der Schatzpagode nennt man *tahôtô* 多宝塔. Die Basis ist gleich, wenn auch meist ohne Dekor. Der Pagodenkörper *tôshin* setzt sich von unten nach oben aus einem Würfel, einem schirmförmigen Zwischendach und aufgestapelten Platten zur Stütze des darauf liegenden schirmförmigen Daches *kasa* zusammen. Der Bereich des *sôrin* ist identisch. Die früheste entdeckte Schatzpagode ist von 1120 und steht im Kuramadera 鞍馬寺 im Norden Kyôtos. Aufgrund ihres schlechten Zustandes kann man nicht erkennen, ob es an den Seiten einen Dekor gab.⁴⁵² Diese Schatzpagode stand ursprünglich auf einem Sûtra-Hügel *kyôzuka* 經塚, in dem Sûtra-Kapseln *kyôzutsu* 經筒 zur Erhaltung der Sûtras bis zur Ankunft des Miroku 弥勒 eingelassen wurden. Der Glaube an Miroku gewann mit dem Beginn des eschatologischen Zeitalters seit 1052 zunehmend an Bedeutung. Bis Miroku nach 567.000.000 Jahren

⁴⁵¹ *Waei taishô nihon bijutsu yôgo jiten* 和英対照に本美術用語辞典, 1990. S. 202.

⁴⁵² Wakasugi 若杉, 1970. S. 184.

als Buddha der Zukunft auf die Erde kommt, verweilt er in seinem Reinen Land dem Tôsotsu-ten 兜率天. Ein wenig später wurde dieser Kult als Bitte für die Wiedergeburt in einem Reinen Land und auf Rituale mit weltlichen Interessen erweitert.⁴⁵³

Die erste Schatzpagode mit Siddham am Pagodenkörper *tôshin* steht heute im Garten des Chûsonji 中尊寺 in Iwate 岩手 der Tendai-Schule.⁴⁵⁴ Auf dem runden Pagodenkörper sind auf einer Mondscheibe die Siddham der Diamantwelt im indischen Stil in der Manier des breiten Holzpinsels eingeritzt, der ursprünglich zum Schreiben der Siddham in Indien verwendet wurde. Das sind die Siddham Trāḥ 𑖀 für Hôshô Nyorai im Süden, Hūṃ 𑖁 für Ashuku Nyorai 阿闍如来 im Osten, Hriḥ 𑖂 für Amida Nyorai 阿弥陀如来 im Westen und Āḥ 𑖃 für Fukûjôju Nyorai 不空成就如来 im Norden.⁴⁵⁵

In solchen dreidimensionalen Formen des Diamantwelt-Mandalas wird das Siddham A 𑖄 des Dainichi Nyorai im Zentrum ausgelassen. Das ist ein Unterschied zu den zweidimensionalen Mandalas wie etwa in der Malerei. Insgesamt handelt es sich hier um eine vereinfachte Form, wobei einzelne Bereiche wie etwa die Platten zwischen dem Pagodenkörper und dem Schirm-Dach aus einer Schicht besteht und in der Spitze die neun Ringe und der Lotus-Dekor fehlen.

Bei Ritualen im Zusammenhang mit Pagoden haben die Siddham der Diamantwelt die Funktion, karmische Verstrickungen zu heilen, das Erreichen der Weisheit aller Buddhas durch die Heilung des Herzens zu fördern und schließlich die Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation *sokushin jôbutsu* 即身成佛 zu erreichen.

Ab dem 13. Jahrhundert konnten die Siddham durch buddhistische Heilsgestalten ersetzt werden.⁴⁵⁶ Der Pagodenkörper war ab da nicht mehr rundlich, sondern erhielt die Form einer Stele mit je zwei Heilsgestalten auf der breiten und einer auf der schmalen Seite.

⁴⁵³ Wakasugi 若杉, 1970. S. 100.

⁴⁵⁴ Schatzpagode *hôtô*; Heian-Periode (794-1185), zwischen. 1124-1126; Stein; Höhe 120 cm; Chûsonji, Iwate. Wakasugi, 1970. Abb. S. 184.

⁴⁵⁵ Wakasugi 若杉, 1970. S. 135.

⁴⁵⁶ Schatzpagode *hôtô*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1203 Stein; Höhe 280 cm; Okayama; Wakasugi, 1970. Abb. S. 134.

Nach Wakasugi soll es sich hier um Shaka Nyorai, Amida Nyorai, Yakushi Nyorai 藥師如来 und Fudô Myôô 不動明王 handeln. Aus der fragmentarisch erhaltenen Inschrift sei zu erkennen, dass diese Schatzpagode für Rituale zum Heilen karmischer Verstrickungen dienen sollte.⁴⁵⁷ Daraus könnte man folgern, dass die Siddham nicht das einzige Medium waren, um solche Rituale der Heilung durchzuführen. Auf der anderen Seite lässt sich nicht feststellen, inwieweit die Rituale mit oder ohne Siddham durchgeführt wurden. Wegen der Wichtigkeit der Siddham in Ritualen des Esoterischen Buddhismus ist ihre Verwendung auch ohne visuelle Darstellung sehr wahrscheinlich.

Neben solchen Formen aus Stein gibt es im 12.-13. Jahrhundert einige weitaus detailliertere Exemplare aus Metall mit unterschiedlichen Funktionen. Möglicherweise gibt es einen Zusammenhang zwischen der Legende des Eisen-Stūpa *tettô* 鉄塔 in der Form einer Schatzpagode und den Schatzpagoden in Miniaturform aus Eisen und anderen Metallen. Es ist anzunehmen, dass dieses Material gewählt wurde, um die Legende weitestgehend nachzubauen. Während die metallenen Schatzpagoden des 12. Jahrhunderts am Pagodenkörper *tôshin* Siddham zeigen, geht man im 13. Jahrhundert dazu über, anstelle der Siddham ganz nach der Legende Türen zu platzieren. Ähnlich wie bei den Steinpagoden, werden Rituale mit ihnen sowohl mit, als auch ohne Siddham durchgeführt.

Aufgrund des Lotus-Sūtras *Hokke-kyô* 法華經 wird seit dem Ende des 12. Jahrhunderts die Schatzpagode als Reliquienbehälter *shari yôki* 舍利容器 aus Metall als Hülle für kleinere Reliquienpagoden *sharitô* 舍利塔 oder Sūtras benutzt. Auf einem Sūtra-Behälter *kyôzutsu* aus vergoldeter Bronze in der Form einer Schatzpagode sind auf allen vier Seiten Siddham eingraviert. Dies zeigt ein Sūtra-Behälter der Heian-Periode (794-1185) aus dem 12. Jahrhundert.⁴⁵⁸ Auf der Vorderseite ist eine Variation des Lotus-Keimsilben-Mandalas *Hokke shuji mandara* 法華種子曼荼羅.

⁴⁵⁷ Wakasugi 若杉, 1970. S. 134.

⁴⁵⁸ Sūtra-Behälter; Heian-Periode (794-1185), 12. Jahrhundert; vergoldete Bronze; Höhe 80,5 cm; Narabara-yama Jinja, Ehime. *Nihon bukkyô bijutsu meihôten*, 1995. Abb. 178.

Dieses wird für Totenrituale *tsuizen kuyô* 追善供養, Weiherituale zur Erlangung des Rangs eines Meisters einer Linie *denpô kanjô* 伝法灌頂 und bei Ritualen zur Augenöffnung *kaigen kuyô* 開眼供養 buddhistischer Skulpturen benutzt.⁴⁵⁹

Auf der Rückseite sind die Mantras *Dainichi hosshin shingon* 大日法身真言 und an den Seiten das *Dainichi hôjin shingon* 大日報身真言,⁴⁶⁰ die durch Rezitation zur Erlangung der Buddhaschaft im Herzen führen sollen.⁴⁶¹ Im Inneren sind noch die Spuren von zehn Sūtra-Rollen zu erkennen, die einst darin aufbewahrt wurden.⁴⁶²

Aus dem Jahre 1197 gibt es eine eiserne Schatzpagode *tetsu hôtô* 鉄宝塔, in der eine kleine Reliquienpagode in Form einer Fünf-Elemente-Pagode *gorintô* 五輪塔 aus Bergkristall aufbewahrt wird.⁴⁶³ Sie wurde von Chôgen 重源 (1121-1206) im Zusammenhang mit dem Wiederaufbau des Tôdaiji 東大寺 in Auftrag gegeben. Auf der Vorderseite des Pagodenkörpers ist eine große rechteckige Öffnung zum Hineinstellen und Sehen der *gorintô*. Da der Pagodenkörper nun quasi schon durch die Öffnung in das Innere belegt ist, sind die vier Siddham der Diamantwelt *kongôkai* auf den Seiten der Pagoden-Basis. Rechts und links neben den Siddham steht jeweils ein Text über den Tempel, die Himmelsrichtungen, das Hauptkultbild, den Bau der verschiedenen Hallen des Tempels und den Ursprung der Pagode. Einzelne Details sind zwar nicht mehr bekannt, es wird aber überliefert, dass diese Schatzpagode für Rituale des erfolgreichen Wiederaufbaus des Tôdaiji benutzt wurde.⁴⁶⁴

⁴⁵⁹ Tokuyama 徳山, 1993. S. 110.

⁴⁶⁰ *Genshoku nihon no bijutsu* 原色日本の美術, 1969. S. 186.

⁴⁶¹ *Nihon bukkyô bijutsu meihôten* 日本佛教美術名宝展, 1995. S. 339.

⁴⁶² *Nihon kokuhô ten* 日本国宝展, 1990. S. 276.

⁴⁶³ Reliquienbehälter *shari yôki* in der Form einer Schatzpagode *hôtô*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1197 Eisen; Höhe 301,3 cm; Amidaji, Yamaguchi. *Nihon no kokuhô* Nr. 27, 1997. Abb. S. 215.

⁴⁶⁴ *Nara kokuritsu hakubutsukan. Busshari no bijutsu* 奈良国立博物館・佛舎利の美術, 1975. S. 44.

5.2.1.2. Fünf-Elemente Pagoden

Seit Ennin⁴⁶⁵ 円仁 (794-864) Pläne über die fünf Elemente *gorin* 五輪 nach Japan brachte,⁴⁶⁶ tauchten in Japan die sogenannten Fünf-Elemente-Pagoden *gorintô* 五輪塔 als ein neuer Typ der Ritualpagoden auf.⁴⁶⁷ Im *Taizôkai yonmon* 胎藏界四門 werden die *gorintô* als ein Abbild des Kosmos im Sinne des Esoterischen Buddhismus *mikkyô* 密教 beschrieben.⁴⁶⁸ Die fünf Elemente *gorin* 五輪, auch *godai* 五大 genannt, bestehen aus den Elementen Erde *jirin* 地輪, Wasser *suirin* 水輪, Feuer *karin* 火輪, Wind *fûrin* 風輪 und Äther *kûrin* 空輪.⁴⁶⁹

Ein *gorintô* besteht aus fünf übereinander liegenden Blöcken. Jedem Element ist eine Form und eine Gruppe von Siddham zugeordnet.⁴⁷⁰ Der unterste viereckige Block *hôtei* 方形 steht für das Element Erde mit den Siddham A 𑖀, Ā 𑖁, Am 𑖂 und Aḥ 𑖃, gefolgt von einem runden Block *enkei* 円形, dem Pagodenkörper als Symbol für das Element Wasser mit den Siddham Va 𑖄, Vā 𑖅, Vaṃ 𑖆 und Vaḥ 𑖇. Darüber sitzt ein dreieckiger Block *sankakkei* 三角形 für das Element Feuer mit den Siddham Ra 𑖈, Rā 𑖉, Raṃ 𑖊 und Raḥ 𑖋, darüber eine Halbmondkugel *gakkei* 月形 für das Element Luft mit den Siddham Ha 𑖌, Hā 𑖍, Ham 𑖎 und Haḥ 𑖏 und darüber schließlich ein Block in Form eines Wunschjuwels *hōjukei* 宝珠形 für das Element Äther mit den Siddham Kha 𑖐, Khā 𑖑, Khaṃ 𑖒 und Khaḥ 𑖓.⁴⁷¹

Die Siddham stehen mit den geometrischen Figuren innerhalb der Pagodenform für die fünf transzendenten Buddhas *gochi nyorai* 五智如来, die die fünf Wissensarten mit den fünf Stufen zur Erleuchtung, Farben, Jahreszeiten, Himmelsrichtungen, menschlichen Organen und fünf Elementen kennzeichnen. Jede Seite eines *gorintô* markiert einen schutzbringenden Bereich *kekai* 結界 in den vier Himmelsrichtungen

⁴⁶⁵ *Nihon no bijutsu* 日本美術 Nr. 280, 1989. S. 3.

⁴⁶⁶ *Nihon no bijutsu* 日本美術 Nr. 280, 1989. S. 43.

⁴⁶⁷ Tokuyama 徳山, 1993. S. 24.

⁴⁶⁸ Fujiwara 藤原, 1943. S. 36.

⁴⁶⁹ Muller, Charles in Muller: DDB.

⁴⁷⁰ *Mikkyô jiten* 密教辞典, 1975. S. 12.

⁴⁷¹ Inoue 井上, 1996. S. 334.

und steht gleichzeitig für eine der vier Weisheiten *shichi* 四智. Es handelt sich hierbei um ein komplexes makro- und mikrokosmisches Beziehungsgeflecht.⁴⁷²

Die *gorintô* wurden seit der Heian-Periode (794-1185) in verschiedenen Größen und Materialien hergestellt. Zu Dekorationszwecken wurden *gorintô* mit Siddham auf der runden Kappe von Dachziegeln *nokimaru gawara* 軒丸瓦 benutzt. Das früheste datierbare Beispiel aus dem Jahre 1122 ist bei Ausgrabungen im Tempel Hôshôji 法勝寺 in Kyôto zu Tage gekommen.⁴⁷³

An der flachen Form des *gorintô* kann man erkennen, dass es sich um ein sehr frühes Exemplar handeln muss. Weitere *nokimaru gawara* aus der gleichen Zeit im Jôfukuji 淨福寺 und Ninnaji 仁和寺 mit *gorintô* weisen ebenfalls Siddham auf. In den Tempeln Ninnaji, Rokuharamitsuji 六波羅密寺 und Hôryûji 法隆寺 sind sie mit Siddham ohne *gorintô* bekannt. Dabei handelt es sich im Ninnaji und Rokuharamitsuji um das Siddham Hriḥ 𑖀 des Amida Nyorai und im Hôryûji um die Siddham der *Amida sanzôn* 阿弥陀三尊 bestehend aus Amida Nyorai 阿弥陀如来 mit dem Siddham Hriḥ 𑖀, Seishi Bosatsu 勢至菩薩 mit dem Siddham Saḥ 𑖀 und Kanzeon Bosatsu 觀世音菩薩 mit dem Siddham Sa 𑖀.⁴⁷⁴

Bei Ausgrabungen im Shitennôji wurden zwei *nokimaru gawara* mit dem Siddham A 𑖀 gefunden. Beide werden auf die späte Heian-Periode zwischen 1130 und 1185 datiert. Sicherlich erfüllen sie dekorative Zwecke. Des Weiteren könnten sie für eine segnende Wirkung gedacht sein. Wegen der Entfernung vom Boden bis zur Dachtraufe ist eine rituelle Verwendung eher unwahrscheinlich, wohl aber ist es möglich, dass sie vor dem Einbau mit der Kraft der Siddham und ihrer Heilsgestalten gesegnet wurden.

Weitere Typen der *gorintô* zu dekorativen Zwecken scheint es nicht zu geben. Alle sonstigen Typen der *gorintô* werden für unterschiedliche Rituale verwendet.

⁴⁷² Goepper, 1988. S. 294.

⁴⁷³ Uchida 内田, 2008. S. 132. Vgl. Abbildung: *Gorintô* auf einem Dachziegel; Heian-Periode (794-1185), 1122; Ton; Durchmesser: ca. 14 cm; Hôshôji, Kyôto. Okazaki, 1995. Abb. S. 32.

⁴⁷⁴ Tsuboi 坪井, 1977. S. 56.

5.2.1.2.1. *Gorintô* als Reliquienpagode

Seit der Mitte der Heian-Periode (794-1185) bis über die Kamakura-Periode (1185-1333) erfreute sich die Verwendung der *gorintô* 五輪塔 als Reliquien-Pagoden *sharitô* höchster Beliebtheit.

In den dreidimensionalen *gorintô* können sowohl Reliquien *niku shari* 肉舍利, als auch Sūtras aufbewahrt werden, die beide wie Reliquien behandelt werden. Die *gorintô* zur Aufbewahrung von Sūtras soll es schon früher gegeben haben. Sie wurden anfänglich sowohl aus Ton, als auch aus Stein mit eingeritzten oder eingemeißelten Siddham angefertigt.⁴⁷⁵ Auf den Flächen der einzelnen Bestandteile sind in feiner Liniengravur die Siddham der fünf Elemente *gorin* eingeritzt.⁴⁷⁶

Das früheste Beispiel eines *gorintô* als äußere Hülle für Reliquien mit Siddham befindet sich in der Präfektur Shiga im Konomiya Jinja 胡宮神社.⁴⁷⁷ Durch den Einfluss von Chôgen 重源 (1121-1206) kam es zu Variationen in der Form. So änderte er die dreieckige Pyramidenform des Elementes Feuer in eine Tetraederform. Dadurch entsteht der Eindruck einer Verdrehung innerhalb der Pagodenform. Chôgen war zwar besonders bekannt für sein Engagement in der Förderung des Amida-Glaubens, jedoch studierte er zuvor die Geheimlehren der Shingon-Schule im Daigoji 醍醐寺 und auf dem Kôyasan. Im Daigoji studierte ebenfalls der Mönch Eizon⁴⁷⁸ 叡尊 (1201-1290), der Reliquienpagoden aus Bergkristall mit sechs und acht Kanten schuf. Diese wurden dann häufig in Grabsteine oder Skulpturen als Beigaben *zônai nônyûhin* 像内納入品 gegeben.⁴⁷⁹ Die Reliquie, die von Kûkai nach Japan gebracht wurde, wird im unteren Teil in einem Stûpa aus Bergkristall auf einem Lotussockel aus vergoldeter Bronze

⁴⁷⁵ Vgl. Abbildung: *Gorintô*; Heian-Periode (794-1185), frühes 12. Jahrhundert; Ton; Höhe: ca. 30,5 cm; Hôshôji, Kyôto. *Nihon no bijutsu* Nr. 292, 1990. Abb. S. 33.

⁴⁷⁶ *Nihon no bijutsu* 日本の美術 Nr. 292, 1990. S. 33.






⁴⁷⁷ Vgl. Abbildung: *Gorintô* Ritualpagode; Kamakura-Periode (1185-1333), 1198; vergoldete Bronze; Höhe: ca. 39 cm; Konomiya Jinja, Shiga. Goepper, 1988. Abb. 9.



⁴⁷⁸ Buddhistischer Mönch und Gründer einer Bewegung, um die moralischen Vorschriften des Buddhismus zu vereinfachen und zu popularisieren. Später entwickelte sich daraus die Schule *Shingon Risshû* 真言律宗. Nachdem dem Tod seiner Mutter ging Eizon mit sieben Jahren für den Rest seiner Kindheit zum *Daigoji*. Später half er im Tôdaiji den Mönchen, den Buddhismus für das einfache Volk zugänglich zu machen. Eizon ist besonders bekannt geworden, als er 1281 im Auftrag von *Go Uda Tennô* um göttliche Hilfe gegen die Mongolen betete und die mongolische Flotte dann durch einen Taifun, die sogenannten Götterwinde *amikaze* 神風, zerstört wurde.

⁴⁷⁹ Uchida 内田, 2008. S. 132-4.

aufbewahrt. Der *gorintô* lässt sich wie ein Deckel von dem unteren Bereich mit den Füßen abheben. Auf den vier Seiten dieses inneren Behälters sind die vier Himmelskönige *shitennô* 四天王 abgebildet.⁴⁸⁰

5.2.1.2.2. *Gorintô* für Weiherituale

Jedes Element eines *gorintô* symbolisiert je einen Aspekt von Dainichi Nyorai 大日如来. Bei Weihe-Ritualen *reikanjô* 靈灌頂, wie etwa der Augenöffnungs-Zeremonie *kaigen kuyô* 開眼供養 einer buddhistischen Skulptur, wird das Mantra der fünf Zeichen der Weisheit *gojimyô* 五字明 in den Siddham A , Va , Ra , Ha , Kha  verwendet.⁴⁸¹

Im Rahmen der Augenöffnungs-Zeremonie des von Chôgen restaurierten Birushana Daibutsu 毘盧遮那大佛 im Tôdaiji 東大寺 soll dieser *gorintô* eine wichtige Rolle gespielt haben,⁴⁸² während in einem Ritual Reliquien im Großen Buddha *daibutsu* 大佛 untergebracht wurden, um zum höchsten Besten aller fühlenden Wesen seine Kraft zu erwecken.⁴⁸³ Das Ritual besteht aus einem offensichtlichen Teil, wo dem Großen Buddha die Augen gemalt werden und einem esoterischen Teil, bei dem durch das Rezitieren von Mantras und das Formen von Mudrās mit den Händen seine Kraft erweckt wird. Während ein Mönch die Augen in drei Punkten malt, soll die Kraft des Dainichi Nyorai auf die Skulptur übertragen werden. Das Malen der drei Punkte beschreibt das Siddham I , welches dazu verwendet wird, Heilsgestalten in Form von Skulpturen und Malereien zum Leben zu erwecken. Die drei Punkte, aus denen das Siddham I  besteht, sollen das dreifache Umwandeln eines Stûpas symbolisieren.⁴⁸⁴ Daran lässt sich erkennen, dass die Siddham nicht zwingend visuell dargestellt werden müssen, um sie in Ritualen zu verwenden. Es scheint eher eine japanische Entwicklung zu sein, die Siddham auf mannigfaltige Weise auf Objekten

⁴⁸⁰ *Ôchô no butsuga to girei* 王朝の佛画と儀礼, 1998. S. 350.

⁴⁸¹ *Mikkyô daijiten* 密教大辞典, 1931. S. 600.

⁴⁸² *Ôchô no butsuga to girei* 王朝の佛画と儀礼, 1998. S. 350.

⁴⁸³ Faure, 1996. S. 249.

⁴⁸⁴ Faure, 1996. S. 248.

darzustellen. Ungeklärt bleibt hier jedoch zunächst die Frage, inwieweit die Siddham rituelle Verwendung fanden, wenn sie dargestellt werden.

Die aus Bergkristall gefertigten Miniaturpagoden dienten der Verehrung und Aufbewahrung der Reliquien des Śākyamuni. Sie wurden in weiteren Gefäßen oder auf Altären in den Tempelhallen aufbewahrt und verehrt. Auf ihnen werden in der Regel keine Siddham dargestellt, es sei denn, es werden noch andere Materialien verwendet, wie bei dem sechsseitigen *gorintô* aus Ôsaka 大阪 im Tempel Shitennôji 四天王寺, der aus Silber und Bergkristall hergestellt wurde.⁴⁸⁵

Auf der Oberseite des Feuerelements *karin* 火輪 steht sechs Mal das Siddham Vam 𑖦 für Dainichi Nyorai der Diamantwelt *kongôkai*. Auf den sechs Seiten des Erdelements *jirin* 地輪 steht das Siddham Ah 𑖡 für Dainichi Nyorai aus der Mutterschoßwelt *taizôkai*. Dies soll die Einheit beider Welten *kontai funi* 金胎不二 kennzeichnen. Symbolisch erinnert das an einige Rituale des Esoterischen Buddhismus, bei denen die beiden Mandalas an den Seiten des Altars aufgehängt werden.⁴⁸⁶ Kristallene *gorintô* muss es schon ziemlich früh gegeben haben, da im *Tôji shinzô butsugu tô chûshin jô* 東寺新造佛具等注進状 erwähnt wird, dass im Jahre 1103 Reliquien in einem *gorintô* deponiert wurden.⁴⁸⁷

5.2.1.2.3. *Gorintô* als Ritualpagoden

In der späten Heian-Periode wurden die *gorintô* in weiten Teilen des Landes als Ritualpagoden *kuyôtô* 供養塔 mit einer Vielzahl von Funktionen verwendet.⁴⁸⁸ So stiftete 1169 Fujiwara no Hidehira 藤原秀衡 (1096-1187) den frühesten steinernen *gorintô*, um Rituale für das Wohl seiner Familie und Schutz seines Landes Ôshû im Norden durchzuführen.⁴⁸⁹

⁴⁸⁵ Inoue 井上, 1996. S. 334. Vgl. Abbildung: *Gorintô* mit sechs Seiten; Kamakura-Periode (1185-1333), spätes 12. Jahrhundert; Silber und Bergkristall; Höhe: 10,1 cm; Shitennôji, Ôsaka. *Nihon no bijutsu* Nr. 77, 1972. Abb. S. 10.

⁴⁸⁶ *Busshari no bijutsu* 佛舎利の美術, 1975. S. 52.

⁴⁸⁷ Okazaki 岡崎, 1995. S. 32.

⁴⁸⁸ Inoue 井上, 1996. S. 334.

⁴⁸⁹ Wakasugi 若杉, 1970. S. 140. Vgl. Abbildung: *Gorintô* Ritualpagode; Heian-Periode (794-1185), 1169; Stein; Höhe: ca. 150 cm; Chûsonji (Shakuson-in), Iwate. *Nihon bijutsukan*, 1997. Abb. S. 420.

In der Präfektur Mie im Shindaibutsuji 新大佛寺 gibt es einen *gorintô* aus Holz in der Form einer Platte mit 1000 Buddhas *senbutsu* 千仏 und Siddham der Diamantwelt *kongôkai* 金剛界 auf der Vorderseite und dem *Hôkyôin darani* 宝篋印陀羅尼 in Siddham auf der Rückseite.⁴⁹⁰ Weitere Beispiele dieser Art sind nicht bekannt.⁴⁹¹

Die Siddham im unteren linken Bereich sind wegen der starken Verwitterung nicht mehr zu erkennen. Im unteren rechten Bereich sind sie noch teilweise erhalten. Möglicherweise handelt es sich dort um einen kurzen Dhāraṇī-Text. Ganz unten kann man noch drei Kreise erkennen, wobei in dem rechten Kreis noch der obere Teil eines Siddham sichtbar ist. Dieser Teil sieht den Siddham der Diamantwelt *kongôkai* sehr ähnlich.⁴⁹² Wahrscheinlich hatte man versucht, das Diamantwelt-Mandala mit seinen vielen Buddhas in einem *gorintô* darzustellen.

Nach Veere werden im Zusammenhang mit einem *gorintô* das Mantra A 𑖀, Vi 𑖄, Ra 𑖥, Hum 𑖇, Kām 𑖉 rezitiert und die dazugehörigen Siddham visualisiert. Dabei soll der Körper des Adepten mit den fünf Siddham als *gorintô* visualisiert werden. Diese Praxis soll aus der Sicht von Kakuban zu der Einsicht der Erlangung der eigenen Buddhaschaft *jishin jôbutsu* 自身成佛 führen.⁴⁹³ Dies erinnert an die kontemplative Meditation *Ajikan* in erweiterter Form. Doch stellt sich dabei die Frage, welchen Unterschied es hier in der Wirkung zur *Ajikan* gibt. Im *Gorin kuji myô himitsu shaku* 五輪九字明秘密釈 bringt Kakuban die Siddham der fünf Elemente mit den fünf Organen Leber, Herz, Lunge, Bauchspeicheldrüse und Nieren der Elemente der daoistischen Kosmologie in Zusammenhang, die mit den Siddham in die kontemplative Meditation einbezogen werden sollen.⁴⁹⁴ Das bestätigt Veeres Verdacht, dass es sich hierbei um die Heilung dieser Organe handeln könnte. Zunächst scheint

⁴⁹⁰ Vgl. Abbildung: *Senbutsu Gorintô*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1203; Holz; Höhe: 60,6 cm; Breite: 27,3 cm; Shindaibutsuji, Mie; *Nihon no bijutsu* Nr. 77, 1972. Abb. S. 53.

⁴⁹¹ *Nihon no bijutsu* 日本美術 Nr. 77, 1972. S. 53.

⁴⁹² *Nihon no bijutsu* 日本美術 Nr. 77, 1972. S. 55.

⁴⁹³ Veere, 2000. S. 156.

⁴⁹⁴ Veere, 2000. S. 164.

davon keine Rede zu sein, doch im weiteren Verlauf des Textes vergleicht Kakuban die Positionen der fünf Organe mit einem Mandala innerhalb eines *gorintô*, in dem man sich selbst visualisieren soll. Sollte das Mandala der fünf Organe aus dem Gleichgewicht kommen, sei dies eine Ursache für Organ-Krankheiten, ähnlich wie man das in der traditionellen chinesischen Medizin von den Meridianen her kennt. Daraufhin beschreibt Kakuban die Heilung der Organe anhand der fünf Elemente mit den Attributen, wie etwa den Formen und Farben der Elemente mit Hilfe der Heilsgestalten, die sich durch die Kraft der zu visualisierenden Siddham ausgleichend auf die Organe auswirken. Zum Beispiel heißt es dort, dass wenn die Lungen schwächer werden und das Herz stärker wird, man die schlechte Verfassung der Lungen stoppen müsse, indem man die Kraft des Herzens reduziert. Auf die gleiche Weise besiegt das Feuer-Element (Herz) das Metall-Element (Lungen). Mit Maßnahmen der weißen Lebensenergie *ki* 氣 wird das rote *ki* reguliert, so dass die Aggression ein Ende nimmt. Das weiße *ki* soll wie ein Appell an die Lungen wirken. Der Lotus der Lungen hat drei Blätter und ist weiß. Er hat die Form eines Halbmondes wie in einem *gorintô*.

Nach Kakuban scheint es mit der gleichen Vorgehensweise mit den Siddham möglich zu sein, Rituale zur Erlangung von Reichtum durch Entwicklung des Geistes durchzuführen: Das Siddham Raṃ 𑖦 steht für Hôshô der Einheit der Juwelen und kontrolliert das Herz als Organ und die Rede. Das bedeutet, dass das Siddham Raṃ 𑖦 für das Feuer der Weisheit des Dainichi Nyorai und des Mandalas des Körpers, eines günstigen Schicksals des Großen Mitgefühls und dem Element Feuer steht. Dieses Feuer verbrennt die Verunreinigungen der Anhaftungen der Illusionen an die Ignoranz und öffnet somit die Knospen für das Herz der Erleuchtung. Damit werden auch die karmischen Ursachen für Armut gelöscht, so dass sich Reichtum verbreiten kann.⁴⁹⁵

Das bedeutet, dass diese Meditationen Rituale zur Prävention von Krankheiten, zur Erhaltung der Gesundheit, zur Heilung von Krankheiten, zum Wohlergehen

⁴⁹⁵ Veere, 2000. S. 167.

unterschiedlicher Art und zur Entwicklung des Geistes auf dem Weg zu Erlangung der Buddhaschaft sind. Dabei scheint die Form eines *gorintô* die Funktion zu erfüllen, sich die Meditations-Objekte gut vorstellen zu können, wie das ebenfalls mit den Darstellungen des Siddham A 𑖀 auf einer Mondscheibe und einem Lotus für die kontemplative Meditation *Ajikan* gehandhabt wird.

Manabe vergleicht die Ikonographie der fünf Elemente *gorin* und inneren Organe des *Gorin kuji myô himitsu shaku* mit den fünf Organen in der Skulptur des Shaka Nyorai 釈迦如来 im Tempel Seiryôji 清涼寺 bei Kyôto, die aus Baumwolle gefertigt in die Skulptur als Beigaben *zônai nônyûhin* 像内納入品 gegeben wurden, weil auf den Organen die gleichen Siddham geschrieben sind, wie sie den Organen und den fünf Elementen zugeordnet sind.⁴⁹⁶

5.2.1.2.4. *Gorintô* als Grabpagoden

In der Kamakura-Periode (1185-1333) ging man dazu über, die *gorintô* auch als Grabpagoden für Totenrituale zu verwenden. Dies geht auf viel frühere Texte zurück. In den Ritualanleitungen zum Aufbrechen der Höllentore *hajigoku giki* 破地獄儀軌 werden die Siddham mit dem Mantra Aṃ 𑖀, Vaṃ 𑖁, Raṃ 𑖂, Haṃ 𑖃, Khaṃ 𑖄 der *gorintô* erwähnt.⁴⁹⁷ In dem Śubhakarasiṃha zugeschriebenen Text Geheime Dhāraṇī Methode zur Erlangung der drei *Siddhi*, welche die Höllen zerstören und die karmischen Hindernisse der Drei Welten umkehren *Sanshu shicchi hajigoku ten gosshô shutsu sangai himitsu darani hô* 三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法, werden die Mantras der fünf Zeichen *goji* 五字 und der fünf Einheiten *gobu* 五部 des Esoterischen Buddhismus mit den fünf Elementen der chinesischen Kosmologie des Daoismus von Holz *moku* 木, Feuer *ka* 火, Erde *chi* 地, Metall *kin* 金 und Wasser *sui* 水 im Rahmen eines sino-indischen Synkretismus in Verbindung gebracht,⁴⁹⁸ welche den Ursprung der Lebenskraft *ki* 氣 darstellen.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Manabe 真鍋, 1992. S. 1114-5. Vgl. das Kapitel: „Siddham in Skulpturen“.

⁴⁹⁷ *Mikkyô daijiten* 密教大辞典, 1931. S. 600.

⁴⁹⁸ Sinclair, Iain in: Muller. DDB.

⁴⁹⁹ Muller, Charles in Muller. DDB.

Stilistisch können sie seit dem 13. Jahrhundert sowohl ihre traditionelle Form mit den Siddham der Elemente beibehalten, als auch andere Siddham bzw. anstelle der Siddham Skulpturen aufweisen.

Die beiden linken *gorintô* zeigen auf der Vorderseite des Pagodenkörpers einen stehenden *Jizô bosatsu* 地蔵菩薩 und auf den anderen Seiten die Siddham der fünf Elemente *gorin*. Diese Pagoden wurden im Zuge des Jizô-Glaubens für wiederkehrende Rituale für ein verstorbenes Liebespaar benutzt. Dabei fällt auf, dass sie dicht wie ein Paar zusammengerückt sind. Sie werden aufgrund ihrer Höhe, der durch den Sockel entsteht und wegen des geschwungeneren Wasserelements einige Jahre später datiert als der rechte *gorintô*, der auch als Grabpagode diente. Eine Inschrift im unteren Bereich besagt, dass dieser *gorintô* im Jahre 1295 hergestellt wurde.⁵⁰⁰

Im späten 13. und 14. Jahrhundert kam es bei den *gorintô* stilistisch zu einer weiteren Veränderung, da sie nun von den Proportionen höher gestaltet wurden und dem quadratischen Erde-Element *jirin* häufig noch ein Untersatz mit Altar- und Lotusdekor hinzugefügt wurde.⁵⁰¹ Ein *gorintô* im Shômyôji aus dem Jahre 1333 ist aufgrund seines gut erhaltenen Zustandes ein Vorzeigebeispiel für die Entwicklungen im 14. Jahrhundert.⁵⁰² Wakasugi vermutet, dass solche *gorintô* Totenritualen dienten, da die Siddham aller vier Richtungen so angeordnet sind, dass der *gorintô* eine Einäscherungshalle *hiya* 火屋 symbolisiert. Dieser Gebäudetyp hat vier Türen, die für die vier Stufen der buddhistischen Praxis stehen.⁵⁰³

Bei einem Einäscherungsritual *kasô* 火葬 wird der Sarg *gandô* 龕堂 dreimal im Uhrzeigersinn *unyô sansô* 右繞三走 um die Einäscherungshalle und dann durch die Türen getragen. Dieser Vorgang des Umwandeln symbolisiert das Überwinden aller Stufen von den Illusionen bis zum Nirwana. Das dreifache Umwandeln ist mit dem

⁵⁰⁰ Wakasugi 若杉, 1970. S. 141. Vgl. Abbildung: *Gorintô*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1295; Stein; Höhe: 2,32 m; Hakone, Kanagawa. *Nihon bijutsukan*, 1997. Abb. S. 420.

⁵⁰¹ *Busshari no bijutsu* 佛舎利の美術, 1975. S. 52.

⁵⁰² Vgl. Abbildung: *Gorintô* Grabpagoden; Kamakura-Periode (1185-1333), 1333; Stein; Höhe: ca. 2 m; Shômyôji, Kanazawa. *Nihon bijutsukan*, 1997. Abb. S. 420.

⁵⁰³ Wakasugi 若杉, 1970. S. 141.

dreifachen Umwandeln des Buddha oder seinem Stūpa vergleichbar. Die erste Umwandlung steht für die Verehrung des Buddha, die zweite für das Auslöschen aller Illusionen und die dritte für die Läuterung. Durch das Umwandeln der vier kardinalen Richtungen wird die Weisheit des Dainichi Nyorai geweckt, der im Inneren der Pagode anwesend ist.⁵⁰⁴

In der späten Kamakura-Periode (1185-1333) gewannen *gorintô* aus Holz an Beliebtheit. Sie waren einfach und günstig herzustellen und wurden von Pilgern an den Tempeln abgegeben, um für das eigene Wohlergehen in den Bereichen Gesundheit, Heilung, Reichtum und Partnerschaft zu beten.⁵⁰⁵ Die Siddham wurden entweder aufgemalt oder wie hier in das Holz geschnitzt.⁵⁰⁶

5.2.1.3. Siddham auf Pagoden vom Typ *Hôkyôintô*

In Japan begann man in der Kamakura-Periode (1185-1333) mit der Errichtung von Pagoden vom Typ *hōkyōintō* 宝篋印塔. Während die chinesischen Vorläufer an allen Seiten ganz mit Relief dekoriert waren, wurden die frühen Beispiele in Japan an den vier Seiten des Pagodenkörpers nur mit je einem Siddham dekoriert. Dies ist eine ähnliche Entwicklung, wie sie auch bei den Ritualglocken *gokorei* 五鈎鈴 zu beobachten ist. Die quadratischen Flächen mit buddhistischem Relief wurden hier durch Siddham der vier Buddhas der Diamantwelt *kongōkai* 金剛界 ersetzt. Sie stehen im Vordergrund einer Mondscheibe, wobei die frühen Exemplare mit einem Fischrogenmuster *nanako* 魚子 verziert sind.⁵⁰⁷

Im Sūtra *Hōkyōin darani kyō* 宝篋印陀羅尼經 wird der Aufbau einer *Hōkyōintō*-Pagode und die dazugehörigen Rituale mit dem *Hōkyōin darani* 宝篋印陀羅尼 erklärt. Dort heißt es, dass durch das Rezitieren und Kopieren der göttlichen Formeln *jinju* 神呪 die drei Arten des Leidens ausgelöscht und das Leben verlängert werden könne. Die Siddham am Pagodenkörper auf einer Mondscheibe stehen für

⁵⁰⁴ Faure, 1996. S. 197.

⁵⁰⁵ *Nihon no bijutsu* 日本美術 Nr. 77, 1972. S. 52.

⁵⁰⁶ *Gorintô für Gebetsrituale*; Kamakura-Periode (1185-1333), 14. Jahrhundert; Holz; Höhe: unbekannt; Chûsonji, Iwate. *Nihon no bijutsu* Nr. 77, 1972. Abb. S. 52.

⁵⁰⁷ *Kôbô Daishi to mikkyô bijutsu* 弘法大師と密教美術, 1984. S. 255.

Ashuku, Hôshô, Amida und Fukujôju der Diamantwelt: Hum 𑖦, Trāḥ 𑖧, Hriḥ 𑖨, Aḥ 𑖩. Mit ihrer Kraft sollen üble Taten ausgelöscht und persönliche Katastrophen ferngehalten werden.

In der frühen Kamakura-Periode wurden die *hōkyōintō* in der Shingon-Schule für Totenrituale mit verschiedenen Versionen des *Hōkyōin darani* verwendet: *Issai nyorai shin himitsu zenshin shari hōkyōin darani* 一切如来心秘密全身舍利宝篋印陀羅尼 und *Issai nyorai shōbō himitsu hōkyōin shin darani* 一切如来正法秘密宝篋印心陀羅尼.⁵⁰⁸ Beide Versionen enthalten beschwörende Formeln in Siddham, die dem Geist eines Verstorbenen helfen sollen, aus der Hölle in ein Reines Land zu gelangen.⁵⁰⁹

Darüber hinaus wird das *Hōkyōin darani* für Rituale bezüglich des Diesseits und des Jenseits gleichzeitig durchgeführt. Wird das Ritual *Hōkyōin darani kyō hō* 宝篋印陀羅尼經法 für Lebende angewandt, so soll das in dieser Inkarnation zu Glück führen und üble Taten auslöschen, damit man in der kommenden Inkarnation die Buddhaschaft erlangen kann bzw. mit Vorteilen gesegnet wird.⁵¹⁰

Bei der Ritualpraxis wurden Reliquien auf sieben Pagoden verteilt und durch das Rezitieren der Dhāraṇīs vor den Pagoden am Morgen und am Abend verehrt. Dies soll ungünstige karmische Verstrickungen auslöschen, Unglück wie etwa Unfälle, Probleme und Krankheiten vertreiben und das Erlangen der Buddhaschaft fördern.⁵¹¹

Später, als man dazu überging, die *hōkyōintō* weniger als Ritualpagode mit Reliquien des Buddhas, sondern zur Aufbewahrung der Asche von Verstorbenen als Grabpagode zu nutzen, wurden die *hōkyōintō* von anderen buddhistischen Schulen angenommen.⁵¹²

Da die Rituale mit den *hōkyōintō* festgelegt sind, lässt sich sagen, dass die Ritualbeschreibungen *giki* einen Einfluss auf die Darstellungen der Siddham ausgeübt haben. Somit kam es in der Entwicklung der *hōkyōintō* überwiegend zu Erweiterungen

⁵⁰⁸ *Mikkyō jiten* 密教辞典, 1975. S. 624.

⁵⁰⁹ Grewe, 1996. S. 80.

⁵¹⁰ *Mikkyō daijiten* 密教大辞典, 1931. S. 1996.

⁵¹¹ *Mikkyō jiten* 密教辞典, 1975. S. 624.

⁵¹² Wakasugi 若杉, 1970. S. 130.

im Dekor, welche keinerlei Zusammenhänge in ihrer Funktion mit den Ritualen aufweisen.

Bei dem *hōkyōintō* im Kongōbuji 金剛峰寺 auf dem Kōyasan 高野山 scheint es sich um ein frühes Exemplar zu handeln, weil sich die Darstellungen der Siddham auf die vier Flächen des Pagodenkörpers *tōshin* beschränken. Die vier Siddham stehen jeweils auf einer Lotusblüte, eingerahmt durch die Kontur einer Mondscheibe.⁵¹³

Auf dem *hōkyōintō* im Shinoda Jinja 篠田神社 in der Präfektur Shiga werden alle acht Seiten des Pferdeohrendekors *baji* 馬耳 mit der bildlichen Beschreibung der *Ajikan* mit dem Siddham A 𑖀 auf einer Mondscheibe und Lotusblüte ergänzt.⁵¹⁴ Dabei fällt auf, dass lediglich das Siddham A 𑖀 von einer Mondscheibe umrahmt wird, die auf der Lotusblüte steht. Das ist einer der beiden Typen in der Darstellung des Siddham mit Mondscheibe und Lotus, die man nicht nur bei den *hōkyōintō*, sondern bei einer Vielzahl von Objekten mit den Siddham antrifft. Bei den Beschreibungen der Siddham in dieser Art, gibt es eine gewisse Bandbreite der Interpretation eines Textes in ein Bild. Es ist nicht zu erkennen, ob das Siddham alleinstehend auf der Mondscheibe oder mit dem Lotus auf der Mondscheibe zu visualisieren ist. Auch ist statt einer Seitenansicht eine Draufsicht möglich, wie das bei den Kappen der Dachziegel *nokitomoe* der Fall ist. Insofern ist anzunehmen, dass man damals diese Thematik diskutiert hat und sich für die eine oder andere Variante, je nach Bedarf, entschieden hat. Kitao erläutert in diesem Zusammenhang, dass in den Texten *Ajikan yōshin kuketsu* 阿字觀用心口訣, welches Kūkai (774-835) seinem Schüler Jitsue 実慧 (786-847) diktiert hat, im *Ajikan hōsoku* 阿字觀法則 von Seison (1012-1074)⁵¹⁵ und im *Ajikan shidai* 阿字觀次第 von Shōkaku 勝覺 (1057-1129) erklärt wird, dass man an den beiden Variationen erkennen kann, ob es sich um eine Repräsentation der Mutterschoßwelt oder Diamantwelt handelt. Demnach schließt die

⁵¹³ Vgl. Abbildung: *Hōkyōintō*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1287; vergoldete Bronze; Höhe: 26,8 cm; Kongōbuji, Kōyasan. *Kōbō Daishi to mikkyō bijutsu*, 1984. Abb. S. 255.

⁵¹⁴ Wakasugi 若杉, 1970. S. 144. Vgl. Abbildung: *Hōkyōintō*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1301; Stein; Höhe: 155 cm; Shinoda Jinja, Shiga. Wakasugi, 1970. Abb. S. 56.

⁵¹⁵ Weitere Lesung des Namens ist Jōson. Vgl. Heather, Blair. In Muller: DDB.

Mondscheibe die Lotusblüte in der Diamantwelt ein, während in der Mutterschoßwelt die Mondscheibe auf der Lotusblüte steht bzw. schwebt.⁵¹⁶ Daraus lässt sich schließen, dass die *hōkyōintō* die Mandalas der Zwei Welten *ryōkai mandara* 兩界曼荼羅 miteinander vereinen. Demnach steht der obere Teil mit dem *baji* für die Mutterschoßwelt und der Pagodenkörper für die Diamantwelt. Seltsam dabei ist nur, dass das Siddham A 𑖀 Dainichi Nyorai in der Mutterschoßwelt repräsentiert. Für die Diamantwelt müsste es das Siddham Vaṃ 𑖑 sein, wie es auf dem *gorintō* als Reliquienbehälter zu sehen ist. Dort allerdings sind beide Siddham-Darstellungen nur mit Siddham auf Mondscheiben ohne Lotusblüte. Aufgrund dieser kann man scheinbar doch nicht von den Texten über die Siddham eins zu eins auf die visuellen Darstellungen in der Kunst schließen.

In der späten Kamakura-Periode (1185-1333) ging man dazu über, die Kanten des Pagodenkörpers *tōshin* mit Skulpturen von Bodhisattvas der Diamantwelt *kongōkai* zu erweitern.⁵¹⁷

Am *hōkyōintō* im Kakuonji 覺園寺 in Kamakura 鎌倉 lässt sich erkennen, dass man sich von den Skulpturen an den Kanten distanzierte. Während der altarförmige Sockel mit Lotusblütendekor *kaeribanaza* 返花座 an Höhe verliert, wird zwischen ihm und dem Pagodenkörper ein weiterer Pagodenkörper von doppelter Breite mit aufgesetzten, sich verjüngenden Stufen eingesetzt, so dass auf jeder Seite je zwei Felder für Siddham auf Lotusblüten in einer Mondscheibe bereitstehen. Auf den in zwei Bereiche geteilten Flächen im unteren Pagodenkörper sind die Siddham der acht Bodhisattvas des *Hannya rishu-kyō* 般若理趣經 abgebildet. Der Sockel wurde in der Breite auf jeder Seite um etwa die Hälfte erweitert. Die *kaeribanaza* wurden durch Teilung der Fläche verdoppelt. Im oberen Teil haben die *baji* hingegen die Siddham-Darstellungen verloren. Jedoch hat es nicht den Anschein, als würden die Siddham in

⁵¹⁶ Kitao 北尾, 2002. S. 35.

⁵¹⁷ Wakasugi 若杉, 1970. S. 144. Vgl. Abbildung: *Hōkyōintō*; Kamakura-Periode (1185-1333), 14. Jahrhundert; Stein; Höhe: 167 cm; Kamigayama Jinja, Shiga; Wakasugi, 1970. Abb. S. 57.

den *baji* nun nach unten verlegt worden sein, weil auf den *baji* keine Bodhisattvas, sondern das Siddham A 𑖀 dargestellt wurde.⁵¹⁸

Bei einem Erdbeben 1913 sind aus seinem Inneren in ein Tuch eingewickelte Asche eines Verstorbenen *niku shari* 肉舍利, eine Rolle des Sūtras *Amida-kyō* 阿彌陀經, eine Miniaturrobe, ein silbernes Gefäß und ein Gewand aus Seide zu Tage gekommen.⁵¹⁹ Daran lässt sich erkennen, dass dieser Typ in der späten Kamakura-Periode (1185-1333) für Totenrituale und als Grabpagode verwendet wurde.

Ein weiterer *hōkyōintō* im Kakuonji in Kamakura dieses Typs ist das Grab von Shūhō Myōchō (1282-1337) 宗峰妙超 (posthum Daitō Kokushi 大灯国師), einem Mönch der Rinzai-Schule. Auf den oberen vier Flächen sind die Siddham der Diamantwelt *kongōkai* und auf den unteren acht Flächen die Siddham der acht Buddhas des *Sonshō mandara* 尊勝曼荼羅 in den Stein gearbeitet.⁵²⁰ So lässt sich eine Entwicklung erkennen, dass die Flächen entsprechend der Rituale für die Verstorbenen seit der späten Kamakura-Periode (1185-1333) mit dazu passenden Siddham bestückt wurden.⁵²¹

Das *Sonshō mandara* hat bei dem Ritual *Sonshō bucchō hō* 尊勝佛頂法 die Funktion, schlechtes Karma zu entfernen und die Seele des Verstorbenen zu beschützen, indem böse Geister vertrieben werden.⁵²² Hier lässt sich der Synkretismus der Schulen erkennen, weil ein Zen-Mönch der Rinzai-Schule sich in einem Shingon-Tempel bestatten liess.

Ein *hōkyōintō* in der Präfektur Saitama zeigt mit der Vervielfältigung der Stockwerke die letzte Entwicklung in der Nanbokuchō-Periode (1336-1392) des späten 14. Jahrhunderts. Dabei wurde zwischen den beiden Pagodenkörpern noch ein

⁵¹⁸ Vgl. Abbildung: *Hōkyōintō*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1332; Stein; Höhe: 376 cm; Kakuonji, Kamakura. Wakasugi, 1970. Abb. S. 61.

⁵¹⁹ Wakasugi 若杉, 1970. S.145.

⁵²⁰ Wakasugi 若杉, 1970. S. 145.

⁵²¹ Vgl. Abbildung: *Hōkyōintō*; Nanbokuchō-Periode (1336-1392), 1337; Stein; Höhe: 358 cm; Kakuonji, Kamakura; Wakasugi, 1970. Abb. S. 60.

⁵²² Ōta 太田, 1998. S. 190.

schmaler Pagodenkörper mit Schirm und abgeflachten *baji* eingeschoben.⁵²³ Der mit zwei Flächen auf jeder Seite versehene Pagodenkörper unterhalb des unteren Schirms wurde in der Höhe und Breite verkleinert. Die Basis wurde in der Breite etwas geschmälert und in der Höhe vergrößert. Durch die schmale Form wirkt der *hōkyōintō* zwar größer, hat jedoch etwa ein Drittel an Höhe verloren.

Auf dem unteren Pagodenkörper ist das Mantra des Lichts *Kōmyō shingon* 光明真言⁵²⁴ in Siddham eingritz. Das Mantra des Lichts wurde von Kūkai (774-835) und Ennin (794-864) nach Japan gebracht. Es heißt, dass das Mantra des Lichts wegen seiner zahlreichen Wirkungen für die Heilung von Krankheiten,⁵²⁵ Hindernissen, Augenleiden, Schlangenbissen, das Austreiben von Geistern und bei Totenritualen in Japan von wichtiger Bedeutung sei,⁵²⁶ weil mit dem *Kōmyō shingon* die Erleuchtung des Dainichi Nyorai im gesamten Kosmos erreicht wird, alle fühlenden Wesen erlöst werden,⁵²⁷ und dass damit die Wiedergeburt im Reinen Land möglich sei.⁵²⁸ Daraus lässt sich schließen, dass die Erlösung durch Erleuchtung die Heilung im geistigen und physischen Sinne umfassen soll.

Im Laufe der Zeit wurden Rituale mit dem *Kōmyō shingon* für den Staatsschutz und das Wohlergehen von Mitgliedern des Hofadels *kuge* zweckentfremdet, indem sie die Mönche des Esoterischen Buddhismus beauftragten, solche Rituale für sie durchzuführen.⁵²⁹ Die Mönche nahmen diese Möglichkeit gerne entgegen, um sich selbst oder auch den Bau von Tempeln finanzieren zu lassen. Anhand des vorliegenden Beispiels lässt sich erkennen, dass Rituale für etwa den Staatsschutz nicht das primäre Ziel der Schulen des Esoterischen Buddhismus waren, sich jedoch durch diese gegenseitige Unterstützung besser verbreiten konnten.

⁵²³ Vgl. Abbildung: *Hōkyōintō*; Nanbokuchō-Periode (1336-1392), 1376; Stein; Höhe: 213 cm; Saitama; Wakasugi, 1970. Abb. S. 212.

⁵²⁴ *Kōmyō shingon* ist die Abkürzung für *Fukū daikanjō kōmyō shingon* 不空大灌頂光明真言.

⁵²⁵ Muller, Charles in Muller: DDB.

⁵²⁶ *Mikkyō jiten* 密教辞典, 1975. S. 191.

⁵²⁷ Nakamura 中村, 1985. S. 389.

⁵²⁸ SAT-DB: T 2410.76.741a2.

⁵²⁹ Veere, 2000. S. 107.

Bekannt wurde das *Kômyô shingon* durch Myôes (1173-1232) Lexikon *Kômyô shingon kugishaku* 光明真言句義釈 und die von ihm im Volk durchgeführten Rituale.⁵³⁰ Myôe verband die Lehre der Kegon-Schule mit den Ritualen der Shingon-Schule. Dabei fokussierte er sich auf die Anwendung des *Kômyô shingon* mit dem Totenritual *Dosa kaji hôyô* 土砂加持法要. Wegen der Möglichkeit mit Hilfe dieses Rituals nach dem Tode in das Reine Land zu gelangen, wurde dieses Totenritual bald von vielen Männern und Frauen in ganz Japan durchgeführt.⁵³¹

Bei diesem *hōkyōintō* wurde das Mantra des Lichts gemeinsam mit den vier Siddham auf dem Pagodenkörper für das Totenritual *Dosa kaji hôyô* verwendet. Dabei wird die Kraft der fünf zentralen Buddhas des Diamantwelt-Mandalas, die im Mantra des Lichts herbeigerufen und gebeten werden, ihr hellstrahlendes Licht hier wirken zu lassen, durch Rezitation desselben und durch Kontemplation der vier Siddham auf den Sand übertragen. Dieser wird auf den Körper oder das Grab des Verstorbenen gestreut. Im Sūtra *Fukû kenjaku birushana butsu daikanjô shingon kyô* 不空絹索毘盧遮那佛大灌頂真言經 wird die Wirkung dieses Totenrituals so erklärt, dass negatives Karma gelöscht, die Wiedergeburt im Reinen Land und die Erlangung der Buddhaschaft erreicht wird. Abschließend wird das Totenritual mit einem rituellen Gesang mit Bitten für die verstorbenen Seelen beendet.⁵³²

Im *Kômyô shingon shijû shaku* 光明真言四重釈 beschreibt Dôhan 道範 (1178-1252), dass es sich beim *Kômyô shingon* um eine geheime Formel *hiju* 秘呪 für Dainichi Nyorai und Amida Nyorai handle. Darin lässt sich der Synkretismus der esoterischen Schulen und des Amida-Glaubens erkennen. Durch dessen Rezitation soll man die wahrhaftige Erleuchtung ermöglichen, sich von karmischen Verstrickungen befreien und im Reinen Land wiedergeboren werden können. Das soll möglich sein, weil es sich beim *Kômyô shingon* um ein allumfassendes Mantra für die fünf transzendentalen Buddhas *gochi nyorai* 五智如来 handeln soll. In Ritualen wird dabei

⁵³⁰ Manabe 真鍋, 1970. S. 22.

⁵³¹ Tanabe, 1992. S. 137.

⁵³² Arai 新居, 1988. S. 152-155.

das ausschließlich in Siddham geschriebene Mandala *Shijû mandara enman* 四重曼荼羅円満 verwendet, welches gleichfalls in Kreisform als *Kômyô shingon rin* 光明真言輪,⁵³³ in dem auf einer Mondscheibe *gachirin* das Mantra des Lichts im Kreis geschrieben steht und Dainichi Nyorai von den Buddhas der Diamantwelt umgeben ist.⁵³⁴

In den Anleitungen zum Ritual *Kômyô shingon hô* 光明真言法 wird beschrieben, dass dieses Ritual schlechte Taten auslöscht, Krankheiten heilt, die üblen Taten vergangener Inkarnationen auslöscht und für Verstorbene durchgeführt wird.⁵³⁵

Für den täglichen Gebrauch, um schlechtes Karma aufzulösen und um für ein langes und gesundes Leben zu beten, soll das *Kômyô shingon* täglich drei, sieben oder 21 Mal wiederholt werden.⁵³⁶

5.2.1.4. Siddham auf Stelen

Seit dem 13. Jahrhundert kommt in Japan ein stelenförmiger Typ der steinernen Ritualpagoden *sekitô* 石塔 namens *itabi* 板碑 auf. Die *itabi* ähneln weniger einem Turmbau wie die *gorintô* oder *hōkyōintō*, vielmehr haben sie die Form einer rechteckigen hochkant stehenden Stele, die seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts mit dreieckiger Spitze abgeschlossen wurde und die von vorne betrachtet an einen Obelisken erinnern. Auf der Vorderseite im Zentrum befinden sich Gravuren buddhistischer Heilsgestalten, Namen von Buddhas, Siddham auf Mondscheiben und Lotusblüten oder Siddham in Konfigurationen. *Itabi* mit Siddham sind am häufigsten anzutreffen. Unterhalb des Zentrums können Mantras ebenfalls in Siddham, Blumen, Jahreszahlen und Namen im Zusammenhang der Rituale stehen. Die *itabi* wurden für Totenrituale *tsuizen kuyō* 追善供養 und wiederkehrende Rituale *gyakushu* 逆修 verwendet.⁵³⁷ Letzteres sind Rituale, die für Lebende vor dem Tod und für Verstorbene

⁵³³ Vgl. Abbildung: *Kômyô shingon rin* (Detail einer Abreibung); Edo-Periode (1603-1868); Tusche auf Papier; Maße unbekannt; Saitama *Bonji jiten* 梵字事典, 1993. Abb. 29.

⁵³⁴ *Mikkyô jiten* 密教辞典, 1975. S. 191.

⁵³⁵ *Mikkyô jiten* 密教辞典, 1975. S. 191.

⁵³⁶ Tokuyama 徳山, 1993. S. 6.

⁵³⁷ *Mikkyô daijiten* 密教大辞典, 1931. S. 68.

an bestimmten Jahrestagen ihres Todes durchgeführt werden.⁵³⁸ Mit Hilfe der Inschriften kann man neben der Datierung auch häufig die Art und Funktion der Rituale im Zusammenhang mit den Siddham erkennen. Auf einigen *itabi* ist vermerkt, ob es sich um ein *gyakushu*-Ritual gehandelt hat.⁵³⁹

Das erste *gyakushu* fand im Jahre 876 statt, als Abe Sadayuki 安部貞行⁵⁴⁰ für seinen verstorbenen Vater das Lotus-Sūtra *Myōhō renga kyō* 妙法蓮華經 kopierte, während gleichzeitig das Ritual *Hakkō-e* 八講会 durchgeführt wurde, bei dem acht Predigten über das Sūtra *Hokke-kyō* 法華經 gehalten wurden. Dabei nutzte er diese Gelegenheit, während der Anrufung auch für sein eigenes Wohl nach dem Tod zu bitten. Einige Jahre später soll eine Hofdame der Fujiwara Familie das *Hakkō-e* für sich selbst durchgeführt haben. In beiden *gyakushu* hatten die Praktizierenden keine Nachkommen, die diese Aufgabe nach ihrem Tod für sie hätten erledigen können.

Gyakushu können auch für andere noch lebende Personen im Voraus durchgeführt werden. Als 976 der Mönch Chōnen 喬然 (938-1016) nach China aufbrechen wollte, führte er für seine Mutter ein *gyakushu* durch, da er fürchtete, dass sie während seiner Abwesenheit sterben könnte. Für den Fall, dass es keine Verwandten gab, dass die Familie nicht zugegen war oder dass die Familie unverhofft nicht mehr über die nötigen finanziellen Mittel für das Totenritual verfügte, stellten *gyakushu* eine sichere Methode für die Wiedergeburt im Reinen Land *gokuraku ōjō* 極樂往生 dar.⁵⁴¹

Die *itabi* wurden in Tempelanlagen, auf Friedhöfen oder in der freien Natur am Wegesrand in der Nähe eines Tempels aufgestellt. Sie verbreiteten sich zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert insbesondere im Osten Japans unter den kleineren unabhängigen Kriegerbanden *bushidan* 武士団, deren Mitglieder meistens von

⁵³⁸ Muller, Charles in Muller: DDB.

⁵³⁹ *Nihon no kokuhō* 日本の国宝 Nr. 89, 1998. S. 279.

⁵⁴⁰ Lebensdaten unbekannt; Hofbeamter der Heian-Periode; *Nihon rekishi jinbutsu jiten* 日本歴史人物事典, 1994. S. 67.

⁵⁴¹ Tanabe, 1988. S. 40-41.

Abkömmlingen des Adels abstammten, die in die Provinzen geschickt wurden und dort ihre Macht ausbauten.⁵⁴²

Zur Entstehungsgeschichte der *itabi* gibt es zwei Herleitungen. Die eine besagt, dass die *itabi* eine vereinfachte Form der *gorintô* seien und die andere, dass sie von den *hide* 碑伝 abstammen. *Hide* sind längliche Markzeichen aus Holz oder Stein, welche die Bergasketen *shugenja* 修験者 des *Shugendô* 修験道 am Ende einer asketischen Übung *shugyô* 修行 auf ihrer Pilgerroute aufstellten. Auf den *hide* wurden Datum, Name und Siddham verzeichnet.⁵⁴³

Als Material für die *itabi* wurde Stein aus verschiedenen Gegenden verwendet. In Ôita und im Nordosten benutzte man Tuff⁵⁴⁴ *gyôkaigan* 凝灰岩 und in Shikoku sowie in der Kantô-Region grünliches Basaltgestein *ryokudei hengan* 緑泥片岩.⁵⁴⁵ Anhand neuerer Ausgrabungen konnte festgestellt werden, dass die Siddham und Inschriften mit Gold beschichtet waren, welches bei den in der freien Natur stehenden Exemplaren im Laufe der Jahrhunderte durch die Witterung abblätterte.⁵⁴⁶

Die frühen *itabi* erkennt man daran, dass der Stein sehr dick ist. Das trifft besonders auf die *itabi* der Kantô-Region zu. Zudem wurden die Siddham tief in den Stein eingemeißelt und wie mit einem Holzpinsel gemalt dargestellt.⁵⁴⁷ Der *itabi* im Tôkôji 東光寺 in der Präfektur Saitama zeigt die Siddham der Amida Trias. Oben ist ein großes Hriḥ 𑖦 für Amida 阿弥陀, darunter ein kleines Saḥ 𑖦 für Seishi 勢至 und ein Sa 𑖦 für Kannon 觀音. Dabei fällt auf, dass bei den Siddham der Kreis für die Mondscheibe *gachirin* 月輪 und die Lotusblüte *rengé* 蓮華 fehlen. Auf der unteren Hälfte ist eine schwer beschädigte Inschrift, aus der die Datierung 1233 hervorgeht.

⁵⁴² Stevens, 1981. S. 28. Vgl. Abbildung: *Itabi*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1330; Blattgold auf Stein; Höhe: 86 cm; Oyama Stadtmuseum; *Nihon bijutsukan*, 1997. Abb. S. 421.

⁵⁴³ Inoue 井上, 1996. S. 336.

⁵⁴⁴ Vulkanisches Gestein, das aus Kohle und Asche besteht.

⁵⁴⁵ Inoue 井上, 1996. S. 336.

⁵⁴⁶ *Nihon bijutsukan* 日本美術館, 1997. S. 421.

⁵⁴⁷ Wakasugi, 1970. S. 158. Vgl. Abbildung: *Itabi*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1233; Stein; Höhe: 180 cm; Tôkôji, Saitama; Wakasugi, 1970. Abb. S. 70.

Diese Amida-Trias soll eine wichtige Rolle für Rituale zur Wiedergeburt im Reinen Land gespielt haben.⁵⁴⁸

Im Raigôji 来迎寺 in Kyôto steht ein weiteres Exemplar eines frühen *itabi* mit Siddham der zentralen Einheiten der Zwei-Welten-Mandalas *ryôkai mandara* 両界曼荼羅. In der oberen Hälfte ist das *Taizôkai chûdai hachiyôin* 胎藏界中大八葉院. Das ist das Mandala der Mutterschoßwelt *taizôkai* 胎藏界. Dabei wird das Siddham A 𑖀 im Zentrum von acht weiteren Siddham der vier Buddhas und Bodhisattvas umgeben. Alle neun Siddham werden von einer Lotusblütenform eingerahmt. In der unteren Hälfte ist das *Kongôkai shi-in-e no gobutsu* 金剛界四印絵の五佛. Auf einer großen Mondscheibe ist das Mandala der Diamantwelt *kongôkai* 金剛界 mit den Siddham der Fünf Buddhas der Weisheit *gochi nyorai* 五智如来 abgebildet. Jedes einzelne Siddham umgibt einen Kreis als Symbol einer Mondscheibe.⁵⁴⁹

Einige Jahre später tauchten die ersten *itabi* mit dreieckigen Spitzen auf, die von einem rechteckigen Block mit zwei waagerechten Einkerbungen von einander getrennt wurden.⁵⁵⁰ Darunter befindet sich alleinstehend, ohne Begleitfiguren, das Siddham Hriḥ 𑖀 für Amida. Aus der Inschrift darunter geht die Datierung 1253 hervor. Diese Darstellung des alleinstehenden Siddham Hriḥ 𑖀 wird für das Totenritual *Indô sahô* 引導作法 verwendet, mit dem Verstorbene in das Paradies des Amida geleitet werden können. Die Rezitation von Dhāraṇīs soll die Illusionen auflösen, damit die Seele des Verstorbenen Erleuchtung erlangen kann.⁵⁵¹

Eine folgende Entwicklung zeigt sich auf einem weiteren *itabi* im Ganjôji in Saitama. Das Siddham Hriḥ 𑖀 wird dort mit einer Lotusblüte mit Mondscheibe im Hintergrund dargestellt.⁵⁵²

⁵⁴⁸ Wakasugi, 1970. S. 70.

⁵⁴⁹ Vgl. Abbildung: *Itabi*; späte Heian-Periode (794-1185) 12. Jahrhundert; Stein; Höhe: 153 cm; Raigôji, Kyôto *Bonji jiten* 梵字事典, 1993. Abb. 22.

⁵⁵⁰ *Itabi*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1253; Stein; Höhe: 130 cm; Ganjôji, Saitama; Wakasugi, 1970. Abb. S. 74.

⁵⁵¹ *Mikkyô daijiten* 密教大辞典, 1931. S. 109.

⁵⁵² Vgl. Abbildung: *Itabi*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1258; Stein; Höhe: 170 cm; Ganjôji, Saitama; Wakasugi, 1970. Abb. S. 74.

Auf dem Weg zum Jikôji 慈光寺 in Saitama stehen am Wegesrand eine ganze Reihe *itabi* aus der Zeit von 1284-1464. Von den neun *itabi* mit Siddham haben sieben das Hriḥ 𑖀 mit Amida Nyorai 阿弥陀如来, einer die 13 Buddhas *Jûsan butsu* 十三佛 und der letzte aus 1464 das Siddham A 𑖀 mit Dainichi Nyorai als Hauptkultbild *honzon* 本尊. Die Stein-Formationen links und rechts des Baumes sind Gedenksteine und Grabsteine ohne Siddham (Abb. 1).⁵⁵³



Abb. 1.

Itabi

Kamakura- bis Muromachi-Periode 13.-15. Jahrhundert

Stein; Höhe: variabel

Jikôji, Saitama

Fotografie des Autors, 30. August 2013.

Anhand der Inschriften kann man erkennen, dass es sich sowohl um Rituale für noch Lebende, als auch um die Seelen Verstorbener handelte. Aus der Inschrift des *itabi* aus dem Jahre 1365 lässt sich entnehmen, dass drei Mönche für 14 ihrer verstorbenen Meister einen *itabi* mit dem Siddham Hriḥ 𑖀 errichteten, um für sie Rituale durchzuführen.⁵⁵⁴

Die Spitze dieses *itabi* von 1307 ist abgebrochen (Abb. 2). Man kann am Rande einen feinen Schnitt zur Rahmengestaltung erkennen. Auf dem *itabi* wird das Siddham Hriḥ 𑖀 des Amida auf einer Lotusblüte ohne Mondscheibe dargestellt. Die Gravur in dem Stein ist tief und deutlich. Das Siddham Hriḥ 𑖀 wurde im Duktus des indischen Holzpinsels in den Stein eingemeißelt. Dadurch entstehen die unterschiedlichen Linienstärken und ein Hauch von Räumlichkeit. Direkt darunter steht das *Kômyô shingon* in zwei Kolumnen in feiner und zierlicher Gravur.

⁵⁵³ *Nihon no kokuhô* 日本の国宝 Nr. 89, 1998. S. 9-279.

⁵⁵⁴ *Nihon no kokuhô* 日本の国宝 Nr. 89, 1998. S. 279.



Abb. 2.
Itabi (Detail)
Kamakura-Periode (1185-1333) 1307
Stein; Höhe: 221 cm
Jikôji, Saitama
Fotografie des Autors,
30. August 2013.

Am Ende ist ein kleines Wiederholungszeichen, welches darauf hinweist, dass das *Kômyô shingon* fortwährend wiederholt werden soll. In der Mitte zwischen den beiden Kolumnen steht eine Inschrift, die neben der Datierung auf *gyakushu*-Rituale hindeutet. Die Kombination des Hriḥ 𑖀 mit dem *Kômyô shingon* zeigt, dass hier ähnlich wie bei dem *hōkyōintō*-Totenritual *Dosa kaji hōyō* durchgeführt wurde.



Abb. 3

Itabi (Detail)

Nanbokuchô-Periode (1336-1392) 1345

Stein; Höhe: 140 cm

Jikôji, Saitama

Fotografie des Autors,
30. August 2013.

Der *itabi* auf dem Weg zum Jikôji von 1345 zeigt die 13 Buddhas *Jûsan butsu* 十三佛 (Abb. 3). Der Kult um die *Jûsan butsu* für Totenrituale kam im 14. Jahrhundert der Nanbokuchô-Periode (1336-1392) auf und erfreute sich bis zur Edo-Periode (1603-1868) reger Beliebtheit.⁵⁵⁵ Alle Heilsgestalten in Siddham werden hier Buddha genannt, jedoch handelt es sich um 13 Buddhas, Bodhisattvas und Devas. Das

⁵⁵⁵ Tokuyama 徳山, 1993. S. 46.

sind: Shaka Nyorai 釈迦如来, Monju Bosatsu 文殊菩薩, Fugen Bosatsu 普賢菩薩, Jizô Bosatsu 地藏菩薩, Miroku Bosatsu 弥勒菩薩, Yakushi Nyorai 藥師如来, Kanzeon Bosatsu 觀世音菩薩, Seishi Bosatsu 勢至菩薩, Amida Nyorai, Ashuku Nyorai 阿闍如来, Dainichi Nyorai 大日如来 und Kokûzô Bosatsu 虚空蔵菩薩.

Ganz oben ist das Siddham Āmḥ 唵 des Dainichi Nyorai der Mutterschoßwelt *taizôkai* auf einer Lotusblüte mit Mondscheibe. Darunter sind in zwei Reihen die Siddham der zwölf weiteren Buddhas und Bodhisattvas. Alle Siddham sind auf Mondscheiben abgebildet. Das obere und die untersten beiden stehen auf Lotusblüten. Am Rand lassen sich die Spuren einer Inschrift erkennen. Verglichen mit den anderen *itabi* sind die Siddham relativ flach eingemeißelt. Auffällig ist außerdem, dass die Siddham teils unregelmäßig neben und untereinander abgebildet sind. Dadurch sind sie nicht immer zentral in den Kreisen und in einigen Fällen ragen sie aus den Kreisen heraus. Die Kreise selber variieren in der Größe und berühren sich teilweise. So hat es den Anschein, als sei hier kein professioneller Künstler am Werk gewesen. Der grünliche Basaltstein zeigt durch helle und dunkle Flecken Spuren der Verwitterung.

Die *Jûsan butsu* lassen sich auf das aus China eingeführte *Jû-kyô* 十王經 zurückführen, in dem es um die zehn Könige geht, die über die Seelen der Verstorbenen entscheiden. Daraus wurde in der Kamakura-Periode dann das *Jizô jû-kyô* 地藏十王經 entwickelt, in dem Enma ô 閻魔王 als eine Manifestation *honji* 本地 des Jizô bosatsu beschrieben wird.⁵⁵⁶ Dort werden erstmals zehn Heilsgestalten erwähnt, denen dann noch drei weitere hinzugefügt wurden. Die *Jûsan butsu* sind die wichtigsten Figuren aus dem Mandala der Zwei Welten *Ryôbu mandara*. Ihnen werden für die Begleitung der Seelen nach dem Tod besondere Funktionen zugeschrieben.⁵⁵⁷ Jede einzelne Heilsgestalt ist eine Manifestation *honji butsu* 本地佛 der Höllenkönige, welche die Seelen der Verstorbenen vor dem strengen Urteil der Höllenkönige bewahren. Hat ein Mensch in seinem Leben die *Jûsan butsu* verehrt oder hat jemand

⁵⁵⁶ Abkürzung von *Jizô bosatsu hosshin in'en jû-kyô* 地藏菩薩發心因緣十王經.

⁵⁵⁷ *Bukkyô jiten* 佛教事典, 1989. S. 393.

für ihn diese Aufgabe etwa in einem *gyakushu* übernommen, kann er von den *Jûsan butsu* leichter erkannt und ins Paradies geführt werden.⁵⁵⁸

Unabhängig von der anikonischen Darstellung der Siddham der *Jûsan butsu* oder der ikonischen Heilsgestalten werden während der Rituale die Siddham wie bei der *Ajikan* visualisiert. In der Shingon-Schule soll die Lehre der *Jûsan butsu* auf Kûkai (774-835) und in der Tendai-Schule auf Enchin (814-891) zurückgehen. Allerdings lebte der Kult der *Jûsan butsu* erst seit dem Ende der Kamakura-Periode durch die Förderung von Monkan⁵⁵⁹ 文觀 (1278-1357) auf.⁵⁶⁰

Die *Jûsan butsu* können die Menschen zu Lebzeiten begleiten und schützen und werden daher in vielen verschiedenen Tempeln als Konfiguration oder einzeln verehrt. Häufig werden die *Jûsan butsu* zusammen dargestellt, weil sie die wichtigsten Heilsgestalten für wiederkehrende Totenrituale *gyakushu* sind.⁵⁶¹

An dem entsprechenden Tag oder Jahr nach dem Tod wird die Seele einem der 13 Höllenkönige vorgeführt, die über die Seele urteilen. Am gleichen Tag erscheinen die *Jûsan butsu*, um die Seele vor der Hölle zu retten und ihr auf dem Weg zur Erleuchtung nach dem Tod behilflich zu sein.⁵⁶²

Die Zählung der *Jûsan butsu* beginnt nicht ganz oben mit Dainichi Nyorai, sondern rechts darunter mit Fudô Myôô, der in den ersten sieben Tagen verehrt wird. Die anderen Heilsgestalten der *Jûsan butsu* haben ebenfalls die Aufgabe, die Seelen vor dem strengen Urteil der einzelnen Höllenkönige zu bewahren.⁵⁶³ Mit ihnen führt man zu festgelegten Tagen die Totenrituale durch. Dabei werden ausgehend vom tatsächlichen Todestag die Ritualtage für jede Heilsgestalt festgelegt. Das ist sieben Mal jeder siebte Tag, dann die Tage 77 und 100 und danach die Jahrestage eins, drei,

⁵⁵⁸ Manabe 真鍋, 1970. S. 136-148.

⁵⁵⁹ Shingon-Mönch und 120. Abt des Tôji in Kyôto. Mit der Auffassung, dass Mann und Frau in der körperlichen Vereinigung Erleuchtung erlangen können gründete er die Tachikawa-Schule als Zweig der Shingon-Schule.

⁵⁶⁰ Mochizuki 望月, 1989. S. 166-167.

⁵⁶¹ Tokuyama 徳山, 1993. S. 46.

⁵⁶² Stevens, 1981. S. 48.

⁵⁶³ Manabe, 1968. S. 136-148.

sieben, 13 und 33. Bei *gyakushu*-Ritualen können anstelle dessen allgemein festgelegte Tage verwendet werden.⁵⁶⁴

Da es für jede Heilsgestalt spezifische Rituale gibt, die in festgelegten Zeitabständen aufeinander folgen, kann man davon ausgehen, dass es sich einerseits um eine Ritualanleitung handelt und andererseits um eine Visualisierungshilfe der Siddham während des Rituals.⁵⁶⁵



Abb. 4.
Itabi (Detail)
Nanbokuchō-Periode (1336-1392) 1345
Stein; Höhe: 140 cm
Jikōji, Saitama
Fotografie des Autors, 30. August 2013.

⁵⁶⁴ *Mikkyō daijiten* 密教大辞典, 1931. S. 864.

⁵⁶⁵ *Bukkyō daijiten* 佛教後大辞典, 1960. S. 2253.

Ein weiterer *itabi* am Wegesrand zum Jikôji von 1355 zeigt als einziger dort die Amida-Trias in Siddham auf Lotusblüten ohne Mondscheiben aus einem großen Hriḥ 𑖀 für Amida (oben) und zwei kleinen Siddham Saḥ 𑖀 für Seishi (links) und Sa 𑖀 für Kannon (rechts). Darunter ist das *Kômyô shingon* (Abb. 4).

Der folgende *itabi* ist zwar oben abgebrochen, jedoch kann man an der Lotusblüte und den Ansätzen der Linien erkennen, dass es sich um das Siddham Hriḥ 𑖀 handelte. Darunter sind eine ganze Reihe Dhāraṇīs in Siddham mit der Silbe Man 卍⁵⁶⁶ im Mittelpunkt in den Stein geritzt.⁵⁶⁷

Nach Wakasugi handelt es sich beim *itabi* im Manganji 満願寺 in der Präfektur Saitama um eine vereinfachte Form des *Hikiôï mandara* 曳覆曼荼羅.⁵⁶⁸ Ganz unten ist eine Inschrift mit einer Datierung von 1324 und ein Hinweis auf *gyakushu*-Rituale für die Seelen verstorbener Mönche.⁵⁶⁹

Anhand der großen Menge der Dhāraṇīs in diesem *itabi* lässt sich erahnen, welche vielseitigen Rituale bei den *gyakushu* verwendet wurden. Dieser *itabi* erinnert an eine Anleitung für Rituale. Unterhalb des großen Hriḥ 𑖀 sammeln sich 14 Dhāraṇīs um die Silbe Man 卍 und dem Kern der Mutterschoßwelt *taizôkai* mit Dainichi Nyorai im Zentrum. Die drei oberen Dhāraṇīs beziehen sich auf die drei Erscheinungsformen des Buddha *sanjin* 三身, durch deren Rezitation die Kraft der Buddhas geweckt werden soll:

***Dainichi ôjin shingon* 大日応身真言**

In diesem Dhāraṇī wird Dainichi Nyorai als ein Buddha verehrt, der sich zum Wohle der fühlenden Wesen vielerorts manifestieren kann.

⁵⁶⁶ *Swastika* sind ursprünglich die Locken auf der Brust von *Viṣṇu* und *Kṛṣṇa*. Im Buddhismus sagt man, dass der Buddha solche Zeichen auf Brust, Händen, Füßen und Kopf hatte, wobei es sich um Glück verheißende Zeichen handeln soll.

⁵⁶⁷ Vgl. Abbildung: *Itabi*; Kamakura-Periode (1185-1333) 1324; Stein; Höhe: 157 cm; Manganji, Saitama. Wakasugi, 1970. Abb. S. 83.

⁵⁶⁸ Das *Hikiôï mandara* gehört dem Typ der *Besson mandara* 別尊曼荼羅 an, in denen für bestimmte Rituale verschiedene Heilsgestalten zusammengestellt werden.

⁵⁶⁹ Wakasugi 若杉, 1970. S. 83.

***Dainichi hosshin shingon* 大日法身真言**

In diesem Dhāraṇī geht es um die absolute Natur des Herzens der Erleuchtung des Dainichi Nyorai. Nach Auffassung der Tendai- und Shingon-Schule wird das Gesetz durch Dainichi Nyorai im gesamten Kosmos verbreitet, so dass alle fühlenden Wesen Erleuchtung erlangen können.

***Dainichi hôjin shingon* 大日報身真言**

Hier wird Dainichi Nyorai als der Buddha verehrt, wie er im Reinen Land gesehen wird. Da oben noch die Reste eines Hriḥ 𑖀 erkennbar sind, ist anzunehmen, dass damit Amida gemeint ist, der ursprünglich ein Mensch war und aus dem Wunsch heraus, alle fühlenden Wesen zum Glück zu führen, sein Reines Land entstanden ist.

***Butsugen butsumo shingon* 佛眼佛母真言**

In diesem Dhāraṇī wird die Heilsgestalt der Augen Buddhas *butsugen son* 佛眼尊 verehrt. Die Rezitation soll ein langes Leben und Wohlstand bewirken.

Dainichi hosshin shingon

Wiederholung des zweiten *Dhāraṇīs*

***Daiitoku myôô shingon* 大威徳明真言**

Daiitoku Myôô 大威徳明王 ist eine furchterregende Manifestation des Amida Nyorai mit dem Siddham Hūṃ 𑖀 oder des Monju Bosatsu mit dem Siddham Mam 𑖀 und eine Manifestation des Muryôju Nyorai 無量寿如来 mit dem Siddham Hriḥ 𑖀. Durch die Rezitation dieses Dhāraṇīs leitet er in den sechs Existenzbereichen die sechs Jizô 地藏 zum Schutz der Seelen an und kann sich als Höllenkönig Enma ô manifestieren. Außerdem besänftigt er die Rachegeister der Verstorbenen, gewährt Sieg im Kampf und fördert die Trennung einer ungunen Liebesbeziehung.

Die Silbe Man 卍 steht hier für Dainichi Nyorai als kosmologischen Buddha im Zentrum des Mandalas der Mutterschoßwelt *taizôkai*. Es symbolisiert Körper, Rede und Herz des Buddhas und beinhaltet die Lehre des *Dainichi-kyô* 大日經. Bei Ritualen soll das Mandala helfen, die Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation zu erlangen *sokushin jôbutsu* 即身成佛.

***Hôrôkaku zuishin darani* 宝楼阁隋心陀羅尼**

Dieses Dhāraṇī hängt mit dem Ritual *Hôrôkaku hô* 宝楼阁法 zusammen, bei dem Shaka Nyorai karmische Verstrickungen der Verstorbenen auslöscht.⁵⁷⁰ Dabei wird zunächst ein *Hôrôkaku mandara* 宝楼阁曼荼羅 mit einem Altar aufgestellt. Auf allen vier Seiten des Altars werden acht Banner in mehreren Farben aufgehängt und in die Mitte des Altars eine Reliquienpagode *sharitô* 舍利塔 gestellt. Während dieses Rituals werden dann Dhāraṇīs rezitiert. In einem weiteren Ritual, das den gleichen Namen trägt, steht der Dainichi Nyorai der Mutterschoßwelt *taizôkai* im Vordergrund.⁵⁷¹

***Fudô myôô shingon* 不動明真言**

Fudô Myôô, dessen Mantra in vielen Ritualen rezitiert wird, wurde seit der Heian-Periode (794-1185) besonders zum Schutze des Staates und seiner Einwohner rezitiert. Er steht im Mittelpunkt der schutzbringenden Feuerrituale *Goma ku* 護摩供 und ist der Schützer der Bergasketen. Bei einem 1000 Tage andauernden Ritual *Sennichi kaihô* 千日回峰, in dem die Mönche lange Strecken durch den Wald laufen und ununterbrochen dieses Mantra rezitieren, soll am Ende der 1000 Tage die Verschmelzung zwischen Fudô Myôô und dem Mönch erreicht werden.

In der Mutterschoßwelt *taizôkai* ist Fudô Myôô eine Inkarnation des Dainichi Nyorai. Bei der Verehrung von Fudô Myôô, durch die Rezitation seines Mantras und Visualisation des Siddham Kāṃ 𑖀, kann er das Böse der Seelen, verursacht durch die schlechten Taten von Körper, Rede und Sinn *shin ku i* 身口意, mit seinem Schwert abschneiden und die so gereinigten Seelen mit seinem Lasso retten, so dass sie in der Lotusblütenwelt *rengezô sekai* 蓮華藏世界⁵⁷² wiedergeboren werden können.⁵⁷³

***Ketsujô ôjô jôdo shingon* 決定往生淨土真言**

Dieses Dhāraṇī wird rezitiert, damit die Seele ohne Irrwege im Paradies wiedergeboren werden kann.

⁵⁷⁰ Nakamura 中村, 1989. S. 732.

⁵⁷¹ Tsukamoto 塚本, 1981. S. 4656.

⁵⁷² Ein Reines Land *jôdo*, in dem man auf einer Lotusblüte wiedergeboren wird. Beschrieben im Lotus-Sūtra *Kegon-kyô* 華嚴經 und Blumengirlanden-Sūtra *Bonmô-kyô* 梵網經.

⁵⁷³ Manabe 真鍋, 1986. S. 136-148.

***Metsuzai shingon* 滅罪真言**

Dies ist ein weiteres Dhāraṇī zur Auflösung karmischer Verstrickungen.

***Shōkannon shingon* 聖觀音真言**

Die in diesem Dhāraṇī verehrte Shōkannon 聖觀音 tritt häufig zusammen mit Seishi in der Amida-Trias auf, wo sie, wie man es in den Darstellungen des *Amida raigō* zu 阿彌陀來迎圖 sehen kann, die Verstorbenen auf einer Lotusblüte zu Amida ins Reine Land führt. Am 100. Todestag eines Verstorbenen wird sie daher auch mit Lotusknospe und Lotusblatt verehrt.

***Chiko nyorai ha jigoku shingon* 智炬如來破地獄真言**

Durch die Rezitation dieses Mantras hilft Chiko Nyorai 智炬如來 karmische Verstrickungen abzubauen, um aus den Höllen befreit zu werden.

5.2.1.5. Siddham auf Sūtra-Behältern in Sūtra-Hügeln

Kyōzutsu 經筒 sind röhrenförmige und zylinderförmige Aufbewahrungsbehälter für Sūtras, die seit der späten Heian-Periode (794-1185) in Sūtra-Hügeln *kyōzuka* 經塚 vergraben wurden. Die Praxis des Sūtra-Vergrabens wurde zunächst durch den eschatologischen Glauben an das Endzeitalter *mappō* 末法 ins Leben gerufen, um Sūtras bis zu dessen Ende für die Nachwelt aufzubewahren. Später ging man dazu über, die Sūtras für weitere Zwecke zu vergraben, wie etwa um die Wiedergeburt im Reinen Land *gokuraku ōjō* 極樂往生, die Seelen Verstorbener zu beruhigen oder um weltliche Zwecke zu unterstützen. Dazu wurden Sūtra-Kopien gemeinsam mit persönlichen Wünschen in *kyōzutsu* gesteckt und dann im Sūtra-Hügel vergraben. Der Sūtra-Hügel wurde sodann mit einer Steinpagode wie etwa einem *gorintō* markiert.⁵⁷⁴

In dem ältesten bekannten Sūtra-Hügel auf dem Kinpusen 金峰山 in den Yoshino-Bergen soll Fujiwara no Michinaga 藤原道長 (966-1027) einen *kyōzutsu* im Jahre 1007 vergraben haben,⁵⁷⁵ in dessen Außenwand die Siddham des *Namu myōhō renga kyō* 南無妙法蓮華經 eingeritzt sind. Darauf folgte etwa eine hundertjährige

⁵⁷⁴ *Japan. An Illustrated Encyclopedia*, 1994. S. 1486.

⁵⁷⁵ Hosaka, 1971.

Pause in der Darstellung der Siddham auf *kyôzutsu*, was nicht heißen muss, dass es solche nicht gibt.⁵⁷⁶ Der Inschrift auf dem Sūtra-Behälter zufolge, soll der Mönch Kyôson 京尊 im Zusammenhang mit dem Mappô-Glauben *mappô-shisô* 末法思想 1103 ein Wunsch-Ritual durchgeführt haben, bei dem er im Shidori Jinja 倭文神社 vor dem Schrein Hôki Ichi no Miya 伯耆一宮 das *Hokke-kyô* 法華經 kopierte und dafür an der gleichen Stelle einen *kyôzuka* errichtete. Auf dem Deckel des *kyôzutsu* sind die Siddham der Buddhas Shaka 釈迦, Tahô 多宝, Amida 阿弥陀 und Miroku 弥勒 eingeritzt, die einen Hinweis auf ein Ritual mit den Siddham der Buddhas geben.⁵⁷⁷

In einem weiteren *kyôzutsu* aus der Präfektur Fukuoka 福岡 aus dem Jahre 114, der im Zusammenhang mit dem *Mappô*-Glauben steht, sind im Deckel und am Rande des Marmor-Gefäßes Siddham eingeritzt.⁵⁷⁸ Den Stil dieses *kyôzutsu* mit dem scheibenförmigen Deckel nennt man *wazumishiki* 輪積式. Die auf dem Deckel eingeritzten Siddham der Heilsgestalten Fugen Bosatsu 普賢菩薩, Jûrasetsunyo 十羅刹女, Jikokuten 持国天, Bishamonten 毘沙門天, Yakuô Bosatsu 藥王菩薩, Yûse Bosatsu 勇施菩薩 sollen, wie es im *Hokke darani* 法華陀羅尼 am Rande des Gefäßes beschrieben wird, das Sūtra *Hokke-kyô* im Inneren beschützen.⁵⁷⁹ So ist anzunehmen, dass man wohl davon ausging, dass die schützende Kraft der Heilsgestalten durch die Siddham zur Wirkung kommen könnte. Ebenfalls kommt es vor, dass neben den Sūtras Dhāraṇīs und Mandalas in Siddham in *kyôzuka* gesteckt wurden. Beispiele dafür sind das *Bonji bucchô sonshô darani* 梵字佛頂尊勝陀羅尼 zum Auslösen karmischer Verstrickungen, zur Verlängerung des Lebens und um eine Wiedergeburt im Reinen Land zu erlangen in einem *kyôzuka* bei Ise 伊勢 und das *Hokke shuji mandara* 法華種子曼荼羅 im Gokurakuji 極楽寺 für Totenrituale und Weiheritiale im Süden der Präfektur Hyôgo.⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ *Bonji jiten* 梵字事典, 1993. S. 241.

⁵⁷⁷ Vgl. Abbildung: *Kyôzutsu* (Detail); Heian-Periode (794-1185) 1103; Kupfer; Durchmesser: 20 cm; Tôkyô National Museum. *Nihon no kokuhô* 日本の国宝 Nr. 30, 1997. S. 2-317.

⁵⁷⁸ *Kyôzutsu* (Detail); Heian-Periode (794-1185) 1141; Marmor; Höhe: 40,2 cm, Gefäß-Durchmesser: 25,5 cm, Deckel-Durchmesser: 18,2 cm; Nara National Museum. *Nihon no kokuhô* Nr. 49, 1997. Abb. S. 287.

⁵⁷⁹ *Nihon no kokuhô* 日本の国宝 Nr. 49, 1997. S. 287.

⁵⁸⁰ Hosaka 保坂, 1971. Abb. 8 und 24.

5.2.1.6. Siddham auf Rundziegeln der Dachtraufe

In buddhistischen Tempeln werden Rundziegel als Abschlusselement der Dachtraufe *nokimaru gawara* 軒丸瓦 verwendet. Meistens werden sie mit einem Muster versehen, darunter auch einige Exemplare mit Siddham. Wahrscheinlich wurden die Siddham als Dekor verwendet oder um die Präsenz und den Segen der Heilsgestalt des entsprechenden Siddham für den Tempel zu rufen. Wegen der Entfernung vom Boden bis zum Dach ist eine rituelle Verwendung eher unwahrscheinlich, wohl ist es aber möglich, dass die *nokimaru gawara* vor dem Einbau mit der Kraft der Siddham und ihrer Heilsgestalten durch Kontemplation und Rezitation von Mantras gesegnet wurde, so wie das mit dem *Kômyô shingon* gehandhabt wird. Es gibt nur wenige erhaltene Exemplare mit Siddham. Bis zur Kamakura-Periode tauchen lediglich einzelne Exemplare mit den Siddham A 𑖀 und Aḥ 𑖀 mit Mondscheibe und Lotusblütendekor auf.⁵⁸¹ Das ist die für einen Rundziegel eine naheliegende Darstellung, weil sie der kontemplativen Meditation *Ajikan* ähnelt. Dabei kommen hier drei Typen zum Tragen. Erstens kann das Siddham A 𑖀 in der Mitte einer Lotusblüte mit acht Blättern *fukuben rengemon* 復弁蓮華門 auf einem zentralen runden Kreis *chûbô* 中房 liegen, der an eine Mondscheibe innerhalb der Lotusblüte erinnert.⁵⁸² Zweitens kann das Siddham in einem Kreis (Mondscheibe) ohne Lotusblüte erscheinen.⁵⁸³ Bei den *nokimaru gawara* im Shittenôji 四天王寺 gibt es im vorletzten Ring einen Punkt- bzw. Kugel-Dekor, der die Samen der Lotusblüte *renji* 蓮子 symbolisiert.⁵⁸⁴ Der dritte Typ taucht erst in der Edo-Periode (1603-1868) auf. Dabei bildet die breite Umrandung des *nokimaru gawara* die Mondscheibe, in der statt dem Siddham A 𑖀 das Siddham Hriḥ 𑖀 auf einer Lotusblüte oder die Amida-Trias in Siddham ohne Lotusblüte steht.⁵⁸⁵

⁵⁸¹ *Bonji jiten* 梵字辞典, 1993. S. 241. Vgl. Abbildung: *Nokimaru gawara*; Heian-Periode (794-1185), 12. Jahrhundert; Ton; Durchmesser 14 cm; Chôhōji, Kyôto. *Bonji jiten*, 1993. Abb. 21-2.

⁵⁸² Parent, 2001. Vgl. Abbildung: *Nokimaru gawara*; Heian-Periode (794-1185), 1130; Ton; Durchmesser 14 cm; Shittenôji, Ôsaka; *Bonji jiten*, 1993. Abb. 21-4.

⁵⁸³ *Bonji jiten* 梵字辞典, 1993. Abb. 21-4 und 21-6.

⁵⁸⁴ Vgl. Abbildung: *Nokimaru gawara*; Heian-Periode (794-1185), 12. Jahrhundert; Ton; Durchmesser 14 cm; Shittenôji, Ôsaka; *Bonji jiten*, 1993. Abb. 21-5.

⁵⁸⁵ *Bonji jiten* 梵字事典, 1993. Abb. 21-5.

5.2.2. Siddham auf der Mandorla von Heilsgestalten



Abb. 5.
Jūichimen Kannon
Heian-Periode (794-1185), 12. Jahrhundert
Holz, lackiert
Saidaiji, Nara
Fotografie des Autors,
26. August 2013.

Die Mandorla *kôhai* 光背 ist das Licht der Aura um den Körper einer buddhistischen Heilsgestalt. Sie besteht einerseits aus einer lichtvollen Kopfaura *zukô* 頭光, welche zwischen den Augenbrauen *byakugô* 白毫 entspringt und einer den ganzen Körper umgebenden Körper-Aura *shinkô* 身光.⁵⁸⁶ In der Kunst wird die Mandorla in Form einer Platte hinter der Heilsgestalt befestigt. Die Mandorla symbolisiert als eines der 32 Merkmale *sanjûnisô* 三十二相 die Weisheit eines Buddhas, weil aus den Welten Seit der späten Heian-Periode tauchen auf den Mandorlas durch den Einfluss des Esoterischen Buddhismus Siddham auf. Das älteste Beispiel soll ein Yakushi aus Holz im Nôrakuji in der Präfektur Kôchi aus dem Jahre 1151 sein. Bei den Darstellungen der Siddham in der Mandorla kann man grundlegend zwei Typen unterscheiden. Im ersten Typus wird das Siddham der Heilsgestalt mehrfach in die Mandorla der Skulptur eingebunden. In dem Beispiel der Jûichimen Kannon im Saidaiji 西大寺 in Nara 奈良 sind am äußeren Rand der Mandorla zehn Siddham Ka 𑖀 befestigt. Jedes Siddham ist wie bei der Ajikan auf einer Mondscheibe, die auf einer Lotusblüte steht (Abb. 5).

Im zweiten Typus sind in der Mandorla verschiedene Siddham. Auf der Mandorla des Amida Nyorai im Sanzen-in 三千院 gibt es zu jedem Siddham die zugehörige Heilsgestalt als kleine Skulptur *kebutsu* 化佛.⁵⁸⁷ In diesem Fall handelt es sich um die 13 Buddhas *Jûsan butsu* 十三佛. Dabei sind einige der Siddham hinter der Skulptur versteckt. Ähnlich wie bei den *Jûsan butsu* der *itabi* steht ein Siddham alleine oben und sechs weitere Siddham je rechts und links darunter. Die Reihenfolge in der Darstellung unterscheidet sich. Die *Jûsan butsu* beginnen rechts unten mit Fudô Myôô dann links unten mit Shaka Nyorai und dann wieder rechts unten mit Monju Bosatsu.

Auf die gleiche Weise folgen die übrigen Heilsgestalten in der klassischen Reihenfolge mit Fugen Bosatsu 普賢菩薩, Jizô Bosatsu 地藏菩薩, Miroku Bosatsu 弥勒菩薩, Yakushi Nyorai 藥師如来, Kanjizai Bosatsu 觀自在菩薩, Seishi Bosatsu 勢

⁵⁸⁶ Chun, Ockbae in Muller: DDB.

⁵⁸⁷ *Shinpi no moji* 神秘の文字, 2000. S. 64. Vgl. Abbildung: Amida Nyorai; Heian-Periode (794-1185), 12. Jahrhundert; Holz, lackiert; Sanzen-in, Kyôto; *Jûyô bunkazai* Nr. 1, 1971. Abb. 9.

至菩薩, Amida Nyorai 阿弥如来, Ashuku Nyorai 阿閼如来, Dainichi Nyorai 大日如来 und ganz oben Kokûzô Bosatsu 虚空蔵菩薩. Jedes einzelne Siddham ist in goldener Farbe auf dunkelblauem Grund in Form einer Mondscheibe *gachirin*. Die goldene Umrandung hat einen helleren Ton als die Siddham. Aufgrund des Alters der Skulpturen sind diese mit Staub bedeckt. Nach Aussagen eines Mönches kann die verrauchte Decke mit dem Ritual *Goma-hô* 護摩法 zusammenhängen, welches vor dieser Skulptur in der Edo-Periode (1603-1868) praktiziert wurde. Durch den Rauch des Ritualfeuers ist die mit himmlischen Wesen bemalte Decke dunkel gefärbt, so dass man diese nur noch ansatzweise erahnen kann.

5.2.3. Siddham in Skulpturen

Solange die Siddham sichtbar auf einem Objekt dargestellt werden, kann man davon ausgehen, dass sie ähnlich wie ein Buddha verehrt und zur Wunscherfüllung angebetet werden und dass man sie bei Ritualen im Zusammenhang mit Heilsgestalten verwendet, weil ihnen unendliche Wirkungen zugeschrieben werden und sie die wunscherfüllende Heilsgestalt gleichzeitig anikonisch symbolisieren. Es ist ebenfalls möglich, dass die Siddham in einigen Zusammenhängen den Zweck der Dekoration erfüllen sollen.⁵⁸⁸ Nun stellt sich die Frage, wie es mit der Funktion der Siddham aussieht, wenn sie im Inneren einer Skulptur Verwendung finden, indem sie entweder an die Innenwand der Skulptur gemalt oder auf Beigaben in die Skulptur gegeben werden. Ohne Öffnung der Skulptur ist es nicht möglich zu erkennen, ob darin Siddham verborgen sind.

Es gibt einige wenige Beispiele, wo die Siddham in die Innenwand einer Skulptur gemalt wurden. Das früheste bekannte Beispiel ist ein Amida Nyorai 阿弥陀如来 im Iwabuneji 岩船寺 in Kyôto aus dem Jahre 946, in dem im Kopfinnenen auf der gesamten Fläche das Siddham A 𑖀 des Dainichi Nyorai 大日如来 der Mutterschoßwelt *taizôkai* 胎蔵界 und das Siddham Hriḥ 𑖀 des Amida Nyorai geschrieben stehen. Im Inneren des Rumpfes stehen in Siddham die Dhāraṇīs *Amida*

⁵⁸⁸ *Shinpi no moji* 神秘の文字, 2000. S. 60.

daiju 阿弥陀大呪, *Butsugen shingon* 佛眼真言 und das *Dainichi hosshin shingon* 大日法身真言. In eine Skulptur können neben den Siddham auch Wünsche für bestimmte Zwecke geschrieben werden. Ein Beispiel dafür ist die Skulptur des Senju Kannon 千手觀音 im Kôryûji 広隆寺 in Kyôto aus dem Jahre 1012.⁵⁸⁹ Daraus lässt sich schließen, dass solche Skulpturen für die Erfüllung von individuellen Wünschen gestiftet wurden und ihnen in Ritualen mit den Siddham das Leben der Heilsgestalt eingehaucht werden sollte, damit der Stifter über die Skulptur mit der Heilsgestalt zum Beten in Kontakt treten kann oder damit diese Skulptur von vornherein den Zweck bzw. den Wunsch erfüllen kann.

Die gesamte Fläche mit wenigen einzelnen Siddham zu beschriften, scheint ein Merkmal für diese Art der Darstellung zu sein. Auffällig dabei ist, dass es sich dabei nicht um ein großes Siddham an einer Stelle handelt, sondern dass der gesamte Innenraum mit sehr vielen Wiederholungen eines Siddham im Kleinformat und dazwischen an markanten Stellen einzelne Siddham in Großformat beschrieben wurde.⁵⁹⁰ Bei allen Siddham fehlen die Mondscheibe und die Lotusblüte, wie sonst bei den kontemplativen Meditationen und Ritualen üblich. In der Skulptur des Shôtoku Taishi 聖徳太子 (574-622) sind weite Bereiche mit dem Siddham Hriḥ 𑖦 ausgemalt. Dieses steht in diesem Fall nicht für Amida Nyorai, sondern für Nyoirin Kannon 如意輪觀音, von der Shôtoku Taishi eine Manifestation sein soll. Von unten nach oben stehen auf der zentralen Mittellinie in klassischer Reihenfolge in großen Zeichen die Siddham der fünf Elemente *gorin* 五輪.⁵⁹¹

Seit dem 8. Jahrhundert soll es die ersten Siddham auf Beigaben in Skulpturen *zônai nônyûhin* 蔵内納入品 geben. Die frühesten erwiesenen Beigaben sollen dem *Tôhoki* 東宝記 zufolge im Jahre 839 bei der Augenöffnungs-Zeremonie *kaigen kuyô* 開眼供養 den Skulpturen der fünf Buddhas *gobutsu* 五佛, der fünf Bodhisattvas *gobosatsu* 五菩薩 und der fünf Weisheitskönige *gomyôô* 五明王 in der Lehrhalle *kôdô*

⁵⁸⁹ *Shinpi no moji* 神秘の文字, 2000. S. 61.

⁵⁹⁰ Vgl. Abbildung: *Siddham in Shôtoku Taishi*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1321; Tusche auf Holz; Historisches Museum, Ôtsu. *Shinpi no moji*, 2000. Abb. 20.

⁵⁹¹ *Shinpi no moji* 神秘の文字, 2000. S. 60-61.

講堂 des Tōji 東寺 in Kyōto beigegeben worden sein. Dazu gehören die Dhāraṇīs *Hosshin ge* 法身偈, *Goji monju shingon* 五字文殊真言, *Kōmyō shingon* 光明真言 und die Siddham der fünf Weisheitskönige *godai shuji* 五大種子.

Bei der Restauration des Shaka Nyorai 釈迦如来 im Seiryōji 清涼寺 in Kyōto sind in der Skulptur die fünf Organe (Magen, Herz, Lunge, Niere und Milz) aus Seide mit den Siddham der fünf Elemente *gorin* entdeckt worden.⁵⁹² Die Skulptur aus dem Jahre 983 wurde ursprünglich von Chōnen 喬然 (938-1016) aus Song-China (960-1279) nach Japan transportiert. Mit den Organen und Siddham sollte die Skulptur zum Leben erweckt werden, wie das ebenfalls mit der Implementierung von Reliquien, Sūtras und Mandalas praktiziert wurde, um Eindruck eines lebendigen Shaka Nyorai zu erwecken.⁵⁹³ Manabe hat festgestellt, dass es sich bei den Siddham auf diesen Organen gleichfalls um die der fünf Elemente *gorin* handelt. Die Aufschrift auf dem roten Herzen besagt, dass die Organe im Jahre 985 hergestellt und im Inneren des Shaka Nyorai im Seiryōji befestigt wurden.⁵⁹⁴ Es ist möglich, dass es hier einen Bezug zur kontemplativen Meditation der fünf Organe *gozōkan* 五臟觀 gibt und diese mit den Siddham rituell zum Erwecken der Skulptur geweiht wurden, wie das auf ähnliche Weise bei Augenöffnungs-Zeremonien gehandhabt wurde. In Kakubans 覚鑿 *Gorin kuji myō himitsu shaku* 五輪九字明秘密釈 wird erklärt, dass die Meditation *gozōkan* zur Heilung der körperlichen Organe angewandt werden kann. Dieser Synkretismus des Daoismus mit dem Esoterischen Buddhismus geht auf Kūkai zurück, der für den Saga Tennō 嵯峨天皇 (786-842) Rituale der Heilung durchführte.⁵⁹⁵

Ein Jahr nach dem Beginn des Zeitalters des Ende des Dharmas *mappō* 末法 (1052) liess Fujiwara no Michinaga 藤原道長 (966-1027) den Tempel Byōdō-in 平等院 im Stil *shinden zukuri* 寝殿造 als Nachbau des Reinen Landes *jōdo* 浄土 des Amida errichten. Man nimmt an, dass zur gleichen Zeit der Bildhauer Jōchō 定朝

⁵⁹² Vgl. Abbildung: Fünf Organe *gozō*; Heian-Periode (794-1185), 985; Tusche auf gefärbter Seide; Seiryōji, Kyōto. *Nihon no kokuhō* Nr. 16, 1997. Abb. S. 166.

⁵⁹³ *Shinpi no moji* 神秘の文字, 2000. S. 61.

⁵⁹⁴ Manabe 真鍋, 1992. S. 1114-5.

⁵⁹⁵ Veere, 2000. S. 170.

(?-1057) die Skulptur des Amida im Stil *yosegi* 寄木 für die Phönixhalle Hôdô 鳳凰堂 angefertigt haben soll. Im Inneren des Amida wurde ein Lotussockel *rengeza* 蓮華座 entdeckt.⁵⁹⁶ Er ist seitlich mit dem Blumendekor *kaeribana* 反花 im aus Korea überlieferten Stil *ungenzaishiki* 纒縷彩色 bemalt. Die Farben sind erhalten geblieben, weil in das Innere der Skulptur kein Licht kam. Darauf liegt eine Mondscheibe *gachirin* 月輪 mit den Mantras *Muryôju nyorai shin shingon* 無量寿如来心真言 (zweiter Ring von außen) und *Muryôju nyorai konpon darani* 無量寿如来根本陀羅尼 (äußerer Ring) in Siddham. Diese sind ebenfalls als kleine und große Zauberformel *Amida daishôju* 阿弥陀大小呪 des Amida bekannt. Im Zentrum sind die Siddham des *Amida mandara* 阿弥陀曼荼羅. Diese Mondscheibe *gachirin* ist als Mondscheibe des Herzens *shingachirin* 心月輪 bekannt, weil sie in der Brust auf Herzhöhe im Amida entdeckt wurde und es diesbezüglich einen Zusammenhang zum Herz der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 und der kontemplativen Meditation der Mondscheibe *Gachirinkan* 月輪觀 gibt. Auch dies scheint eine rituelle Praxis zu sein, die Skulptur für den Betenden zum Leben zu erwecken. In der Ritualpraxis einer kontemplativen Meditation wurden die Mantras des Amida rezitiert, während man das Reine Land visualisiert und sich vorstellt mit Amida zu verschmelzen. Durch das Rezitieren dieser Mantras soll das Verschmelzen mit Amida Nyorai ermöglicht werden. Die Mondscheibe *gachirin* ist dabei das Symbol für ein erfülltes Herz, welches sich mit dem Herzen des Meditierenden über die kontemplative Meditation verbinden soll. Dadurch soll die Skulptur des Amida die Kraft bekommen, das Herz des Betenden zu beruhigen.⁵⁹⁷

⁵⁹⁶ Lotussockel mit *Amida shuji mandara*; Heian-Periode (794-1185), 1053; Farben, Lehm und Tusche auf Hinoki-Holz Sockelhöhe: 18,8 cm; Mondscheibe Durchmesser 20cm, Höhe 2,2 cm; Byôdôin, Uji; *Nihon no kokuhô* Nr. 74, 1998. Abb. S. 106.

⁵⁹⁷ *Nihon no kokuhô* 日本の国宝 Nr. 74, S. 106.

5.2.4. Siddham auf Gemälden

Im Gegensatz zu den Siddham in Mandalas gibt es verhältnismäßig wenig Beispiele in der Malerei mit einzelnen Siddham. Letztere lassen sich in folgende grundlegende Kategorien einteilen. Erstens die Siddham die von Kūkai auf die Porträts der Shingon-Patriarchen geschrieben wurden; zweitens die Sammlungen graphischer Zeichnungen von Heilsgestalten mit Siddham in Sūtras und Ritualanleitungen; drittens die Siddham in prächtig dekorierten Sūtras *sōshokukyō* 裝飾經; viertens einzelne Siddham oder Siddham in Konfigurationen. Dazu gehören ebenfalls die synkretistischen Gemälde des Synkretismus aus Shintō und Buddhismus *shinbutsu shūgō* 神佛習合, in denen Siddham als Manifestationen der *kami* des Shintō 神道 dargestellt wurden.⁵⁹⁸

Während eine Skulptur in einem Tempel an ihrem festgelegten Ort steht, können Gemälde im Esoterischen Buddhismus mit Heilsgestalten und Mandalas für unterschiedliche rituelle Zwecke auf- und abgebaut werden.

Izumi erklärt die plötzliche Zunahme von Heilsgestalten in Skulptur und Gemälden damit, dass man im 12. Jahrhundert zur Regierungszeit der abgedankten Kaiser *insei tennō* 院政天皇 davon ausging, dass die Rituale dadurch wirkungsvoller seien. In Anlehnung an diese Rituale entstanden Malereien mit Siddham als Hilfe zur Kontemplation mit und ohne der dazugehörigen Heilsgestalt. Bei der Anwendung werden die Siddham zur Erweckung von Heilsgestalten visualisiert, während Mantras und Dhāraṇīs in Siddham rezitiert werden.⁵⁹⁹

In der buddhistischen Malerei wurden die Siddham oberhalb der abgebildeten Heilsgestalten auf Mondscheiben gemalt. In einigen Fällen kommt es auch vor, dass die Heilsgestalten wie bei den Mandalas durch die Siddham ersetzt wurden. In der Skulptur findet man häufig ein ähnliches Phänomen, da man dort die Buddhas in der Mandorla häufig gegen Siddham austauschte.

Auch in der ursprünglich profanen Malerei können Siddham auftauchen. Ein typisches Beispiel ist das *Hakubyō ise monogatari e* 白描伊勢物語絵 aus dem 13.

⁵⁹⁸ *Bonji taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 973.

⁵⁹⁹ Izumi 泉武, 1998. S. 291-295.

Jahrhundert, auf dem direkt auf die Malerei das *Kômyô shingon* in Siddham gestempelt wurde. Ein weiteres Beispiel ist das *Menashi kyô* 目無經, auf dem auf ein unvollendetes *emaki e* 絵巻絵 mit unbekanntem Inhalt das *Rishû-kyô* 理趣經 und *Konkômyô kyô* 金光明經 in chinesischen Zeichen *kanji* 漢字 und Siddham geschrieben wurde.

5.2.4.1. Einzelne Siddham auf Gemälden



Abb. 6.

Yamagoe amida zu

Kamakura-Periode (1185-1333), 13. Jahrhundert

Wandschirm, Farben auf Seide

138x117,7 cm

Zenrinji, Kyôto

Fotografie des Autors,

21. August 2013.

Im Zenrinji 禪林寺 in Kyôto befindet sich ein Gemälde eines Amida, der über den Berg kommt *Yamagoe amida zu* 山越阿弥陀図, um die Seelen der Verstorbenen mit Kannon 觀音 und Seishi 勢至 abzuholen, um sie in sein Reines Land *jôdo* 浄土 zu geleiten (Abb. 6). Aus dem Herzbereich des Amida kommen Fäden, die zur Stunde des Todes vom Sterbenden festgehalten werden, um eine direkte Verbindung zu Amida aufzubauen. Links oben am Rande des Bildes ist eine Abbildung des Siddham A 𑖀 auf einer Mondscheibe *gachirin* 月輪. Das Bild erweckt den Anschein als würde Amida aus der Ferne auf den Betrachter des Bildes zukommen.⁶⁰⁰ Die Darstellung könnte auf einen Einfluss von Kakubans 覚鑿 (1095-1143) Synkretismus der Shingon-Schule und dem Amida-Buddhismus hinweisen, wo Amida 阿弥陀 eine Manifestation des Dainichi Nyorai 大日如来 ist.⁶⁰¹ Vergleicht man dieses Bild mit Kakubans Text *Ajikan* 阿字觀, indem es heißt, dass man beim Sterben die kontemplative Meditation *Ajikan* durchführen soll, um in das Reine Land des Amida zu gelangen, so könnte es sich hier um eine Einladung zur *Ajikan* mit Amida handeln. Würde man sich die Berge wegdenken, hinter denen er bis zur Hälfte hervorkommt, kann man erkennen, dass die beiden Bodhisattvas Kannon und Seishi ihn nicht nur durch die Wolken dargestellt vorausseilen, sondern ihn gleichzeitig flankieren. Die Aureole des Amida umgibt seinen Kopf bis zu den Schultern. Sie ist hier in dieser Darstellung von weißlich-silberner Farbe. Dies ist insofern auffällig, da sie an eine Mondscheibe links oben im Bilde erinnert, wobei darin das Siddham A 𑖀 gezeigt wird. Dies könnte ein weiterer Hinweis einer Anleitung oder Hilfe zur kontemplativen Meditation *Ajikan* sein.

Dafür könnte man im Sinne von Kakubans Lehre in die Aureole des Amida das Siddham A 𑖀 visualisieren, das Nenbutsu rezitieren und sich vorstellen, wie man von Amida und seinen Begleitern abgeholt wird.

Dieses Bildnis wäre ausgehend von Kakubans Lehre anders zu verstehen, wenn dort anstelle des Siddham A 𑖀 das Siddham Hriḥ 𑖀 dargestellt würde, weil nur das Hriḥ 𑖀 das Siddham des Amida ist. Jede Heilsgestalt hat sein eigenes Siddham,

⁶⁰⁰ Repp, 2005. S. 176.

⁶⁰¹ *Nihon bukkyô bijutsu meihôten* 日本佛教美術名宝展, 1995. S. 339.

wobei sich einige Heilsgestalten ein Siddham teilen können. Welche Siddham zu welcher Heilsgestalt gehört, ist genauestens festgelegt und das Siddham A 𑖀 gehört ursprünglich nicht zu Amida, sondern zu Dainichi Nyorai.

Vergleichbare Beispiele mit Siddham in einer oberen Ecke bei einer Heilsgestalt zeigen Darstellungen mit Siddham ohne Mondscheibe, wie hier im Bildnis des Shichikei Monju Bosatsu 七髮文殊菩薩 des 14. Jahrhunderts im Hôjuin 宝寿院 auf dem Kôyasan 高野山.⁶⁰² Shichikei bezieht sich auf die sieben auf dem Kopf anliegenden Büschel gebundener Haare. Er wird in Ritualen für Heilung und gute Gesundheit *sokusai* 息災 und Exorzismus *chôbuku* 調伏 angebetet.⁶⁰³ Die Kopf- und Körperaureole wird von einer weiteren den Kopf und Körper umfassenden Mandorla umgeben, die an die Mondscheibe der kontemplativen Meditation erinnert. Rechts oben befindet sich in schwarzer Tusche das Siddham Mam 𑖀.⁶⁰⁴

Es lässt sich annehmen, dass die Mondscheibe und das Siddham Mam 𑖀 eine Erinnerung zur Kontemplation bei Ritualen in der Manier der *Ajikan* darstellt. Weiterhin ist es möglich, dass die Figur des Monju durch das Siddham Mam 𑖀 ausgetauscht wird, so dass man eine kontemplative Meditation mit dem Siddham Mam 𑖀 *Mânjikan* 𑖀字觀 mit Mondscheibe und Lotusblüte durchführen kann.

5.2.4.2. Siddham in Konfigurationen

Im Kaiserhof wurde unter der Anleitung von Kūkai die Halle *Shingon-in* 真言院 für Rituale zum Schutz des Staates eingerichtet. Dort findet jährlich vom 8. bis 14. Januar das Ritual *Goshichinichi no mishihô* 後七日の御修法 statt, bei dem die Mandalas der Zwei Welten *ryôkai mandara* 両界曼荼羅 umgeben von Gemälden der fünf Weisheitskönige *Godai Myôô* 五大明王 und der 12 Himmelskönige *Jûniten* 十二天 an den Wänden aufgehängt werden. Solche Malereien waren ein wichtiger Bestandteil in den Ritualen mit Siddham, da diese für jede einzelne Heilsgestalt visualisiert werden.

⁶⁰² Vgl. Abbildung: *Shichikei Monju Bosatsu*; Kamakura-Periode (1185-1333), 14. Jahrhundert; Wandschirm, Farben auf Seide; 93,1x68,6 cm; Hôjuin, Kôyasan. Kôyasan Hieizan meihôten, 1997. Abb. 79.

⁶⁰³ *Kôyasan Hieizan meihôten* 高野山比叡山名宝展, 1997. S. 205.

⁶⁰⁴ Dieses Siddham wird im vorliegenden Font abgekürzt dargestellt, weil bei den Siddham offenbar zwei Schreibweisen überliefert wurden.

In den frühen Malereien der Jûniten werden nur die einzelnen Heilsgestalten gezeigt. Später im zwölften Jahrhundert ging man dazu über, die entsprechenden Siddham über ihren Köpfen zu malen. Diese Darstellungen gehen auf das *Fudô mandara* 不動曼荼羅 zurück, in dem die Godai Myôô in einem inneren Kreis mit Fudô Myôô 不動明王 im Zentrum und die Jûniten in einem äußeren Kreis gemalt werden.⁶⁰⁵

In den Darstellungen der *Jûniten* werden von Takuma Shôga 宅間勝賀⁶⁰⁶ zwei Beispiele mit Nitten 日天 mit dem Siddham A 𑖀 und Gatten 月天 mit dem Siddham Ca 𑖂 gezeigt.⁶⁰⁷ Die Siddham sind im oberen Bereich mittig auf einer Lotusblüte mit einer Mondscheibe im Hintergrund. Der Zusammenhang zur kontemplativen Meditation ist damit deutlich erkennbar. Die Jûniten sollen bei Ritualen als Schutzgottheiten *shugoten* 守護天 fungieren, um störende Einflüsse zu verhindern. Dabei werden rechts flankierend Nitten und Gatten und links flankierend Jiten 地天和 Bonten 梵天 aufgestellt. Dazwischen stehen von links nach rechts Bishamonten 毘沙門天, Ishanaten 伊舍那天, Taishakuten 帝釈天, Katen 火天, Enmaten 閻魔天, Rasetsuten 羅刹天, Suiten 水天 und Fûten 風天 an der Wand.⁶⁰⁸ Die wichtigsten Rituale, in denen sie Verwendung fanden sind das *Goshichinichi no mishihô* 後七日御修法 und das *Fuhô* 付法 zur Übertragung der buddhistischen Lehre vom Meister zum Schüler im Rahmen der Weihe-Rituale *denbô kanjô* 伝法灌頂 zur Erlangung des höchsten Meister-Grades *ajari* 阿闍梨.⁶⁰⁹ Das Ritual *Goshichinichi no mishihô* wurde außerdem einmal jährlich am Kaiserhof durchgeführt, um die Gesundheit des Kaisers und Frieden im Lande heraufzubeschwören. Diese Praxis wurde ursprünglich von Kûkai 834 eingeführt. Das Ritual findet in der zweiten Woche nach Neujahr für sieben Tage statt. In der ersten Woche findet ein Shintô-Ritual mit dem gleichen Ziel statt.⁶¹⁰

⁶⁰⁵ Tokuyama 徳山, 1993. S. 119.

⁶⁰⁶ Takuma Shôga (Lebensdaten unbekannt): Mönch der Shingon-Schule und Maler für buddhistische Malerei *butsuga* 佛画 des späten 12. Jahrhunderts. In seine Malerei fügte er stilistische und ikonographische Elemente der Song-Zeit (960-1279) ein. Vgl. Kôdansha, 1994. S. 1518.

⁶⁰⁷ Vgl. Abbildung: *Nitten und Gatten der Jûniten*; Kamakura-Periode (1185-1333), 1191; Wandschirm, Farben auf Seide; 130x42,1 cm; Tôji, Kyôto; *Nihon no kokuhô* Nr. 66, 1998. Abb. S. 186.

⁶⁰⁸ *Nihon no kokuhô* 日本の国宝 Nr. 66, 1998. S. 186-7.

⁶⁰⁹ Uchida 内田, 2008. S. 86.

⁶¹⁰ Nakamura in Muller: DDB.

Eine weitere Konfiguration stellen die Schutzgötter *shugojin* 守護神 aus dem Shintô 神道 des Berges Kôyasan 高野山 dar. Über dem Kopf von Niu Myôjin 丹生明神 ist das Siddham Āḥ 𑖀 für Dainichi Nyorai 大日如来 der Mutterschoßwelt *taizôkai* 胎藏界 und über dem Kopf von Kariba Myôjin 狩場明神 das Siddham Vam 𑖃 für Dainichi Nyorai der Diamantwelt *kongôkai* 金剛界.⁶¹¹ Die Siddham stehen auf einer Lotusblüte mit Mondscheibe im Hintergrund. Statt schwarzer Tusche sind die Siddham hier in goldener Farbe gemalt. Im Rahmen des Synkretismus aus Shintô und Buddhismus *shinbutsu shûgô* 神佛習合 sind sie Emanationen von Dainichi Nyorai.⁶¹² Einer Legende Kûkais 空海 (774-835) nach sollen die beiden ihm als Erscheinung *suijaku* 垂迹 in der Form von zwei Hunden den Weg gezeigt haben, so dass er das heilige Land des Kôyasan und den Gründungsort für den Kongôbuji 金剛峰寺 finden konnte.⁶¹³ Ob es hier einen direkten Bezug zu Ritualen gibt, scheint eher im Ungewissen zu liegen. Es ist jedoch auffällig, dass der Synkretismus über die Siddham im Rahmen der kontemplativen Meditation zum Ausdruck gebracht wird. Daher ist es fraglich, ob es sich hier nur um eine Dekoration handelt oder ob es eher darum geht, die Präsenz des Dainichi Nyorai durch diese Gemälde wirken zu lassen.

5.2.4.3. Siddham in Mandalas

Aus China wurden Mandalas mit und ohne Siddham nach Japan überliefert. Darauf werden die Heilsgestalten des Esoterischen Buddhismus ikonisch und anikonisch in Siddham oder als Sanmaya 三摩耶 dargestellt. Mandalas werden in Tempeln von Grund auf für rituelle Zwecke verwendet. Es sind einerseits komplexe Darstellungen der buddhistischen Welten und andererseits sollen sie den Mönchen als Hilfestellungen bei Ritualen dienen. Vereinfachte Mandala-Zeichnungen in Siddham werden von den Mönchen als visuelle Unterstützung während der Kontemplationen in Ritualen verwendet. Die bekanntesten Mandalas in Siddham sind die der Zwei Welten *Ryôkai*

⁶¹¹ Vgl. Abbildung: *Niu Myôjin und Kariba Myôjin*; Kamakura-Periode (1185-1333), 13. Jahrhundert; Wandschirm; Farben und Tusche auf Seide; 83x41 cm; Kongôbuji, Kôyasan. *Nihon no kokuhô* Nr. 37, 1997. Abb. S. 223.

⁶¹² *Nihon no kokuhô* 日本 の 国 宝 Nr. 37, 1997. S. 223.

⁶¹³ *Kûkai to Kôyasan* 空海 と 高野山, 2003. S. 263.

shuji mandara 両界種子曼荼羅 und das Mandala des Lotus-Sūtras *Hokke shuji mandara* 法華種子曼荼羅.⁶¹⁴

Das *Kongōkai shuji mandara* 金剛界種子曼荼羅 ist ein Objekt aus einer Sūtra-Hülle in einem Grab beim Oku-no-in auf dem Kōyasan. Im unteren Bereich sind Mantras und Dhāraṇīs in Siddham für Totenrituale. Von links nach rechts: das *Roku kannon shuji* 六觀音種子 mit den sechs Siddham für Kannon, das *Dainichi goji shingon* 大日五字真言 mit dem Mantra der fünf Siddham für Dainichi Nyorai 大日如来, das *Issai shōrai zuikyū shingon* 一切将来随求真言 das Mantra zur Erlösung aller in der Zukunft, das *Sonshō shingon* 尊勝真言 das Mantra der siegreichen Buddhas, das Mantra des Lichts *Kōmyō shingon* 光明真言, das Mantra des geheimen Sinns *Mitsui Shingon* 密意真言, ein Mantra dessen Name nicht vollständig erkennbar ist, beginnt mit *issai ra* 一切羅 und endet mit *shingon* 真言, die kleine Zauberformel des Schatzpalastes *Hōrōkaku shōju* 宝楼閣小呪.⁶¹⁵

Das *Shuji taizōkai mandara* 種子胎藏界曼荼羅 aus dem Jahre 1136 von Fujiwara Munehiro 藤原宗弘 (Lebensdaten unbekannt) zeigt die Siddham reich an Kontrast auf Lotusblüten mit Mondscheiben im Hintergrund. Gemeinsam mit dem Diamantwelt-Mandala findet es bei etlichen Ritualen Verwendung. Die Darstellung in Siddham soll in den komplexen Abläufen der Rituale als Unterstützung zur Kontemplation dienen. Je nach Ritualtyp wird es hinter oder seitlich vom Altar aufgestellt oder aufgehängt.⁶¹⁶

Das *Hachiji monju mandara zu* 八字文殊曼荼羅図 im Shōchiin 正智院 auf dem Kōyasan kommt ebenfalls bei mehreren Ritualtypen zum Einsatz. In erster Linie wurde es für das Ritual *Monju-hō* 文殊法 benutzt, welches sich seit der Heian-Periode verbreitete. Dabei können ein bis acht Siddham über dem Scheitel *nōten* 脳天 visualisiert werden, über den die heilenden Kräfte der für das Siddham stehenden

⁶¹⁴ Payne, 1991. S. 141.

⁶¹⁵ Vgl. Abbildung: *Kongōkai shuji mandara*; Heian-Periode (794-1185), 1113; Tusche auf Seide. 51,6x47,9 cm; Oku-no-in, Kōyasan *Kōyasan Hieizan meihōten* 高野山比叡山名宝展, 1997. S. 145.

⁶¹⁶ Vgl. Abbildung: *Shuji taizōkai mandara*; Heian-Periode (794-1185), 1136; Wandschirm; Farben und Tusche auf Seide; 179x143 cm; Fujita Museum, Ōsaka. *Nihon no kokuhō* 日本の国宝 Nr. 34, 1997. S. 3

Heilsgestalt übertragen werden, welche die Heilung *sokusai* 息災 und das Vertreiben von Unheil *jôsai* 攘災 bewirken sollen.⁶¹⁷

Bei Sonnen- und Mondfinsternis benutzte man das Mandala für das Ritual *Yondai hihô* 四大秘法, um damit für Regen zu beten. Als Vorlage wurde die Ritualanleitung *Hachiji darani shugyô mandara shidai giki hô* 八字陀羅尼修行曼荼羅次第儀軌法 verwendet. Im inneren Bereich wird die zentrale Heilsgestalt Monju Bosatsu 文殊菩薩 von acht Siddham Om ॐ, Āḥ ॐ, Vi ॐ, Ra ॐ, Hūm ॐ, Kha ॐ, Ca ॐ, Rā ॐ umgeben, die alle in der Form eines Kreises auf dem Rande einer hellen Mondscheibe geschrieben sind. Dahinter liegt eine weitere Mondscheibe mit den acht Kishi Dôji 騎獅童子, gefolgt von innen nach außen: Weisheitskönige *myôô* 明王, Bodhisattvas *bosatsu* 菩薩 und Devas *ten* 天.⁶¹⁸

Das erinnert an die kontemplative Meditation der Siddham im Kreis *jirinkan* 字輪觀. Dabei werden die Siddham im Kreis erst nach rechts und dann nach links rotierend nacheinander mit dem Fokus auf jeweils ein Siddham visualisiert. Dadurch soll dem Adepten der geheime Sinn *imitsu* 意密 der Heilsgestalt und die Einheit mit ihr *funi ittai* 不二一体 bewusst werden, so dass eine Übertragung der heilenden Kräfte *kaji* 加持 durch jedes einzelne Siddham im Herzen stattfinden kann.⁶¹⁹

Ein synkretistisches Mandala ist das *Hie sannô mandara* 日吉山王曼荼羅, in dem Heilsgestalten des Buddhismus als Manifestationen *honji* 本地 von *kami* 神 dargestellt werden.⁶²⁰ Im Zentrum Shaka 釈迦 (Ômiya 大宮), rechts davon Yakushi 藥師 (Ni no miya 二宮), links davon Amida 阿彌陀 (Shôshinshi 聖真子), oben in der Mitte Senju Kannon 千手觀音 (Hachiôji 八王子), rechts davon Jûichimen Kannon 十一面觀音 (jeder beliebige *kakujin* 各人), links davon Fugen 普賢 (San no miya 三宮), unten in der Mitte Jizô 地藏 (Jûzenji 十禪師), rechts davon Fudô Myôô 不動明王

⁶¹⁷ *Kôyasan Hieizan meihôten* 高野山比叡山名宝展, 1997. S. 204. Vgl. Abbildung: *Hachiji monju mandara zu*; Kamakura-Periode (1185-1333), 13. Jahrhundert Wandschirm; Farbe und Tusche auf Seide; 116,6x85,2 cm; Shôchiin, Kôyasan. *Kôyasan Hieizan meihôten*, 1997. Abb. 74.

⁶¹⁸ *Kûkai to Kôyasan* 空海と高野山, 2003. S. 281.

⁶¹⁹ *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 112.

⁶²⁰ Vgl. Abbildung: *Hie sannô mandara*; Nanbokuchô-Periode (1336-1392), 14. Jahrhundert; Wandschirm; Farben auf Seide. 132,5x52,5 cm; Enryakuji, Hieizan; *Kôyasan Hieizan meihôten*, 1997. Abb. 68.

(Hayao 早尾), unten links Bishamonten 毘沙門天 (Daigyôji 大行事). Im oberen Bereich befinden sich drei Mondscheiben mit je sieben Siddham. Sie stehen insgesamt für die 21 Schreine des Berges Sannô 山王. Jedes einzelne Siddham ist in einem weiteren Kreis *ensô* 円相, der für eine Mondscheibe *gachirin* 月輪 steht, und schwebt auf einer Lotusblüte *renge* 蓮華 als ein Hinweis auf kontemplative Anwendungen mit den Siddham. Dieser Wandschirm wird bei Ritualen in das Zentrum des Hauptschreins *shaden* 社殿 gestellt.⁶²¹ Es ist anzunehmen, dass die Siddham dabei benutzt wurden, um die Kräfte der Heilsgestalten aller 21 Schreine einzuladen.

5.2.5. Siddham in Sūtras

In Sūtras erscheinen die Siddham ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Aufgrund der bildhaften Illustration der Siddham mit ihrer frappanten Ähnlichkeit zu Kakubans Schriften über die Siddham und die kontemplativen Meditationen und Rituale, ist eine Beeinflussung auf die in der Kunst dekorierten Sūtras *sôshokukyô* 裝飾經 wahrscheinlich, zumal diese insbesondere mit dem Zweck hergestellt wurden, das Herz zu reinigen und eine Wiedergeburt im Reinen Land zu erlangen. Dabei werden zu den Sūtras inhaltlich passende Bilder gemalt, die sich auf Bedeutungen und Rituale beziehen können.⁶²²

Taira no Kiyomori 平清盛 stiftete 1164 dem *kami* 神 Itsukushima Daimyôjin 伊都岐島大明神 Sūtra-Abschriften in grandiosem Dekor namens *Heike nôkyô* 平家納經, um einerseits für seinen Erfolg und seine Pracht zu danken und andererseits, um für eine Wiedergeburt im Reinen Land *gokuraku ôjô* 極楽往生 zu beten.

Die Sūtras des *Heike nôkyô* umfassen 33 Rollen *kansubon* 卷子本, die teilweise aus einzelnen Blättern zusammengefügt sind. Darin sind die Sūtras *Hokke-kyô* 法華經, *Muryôgi kyô* 無量義經, *Kanfugen kyô* 觀普賢經, *Amida kyô* 阿弥陀經 und *Hannya shingyô* 般若心經 enthalten. Die Sūtras sind mit aufwändigen Hintergrundbildern mit

⁶²¹ *Kôyasan Hieizan meihôten* 高野山比叡山名宝展, 1997. S. 203.

⁶²² *Jûyô bunkazai* 重要文化財 Nr. 9, 1976. S. 30.

reichhaltigem Einsatz von Gold und Silber dekoriert. Jede Schriftrolle beginnt mit einem zum Text passend bebilderten Frontispiz *mikaeshi e* 見返絵.

Im *Heike nôkyô anraku gyôhin* 平家納經安樂行品 wurde die Technik *kindei* 金泥 angewandt, bei dem das Siddham Bah 𑖀 des historischen Buddha Shaka Nyorai 釈迦如来 mit Goldstaub in Leimwasser mit dem klassischen breiten Holzpinsel für den indischen Schreibstil der Siddham auf eine silbrig glänzende Mondscheibe *gachirin* aufgemalt wurde.⁶²³ Siddham und Mondscheibe schweben über einer Lotusblüte *renga*. Von dem Siddham strahlen Linien als Strahlen in alle Richtungen mit der Technik des geschnittenen Goldes *kirikane* 切金. Im oberen Bereich der Mondscheibe befindet sich ein Schmuckgehänge *keman* 華鬘, das in Tempeln üblicherweise auf Säulen und Querverstrebungen befestigt wird. Die typische Ähnlichkeit zur *Ajikan* 阿字觀 lädt den Betrachter zur kontemplativen Meditation mit dem Siddham Bah 𑖀 ein.⁶²⁴

Eine weitere Handrolle ist das *Ajigi emaki* 阿字儀絵巻, in dem die Bedeutung des Siddham A 𑖀 illustriert wird.⁶²⁵ Der Text ist unter den Namen *Ajigi* 阿字儀 und *Ajigiden* 阿字儀伝 bekannt, nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Unterkapitel in Kakubans *Ajikan* 𑖀字觀. Das *Ajigiden* ist eine Kompilation der drei Texte *Ajigi* (Bedeutung des Siddham A 𑖀), *Aji kunô* 阿字功能 (Wirksamkeit des Siddham A 𑖀), *Jôsangô shingon* 淨三業真言 (Mantras zur Reinigung der drei Karmas). Im *Ajigi* werden die Bedeutungen des Siddham A 𑖀 im Zusammenhang mit der Nondualität erklärt, im Folgenden Text *Aji kunô* die Methoden und Wirkungen der kontemplativen Meditation *Ajikan* und im *Jôsangô shingon*, dass das Herz mit der Kraft der Buddhas durch Rezitation von Mantras und Kontemplation des Siddham A 𑖀 gereinigt wird, so dass eine Wiedergeburt in niederen Sphären ausgeschlossen werden kann.

⁶²³ *Bonji taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 975. Vgl. Abbildung: *Heike nôkyô anraku gyôhin* (Detail); Heian-Periode (794-1185), 1164; Tusche, Goldstaub und Farben auf Papier; Maße des Frontispiz: 26,1x239,9cm; Itsukushima Jinja, Hiroshima. *Nihon no kokuhô* Nr. 28, 1997. Abb. S. 245.

⁶²⁴ *Nihon no kokuhô* 日本のお宝 Nr. 28, 1997. S. 242-245.

⁶²⁵ Vgl. Abbildung: *Ajigi-emaki* (Details); Kamakura-Periode (1185-1333), 13. Jahrhundert; Handrolle; Tusche und Farben auf Papier; Maße der Handrolle 26,1x687 cm; Fujita Museum, Ôsaka. Komatsu, 1990. Bd. 10.

Im *Ajigi emaki* sind ein Mitglied des Hofadels und eine buddhistische Nonne porträtiert, deren Gewänder auf Brusthöhe geöffnet sind. Dort steht jeweils das Siddham A 𑖀 auf einer Lotusblüte in einer Mondscheibe. Das erinnert bildhaft an die einleitenden Sätze aus Kakubans *Ajikan* zur Erklärung und Durchführung der kontemplativen Meditation *Ajikan*. Daher lässt sich annehmen, dass das Wirken Kakubans mit dem Fokus auf das Siddham A 𑖀 einen nachhaltigen Einfluss auf die Rituale des Adels ausgeübt hat, der in der japanischen Kunst luxuriöse Gemälde erschaffen ließ. Verglichen mit dem Text *Ajikan*, indem die *Ajikan* ebenso für Frauen erklärt wird, lässt sich daraus schließen, dass sowohl Männer als auch Frauen mit der *Ajikan* das Herz der Erleuchtung erlangen können, während die Erleuchtung einer Frau in in einigen buddhistischen Ländern ausgeschlossen wird.

Komatsu erklärt in seinem Artikel, dass die beiden Porträts von dem Mönch Jakuren 寂蓮 (1139-1202) gemalt wurden, der auch unter dem Namen Fujiwara no Sadanaga 藤原定長 bekannt ist.⁶²⁶ Jakuren zählt zu den Dichtern des *Shin kokin waka shû* 新古今和歌集 aus der Kamakura-Periode (1185-1333), als Maler ist er jedoch nicht bekannt.

5.2.6. Siddham auf Schwertern

In der Kriegerschicht *buke* 武家 ging man dazu über, einzelne Siddham in Schwertklingen und Schutzhelmen darzustellen. Die Schwerter sind ursprünglich zum Kämpfen und nicht für Rituale gedacht.

Auf dem Schwert *katana* 刀 von Mumei Masamune 無銘正宗 (Lebensdaten unbekannt), bekannt unter dem Namen Meibutsu Kanze Masamune 名物觀世正宗 sind im unteren Bereich des Schwertes auf beiden Seiten der Klinge Reliefs *ukibori* 浮彫 in Siddham, wo Stichblatt *tsuba* 鐔 und Griff *tsuka* 柄 aufgesteckt werden. Links ist das Siddham Kām 𑖀 für Fudô Myôô 不動明王 über einer Schwertspitze schwebend.

⁶²⁶ Komatsu 小松, 1990.

Auf der rechten Seite ist das Siddham Kāmmaṃ 𑖕𑖦 für Kurikara Ryûô 倶利伽藍竜王, der unterhalb des Siddham eine Schwertspitze umgreift.⁶²⁷

Da die Siddham bei einigen Schwertern im Griff versteckt sind, ist es unwahrscheinlich, dass der Besitzer des Schwertes selbst Meditationen und oder Rituale mit den Siddham auf dem Schwert durchgeführt hat. Wohl aber ist es möglich, dass man davon ausging, eine gute Hand beim Führen des Schwertes und Schutz im Kampfe zu haben, wenn die Siddham Schutz versprechender Heilsgestalten die Klinge beleben können. Die Darstellung oberhalb einer Klinge könnte darauf hinweisen, dass die Heilsgestalt vor der materiellen Schwertspitze über dem Siddham erscheint, um dem Schwertführer besondere Kräfte zu verleihen. Die Siddham Kām 𑖕𑖦 und Kāmmaṃ 𑖕𑖦 stehen beide für Fudô Myôô. Das Siddham Kāmmaṃ 𑖕𑖦 steht außerdem für Kurikara Myôô, der hier mit abgebildet wird. Beide sind als schutzbringende Heilsgestalten bekannt. Fudô Myôô, der in seiner rechten Hand ein Schwert hält, soll zudem die Fähigkeit haben ungünstige karmische Verbindungen zu trennen. Das ist zum Beispiel ein Aspekt des Rituals *Goma-hô* 護摩法.⁶²⁸

Das Kurzsword *wakizashi* 脇差 von Mumei Sadamune 無銘貞宗 aus dem 14. Jahrhundert zeigt auf der Vorderseite das Siddham Kām 𑖕𑖦 des Fudô Myôô und auf der Rückseite das Siddham Hūm 𑖕𑖦 des Kongô Yasha Myôô 金剛夜叉明王. Beide Siddham schweben über einer ebenfalls eingravierten Schwertspitze. In dieser Darstellung sind die Siddham auf der Klinge sichtbar und werden nicht unter dem Griff versteckt.⁶²⁹

5.2.7. Siddham in Tabernakeln

An der Rückwand innen des Tabernakels *zushi* 厨子 in schwarzem Lack mit Flügeltüren in der Form eines Sūtrabehälters *kyôzutsu* 經筒 auf Lotusblüten mit Mondscheiben *gachirin* 月輪 befinden sich die Siddham Baḥ 𑖕𑖦 für Shaka 釈迦 und

⁶²⁷ Vgl. Abbildung: *Katana*; Kamakura-Periode (1185-1333), 14. Jahrhundert; Länge: 64 cm; Tôkyô National Museum. *Nihon no kokuhô* 日本^の国宝 Nr. 45, 1997. S. 152.

⁶²⁸ Kodama 児玉, 2004. S. 51f.

⁶²⁹ Vgl. Abbildung: *Wakizashi*; Kamakura-Periode (1185-1333), 14. Jahrhundert; Länge: 35,5 cm; Mitsui Bunko, Tôkyô. *Nihon no kokuhô* 日本^の国宝 Nr. 92, 1998. S. 60.

Hriḥ 𑖀 für Amida 阿弥陀. Auf der Innenseite der Türen befinden sich Malereien mit den Schutzgottheiten *shugojin* 守護神 des Sūtras *Daihannya-gyô* 大般若經. Unterhalb der Siddham stehen Sūtrarollen des *Daihannya-gyô*.⁶³⁰

Da es sich hier um einen Altar handelt, ist anzunehmen, dass dieser für Rituale im Zusammenhang mit dem *Daihannya-gyô* benutzt wurde, wenn man den Tabernakel öffnet und ein Sūtra liest. Die Darstellung der Siddham entspricht der Anleitung der kontemplativen Meditation *Ajikan* mit anderen Siddham.

5.2.8. Siddham auf Ritualgeräten

Kleinere Gegenstände wie Schmuckgehänge *keman* 華鬘, Weihrauchbrenner *kôro* 香炉, Sūtrabehälter *kyôzutsu* 經筒 und Sūtradekor *kyôsôgon* 經莊嚴 können mit einem oder mehreren Siddham dekoriert sein. Dabei stellt sich die Frage, inwieweit die Siddham dort eher als Dekor dienten oder tatsächlich für Rituale benutzt wurden. Wahrscheinlich lässt sich diese Frage nicht allgemein beantworten. Es lässt sich vermuten, dass es sich um eine Kombination aus Dekor und die Präsenz einer Heilsgestalt durch das Siddham in einem Ritualgerät handelt. Es ist außerdem möglich, dass die Gegenstände mit den Siddham geweiht wurden oder dass die Siddham je nach Funktion des Ritualgeräts unterschiedliche Funktionen erfüllen.

5.2.8.1. Schmuckgehänge

Schmuckgehänge *keman* 華鬘 sind mit Mustern oft mit Siddham und Blumen verzierte Platten aus Holz, Metall oder Leder zur Dekoration eines Tempels. Ein *keman* zeigt der Kamakura-Periode (1185-1333) zeigt in der Mitte das Siddham Vam 𑖀, jedoch nicht wie erwartet mit einer Mondscheibe im Hintergrund, sondern in der Form einer Flammen-Schiff-Mandorla *kaen funagata kôhai* 火炎舟形光背. Das Siddham Vam 𑖀 steht für Dainichi Nyorai der Diamantwelt *kongôkai* 金剛界.⁶³¹

⁶³⁰ Vgl. Abbildung: *Zushi*; Heian-Periode (794-1185), 12. Jahrhundert; Schwarzer Lack auf Holz, innen Farben und Tusche auf Holz 165x62,5 cm; Nara National Museum. *Nihon no kokuhô* 日本の国宝 Nr. 49, 1998. S. 276.

⁶³¹ Uchida 内田, 2008. S. 135. Vgl. Abbildung: *Kondô shuji keman*; Kamakura-Periode (1185-1333), 13-14. Jahrhundert; vergoldete Bronze. 43,3x42,2 cm; Nara National Museum; *Jûyô bunkazai* Nr. 24, 1976. Abb. 8.

5.2.8.2. Glocken

Auf der Vajra-Glocke mit fünf Spitzen *gokorei* 五鈷鈴 im Itsukushima Jinja 厳島神社 sind die Siddham der vier Buddhas der Mutterschoßwelt *taizôkai* 胎蔵界 auf Lotusblüten mit einer Mondscheibe.⁶³² Mit Siddham dekorierte Glocken werden Glocken der indischen Zeichen *bonji-rei* 梵字鈴 oder Glocken der Keimsilben *shuji-rei* 種子鈴 genannt.⁶³³ Dabei scheint es sich um ein seltenes Exemplar zu handeln. Es lässt sich annehmen, dass im Zuge von Ritualen die Siddham zwar benutzt werden, jedoch jene auf der Glocke keine direkte Anwendung in Ritualen finden, weil es zahlreiche Glocken ohne Siddham gibt, mit denen man die gleichen Rituale durchführt.⁶³⁴

⁶³² Uchida 内田, 2008. S. 103.

⁶³³ Goepfer, 1988. S. 257.

⁶³⁴ Vgl. Abbildung: *Gokorei*; Kamakura-Periode (1185-1333); vergoldete Bronze. 20,9 cm; Itsukushima Jinja, Hiroshima; *Nihon bukkyô bijutsu meihôten*, 1995. Abb. 185.

5.3. Interkonnektion der kunsthistorischen Typen

Rückblickend von der Einführung des Buddhismus bis in das 14. Jahrhundert lässt sich erkennen, dass sich die Entwicklungsgeschichte der Siddham in Japan diachronisch in mehrere Phasen periodisieren lässt.

5.3.1. Phase 1: 6. bis 9. Jahrhundert

Die erste Phase beginnt etwa im 6. Jahrhundert zur Zeit der Einführung des Buddhismus (538 oder 552) nach Japan. Seither kamen indische und chinesische Mönche nach Japan, um den Buddhismus zu lehren. Zwischen 630-894 wurden zudem japanische Mönche zum Studium nach China entsandt. Bei ihrer Rückkehr brachten sie Texte mit Siddham, Skulpturen und Ritualgeräte nach Japan. Seit dem Studium von Kūkai 空海 (774-835) und Saichō (767-822) zu Beginn des 9. Jahrhunderts wurde ein besonderer Fokus auf die Siddham gelenkt, so dass nach und nach zahlreiche Texte mit Siddham über ihre Bedeutung und Anwendung in Ritualen beschreibende Texte von Sūtras, Wörterbüchern und das *Shittan jiki* 悉曇字記 nach Japan kamen.

Hinzu kommt das in China erlernte Wissen der Mönche in Theorie und Praxis, welches in Ritualen eingesetzt wurde. Bis Kūkai ist über die Verwendung der Siddham in Ritualen eher wenig bekannt. Man weiß von einzelnen Fällen, wie etwa bei der Augenöffnungs-Zeremonie *kaigenshiki* 開眼式 des Birushana Daibutsu 毘盧遮那大佛 im Tōdaiji 東大寺 im Jahre 752, sicher, dass die Siddham in Ritualen Verwendung fanden. So soll der indische Mönch Bodhisena (704-760) das Siddham I ॐ auf Augen und Mund gemalt und dann intoniert haben, um damit den Buddha zum Leben zu erwecken. Dazu sollen der Skulptur ebenfalls einige Sūtras und Dhāraṇīs in Siddham beigegeben worden sein. So kam es über die Jahrhunderte zur Anwendung der Siddham in Ritualen, ohne diese jedoch über schriftliches Material hinaus visuell darzustellen.

5.3.2. Phase 2: 9. bis 10. Jahrhundert

Die zweite Phase vom neunten bis zehnten Jahrhundert ist durch das Studium, die Verbreitung, Vervielfältigung und Japanisierung der Siddham gekennzeichnet. Von daher gehen Phase eins und zwei ineinander über. Phase zwei beginnt mit der Rückkehr von Kūkai und Saichō von ihren Studienreisen aus China zu Beginn des 9. Jahrhunderts. Beide Mönche propagierten die Bedeutung der Siddham im Zusammenhang mit ihrer Wirkung in Meditationen und Ritualen. Mit der Durchführung der Rituale am Kaiserhof und im Hofadel konnten sie die Wirkung der Rituale demonstrieren. Das führte zur nachhaltigen finanziellen Unterstützung zur Ausbreitung des Esoterischen Buddhismus im ganzen Lande, welche sich durch den Bau etlicher Tempel zeigte.

Die im 9. Jahrhundert zum Studium nach China reisenden Mönche der Shingon- und Tendai-Schule fokussierten sich insbesondere auf die Geheimlehren und brachten etliche Texte, Sūtras und Dhāraṇīs über die Siddham zurück nach Japan. Die Inhalte der esoterischen Texte über die Siddham scheinen in Japan kaum schulenspezifisch zu sein, da sie innerhalb der Shingon- und Tendai-Schule untereinander ausgetauscht wurden.

Als im Jahre 894 die Entsendung von Mönchen nach China abgebrochen wurde, konnten keine neuen Texte über die Siddham nach Japan überliefert werden. So wurde das vorhandene Material zunächst in den Tempeln studiert und durch Kopien verbreitet. Bald wurde auch damit begonnen, erklärende Texte zu verfassen. Die Interpretation der Texte über die Siddham führte zu einer Japanisierung in der Anwendung der Siddham in Ritualen. Die Ursache für die Verbreitung der Siddham scheint bei ihrer Funktion für die Wirkung von Ritualen eine bedeutende Rolle gespielt zu haben. Das mag ebenfalls die Vorbereitung zur Verbreitung der Siddham in der Kunst gewesen zu sein.

5.3.3. Phase 3: spätes 10. bis 11. Jahrhundert

Mit dem 10. bis 11. Jahrhundert beginnt eine ganz neue Epoche in der Geschichte der Siddham. Die Siddham werden erstmalig in der Kunst dargestellt. Das besondere Merkmal ist hier, dass die Siddham auf Beigaben in der Skulptur *zônai nônyûhin* 像内納入品 versteckt werden und somit für den Betrachter (Betenden) verborgen bleiben.

Der Shaka Nyorai 釈迦如来 Seiryôji 清涼寺 in Kyôto kommt ursprünglich aus China. Die Aufschrift auf dem rotem Herzen besagt, dass die Organe *gozô* 985 hergestellt und in der Skulptur befestigt wurden, um diese mit einem Ritual ähnlich wie bei der Augenöffnungszeremonie zum Leben zu erwecken. Auf jedem Organ befindet sich mindestens ein Siddham zur Belebung der Organe. Nach dem Ritual wurde die Skulptur verschlossen, so dass die Siddham nicht mehr sichtbar sind. Das bedeutet, dass es hier mit den Siddham ein einmaliges Ritual gab und danach mit diesen Siddham nicht mehr weiter gearbeitet wird, es sei denn, dass den Mönchen dies bekannt ist und sie in diesem Zusammenhang regelmäßige Rituale durchführen.

Hier gibt es einen Bezug zum Daoismus, weil die fünf Organe, den fünf Elementen entsprechen. Kakuban beschreibt im 12. Jahrhundert in seinem Text *Gorin kuji myô himitsu shaku* 五輪九字明秘密釈 wie man mit Meditationen mit den Siddham für die Organe und Elemente Rituale der Organ-Heilung durchführen kann. Die dort beschriebene Meditation wurde wegen der fünf Elemente auf Ritualpagoden *gorintô* 五輪塔 übertragen und ließe sich demnach auch für die Skulptur des Shaka Nyorai anwenden.

Ein weiteres Beispiel der verborgenen Siddham ist der Lotussockel *rengeza* 蓮華座 mit Mondscheibe *gachirin* 月輪 und dem *Amida shuji mandara* 阿弥陀種字曼荼羅. Dieser wurde in dem Amida aus dem Jahre 1053 von Jôchô im *yosegi* Stil im Byôdôin entdeckt. Dabei wurde der Lotussockel mit der aufliegenden Mondscheibe in der Mitte der Brust auf Herzhöhe befestigt. Wegen der Position im Herzen wurde er Lotussockel des Herzen benannt *shingachirin* 心月輪.

Dies ist die gleiche Position der Kontemplation der Siddham im Herzen bei der Ajikan und weiteren Siddham *issonbô* 一尊法. Mit diesem Lotussockel soll im Rahmen eines Rituals der Amida zum Leben erweckt werden. Das Ritual dafür ist eine kontemplative Meditation mit den einzelnen Siddham des *Amida mandara* 阿弥陀曼荼羅 im Zentrum, während die Mantras in den beiden äußeren Ringen des Amida rezitiert werden.

5.3.4. Phase 4: 12. bis 14. Jahrhundert

Seit dem 12. Jahrhundert erscheinen die Siddham in allen kunsthistorischen Gattungen der Architektur, Skulptur und Malerei. In den meisten Fällen scheinen sie in direktem Bezug zu Ritualen zu stehen. Das ist aus dem Zweck für den Bau eines Tempels oder die Erschaffung eines Kunstwerks ersichtlich. Nur in Ausnahmefällen weisen die Siddham auf den Objekten einen rein dekorativen Charakter auf.

Während bis in das frühe 12. Jahrhundert die Siddham in Mandalas und Dhāraṇīs eingesetzt wurden, kam es ab der Mitte des 12. Jahrhunderts zu Darstellungen einzelner Siddham mit Mondscheibe und Lotusblüte, wie es in Kakubans 覚鑊 (1095-1143) Text *Ajikan* 九字觀 beschrieben wird. Somit lässt sich ein Einfluss von Kakuban und den aktiven Mönchen der *Denbôe* 伝法会 auf die Kunst erkennen.

Was die Rituale im Esoterischen Buddhismus seit dem 12. Jahrhundert betrifft, so ist die Ajikan die grundlegende Meditation mit den Siddham und gleichzeitig die Basis für Meditationen und Rituale mit anderen Siddham *issonbô*. Einer Heilsgestalt ist für jedes der Mandalas der zwei Welten *ryôbu mandara* 兩部曼荼羅 jeweils ein Siddham zugeordnet. So steht bei der Ajikan das Siddham A für Dainichi Nyorai in der Mutterschoßwelt. In den Sūtras, Ritualanleitungen und weiteren Texten von Mönchen werden die spezifischen Wirkungen und Anwendungen in Meditationen und Ritualen der einzelnen Siddham erklärt. Die Texte sind sich dabei einig, dass die Wirkungen der Siddham durch die kontemplative Meditationen innerhalb der Rituale in Erscheinung treten sollen. Von daher lassen sich die Begriffe Meditation und Ritual bei der rituellen Anwendung der Siddham nicht immer voneinander trennen.

Am Beispiel der Ajikan wird bei der Kontemplation zunächst das Siddham A auf einer Mondscheibe und einer Lotusblüte betrachtet. Der Einfluss auf die Kunst zeigt sich darin, dass einzelne Siddham in genau dieser Darstellungsform in der Malerei, in der Skulptur auf der Mandorla (Abb. 5) in Architekturformen und auf Ritualgeräten auftauchen. Werden damit Rituale durchgeführt ist der Betrachter bei der Kontemplation zunächst dissoziiert. Das allein soll bereits eine Wirkung haben. Die Ritualanleitungen gehen jedoch noch einen Schritt weiter, indem das gleiche Bild im eigenen Herzen in der Mitte der Brust visualisiert werden soll, so dass sich der Betrachter mit dem Siddham assoziieren kann.

Die Visualisation im Herzen ist die Verschmelzung mit der Heilgestalt des Siddham wie im Falle der Ajikan mit dem Siddham A mit Dainichi Nyorai, um das Herz der Erleuchtung *bodaishin* zu wecken. Das ist die Voraussetzung für das Erkennen der inhärenten Buddhaschaft im hiesigen Körper *sokushin jôbutsu*. Dieser Ablauf zeigt sich in der Malerei im *Ajigi-emaki* 阿字絵巻 aus dem 13. Jahrhundert. Es zeigt eine Nonne bei der Praxis der Ajikan, genau wie im gleichnamigen Text Kakubans beschrieben. Dabei hat die Nonne ihren Kimono auf Brusthöhe geöffnet. Auf ihrer Brust ist ein Siddham A auf Mondscheibe und Lotus zu sehen. Dies kann sowohl als Nonne bei der Praxis der Ajikan als auch in Bildform gefasste Hilfestellung bei der kontemplativen Meditation gesehen werden, in der zunächst das Objekt der Kontemplation dissoziiert betrachtet wird und im Folgenden Schritt im eigenen Herzen visualisiert wird.

Von dem Siddham A der Nonne gehen Linien in *kirikane* (geschnittenes Gold) aus, welche die Lichtstrahlen und Erleuchtung des Dainichi Nyorai symbolisieren. Denn dieser soll im Zentrum des Universums verweilen, welches gleichzeitig dem Herzen eines jeden Wesens innewohnt. Die Ajikan soll mit der Kontemplation im Herzen dabei helfen, dies zu erkennen, um damit das affizierte Herz zu heilen.

Im Buddhismus wird in einigen Ländern davon ausgegangen, dass die Erlangung der Buddhaschaft nur Männern vorbehalten sei, weshalb es für Frauen wichtig sei, für

eine Wiedergeburt als Mann zu beten. Die hiesige Malerei mit der Nonne deutet darauf hin, dass die Ajikan mit ihren Wirkungen ebenso von Frauen angewandt werden kann und soll, denn sonst hätte man statt ihrer einen Mönch darstellen können. Wegen des Kimonos handelt es sich hier zweifellos um eine Nonne. Dies stellt keine Ausnahme dar, denn in Kakubans Text Ajikan wird erwähnt, dass Frauen die Ajikan durchführen können. Kakuban beruft sich bei seinen Erklärungen auf die Lehre Kûkais.

Ein weiteres Bild aus dem *Ajigi-emaki* zeigt einen Hofadligen meditierend mit dem Siddham A, Lotusblüte und Mondscheibe auf der Brust. Dies mag ein Hinweis sein, dass die Ajikan ebenso über den Klerus hinaus angewandt werden soll und kann. Auch darauf geht Kakuban in seinem Text ein. Nach dem *sokushin jôbutsu* Gedanken soll es mittels der Ajikan jedem möglich sein, das Herz der Erleuchtung zu erkennen und die Buddhaschaft im Körper der hiesigen Inkarnation zu erlangen, weil nach Kakuban Freude und Leid aus dem eigenen Herzen geboren werden.

Bei genauerer Betrachtung des Textes Ajikan und seiner Vorläufer und dem Versuch das Geschriebene über die Ajikan bildhaft aufzumalen, zeigen sich mehrere Möglichkeiten der Auslegung in der visuellen Darstellung, die zu unterschiedlichen Typen in der Kunst führen. In dem *Shuji taizôkai mandara* aus dem Jahre 1136 werden alle vier bekannten Typen in nur einem Bild gezeigt:

- Siddham und Lotus sind gemeinsam in einer Mondscheibe, während das Siddham auf dem Lotus steht
- Lotus unterhalb der Mondscheibe und Siddham in der Mondscheibe
- Große Lotusblüte mit Aufsicht von oben im Zentrum des Mandalas. Im Zentrum der Blüte ist eine Mondscheibe und darin das Siddham
- Die Blütenblätter der großen zentralen Lotusblüte beinhalten jeweils eine Mondscheibe mit einer weiteren Lotusblüte und Siddham

Für die Rituale mit dem *Shuji taizôkai mandara* sind die Siddham eine Hilfestellung zur Kontemplation und Anordnung der Ritual-Abläufe. Die Heilsgestalten üben mit ihrer Positionierung einen Einfluss auf die Architektur, aus weil die Gebäudetypen

nach den Maßgaben der Rituale geplant werden. Von daher stellt ein Gebäude für Rituale ein dreidimensionales Mandala dar. So ist Dainichi Nyorai im Zentrum und die Jûniten als Wächter auf der Innenseite zur Außenwand ganz in der Manier des *Taijôkai mandaras*. In diesen dreidimensionalen Mandalas werden die Siddham in den Aureolen der Heilsgestalten auf Mondscheibe und Lotus als Hilfestellung zur Kontemplation innerhalb der Rituale gezeigt.

Neben der Funktion des Schutzes während eines Rituals werden die Jûniten in weiteren Ritualen zur Erhaltung der Gesundheit und für den Frieden des Landes angerufen und dafür an den Außenwänden in der Tempelhalle aufgestellt. Ihre Kräfte werden gerufen, indem für jede einzelne Heilsgestalt mit jedem Siddham eine kontemplative Meditation *issonbô* 一尊法 durchgeführt wird, die dazu führen soll, dass die entsprechende Heilsgestalt mit allen ihren Kräften im Raum erscheint.

Dabei ist zwischen zwei grundlegenden Ritual-Typen zu unterscheiden. Der erste Typ weist einen Charakter als Anleitung und Anweisung zu meditativen Praktiken wie etwa die *Ajikan* 阿字觀 oder *Issonbô* 一尊法 auf. Beim zweiten Typ geht es eher um komplexe Rituale, einerseits für Lebende zur Wunscherfüllung, zur Heilung und zum Staatsschutz und andererseits um Rituale für Sterbende und Rituale für Verstorbene im Rahmen von teils zyklischen Totenritualen *gyakushu* 逆修 zur Wiedergeburt im Reinen Land. In beiden Ritualtypen werden einzelne Siddham zumeist auf einer Lotusblüte mit Mondscheibe im Hintergrund dargestellt. Dabei handelt es sich offenbar um eine Hilfestellung bei Ritualen mit kontemplativen Meditationen als Teil davon. Siddham mit Mondscheibe und Lotusblüte trifft auf alle kunsthistorischen Gattungen zu, wobei es auch zu Ausnahmefällen und Variationen kommt, in denen die Siddham mal einzeln, mal mit Lotusblüte ohne Mondscheibe und mal mit Mondscheibe ohne Lotusblüte zu sehen sind.

6. Meditationen, Rituale und Heilung mit den Siddham

Im Esoterischen Buddhismus liegt der Schwerpunkt der Praxis auf Ritualen und Meditationen. Die Grundlage für die Rituale mit den Siddham ist die kontemplative Meditation *Ajikan* 阿字觀. Bei weiteren Ritualen kann das Siddham A 𑖀 durch andere Siddham ersetzt werden, je nachdem welche Heilsgestalt angerufen bzw. verehrt werden soll, weil den unterschiedlichen Heilsgestalten verschiedene Siddham zugeordnet sind. In den Ablauf der Rituale werden Variationen der kontemplativen Meditation *Ajikan* mit anderen Siddham eingebunden. Rituale werden angewandt, um das Herz der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 zu wecken, bestimmte Fähigkeiten zu fördern, Krankheiten zu heilen und Wünsche zu erfüllen.⁶³⁵

Das grundlegende Ziel der Rituale im Esoterischen Buddhismus ist die Erlangung des Herzens der Erleuchtung auf dem Weg zur Buddhaschaft durch die Verschmelzung mit den Siddham der Heilsgestalten. Eine wichtige Voraussetzung dafür ist die Reinigung bzw. Heilung der Trübungen des Herzens *bonnô* 煩惱, weil sie der direkten Erfahrung der inhärenten Erleuchtung des Herzens im Wege stehen und das subjektive Erleben dadurch als leidvoll wahrgenommen wird. Die kontemplativen Meditationen in Ritualen mit den Siddham sollen das Herz heilen und die Erweckung des Herzens der Erleuchtung fördern. Die Praxis wird als ein systematisches Training beschrieben, welches dabei helfen soll, die inhärente Erleuchtung zu erkennen und zu erfahren.⁶³⁶

Dieses Training beschreibt Kūkai 空海 (774-835) als einen Weg in drei Stufen: Die erste Stufe ist das Prinzip für das Erlangen der Buddhaschaft *rigu jôbutsu* 理具成佛. Ohne eigene Meditationspraxis sei es wegen des getrübten Herzens nicht möglich, das eigene Herz der Erleuchtung zu erkennen. In der zweiten Stufe geht es um das Festhalten am Erlangen der Buddhaschaft durch Gebete und Rituale *kaji jôbutsu* 加持成佛.⁶³⁷ *Kaji* 加持 bedeutet Gesundbeten und für die Gesundung eines Kranken beten.

⁶³⁵ *Mikkyô daijiten* 密教大辞典, 1931. S. 16-18.

⁶³⁶ Payne, 1991. S. 76.

⁶³⁷ Muller, Charles in Muller: DDB.

Eine weitere Bedeutung beschreibt den Schutz, den die Buddhas mittels ihrer wundersamen Kräfte allen Geschöpfen zuteilwerden lassen.⁶³⁸ Währenddessen soll die eigene Identität mit der ultimativen Wahrheit erfahren werden, die in der Shingon-Tradition als *hosshin* 法身 bezeichnet wird. Das Individuum identifiziert sich mit Dainichi Nyorai 大日如来 durch das Erkennen des inhärenten Herzens der Erleuchtung. Diese Erfahrung soll in praktischen Ritualen die geistige Dunkelheit *mumyô* 無明 der Sekundäremotionen des Herzens als weltliche Sorgen durch Gedanken und Emotionen *bonnô* heilen, so dass ein permanentes Bewusstsein der Einheit mit Dainichi Nyorai hervorgerufen werden kann.⁶³⁹ In der Praxis kommen hier die Prinzipien von *jiriki* 自力 und *tariki* 他力 zum Vorschein. *Jiriki* beschreibt die eigene Anstrengung durch Rituale, um das Bewusstsein zu schaffen. *Tariki* ist die Kraft der Heilsgestalten, die den Adepten in ihrem Wachstum durch Heilung des Herzens unterstützen.

In der dritten Stufe geht es um die Tugendkraft der Erlangung der Buddhaschaft *kentoku jôbutsu* 顯徳成佛. Durch kontinuierliche und ernsthafte Praxis soll die stetige Verbindung zu Dainichi Nyorai dauerhaft bewusst werden. Die Erfahrung der Identifizierung des Selbst mit Dainichi Nyorai ist das Schlüsselement auf dem Weg des Herzens der Erleuchtung, welches während der Rituale durch die Drei Mysterien *sanmitsu* 三密 von Körper, Rede und Sinn *shin ku i* 身口意 erfahrbar werden soll.⁶⁴⁰

Von denen, die das Herz der Erleuchtung noch nicht erlangt haben, kann die Welt als frustrierend, weltlich und bedeutungslos wahrgenommen werden. Dadurch entsteht der Wunsch aus dieser Bedeutungslosigkeit heraus zu entfliehen, indem das Herz geheilt wird. Flucht ist für jemanden, der das Herz der Erleuchtung erlangt hat, nur eine Form von Fantasie. Diese beschreibt Kakuban als Einbildung eines Reinen Landes *jôdo* 浄土, welches vom eigentlichen Weg ablenkt. Diese Form der Fantasie versucht aus der Frustration zu entfliehen, hat jedoch das Erleben von noch größerem

⁶³⁸ Hadamitzky, 1997. Online Ausgabe: <http://lingweb.eva.mpg.de/kanji/>.

⁶³⁹ Muller, Charles in Muller: DDB.

⁶⁴⁰ Payne, 1991. S. 76-77.

Leid zur Folge, wenn bemerkt wird, dass man so nicht aus der Welt entfliehen kann. Diese subjektive Wahrnehmung von der Welt führt zu einer emotionalen und kognitiven Verschleierung des Herzens. Darin mag auch die Ursache liegen, sich für eine Heilsgestalt wie etwa Amida 阿弥陀 zu öffnen, der mit seiner Kraft den Gläubigen von den Leiden in dieser Welt beim Tode erlösen soll, indem man mit der Kraft des Amida in seinem Reinen Land der höchsten Freude *gokuraku jōdo* 極樂淨土 wiedergeboren wird.

Im Gegensatz dazu beschreibt die Shingon-Schule die Welt aus der Sicht des Herzens der Erleuchtung. Damit soll dem Praktizierenden geholfen werden, das Herz der Erleuchtung zu erkennen. Ausgehend von dieser Perspektive erscheint die Welt auf zwei Weisen, nämlich der Mutterschoßwelt *taizōkai* 胎藏界 und der Diamantwelt *kongōkai* 金剛界. Wird die Welt als leidvoll erlebt, helfen in der Mutterschoßwelt die Buddhas und Bodhisattvas sowie weitere Heilsgestalten durch ihre Handlungen von Mitgefühl dem Adepten, die inhärente Erleuchtung zu erkennen und das Herz der Erleuchtung zu entwickeln. Die Diamantwelt steht für das absolute Bewusstsein, der Weisheit der Erleuchtung des Herzens. Sie wird als unzerstörbar und unangreifbar wie ein Diamant beschrieben. Sie erscheint wie ein Blitz, der die Erleuchtung plötzlich hervorruft und einfach alles erleuchtet, was vorher im Dunkeln verborgen war. Dadurch kann die Welt gesehen werden wie sie ist, die Trübungen des Herzens verschwinden und die Welt wird transformiert. Durch Mitgefühl und Weisheit soll die bedeutungslose Struktur und die Idee der Flucht in eine bessere Welt in der Fantasie aufgelöst werden. So wird aus der subjektiven verschleierte Wahrnehmung die erleuchtete Erfahrung.⁶⁴¹

Da dieser Weg zur Erleuchtung ein glückliches Leben und die Entwicklung der Persönlichkeit durch die Heilung des Herzens fördert, kann man hier von Meditationen und Ritualen als Methoden zur Heilung sprechen. In sehr vielen Ritualen und Meditationen des Esoterischen Buddhismus werden dazu Siddham benutzt, weil sie

⁶⁴¹ Payne, 1991. S. 78-79.

das Medium bzw. die Werkzeuge darstellen, mit denen die Verschmelzung mit der Heilsgestalt möglich sein soll. Die Siddham sollen wie ein anikonisches Medium wirken, weil die Heilsgestalt durch sie in Erscheinung tritt. Sie sind ein Werkzeug im Sinne eines metaphysischen Ritualgeräts, weil man sie bei der Durchführung von Ritualen nutzt. Außerdem werden den Siddham durch die Kraft der durch sie wirkenden Heilsgestalten besondere Wirkungen zugeschrieben. Diese haben in der Regel selbst etwas mit der anzurufenden Heilsgestalt zu tun, welche sich durch die ikonographischen Merkmale äußern, von denen es häufig eine Skulptur gibt, die ebenfalls einen Platz auf dem Altar im Tempel hat, sofern das Siddham für die Heilsgestalt diesen nicht einnimmt, wie das in der kontemplativen Meditation *Ajikan* der Fall ist.

Im Folgenden soll eine Auswahl der Meditationen und Rituale des Esoterischen Buddhismus vorgestellt werden, in denen die Siddham als Werkzeuge zur Heilung eingesetzt werden. Dabei wird jeweils das Ritual, die Meditation und die Wirkung der erwünschten Heilung im Zusammenhang mit den Siddham beschrieben. Der Begriff der Heilung steht, wenn nicht anders beschrieben für das Erkennen der Wahrheit *ri* 理 und das Auslösen der Trübungen des Herzens durch das Erkennen des Herzens der Erleuchtung.⁶⁴²

6.1. *Ajikan* als Ritual und Meditation der Heilung

Kakuban 覚鑊 (1095-1143) zeigt in seinem Text *Ajikan* 阿字觀 einen Weg zur Erleuchtung des Herzens durch die Heilung des Herzens.⁶⁴³ Dabei definiert er zunächst die aus seiner Sicht wichtigsten Begriffe, auf die er im weiteren Verlauf Bezug nimmt.⁶⁴⁴ Im gesamten Text beschreibt er 12 Variationen in der Anwendung der *Ajikan* in verschiedenen Situationen mit ihren jeweiligen Wirkungen.⁶⁴⁵ Für Kakuban ist die

⁶⁴² Vgl. das Kapitel „Analyse und Deutung des Textes *Ajikan*“.

⁶⁴³ Vgl. das Kapitel „Die *Ajikan* als Ritual zur Heilung des Herzens“.

⁶⁴⁴ Vgl. die Kapitel „Themenschwerpunkte und Deutung des Textes *Ajikan*“, „Anmerkung zur Übersetzung des *Ajikan*-Begriffs“ und „Anmerkung zur Übersetzung des *kokoro*-Begriffs“.

⁶⁴⁵ Vgl. das Kapitel „Variationen der *Ajikan*-Meditation und ihre Wirkungen“

Ajikan die mit Abstand bedeutendste Meditation zur Erlangung des Herzens der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 und rückt diese in das Licht des Amida-Buddhismus.⁶⁴⁶

Die Deskriptionen im Text *Ajikan* richten sich offenbar an ein Publikum gelehrter Mönche, da, wie aus dem Text ersichtlich, mit der kurz gefassten Anleitung zur *Ajikan* gewisse Grundkenntnisse vorausgesetzt werden. Somit handelt es sich nicht nur um einen rein deskriptiven Text im Sinne einer Anleitung für die *Ajikan*, sondern um eine normative Schrift mit einer Vielzahl von Intentionen.⁶⁴⁷ Dennoch scheint es möglich, dass solche Texte zur Praxis inspirieren, wie es sich durch die Verwirklichung in bildhafter Darstellung der Siddham in der Kunst gezeigt hat, die in Ritualen zur Hilfestellung im Sinne einer Anleitung benutzt wurden.

Nicht zu verwechseln sind Texte von Mönchen mit offiziellen Chroniken wie die des *Nihon shoki* 日本書紀 von 720 und das *Shoku Nihongi* 続日本紀 von 797, in denen es mehrere Hinweise über die Effektivität der buddhistischen Heilung durch Heiler-Mönche gibt. Dort wird zwar erklärt, was in der Praxis angewandt wurde, jedoch nicht die Vorgehensweise im Sinne einer Schritt für Schritt Anleitung gegeben. Gleiches gilt für das *Nihon Ryôiki* 日本靈異記, den Berichten über Wunder in Japan mit 116 buddhistischen Geschichten, die von dem Mönch Kyôkai zwischen 822 bis 823 kompiliert wurden. Darin geht es um die rituelle Selbstheilung und Heilung anderer von ihren Leiden und Gebrechen durch Meditationsmeister *zenji* 禪師, die auf karmische Ursachen zurückzuführen seien.⁶⁴⁸

Das *Hokkekyô genki* 法華經驗記 ist vergleichbar mit Kakubans Text *Ajikan*, weil darin die Heilwirkungen des Lotussûtras *Hokkekyô* 法華經 beschrieben werden. Nicht enthalten sind die konkrete Methodik und Praxis der Rituale der Heilung.⁶⁴⁹ Daher ist dies etwas anderes als die Ritualanleitungen *giki* mit der grundlegenden

⁶⁴⁶ Vgl. das Kapitel „Das Herz der Erleuchtung und der Amida-Buddhismus“

⁶⁴⁷ Weitere Intentionen des Textes *Ajikan* gehen über die Zusammenhänge dieses Kapitels über die Meditationen und Rituale der Heilung hinaus. Vgl. dazu die Kapitel „Übersetzung des Textes *Ajikan*“, „Biografie von Kakuban (1095-1143)“ und darin insbesondere „Die Wiederbelebung der Shingon-Lehre“, „Widerstand gegen Kakuban“, „Die letzten Jahre auf dem Negorosan“ und „Kakubans Wirken und die Reaktion seiner Zeitgenossen“.

⁶⁴⁸ Kleine, 2009. S. 19-23.

⁶⁴⁹ Katô et al., 1984. S. 332 ff.

Vorgehensweise in Ritualen. Kakuban wie auch andere Mönche interpretieren in ihren Texten die Inhalte von Sūtras, Ritualanleitungen und noch ältere Texte von Mönchen. Im Falle des Textes *Ajikan* wird Bezug zu den Schriften und Lehren des Mönches Kūkai (774-835) genommen. Bei der Beschreibung der Wirkungen lassen sich gewisse Erfahrungswerte von Seiten Kakubans aus dem Text herauslesen, die durch seine Begeisterung für die Wirkung und die Detailtreue gekennzeichnet sind.⁶⁵⁰

Die wiederkehrenden Beschreibungen über die Wirkungen der Meditationen im Laufe der Jahrhunderte decken sich mit den Ergebnissen heutiger psychologischer Studien. Dies ist ein Indiz, dass eine ausgiebige Ritualpraxis auf der Basis der damals vorliegenden Schriften stattgefunden haben muss, denn sonst wäre es kaum möglich, zu den gleichen Ergebnissen zu kommen. Dabei ist anzunehmen, dass sich Schriften und Praxis gegenseitig beeinflusst haben. Denn ohne eine Erfahrung über die Wirkung lässt sich keine Aussage über dieselbe machen. Das bedeutet, dass in einigen Fällen die Rituale und Meditationen in der Praxis dem Aufschreiben vorausgehen, es sei denn, jemand denkt sich diese nur aus. Das allerdings stünde dann im Widerspruch zu den Beschreibungen der Erfahrungen in der Wirkung.⁶⁵¹

Aufgrund der Studienlage ist bekannt, dass in der Meditation und besonders in der kontemplativen Meditation je nach Empfindung und Vorstellung unterschiedliche Gehirnareale angesprochen werden, so dass es zu einer erhöhten Gehirnaktivität in den Arealen des mittleren frontalen Cortex und anterioren cingulären Cortex kommt, die für die Verarbeitung von Ängsten, Schmerzen und Gefühlen zuständig sind.⁶⁵² Diese Gehirnaktivitäten lösen Wahrnehmungen und unterbewusste Reaktionen wie ein Gefühl der Freude oder innerer Ruhe im Körper und Herzen aus. Die innere Ruhe entsteht unter anderem auch dadurch, dass einige Areale in ihrer Aktivität heruntergefahren werden.⁶⁵³ Dieser Zustand scheint zumindest teilweise mit Kakubans Beschreibungen in der Wirkung der *Ajikan* zusammenzuhängen, wobei in der Studie

⁶⁵⁰ Vgl. die Kapitel „Übersetzung des Textes *Ajikan*“ und „*Ninnaji Kōhon Ajikan* von Kakuban auf Japanisch“.

⁶⁵¹ Vgl. das Kapitel „Die *Ajikan* als Ritual zur Heilung des Herzens“.

⁶⁵² Hilbrecht, 2010. S. 107. Vgl. Hölzel et al., 2007. S. 16-21.

⁶⁵³ Cahn et al., 2006. S 180–211.

von Cahn und Polich die Begegnung mit dem Göttlichen und einer Heilsgestalt wie Dainichi Nyorai 大日如来 nicht einbezogen wurde. Daraus lässt sich schließen, dass unterschiedliche Arten der Meditation zur Beruhigung des Herzens und einem Gefühl der Freude führen können. Kakuban schließt dies zwar nicht aus, beschreibt die *Ajikan* jedoch als die effektivste und am schnellsten Erfolg bringende Meditations-Methode, die zu innerem Frieden und Freude im Herzen führen soll, was er als einen Zustand des Reinen Landes im Herzen beschreibt. Dieses Ziel sei nach Kakuban für jeden erreichbar, auch wenn er nur vereinfachte Formen der *Ajikan* durchführt. Daran lässt sich erkennen, dass Kakuban zwischen unterschiedlichen Meditationstypen für verschiedene Bedürfnisse und Personengruppen wie etwa Mönche und Laien unterschied. So betont er für Laien den Atem und das Intonieren des Siddham A 𑖀 und die Visualisation der Mondscheibe. Auf der anderen Seite erklärt er, dass es mit der vollständigen *Ajikan* ebenfalls möglich sei, das Herz der Erleuchtung *bodaishin* zu erkennen und die Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation *sokushin jôbutsu* 即身成佛 zu erlangen. Einerseits ist das Herz der Erleuchtung für Kakuban dasselbe wie der Zustand des Reinen Landes *jôdo* 浄土 im Herzen *kokoro* 心. Auf der anderen Seite ist das Erleben des Reinen Landes durch die Heilung des Herzens gleichzeitig die Voraussetzung für das Erkennen des Herzens der Erleuchtung.⁶⁵⁴

6.2. Meditationen und Rituale mit dem Siddham A

Die kontemplative Meditation *Ajikan* 阿字觀 ist als die grundlegende Übung für Rituale mit den Siddham bekannt. Dafür gibt es Grundübungen, mit denen die Voraussetzungen geschaffen werden, die *Ajikan* fachgerecht durchführen zu können. Dazu gehören Fähigkeiten in Atmung und Visualisation. Kûkai 空海 (774-835) erklärt, dass es zunächst einmal wichtig sei, die kontemplative Meditation der Mondscheibe *Gachirinkan* 月輪觀 zu meistern, bevor man mit der kontemplativen Atemmeditation *Susokukan* 数息觀 beginnt.⁶⁵⁵ In den Texten *Ajikan yôshin kuketsu* 阿字觀用心口訣

⁶⁵⁴ Vgl. Kakubans Auffassung im Kapitel „Übersetzung des Textes *Ajikan*“.

⁶⁵⁵ Griffin, 1990, S. 203-204.

⁶⁵⁶ von Kūkai und *Ajikan hōsoku* 阿字觀法則 von Seison 成尊 (1012-1074) liegt bei der *Ajikan* der Schwerpunkt auf der Kontemplation. Shōkaku 勝覺 (1057-1129) hat die Kontemplation des Siddham A 𑖀 in seinem *Ajikan shidai* 阿字觀次第 mit Atemmeditationen erweitert.⁶⁵⁷ Somit geht er nicht davon aus, dass die Atemmeditation zu den grundlegenden Übungen als Vorbereitung für die *Ajikan* dienlich sei.

Im Laufe der Zeit ging die Entwicklung dahin, dass zunächst mit der Atemmeditation begonnen wurde. Darauf folgte die kontemplative Meditation der Mondscheibe *Gachirinkan* und erst danach eine einfache Form der kontemplativen Meditation mit dem Siddham A 𑖀. Diese drei Meditationen soll jeder erlernen können, der die Weihen für Laien *kechien kanjō* 結縁灌頂 erhalten hat.⁶⁵⁸

Nach dem Meistern dieser Grundlagen, ist die Weihe in fortgeschrittene Praktiken möglich. Darin tauchen die oben genannten drei Grundübungen in zahlreichen Variationen auf und werden mit weiteren Siddham ergänzt. In den Ritualen des Esoterischen Buddhismus sind kontemplative Meditationen mit Siddham, wie die *Ajikan* und weiteren Siddham, eine wichtige Voraussetzung für die Durchführung und Wirkung weiterer Rituale.

Zu diesen Grundlagen zählend haben die visuelle Darstellung der Mondscheibe und des Siddham A 𑖀 einen in allen Gattungen der buddhistischen Kunstgeschichte sich auswirkenden Einfluss ausgeübt. Mondscheibe und Siddham werden zu dekorativen Zwecken, zum Zeigen der Präsenz der Heilsgestalten in ihrer anikonischen Form und für die Verwendung in Ritualen (Abb. 1) und Meditationen (Abb. 6) eingesetzt. Dabei scheint die offensichtliche Sichtbarkeit der Siddham in Tempeln nicht immer die Hauptrolle gespielt zu haben, da sie ebenfalls im Inneren von Skulpturen verborgen wurden.

⁶⁵⁶ Kūkai in SAT-DB: T2432_.77.0415a16-17.

⁶⁵⁷ Kitao 北尾, 2002. S. 65-66.

⁶⁵⁸ Payne, 1991. S. 70-71.

6.2.1. Kontemplations-Techniken in der *Ajikan*

Kûkai erklärt, dass es vor der Praxis der *Ajikan* 阿字觀 nützlich sei, zunächst mit der kontemplativen Meditation der Mondscheibe *Gachirinkan* 月輪觀 zu beginnen. Die *Gachirinkan* ist eine Voraussetzung für die *Ajikan* und die darauf aufbauenden Rituale, wo es um kontemplative Techniken der Transformation von Siddham in die Form ihrer symbolhaften Ritualgegenstände *sanmaya-gyô* 三昧耶形 und von da in Heilsgestalten etwa auf Mondscheiben, Feuer und Altären geht.⁶⁵⁹

Im ersten Schritt soll eine leere Mondscheibe *gachirin* 月輪 visualisiert werden, indem man sich einen Vollmond vorstellt oder einen gemalten Mond in Form einer weißen Scheibe auf dunklem Hintergrund betrachtet und danach mit geschlossenen Augen innerlich im Herzen vorstellt. Sobald man die Mondscheibe gut visualisieren kann, wird diese im Herzen soweit vergrößert, dass sie den Körper umgibt. Wer in der Lage ist, sie zu vergrößern und zu verkleinern, erschafft laut Kûkai die Voraussetzung für die Erlangung der allumfassenden Weisheit.⁶⁶⁰ In den Praktiken der Shingon-Schule ist es wichtig, die Mondscheibe sowohl ausdehnen, als auch zusammenziehen zu können. Dies ist eine Verknüpfung zu dem Raum-Zeitkontinuum eines Mikrokosmos und Makrokosmos. Kûkai erklärt, dass man die Kompetenz der Kontemplation durch das Ergänzen weiterer Symbole steigern könne.⁶⁶¹

6.2.2. Atemtechniken in der *Ajikan*

Shôkaku 勝覺 (1057-1129) beschreibt im *Ajikan shidai* 阿字觀次第 eine Methode zur wahren Selbsterfüllung *honji jôju hô* 本自成就法. Dabei soll mit jedem Atemzug das Siddham A 𑖀 visualisiert und mit leicht geöffnetem Mund ausgesprochen werden. Der Atem wird gezählt, das A 𑖀 angeschaut und dann mit geschlossenen Augen in das Herz aufgenommen. Dann soll man auf die gleiche Weise die Mondscheibe anschauen, in sich aufnehmen, die Augen wieder schließen und während man das ununterbrochen visualisiert, die Wahrheit *ri* 理 des im Grunde nicht Erschaffenen *honpushô* 本不生

⁶⁵⁹ Payne, 1991. S. 95.

⁶⁶⁰ Griffin, 1990. S. 203-204.

⁶⁶¹ Griffin, 1990. S. 205.

spüren. Auch währenddessen soll man mit jedem Atemzug das A 𑖀 intonieren. Dies soll man im Gehen, Liegen, Sitzen und Stehen durchführen. Im Laufe der Zeit soll man damit im Herzen Erfüllung, Bewusstsein und Weisheit erlangen. Durch kontinuierliche Praxis, ohne den Frieden im Herzen zu verlieren, soll man im Augenblick des Todes in Frieden mit sich und der Welt gehen können.

Die kontemplative Atemmeditation *Susokukan* 数息觀 wurde möglicherweise von Kakuban ins Leben gerufen, da dieser die Meditationen mit dem Atem von Shôkaku und Saison vereinte und diese dann *Susokukan* nannte. In der Praxis wird dabei mit jedem Atemzug das Siddham A 𑖀 visualisiert.⁶⁶² Laut Payne entwickelte sich die *Susokukan* in der Shingon-Schule zu einer grundlegenden Basisübung, die zu den Werkzeugen der meditativen Praxis vor den 18 Grundübungen *Jûhachidô* 十八道 gehört.⁶⁶³

Dabei wird, während man die grundlegende Meditation der *Ajikan* praktiziert, mit jedem Atemzug der Fokus durch innerliches Aussprechen des A 𑖀 auf das zu visualisierende A 𑖀 gelenkt. Damit vereint Kakuban die Praxis der Drei Mysterien, um die effektive Wirkung bei Meditationen und Ritualen zu steigern.⁶⁶⁴

Laut Kitao werden der kontemplativen Atemmeditation durch das Zählen des Atems Wirkungen für das Leben und das Sterben zugeschrieben. Das Ausatmen steht für die Befreiung von Verwirrung und Illusionen in Bezug zu anderen und das Einatmen für die eigene Befreiung von Verwirrung und Illusionen. Dies sei möglich, weil das Siddham A 𑖀 die Mutter aller Silben sei, welche die verschiedenen Buddhas erschaffen können.⁶⁶⁵ Bei der Geburt sei der erste Laut das A 𑖀. Beim Sterben solle man das A 𑖀 im Herzen halten. Wenn man zur Todesstunde mit karmischen Hindernissen konfrontiert würde und das Herz seine wahre Natur vergessen hätte, bräuchte man nur den Mund zu öffnen und ein- und auszuatmen. Jedes Ein- und jedes

⁶⁶² Kitao 北尾, 2002. S. 65-66.

⁶⁶³ Payne, 1991. S. 70-71.

⁶⁶⁴ Kitao 北尾, 2002. S. 65-66.

⁶⁶⁵ Payne, 1998. S. 233-234.

Ausatmen sei der Atem des Siddham A 𑖀.⁶⁶⁶ Diese Praxis könnte angewandt werden, während der Sterbende die Schnüre zum Herzen des Amida 阿弥陀 festhält, die auf der Brust des *Yamagoe amida zu* 山越阿弥陀図 befestigt sind. Der Zusammenhang ist insofern offensichtlich, weil links oben das Siddham A 𑖀 auf einer Mondscheibe geschrieben steht (Abb. 6).

Durch das Intonieren des Siddham A 𑖀 soll man nach Kakuban die ureigene wahre Natur erkennen können. Das Herz sei der Atem. Der Atem sei das Siddham A 𑖀. Das Siddham A 𑖀 sei das Herz der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 eines einzelnen Gedankens. Das Herz der Erleuchtung sei das Geheimnis des Dainichi Nyorai 大日如来 als Verkörperung der Erleuchtung in diesem Körper als Voraussetzung für die Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation *sokushin jôbutsu* 即身成佛. Dafür solle man sich mit jedem Atemzug das A 𑖀 bewusst in das Herz holen und während der Visualisation wie ein Mantra rezitieren.⁶⁶⁷

Kakuban soll den Text *Ajikan* geschrieben haben, als seine kranke Mutter im Sterben lag.⁶⁶⁸ In diesem Zusammenhang beschreibt er eine weitere Atemmeditation, die *Asokukan* 阿息觀. Kakuban war nämlich der Ansicht, dass die *Ajikan* inklusive der Atemmeditation *Asokukan* das Leiden bei einer Krankheit, vorbeugen bzw. lindern könne. Auch bei unheilbaren Krankheiten oder im Sterben, sollte man mindestens die *Asokukan* praktizieren, um mit dem Atem das Herz zu reinigen. Kitao erklärt, dass nach Kakuban die *Ajikan* sowohl für solche nützlich sei, die nur oberflächlich praktizieren, weil sie dadurch zumindest den Zustand des Reinen Landes *jôdo* 浄土 in diesem Körper erleben können, als auch für solche, die intensiv praktizieren, um die Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation erlangen zu können.⁶⁶⁹ Diese Interpretation ist wohl eher zweifelhaft, weil in Kakubans *Ajikan* die Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation mit dem Zustand des Reinen Landes im eigenen Herzen verglichen wird. So kann man zwar sagen, dass es Versionen der

⁶⁶⁶ Kitao 北尾, 2002. S. 67.

⁶⁶⁷ Kitao 北尾, 2002. S. 67.

⁶⁶⁸ Veere, 2000. S. 95.

⁶⁶⁹ Kitao 北尾, 2002. S. 69-71.

Ajikan für Laien und Profis gibt, jedoch lassen sich diese nicht so ohne weiteres differenzieren.

Stevens beschreibt eine weitere Anwendung der *Ajikan* mit dem Atem, die in Tempelhallen vor einem Abbild des Siddham A 𑖀 durchgeführt werden. Nachdem der Adept die vorbereitenden Rituale mit Verbeugungen, Mantras und Mudrās durchgeführt hat, setzt er sich im Lotus-Sitz mit einigen Metern Abstand vor das Abbild mit dem Siddham A 𑖀. Während er ein- und ausatmet, intoniert er das Siddham A 𑖀, visualisiert es auf einer Mondscheibe *gachirin* 月輪, visualisiert es im Herzen und dehnt die Mondscheibe nach und nach aus, bis sie das ganze Universum erfasst. Nun kommt aus dem Zentrum des Siddham A 𑖀 und aus der Mondscheibe die Essenz des Dainichi Nyorai und verschmilzt mit dem Meditierenden, so dass sie eine Einheit bilden. Gegen Ende der Meditation bringt man die Mondscheibe und das Siddham A 𑖀 wieder in seine ursprüngliche Form.⁶⁷⁰

Vergleicht man diese Beschreibung mit den Strahlen in geschnittenen Gold *kirikane* 切金, die von der Mondscheibe und dem Siddham A 𑖀 auf der Brust der Nonne und des Hofadligen im *Ajigi emaki* ausgehen, könnte es sich hier um einen Hinweis oder eine Anleitung zur meditativen Ausdehnung auf das Universum handeln (Abb 55).

6.2.3. Weitere Meditationen und Rituale mit dem Siddham A

Es folgen verschiedene Anwendungen mit dem Siddham A 𑖀 aus unterschiedlichen Quellen, die das oben Beschriebene veranschaulichen sollen.

Im *Uchigiki-shū* 打聞集, einer Textsammlung buddhistischer Erzählungen ebenfalls kompiliert von Kakuban 覺鑊 (1095-1143) im Jahr 1134, wird eine Variante der *Ajikan* 阿字觀 beschrieben, wo man sich vorstellt, dass man selbst zum visualisierten Objekt wird: „Visualisiert der Adept das Siddham A 𑖀, wird er selbst zum Siddham A 𑖀. Visualisiert er die Lotusblüte *renge* 蓮華, wird er selbst zur

⁶⁷⁰ Stevens, 1981. S. 43.

Lotusblüte. Visualisiert er die Mondscheibe *gachirin* 月輪, wird er selbst zur Mondscheibe.“⁶⁷¹

Die beiden folgenden Anwendungen sind laut Kitao Auszüge aus den Weihe-Ritualen der Mandalas *Taizôkai* 胎藏界 und *Kongôkai* 金剛界, in denen die Fähigkeit der *Ajikan*-Praxis nicht im Kontext der Meditation, sondern im Rahmen eines Weihe-Rituals an Schülern angewandt wird. Die Visualisation findet nicht vor dem Meditierenden oder im Herzen in der Brust statt, sondern über dem Scheitel des Schülers. Das, was beide Weihe-Rituale unterscheidet, sind die Varianten des Siddham A 𑖀, nämlich A 𑖀 und Aṃ 𑖁.

Aus dem *Taizôkai denpô kanjô sahô* 胎藏界伝法灌頂作法, dem Ablauf der Weihe zur Übertragung des Mandalas *Taizôkai* beschreibt Kitao folgende Anleitung: „Folgendes soll visualisiert werden: Über dem Scheitel des zu Weihenden ist das Siddham A 𑖀. Dies verwandelt sich in ein hellstrahlendes Leuchten. Im Zentrum gibt es eine Mondscheibe, in der sich eine achtblättrige Lotusblüte befindet. Auf dem Lotussockel gibt es das Siddham Aṃ 𑖁. Dieses wird zu Dainichi Nyorai 大日如来. Visualisiert man das Aṃ 𑖁, erscheint aus dem Inneren eine Pagode. Diese verwandelt sich in Dainichi Nyorai.“

Im *Kongôkai denpô kanjô sahô* 金剛界伝法灌頂作法, dem Ablauf der Weihe zur Übertragung des Mandalas *Kongôkai* steht laut Kitao, dass man über dem Scheitel des zu Weihenden das Siddham A 𑖀 visualisieren solle, welches sich in ein hellstrahlendes Leuchten verwandeln solle. Im Zentrum gäbe es eine Mondscheibe, in der sich eine Lotusblüte mit acht Blättern befinde. Auf dem Lotussockel sei das Siddham A 𑖀. Dieses verwandle sich in Dainichi Nyorai. Aus der Visualisation des A 𑖀 soll aus dem Inneren eine Pagode erscheinen und sich in Dainichi Nyorai verwandeln.⁶⁷² Die Verwandlungen vom Siddham A 𑖀 zu einer Pagode und dann zu Dainichi Nyorai erinnern an Rituale der Heilung und für Verstorbene mit Pagoden der Typen *gorintô* 五輪塔.

⁶⁷¹ Kitao 北尾, 2002. S. 33.

⁶⁷² Kitao 北尾, 2002. S. 32-33.

Im *Saikyoku kukyô ryôbu shoson daihimitsu kanjô inmyô* 最極究竟兩部諸尊大秘密灌頂印明 steht folgende Variante: „Halte die Hände im Mudrâ *Naibaku goko in* 内縛独鈷印 des Dainichi Nyorai des Mandalas *Taizôkai*. Visualisiere auf dem Blatt einer Lotusblüte das Siddham Āmḥ 𑖀𑖃𑖫. Dieses verwandelt sich erst in eine Pagode und danach in Dainichi Nyorai.“

Hier ein Auszug aus dem Ablauf des *Gumonji shidai* 求聞持次第: „Halte die Hände im Mudrâ *Goshin in* 護身印. Schließe die Augen und beobachte die Gedanken. Auf einer Mondscheibe befindet sich eine mit Juwelen besetzte Lotusblüte. Darauf ist das Siddham A 𑖀. Dieses verwandelt sich erst zu *Nyoi Hôju* 如意宝珠 und dann weiter in das Symbol der spirituellen Qualität *Sanmaya* 三摩耶.“⁶⁷³

Jippan 実範 (1089-1144) beschreibt im Jahr 1134 im *Byôchû shugyô ki* 病中修行記 (Aufzeichnungen über asketische Übungen während einer Krankheit) eine Meditation zur Heilung von Krankheiten mit der kontemplativen Meditation der Siddham A 𑖀 und Vam 𑖃 in Kombination mit der kontemplativen Meditation der Mondscheibe *Gachirinkan* 月輪觀. Veere erklärt, dass Kakuban sich davon inspirieren ließ und dazu im *Ichigo taiyô himitsushû* 一期太要秘密集⁶⁷⁴ eine Atemmeditation zur Heilung erläutert, in der das Einatmen mit dem Siddham A 𑖀 und das Ausatmen mit dem Siddham Vam 𑖃 verbunden ist.⁶⁷⁵

6.3. Rituale der Heilung mit weiteren Siddham

In der frühen Geschichte der Siddham in Japan gibt es eine ganze Reihe von Hinweisen auf Rituale der Heilungen mit den Siddham, nachdem diese von einzelnen Mönchen nach Japan überliefert wurden. Dabei wurden die Siddham vereinzelt angewandt, ohne das gesamte System zu lehren.⁶⁷⁶

⁶⁷³ Kitao 北尾, 2002. S. 33; Muller, Charles in Muller: DDB.

⁶⁷⁴ Buddhistische Lesung *ichigo*, sonst *ikki*.

⁶⁷⁵ Veere, 2000. S. 122.

⁶⁷⁶ Vgl. Das Kapitel „Die Siddham in der Entwicklung der buddhistischen Schulen“.

Der Mönch Nichira 日羅 (?-583)⁶⁷⁷ aus Kudara 百濟 soll im Jahre 583 ein Geheimritual mit dem Titel *Shôgun jizô bosatsu hô* 勝軍地蔵菩薩法 in Japan ausgeübt haben, von dem bekannt ist, dass dabei Jizô Bosatsu 地蔵菩薩 als schützender Kriegsgott *bujin* 武神 angerufen wird, indem Dhāraṇīs und Mantras rezitiert werden. Da dieses Ritual in den Ritualregeln *giki* 儀軌 nicht verzeichnet ist, lässt sich nicht genau sagen, ob damals auch schon Siddham benutzt wurden.⁶⁷⁸ Als ein Ritual zur Abwendung von Unheil wurde es später im siebten Jahrhundert von En no Ozuno 役小角,⁶⁷⁹ dem legendären Gründer des *Shugendô* 修驗道,⁶⁸⁰ übernommen und regelmäßig auf dem Berg Atago 愛宕 durchgeführt.⁶⁸¹ Dabei wird Jizô Bosatsu flankiert von Fudô Myôô 不動明王 und Bishamonten 毘沙門天 auf Talismanen *fuda* 札⁶⁸² in Siddham dargestellt.⁶⁸³ Darüber, ob die Talismane schon im siebten Jahrhundert verwendet wurden oder ob sie erst später in dieses Ritual integriert wurden, ist jedoch nichts bekannt.

Einer mündlichen Überlieferung aus der Mitte des 7. Jahrhunderts zufolge hat der indische Mönch Hôdô 法道 (Lebensdaten unbekannt) den Glauben an Jûichimen Kannon 十一面觀音 nach Japan überliefert und mittels geheimer Dhāraṇīs in Siddham Rituale zur Heilung von Krankheiten zelebriert.⁶⁸⁴

In der Nara-Periode (710-794) wurden Ritualanleitungen nach Japan eingeführt. Darin sind Zaubersprüche, Mantras und Rituale für eine Wiedergeburt im Reinen Land des Amida enthalten. Zum Beispiel steht im *Rishu-shaku* 理趣釈, einem Kommentar zum *Rishu-kyô* 理趣經, über das Siddham Hriḥ 𑖦𑖅, dass es Amida 阿弥陀 als Muryôju Nyorai 無量寿如来 repräsentiert. Dort heißt es, dass man mit diesem Siddham

⁶⁷⁷ Nichira: Adliger aus Südkyûshû, der als Gesandter nach Korea ging.

⁶⁷⁸ *Mikkyô daijiten* 密教大辞典, 1931. S. 1135.

⁶⁷⁹ En no Ozuno (Lebensdaten unbekannt; spätes 7. Jh.) ist ebenfalls bekannt unter dem Namen En no Gyôja 役行者.

⁶⁸⁰ *Shugendô* ist eine religiöse Schule, die Elemente aus dem Esoterischen Buddhismus, magischen Daoismus und dem japanischen Bergglauben miteinander vereint, wobei verschiedene asketische Übungen von den Adepten namens *yamabushi* 山伏 in den Bergen durchgeführt werden.

⁶⁸¹ Kodama 児玉, 1996. S. 21.

⁶⁸² Kleine Papierstreifen für Rituale, auf die die zu verehrenden Heilsgestalten und *Dhāraṇī* geschrieben werden.

⁶⁸³ Dôtaku hakubutsukan 銅鐸博物館, 1997. S. 29.

⁶⁸⁴ Kodama 児玉, 1996. S. 21-22.

während diesen Lebens Krankheiten und Probleme fern halten könne, und dass man in der nächsten Inkarnation die höchste Stufe der Wiedergeburt im Reinen Land erreichen könne.⁶⁸⁵

Aufzeichnungen im *Tôkoku kôsô den* 東国高僧伝 besagen, dass der Bergasket Taichô 泰澄 (683-767) im Jahre 722 am Kaiserhof mit einem Donnerkeil mit drei Spitzen *sankosho* 三鈷杵 und einer Ritualglocke mit drei Spitzen *sankorei* 三鈷鈴 um Heilung der Krankheit der Kaiserin Genshō Tennō 元正天皇 (680-748) gebetet haben soll. Beides sind Ritualgeräte *hōgu* 法具 des Esoterischen Buddhismus. Der Donnerkeil *kongōsho* 金剛杵 dient zum Zerschlagen der geistigen Trübungen und gilt als Symbol der Unzerstörbarkeit der Weisheit. Die Ritualglocke *kongōrei* 金剛鈴 soll die Aufmerksamkeit auf ein zu verehrendes Objekt oder Ziel ausrichten.⁶⁸⁶

Eine mündliche Überlieferung über den Mönch Dōji 道慈 (?-744) besagt, dass er im Jahre 702 bei seinem Aufenthalt in China von Śubhakarasiṃha (637-735)⁶⁸⁷ das Ritual *Gumonji-hō* 求聞持法 erhalten hat.⁶⁸⁸ Bei diesem buddhistischen Ritual werden das Mantra des Kokūzō Bosatsu 虛空藏菩薩 rezitiert und Siddham als Keimsilben verwendet, um die Leistung des Gedächtnisses zu steigern. Dies übte einen Einfluss auf Kūkai 空海 (774-835) aus, weil er noch vor seinem Aufenthalt in China 804-805 in mehreren Jahren asketischer Praxis *shugyō* 修行 hauptsächlich die *Gumonji-hō* durchführte.⁶⁸⁹ Auch für Kakuban zählte die *Gumonji-hō* zu den wichtigsten Übungen auf seinem Weg zur Buddhaschaft. Es ist anzunehmen, dass Dōji Sanskrit und Siddham als Keimsilben für Rituale erlernte, da diese im Mantra des Kokūzō Bosatsu Verwendung finden. Dōji wurde außerdem während seines Aufenthaltes in China aus 100 hochrangigen Mönchen auserwählt, um das *Ninnō hannya kyō* 仁王般若經 zu

⁶⁸⁵ Stone, 2009. S. 136.

⁶⁸⁶ *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 62.

⁶⁸⁷ Śubhakarasiṃha (637-735; Jap. Zenmui 善無畏). Buddhistischer Mönch aus Südindien und fünfter Patriarch der Shingon-Schule, der das *Dainichi-kyō* 大日經 ins Chinesische übersetzte und während seines Aufenthaltes in Chang'an gemeinsam mit Vajrabodhi (671-741; Jap. Kongōchi 金剛智) den Esoterischen Buddhismus in China verbreitete.

⁶⁸⁸ Nakamura 中村, 1993. S. 38.

⁶⁸⁹ *Bonji Taikan* 梵字大鑑, 1983. S. 63.

lehren. Nach seiner Rückkehr lehrte er im Daianji 大安寺 die Lehre der Schule Sanron *Sanron-shû* 三論宗. Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, dass die Siddham vor Kûkai und Saichô 最澄 (767-822) bereits nach Japan gelangt waren. Auch wenn ihnen in dieser frühen Phase offiziell keine besondere Bedeutung beigemessen wurde, waren einzelnen Mönchen die Anwendung und Bedeutung der Siddham bekannt.⁶⁹⁰

Der Tendai-Mönch Enkyô 円慶 (?-1076) verehrte an seinem Bett eine Mondscheibe *gachirin* 月輪, mit der er beim Tode seine letzte Kontemplation der *Gachirinkan* 月輪觀 durchführte. Der Shingon-Mönch Meijaku 明寂 (?-1124)⁶⁹¹ soll kurz vor seinem Tode das Siddham Vam 𑖦 neben sich aufgehängt haben, welches für die Weisheit des Dainichi Nyorai 大日如来 steht.⁶⁹² Dôhan (1178-1252) soll bei Einäscherungen das Siddham Ra 𑖦 für das Feuer der Weisheit benutzt haben.⁶⁹³ Über Sand wird das Mantra des Lichts *Kômyô shingon* 光明真言 108 Mal rezitiert. Dann wird der Sand über dem Grab oder dem Verstorbenen selbst verstreut. Das soll den Verstorbenen vom Leiden erlösen und eine Wiedergeburt im Reinen Land ermöglichen.⁶⁹⁴

6.3.1. Weihe und Meditation mit einzelnen Siddham

Als Kûkai 空海 in China auf Huiguo 惠果 (746-806) traf, führte dieser mit ihm das Ritual *Kechien kanjô* 結緣灌頂 durch. Mit diesem Ritual wird eine Verbindung zu Dainichi Nyorai 大日如来 oder einer Emanation von ihm erschaffen.⁶⁹⁵ Dabei wird der Adept in einen Raum geleitet, indem das Diamantwelt-Mandala *kongôkai mandara* 金剛界曼荼羅 waagrecht auf einem flachen Tisch ausgebreitet ist. Der Adept wird mit verbundenen Augen zu diesem Mandala geführt, während er eine Blüte mit beiden zusammengelegten Zeigefingern hält. An dem Mandala angekommen, hebt er seine Arme nach vorne und lässt die Blüte auf das Mandala fallen. Der sehr kurze Zeitraum

⁶⁹⁰ Kodama 児玉, 1996. S. 22-23.

⁶⁹¹ Weitere Lesung *Myôjaku*.

⁶⁹² Stone, 2009. S. 141.

⁶⁹³ Stone, 2009. S. 158.

⁶⁹⁴ Stone, 2009. S. 165.

⁶⁹⁵ *Japanese-English Buddhist Dictionary*, 1991. S. 184.

während die Blüte von den Fingern auf eine Heilsgestalt des Mandalas fällt, wird als Weihe *kanjô* 灌頂 durch Erschaffen der Verbindung *kechien* 結縁 bezeichnet. Mit dem auf diese Weise erwählten Siddham einer Heilsgestalt wird für eine gewisse Zeit, die von der Entwicklung des Adepten abhängt, eine kontemplative Meditation durchgeführt. Dies nennt man Meditation mit einzelnen Siddham *Issonbô* 一尊法.⁶⁹⁶ *Kechien kanjô* 結縁灌頂 und *Issonbô* 一尊法 gehören zur Grundausbildung in der Shingon-Schule, bevor mit dem Training der Vier Grundübungen *Shido kegyô* 四度加行 begonnen werden kann.⁶⁹⁷ Darstellungen einzelner Siddham für die Meditation *Issonbô* finden sich auf Gemälden rechts oder links oberhalb der Heilsgestalten (Abb. 6).

6.3.2. Ritual mit Fudô Myôô

Jippan 実範 (1089-1144) empfiehlt, dass Shingon-Anhänger eine kontemplative Meditation im Vertrauen auf Fudô Myôô 不動明王 durchführen sollen, wenn der Tod nahe ist, um in letzter Stunde das Herz der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 zu wecken. Ikonographisch wird Fudô Myôô in der Skulptur und Malerei mit grimmigem Gesichtsausdruck und einem Schwert dargestellt, welches die Illusionen zerstören soll. Bei Totenritualen wird er angerufen, um das Herz mit der Kraft seines Mitgefühls noch in letzter Stunde zu heilen. In diesem Zusammenhang ist Fudô Myôô besonders bei Totenritualen der Shingon-Schule eine der zentralen Heilsgestalten. In der Heian-Periode (794-1185) war es üblich, in den letzten Stunden des Lebens in ein Reines Land *jôdo* 浄土 Heilsgestalten um Geleit zu bitten. Nach der Lehre der Shingon-Schule ist die Voraussetzung dafür die Heilung des Herzens durch Auflösung karmischer Hindernisse und gegebenenfalls der Erlangung des Herzens der Erleuchtung.⁶⁹⁸

Fudô Myôô ist die zornvolle Manifestation des Dainichi Nyorai 大日如来, der ungünstige karmische Verbindungen und Hindernisse auf dem Lebensweg entfernt.

⁶⁹⁶ Veere, 2000. S. 24.

⁶⁹⁷ Payne, 1991. S. 71. Vgl. das Kapitel: „Die vier Grundübungen *Shidô kegyô*“.

⁶⁹⁸ Stone, 2009. S. 146.

Außerdem ist er ein Schützer des Dharma. Im Hofadel war das Ritual *Fudô-hô* 不動法 für seinen Beistand im Tod, aber auch für die Wiedererlangung der Gesundheit und Prävention von Krankheiten, beliebt. Dabei werden das Mantra und das Siddham des Fudô Myôô verwendet. Die Kraft zur Heilung ist in seinem Siddham Kāṃmam 𑖅 enthalten und soll damit beschworen werden können. Daher ist dieses Siddham ebenfalls ein Bestandteil seines Mantras *Namaku samanda basara nan senda makaroshana sowataya untarata kanman*.⁶⁹⁹

Mack erklärt, dass es für die Wiedergeburt in einem Reinen Land nötig sei, ein ruhiges und friedliches Herz *anjin* 安心 zu kultivieren. Dazu zählt auch die Abwesenheit von Zweifeln, die Einsicht in Weisheit und ein Zugang zum Herz der Erleuchtung. Im *Kanmuryôju-kyô* 觀無量壽經 wird das friedliche Herz in drei Zustände geteilt: Erstens ein aufrichtiges Herz *shiseishin* 至誠心, zweitens ein tiefsinniges Herz *jinshin* 深心 und drittens ein Herz, das gelobt, seine Verdienste mit anderen zu teilen, so dass alle Wesen im Reinen Land wiedergeboren werden können *ekô hatsugan jin* 廻向発願心. Im *Hachimei darani kyô* 八名陀羅尼經 heißt es, dass man im Reinen Land wieder geboren wird, wenn man die Mantras von acht Heilsgestalten rezitiert, von denen eines das von Fudô Myôô ist.⁷⁰⁰

6.3.3. Variationen der kontemplativen Meditation

Jippan beschreibt ein Totenritual zur Wiedergeburt im Reinen Land im Rahmen einer kontemplativen Meditation mit dem Siddham Hrīḥ 𑖆, die große Ähnlichkeit zu Kakubans Erklärungen der *Ajikan* aufweist.

Folgendes ist zu visualisieren: Auf dem Thron des Buddhas befindet sich eine Mondscheibe. Auf der Mondscheibe ist eine Lotusblüte. Darauf steht das Siddham Hrīḥ 𑖆, welches sich in die symbolische Form *sanmaya gyô* 三摩耶形 des Amida 阿彌陀 verwandelt. Von ihm strahlen 48.000 Lichtstrahlen in alle Richtungen. Dies soll ausdrücken, dass Amida durch seine übernatürlichen Kräfte jedem fühlenden Wesen in

⁶⁹⁹ Mack, 2006. S. 299.

⁷⁰⁰ Mack, 2006. S. 312-313.

einer anderen Form erscheint. Alle Manifestationen sind in ihrer Essenz gleich. Es handelt sich hier nicht um eine Meditation, bei der man durch *tariki* 他力, die Kraft des Amida erlöst wird, indem der Buddha aus dem Reinen Land zur verstorbenen Seele herabsteigt oder über den Berg kommt *yamagoshi* 山越,⁷⁰¹ um ihn dann in sein Reines Land zu geleiten, sondern um die esoterische Anwendung, in der es durch die kontemplative Meditation zu einer Verwandlung bzw. Heilung des Herzens kommt, indem man sich ikonographisch mit dem Buddha identifiziert. In diesem Zusammenhang erklärt Jippan, dass es keinen Unterschied zwischen dem Buddha und dem eigenen Herzen gibt. Visualisiert man den Buddha im Herzen, kommt man zu der Einsicht, dass man mit ihm eine Einheit bildet, wodurch man das Reine Land im eigenen Herzen erlangt und dort nach dem Tode wiedergeboren wird.⁷⁰²

Darauf folgt eine weitere kontemplative Meditation mit dem Siddham Hūṃ 𑖦𑖹. Das Hūṃ 𑖦𑖹 soll zwischen den Augenbrauen von Amida visualisiert werden, wie es sich in eine weiße rechtsdrehende Spirale *byakugō* 白毫 verwandelt. Von dort strahlen 48.000 Lichtstrahlen so groß wie fünf Sumeru-Berge.

Hier gibt es einen Bezug zum *Ōjō yōshū* 往生要集 von Genshin 源信 (942-1017), der ebenfalls davon spricht, dass zwischen den Augenbrauen des Amida die Form einer weißen Spirale zu dem Meditierenden oder Verstorbenen strahlt und alle üblen Taten auslöscht. Geschieht dies beim Sterben, so kann daraus die Wiedergeburt im Reinen Land erfolgen. Jippan geht hier etwas weiter, indem er einerseits das Siddham Hūṃ 𑖦𑖹 mit einfügt und es außerdem mit vier Mandalas verbindet: Das weiße Licht bezieht sich auf das Große Mandala *daimandara* 大曼荼羅; die wohltätigen Wirkungen beziehen sich auf das symbolische Mandala *sanmaya mandara* 三摩耶曼荼羅; die Einsicht, die durch die Meditation entsteht und zu einem normalen Verhalten führt, bezieht sich auf das Dharma-Mandala *hō mandara* 法曼荼羅 und das Licht, welches alle fühlenden Wesen erleuchtet, bezieht sich auf das Karma-Mandala *katsuma mandara* 羯磨曼荼羅.

⁷⁰¹ Vgl. das Kapitel „Siddham auf Gemälden“.

⁷⁰² Stone, 2009. S. 147-148.

Durch das ausstrahlende Licht, also die Erleuchtung im Herzen, können die fühlenden Wesen das Reine Land im Herzen erfahren. Durch die Bitte an Amida, dass das Licht so wirken möge, entsteht die Verschmelzung mit dem Buddha im Herzen.⁷⁰³

6.3.4. Geheime Kontemplation mit dem Siddham Vam

In der geheimen kontemplativen Meditation mit dem Siddham Vam 𑖦 *Banji mikkan* 𑖦字密觀 wird das Siddham A 𑖦 mit anderen Siddham gemeinsam verwendet: „Auf der Mondscheibe befindet sich das Siddham Hrīḥ 𑖦, welches sich in einen achtblättrigen Lotus verwandelt. Darauf erscheint das Siddham A 𑖦, das sich in eine Mondscheibe verwandelt. Auf der Mondscheibe erscheint das Siddham Vam 𑖦. Dieses verwandelt sich erst in eine Pagode vom Typ *sotoba* 卒塔婆 und dann weiter zu Dainichi Nyorai 大日如来.⁷⁰⁴

Die kontemplative Meditation *Banji mikkan* ist ein Beispiel für Kakubans Synkretismus von Shingon-Schule und Amida-Buddhismus.⁷⁰⁵ Diesen Zusammenhang beschreibt Kakuban in seinem Text *Ajikan* und im *Gorin kuji myō himitsu shaku* 五輪九字明秘密釈. Darin geht es um die geheimen Erklärungen zu der verborgenen Weisheit hinter den Klängen der fünf Kreise der neun Zeichen, mit denen neun Mantras, Mudrās und Siddham gemeint sind.⁷⁰⁶ Das Siddham Hrīḥ 𑖦 für Amida und Kannon ist das Symbol der Reinheit des Herzens mit dem Symbol der Lotusblüte als Voraussetzung für die Buddhaschaft. Das Siddham Vam 𑖦 steht normalerweise für das Mandala *Kongōkai* 金剛界 und das Siddham A 𑖦 für das Mandala *Taijōkai* 胎藏界. Da die Zwei-Welten-Mandalas von Kūkai 空海 (774-835) als eine Einheit angesehen werden, wird für viele Rituale eher das Siddham A 𑖦 für beide Mandalas verwendet. Hier in diesem Fall ist es jedoch anders. Es werden drei Haupt-Siddham

⁷⁰³ Stone, 2009. S. 148.

⁷⁰⁴ Kitao 北尾, 2002. S. 33.

⁷⁰⁵ *Japanese-English Buddhist Dictionary*, 1991. S. 96.

⁷⁰⁶ Veere, 2000. S. 10.

Hrīḥ 𑖀 für das *Taima-mandara* 当麻曼荼羅,⁷⁰⁷ A 𑖀 für das Mandala *Taizōkai* 胎藏界 und Vaṃ 𑖀 für das Mandala *Kongōkai* 金剛界 benutzt.

6.3.5. Die Vier Grundübungen *Shidō kegyō*

Die Vier Grundübungen *Shido kegyō* 四度加行 bestehen aus vier Trainingseinheiten. Mit ihnen kann begonnen werden, nachdem die drei Werkzeuge der meditativen Praxis: *Susokukan* 数息觀, *Gachirinkan* 月輪觀 und *Ajikan* 阿字觀 gemeistert wurden. Alle Grundübungen beinhalten Weihen in die entsprechenden Rituale und Siddham. Seit Kakuban wurden das *Shidō kegyō* zur Basis für jeden Anwärter zum Mönch.

Kūkai 空海 beschreibt in seinem *Shingon denju sahō* 真言伝授作法 diese Grundübungen insofern anders, als dort zunächst mit der Weihe *Kechien kanjō* 結縁灌頂 begonnen wird. Zwischen die erste und zweite Stufe wird noch eine weitere Übung, die Meditation mit einzelnen Siddham *issonbō* 一尊法 eingefügt, bei der der Adept zunächst kontemplative Meditationen mit einzelnen Emanationen von Dainichi Nyorai 大日如来 in Siddham ausübt. Dabei handelt es sich um eine Übertragung der *Ajikan* auf andere Siddham und Heilsgestalten. Es gibt keine Aufzeichnungen darüber, ob Kakuban das Ritual *issonbō* jemals praktiziert hat.⁷⁰⁸

Die vorbereitenden Übungen sollen ein Verständnis für die Einfachheit in der Erlangung der Buddhaschaft fördern. Das bedeutet nicht, dass die Einsicht die Buddhaschaft ist, sondern die Erweckung des Herzens der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心, wie es Kakuban in seinem Text *Ajikan* beschreibt.⁷⁰⁹ So entsteht die Buddhaschaft nicht plötzlich oder zufällig und auch nicht durch eine einzelne Handlung einer großzügigen Heilsgestalt, sondern nur als Ergebnis der eigenen spirituellen Praxis durch Verschmelzung mit der Heilsgestalt mittels der Siddham. Diese Praxis fördert die Heilung des Herzens und die Erkenntnis, dass die Erleuchtung bereits inhärent ist.

Die Praxis und der Weg dahin werden in ein ethisches und mentales Training durch

⁷⁰⁷ Eine weitere Lesung ist *Taema-Mandala*.

⁷⁰⁸ Veere, 2000. S. 24-25.

⁷⁰⁹ Vgl. das Kapitel „Übersetzung des Textes *Ajikan*“.

Anleitung vom Lehrer in der Meditation unterteilt, auf dem die Beziehung zum eigenen Lehrer eine außerordentlich wichtige Rolle spielt.⁷¹⁰ Nur durch die meditative Praxis und ohne das Befolgen der Belehrungen des Lehrers sei die Entwicklung des Bewusstseins der inhärenten Buddhaschaft kaum möglich. Gleichzeitig sei es wichtig, einen guten Lehrer zu haben, weil man sonst verleitet wird, einem Pfad zu folgen, auf dem man in weitere karmische Verstrickungen gerät, wie es Kakuban in seinem *Ajikan* beschreibt.⁷¹¹

6.3.5.1. Die erste Grundübung

In der ersten Stufe namens *Jûhachidô* 十八道 sollen die grundlegenden Mudrās, Sûtras, Mantras, Dhāraṇīs, Siddham und Rituale unter der Betrachtung des Mandalas der Diamantwelt *kongôkai* 金剛界 gemeistert werden. Der Begriff *Jûhachidô* 十八道 bezieht sich auf die 18 Mudrās, die während dieses Rituals mit den Händen geformt werden. Es werden außerdem die Mantras der fünf transzendentalen Buddhas *gochi nyorai* 五智如来 der Diamantwelt *kongôkai* 金剛界 rezitiert.⁷¹² Diese fünf werden von 32 weiteren Heilsgestalten umgeben. Die insgesamt 37 Heilsgestalten und ihre Siddham werden in allen Grundübungen außer der dritten angewandt. Da Dainichi Nyorai 大日如来 in beiden Mandalas der Diamantwelt und Mutterschoßwelt *taizôkai* 胎藏界 die zentrale Figur ist, wird am Ende dieses Rituals das Mantra des Dainichi Nyorai der Mutterschoßwelt rezitiert.⁷¹³

6.3.5.2. Die zweite und dritte Grundübung

In den folgenden beiden Grundübungen mit dem Titel *Kontai ryôbu no hô* 金胎兩部法 geht es um Rituale mit den Mandalas der Diamantwelt und Mutterschoßwelt im Zusammenhang mit den Sûtras *Dainichi-kyô* 大日經 und *Kongôchô-kyô* 金剛頂經.⁷¹⁴

⁷¹⁰ Payne, 1991. S. 74-75.

⁷¹¹ Vgl. das Kapitel „Übersetzung des Textes *Ajikan*“.

⁷¹² Dainichi Nyorai 大日如来, Ashuku Nyorai 阿闍如来, Hôshô Nyorai 宝生如来, Amida Nyorai 阿弥陀如来 und Fukûjôju Nyorai 不空成就如来

⁷¹³ Payne, 1991. S. 66-67.

⁷¹⁴ Veere, 2000. S. 24.

Im Ritual *Kongôkai-hô* 金剛界法 werden alle Mantras und Mudrās der 37 Heilsgestalten angewendet.⁷¹⁵ Im Ritual *Taijôkai-hô* 胎藏界法 werden entsprechend die Mantras und Mudrās der Mutterschoßwelt praktiziert. Ein Unterschied besteht jedoch darin, dass die Heilsgestalten in Gruppen zum Ritualplatz eingeladen werden. Zum Schutze des Rituals gehören die 12 Himmelskönige *Jûniten* 十二天. Ihre Abbildungen mit Siddham über ihren Köpfen werden in der Halle auf Wandschirme aufgestellt.⁷¹⁶ Mit Hilfe der kontemplativen Meditation *Issonbô* 一尊法 wird jeder einzelne der 12 Himmelskönige mit der Bitte um Schutz angerufen.⁷¹⁷ Am Ende des Rituals werden ähnlich wie oben die Mantras von Dainichi Nyorai 大日如来 beider Welten-Mandalas rezitiert.⁷¹⁸

Da in der vierten Grundübung die Nutzung von Feuer eine bedeutende Rolle spielt, werden hier schon bei der dritten Grundübung im Zusammenhang mit dem Ritual *Taijôkai-hô* vorbereitende Übungen zum Umgang mit Feuer praktiziert. Am ersten Tag visualisiert man den ganzen Tag das Siddham Raṃ 𑖦, welches für die Kraft des Elements Feuer steht.⁷¹⁹

Diese Übung dauert nur deswegen einen Tag, weil zuvor die *Ajikan* bereits gemeistert wurde und hier nur die gleiche Anwendung auf ein anderes Siddham übertragen wird. Mit dem Siddham Raṃ 𑖦 soll das Herz des Adepten geheilt werden, indem alle Verunreinigungen in seinem Körper und in seiner Welt bereinigt werden. Diese Form der Reinigung beschreibt Tajima in seiner Übersetzung und in den Erklärungen zum *Dainichi-kyô* ebenfalls als Heilung von Krankheiten und anderen ungünstigen Konstellationen mit dem Siddham Ra 𑖦.⁷²⁰

Nach dieser Reinigung werden die Heilsgestalten gerufen, die den Ritualplatz beschützen und das Ritual begleiten sollen. Sie werden außerdem darum gebeten, eine

⁷¹⁵ Payne, 1991. S. 66-67.

⁷¹⁶ Vgl. das Kapitel „Siddham auf Gemälden“.

⁷¹⁷ *Kôyasan Hieizan meihôten* 高野山比叡山名宝展, 1997. S. 93.

⁷¹⁸ Payne, 1991. S. 68-69.

⁷¹⁹ Wayman und Tajima, 1998. S. 176.

⁷²⁰ Wayman und Tajima, 1998. S. 193.

gute Verbindung zur Erde aufzubauen und den Ritualplatz während der weiteren Arbeiten zu reinigen. Danach wird der Altar aufgebaut. Dies geschieht am zweiten und dritten Tag. Am vierten Tag wird der Altar dann gereinigt und weiter vorbereitet. Am fünften Tag wird der Altar geweiht. Dazu werden wieder Heilsgestalten mit den Siddham eingeladen und die Erde unter dem Altar gefestigt. Am sechsten Tag folgt die Weihe des Adepten, damit er die entsprechenden Rituale durchführen kann. Am siebten Tag wird mit Hilfe von Kontemplations-Übungen ein mentaler Altar erschaffen.⁷²¹

6.3.5.3. Die vierte Grundübung

Die vierte Grundübung kann schon während der zweiten und dritten begonnen werden.⁷²² Dabei geht es insbesondere um das Meistern des Feuerrituals *Goma-hô* 護摩法. Hier wird dem Weisheitskönig Fudô Myôô ein Opferfeuer für die Befriedung negativer karmischer Einflüsse dargebracht. Mit Befriedung ist die Heilung und Transformation negativen Karmas des Herzens gemeint. Ohne die Heilung negativen Karmas können ein verkürztes Leben, Krankheit und Unglück angezogen werden. Die transformative Heilung des Herzens soll dazu dienen, die negativen Eigenschaften und Einflüsse aus dem Bewusstsein in positive Ressourcen umzuwandeln.⁷²³ Dies geschieht nach Payne in fünf Schritten. Da man in der Shingon-Schule von der in jedem fühlenden Wesen inhärenten Buddhaschaft ausgeht, braucht man nur zur eigenen Individualität und Urnatur zurück zu finden. Das bedeutet, dass an der Natur des Individuums kein grundlegender Wandel für die Buddhaschaft von Nöten ist. Es gibt nur den Unterschied zwischen dem Wissen der eigenen Natur und dem Unwissen davon. Wer von der eigenen Natur der wahren Buddhaschaft nichts weiß, neigt zu Sekundäremotionen, die zu den weltlichen Sorgen durch wirre Gedanken und leidvolle Emotionen *bonnô* 煩惱 führen. In der Emotionspsychologie wird das als

⁷²¹ Payne, 1991. S. 81-82

⁷²² Je nach Schule unterscheiden sich die Stufen in ihrer Reihenfolge.

⁷²³ Payne, 1991. S. 69.

Sekundäremotionen wie Neid, Hass, Gier, Besitzsucht etc. bezeichnet.⁷²⁴ Diese Anhaftungen bzw. Sekundäremotionen, die aus der Unwissenheit heraus entstehen, führen zu einer Art Verdunkelung und Vernebelung des Herzens, von emotionaler und kognitiver Natur.⁷²⁵

Sekundäremotionen sind antrainierte Gefühle, die in der Regel mit der Realität wenig zu tun haben.⁷²⁶ Sie entstehen aus der subjektiven Wahrnehmung und Deutung des Erlebten.⁷²⁷ Ein Beispiel dafür ist der eschatologische Angst-Glaube an das Ende der Welt *mappô* 末法, welches ab dem Jahre 1052 in der Heian-Periode (794-1185) beginnen sollte. Kriege, Naturkatastrophen, Epidemien und Hungersnöte unterstützten dieses Denken. Wer sich dem hingibt, sackt noch tiefer in das Leid hinein, baut damit weitere karmische Verstrickungen auf und kann das Herz der Erleuchtung *bodaishin* 菩提心 nicht erreichen.⁷²⁸

Das Ritual *Goma-hô* 護摩法 soll dabei helfen, die karmischen Verstrickungen zu lösen und das Herz zu heilen, damit die wahre Urnatur erkannt werden kann. Darin zeigt sich auch die ikonographische Bedeutung von Fudô Myôô 不動明, indem er mit seinem Schwert das Negative abtrennt und mit der Schlinge die fühlenden Wesen rettet. Auf diese Weise geht es um die Befreiung des Herzens von den weltlichen Sorgen durch wirre Gedanken und Leid bringende Emotionen. Dass man auf dem rechten Weg ist, erkennt man an den Fortschritten, in der Beziehung zu sich und anderen, in der Einsicht, dass die Welt ein großes Ganzes ist und alles aus der Einheit kommt und schließlich in der Erkenntnis, dass der Weg zur eigenen Urnatur, dem wahren Selbst, das Ziel ist.⁷²⁹

Grundlegend gibt es zwei Arten des Rituals *Goma-hô*, nämlich das innere, geheime und persönliche Ritual *naigoma* 内護摩, welches der Adept für sich

⁷²⁴ Vester, 2005. S. 231 ff.

⁷²⁵ Payne, 1991. S. 73.

⁷²⁶ Traue et al., 2003. S. 29; Ciompi, 2005. S. 82.

⁷²⁷ Vgl. das Kapitel „Die *Ajikan*-Meditation als Ritual zur Heilung des Herzens“.

⁷²⁸ Im Gegensatz dazu sind Primär-Emotionen sogenannte echte Gefühle, die in tatsächlich erlebten Situationen erzeugt bzw. wachgerufen werden.

⁷²⁹ Payne, 1991. S. 71.

durchführt, und das äußere und öffentliche Ritual *gegoma* 外護摩, welches für Tempel-Besucher veranstaltet wird. Dabei werden die im Ritual wichtigsten Heilsgestalten als Hauptkultbild *honzon* 本尊, der Altar *dan* 壇 bzw. der Herd *ro* 炉 und der Adept als die Drei Mysterien *sanmitsu* 三密 von Körper, Rede und Sinn gesehen. Der Adept steht für das Geheimnis des Körpers *shinmitsu* 身密, der Herd für die geheime Kommunikation mit der Heilsgestalt *kumitsu* 口密 und das Siddham der Heilsgestalt für den geheimen Sinn *imitsu* 意密.⁷³⁰

Ähnlich wie in den Beschreibungen von Kakuban über die Wirkung der *Ajikan* kann das Ritual *Goma-hô* mit Wünschen *kigan* 祈願 für das Wohlergehen, die Heilung der weltlichen Sorgen durch wirre Gedanken und Leid bringende Emotionen des Herzens und karmischer Verstrickungen und dem Erwecken des Herzens der Erleuchtung für Lebende angewandt werden⁷³¹ sowie auch für Verstorbene im Rahmen von Totenritualen *kuyô* 供養.⁷³²

Vor dem Ritual werden Goma-Hölzer *gomaki* 護摩木 beschriftet. Oben steht das Siddham der anzurufenden Heilsgestalt, darunter der Wunsch und darunter Name und Geburtsdatum des Wünschenden. Die Hölzer stehen für die abgestorbenen Äste und Zweige von Trübsal und Illusionen, die mit Hilfe des Weisheitsfeuers zur Transformation der Heilsgestalt geopfert werden.⁷³³

Das Ritual *Goma-hô* beginnt schon, bevor man die Praxishalle betritt. Der Adept reinigt zunächst Hände und Mund und zieht sich saubere Kleidung an. Auf dem Weg in die Praxishalle visualisiert er sich selbst als Identität mit Kongôsatta 金剛薩埵. Wenn er die Halle erreicht, stellt er sich vor, dass er in den Schrein des Gesetzes der Welt *hokkai* 法界 eintritt und sich unter seinen Füßen Lotusblüten öffnen. Er betritt die Halle zuerst mit dem rechten Fuß und visualisiert dabei das Siddham Ma 𑖣 vor seinem rechten Auge und das Siddham Ta 𑖢 vor seinem linken Auge. Diese verwandeln sich in das Licht von Sonne und Mond. So wie er die Halle betritt,

⁷³⁰ Muller, Charles in Muller: DDB.

⁷³¹ Todaro, 1986. S. 110.

⁷³² Stone, 2009. S. 250.

⁷³³ Muller, Charles in Muller: DDB.

schnippt er dreimal mit den Fingern und intoniert dabei das Siddham Hum ॐ . Das soll die Präsenz der Buddhas in der Halle erwecken.⁷³⁴

Während des Rituals werden neben Fudô Myôô Heilsgestalten aus der Mutterschoßwelt und Diamantwelt über die Siddham mit weiteren Funktionen für das Ritual angerufen. Dabei werden Opfergaben in das Ritualfeuer auf einem für diesen Zweck eingerichteten Altar gegeben.⁷³⁵

Die Anwendungen der Siddham im Ritual *Goma-hô* gehen auf die grundlegenden Übungen der *Ajikan* 九字觀 zurück. Darüber hinaus tauchen in den zahlreichen Mantras Siddham als Keimsilben zur Intonation auf, die eine im Zusammenhang stehende Wirkung durch ihren Laut erzeugen sollen. Dabei spielt die Kontemplation mit der Form der Siddham zwar keine Rolle, schon aber die Kontemplation anderer Dinge, wie die von Heilsgestalten und besonders die Transformation von einem Attribut in ein anderes.⁷³⁶

6.3.6. Amida kei ai goma-hô

Das Ritual *Goma-hô* 護摩法 ist die Grundlage für weitere Rituale mit anderen Heilsgestalten. In der Shingon-Schule gibt es eine Variation mit Amida 阿彌陀, die *Amida keiai goma-hô* 阿彌陀敬愛護摩法 genannt wird.⁷³⁷ Hier ist die Funktion, von anderen geliebt und respektiert zu werden. Dabei geht es nicht um die Manipulation anderer, sondern mit der Kraft der Heilsgestalten *tariki* 他力, hier insbesondere Amida, im Herzen geheilt zu werden, damit das Erwünschte sich verwirklichen kann. Dafür werden auf Holzstäben eindeutige und unverwechselbare Merkmale der zu heilenden Person, wie etwa Name und Geburtsdatum mit dem Wunsch geschrieben, so dass bei dem Ritual über das Siddham Hriḥ ॐ eine Verbindung zu Amida aufgebaut wird, wenn die Holzstäbe im Altarfeuer geopfert werden.⁷³⁸

⁷³⁴ Payne, 1991. S. 143.

⁷³⁵ Payne, 1991. S. 70.

⁷³⁶ Payne, 1991. S. 95.

⁷³⁷ Payne, 2004. S. 192.

⁷³⁸ Payne, 2004. S. 193.

7. Schlussbetrachtungen

Gegenstand der vorliegenden Arbeit war die Untersuchung der Siddham in der japanischen Kunst in Ritualen der Heilung. Anhand des Textes *Ajikan* 𑖀𑖂𑖄𑖅 von dem Mönch Kakuban 覚鑊 (1095-1143) hat sich gezeigt, dass das Siddham A 𑖀 im Rahmen der kontemplativen Meditation *Ajikan* die Grundlage für Rituale des esoterischen Buddhismus bildet. Kakuban beschreibt die *Ajikan* als eine Praxis mit unterschiedlichen Möglichkeiten der Durchführung zur Erlangung des Herzens der Erleuchtung und schreibt ihr unterschiedliche Wirkungen zu. Das höchste Ziel sei dabei, das gleichzeitige Erlangen des Herzens der Erleuchtung mit dem Erleben des Reinen Landes im Herzen. Die Praxis der *Ajikan* sei ein Weg zur Heilung des Herzens durch die Reinigung der Sekundäremotionen, die mit dem Begriff der drei Gifte von Gier, Hass und Verblendung zum Ausdruck kommen. Diese bilden die Ursache für Handlungen, die zu karmischen Verstrickungen führen.

Ebenfalls hat sich bei der Analyse des Textes *Ajikan* gezeigt, dass Kakuban das Ziel verfolgte, die Lehre der Shingon-Schule mit dem Amida-Glauben zu verbinden, indem er wiederholt zum Ausdruck brachte, dass die Wiedergeburt im Reinen Land des Amida nach dem Tode zwar möglich sei, dass es aber noch erstrebenswerter sei, einen Zustand des Reinen Landes im eigenen Herzen im Körper dieser Inkarnation zu erlangen. Dafür empfiehlt er die Verbindung der *Ajikan* mit der Praxis des *Nenbutsu*. Damit setzt er ein Gleichheitszeichen zwischen der Erlangung der Buddhaschaft im Körper dieser Inkarnation *sokushin jōbutsu* und dem Erleben des Reinen Landes im eigenen Herzen.

Auch wenn es neben Kakubans Anhängern gleichfalls zahlreiche Gegner unter den Mönchen gab, so hatte seine Lehre in den folgenden Jahrhunderten einen maßgeblichen Einfluss auf die Entwicklung der Siddham in der Kunst, indem die *Ajikan* und Variationen davon mit anderen Siddham in allen Gattungen der japanischen Kunst zum Ausdruck gebracht wurde, sei es zum Zwecke des Dekors, der Anleitung und Aufforderung zu Meditationen und Ritualen oder als Bestandteil der Rituale.

Zwar gab es die *Ajikan* seit der Einführung des Esoterischen Buddhismus und weitere Rituale mit den Siddham schon davor, doch hatte dies erst seit dem 11. Jahrhundert einen relevanten Einfluss auf die Kunst. Bis dahin wurden die bis 894 nach Japan überlieferten Schriften über die Siddham zunehmend studiert und kopiert. Die frühesten Darstellungen der Siddham in der Kunst in Verbindung mit Ritualen zeigen, dass die kunsthistorische Entwicklung der Siddham mehrspurig stattgefunden hat und sich erst im Laufe der Zeit miteinander vermischte. Der Hauptunterschied dieser Entwicklungen scheint darin zu liegen, dass die Siddham im 11. Jahrhundert auf Objekten nicht dafür geschaffen wurden, dass man sie sieht, weil sie meist in Skulpturen, wie auf dem Lotussockel in der Skulptur des Amida aus dem Jahre 1053, verborgen zum Einsatz kamen.

Erst im 12. Jahrhundert ging man dazu über, die Siddham in den großen Gattungen der Kunst in Architekturformen, Malerei und Skulptur darzustellen. Darunter gibt es nur selten Objekte mit Siddham, die einen dekorativen Charakter aufweisen. Der größere Teil wurde für Rituale mit Siddham erschaffen. Dabei sei anzumerken, dass es eine Reihe von Ritualen mit Siddham gibt, in denen zwar Objekte wie etwa Pagoden benutzt wurden, das Zeigen der Siddham auf den Objekten jedoch für die Durchführung der Rituale nicht unbedingt notwendig war.

Vor diesem Hintergrund lassen sich Fragen über mögliche ästhetisch-sinnliche Wirkungen der Siddham in den Ritualen des Esoterischen Buddhismus diskutieren, die ein neues Feld für weiterführende Forschungen eröffnen. Über die Jahrhunderte wanderte die Darstellung der Siddham von schriftlichen Überlieferungen in für Rituale gegenständliche Objekte. Es ist wahrscheinlich, dass neben dem Wissen über die Funktion die Siddham eine gewisse sinnlich wahrnehmbare Faszination auf die Betrachter ausgeübt haben. In den frühen Darstellungen seit dem 11. Jahrhundert wurden die Objekte in den Siddham eher nur versteckt etwa in einer Skulptur gezeigt. So bestand also zunächst mal kein Interesse daran, dass die Siddham von anderen nach

dem vollendeten Ritual gesehen werden. Folglich kommt es nur während des Rituals zu einer ästhetisch-sinnlichen Wirkung bei den das Ritual durchführenden Mönchen.

Dabei ist zusätzlich zu bedenken, dass das sinnliche Betrachten der Siddham subjektiv und nicht kategorisierbar auf den Betrachter wirkt. So stellen sich nun die Fragen, ob die ästhetisch-sinnliche Wirkung die gleiche bleibt, wenn ein Betrachter in die überlieferten Funktionen der Siddham eingeweiht ist oder wie es sich verhält, wenn er nichts darüber weiss oder welchen Einfluss die Kultur seiner Epoche auf ihn hatte oder wie sich die ästhetisch-sinnliche Wirkung auf die Betrachter über die Jahrhunderte in den sich wandelnden Darstellungen und Ausdrucksformen der Siddham gewandelt hat oder ob es überhaupt möglich ist, dies aus der heutigen Sicht zu betrachten, wenn man bedenkt, dass die sinnliche Wahrnehmung der Ästhetik eines Objekts eine individuelle und subjektive Wahrnehmung zeitigt. So wie sich die Siddham in der japanischen Kunst periodisieren lassen, hat Sen'ichi eine Reihe ästhetischer Stereotypen in fünf Perioden der japanischen Geschichte eingeteilt: bis zum 8. Jahrhundert, Nara- und Heian-Periode bis zum 12. Jahrhundert, Kamakura-Muromachi- und Momoyama-Periode bis 1603, die Edo-Periode bis 1868 und die Ära der Meiji-Zeit bis heute.⁷³⁹

Die Kenntnis der Funktion der Siddham in Kombination mit dem sinnlich Wahrnehmbaren kann dem Betrachter eine Wirkung suggerieren. Diese kann sogar sehr individuell sein, wenn man den Werdegang mit äußeren Ereignissen und inneren Erfahrungsebenen und Betrachtungsweisen berücksichtigt. Auch das Benennen der Siddham als Schrift oder als Keimsilben kann im Betrachter unterschiedliche Assoziationen auslösen.

Nun lädt nach Ziemer die Disziplin der Ästhetik dazu ein, nicht nur über das Sinnliche zu sprechen sondern es auch zu verkörpern.⁷⁴⁰ Zudem wird die Ästhetik von Marchianò als ein Sprung in die Identifikation mit den Dingen identifiziert.⁷⁴¹ Bei der

⁷³⁹ Sen'ichi, 1963.

⁷⁴⁰ Ziemer, 2005. S. 5.

⁷⁴¹ Marchianò, 1998.

Kontemplation der *Ajikan* geht es genau darum, das Siddham A auf Lotus und Mondscheibe im Herzen zu imaginieren, um damit zu verschmelzen. Die sinnliche Wahrnehmung bezieht sich hier nicht nur auf das Siddham sondern auf das gesamte Setting, wobei jedes Element einzeln betrachtet wieder zu unterschiedlichen Wahrnehmungen führen kann.

Da die Siddham aus Indien überliefert wurden, ist es hilfreich, auch im indischen Kulturraum jener Zeit nach der Ästhetik zu schauen. Die ästhetische Erfahrung wird mit einem in sich Aufnehmen der Erfahrung selbst beschrieben, die als selbstlose Sympathie bezeichnet wird. Dieses Konzept fusst laut Marchianò einerseits auf das Herz als Urquelle der Emotion und andererseits auf Selbstlosigkeit, mit der die subjektive Wahrnehmung und das Gefühl der Freude übertroffen werden.

Imamichi vergleicht diesen Zustand mit der Kontemplation des Mondes in der Nacht, wobei der Betrachter durch vollständige Erfahrung dessen, was er als „schön“ empfindet in ein Gefühl der Ichlosigkeit sinken soll.⁷⁴² In beiden Darstellungen zeigt sich eine Verbindung zu Kakubans Beschreibungen im Text *Ajikan* über die Bedeutung des Begriffs *taiji* 対治, der für die Heilung und Reinigung von den Illusionen im Herzen wie etwa Trübsal steht und als grundlegende Wirkung der *Ajikan* angesehen wird. Hinzu kommt noch, dass der *Ajikan* die Kontemplation der Mondscheibe *gachirinkan* vorausgeht, die einen deutlichen Bezug zu der Betrachtung des Mondes in der Nacht zeigt. In diesem Sinne finden mögliche ästhetisch-sinnliche Wirkungen und Heilung in den Ritualen des Esoterischen Buddhismus zusammen.

Im Großen und Ganzen wurden Rituale für Verstorbene und Lebende durchgeführt. Dabei ist auffällig, dass einige Rituale sowohl zu Lebzeiten als auch nach dem Tode durchführbar sind und es in beiden Fällen zum Beispiel um die Wiedergeburt im Reinen Land durch die Heilung des Herzens geht.

Inwieweit man dabei de facto von Heilung sprechen kann, hängt von mehreren Faktoren ab, weil der Heilungs-Begriff mitunter eine Frage der Definition ist. Von

⁷⁴² Imamichi, 1997.

einem heutigen schulmedizinischen Standpunkt aus gesehen, finden neben den wenigen Ausnahmen des Versuchs einer Organ-Heilung mit den Siddham der fünf Elemente und fünf Organe offenbar keine Rituale unter der Verwendung der Siddham in der Kunst statt.

Bei der Betrachtung des Heilungs-Begriffs in einem ganzheitlichen Rahmen hat sich gezeigt, dass Heilung im Sinne einer Heil-Werdung angesehen wird, wenn es dabei um die Vervollkommnung des Herzens durch einen Reinigungs-Prozess geht.

Anstelle des Wortes Heilung benutzte man in Japan Begriffe wie Heilung der drei Gifte, das Erkennen des Herzens der Erleuchtung und das Erschaffen eines Reinen Landes im eigenen Herzen. Ein gesundes und heiles Herz ist frei von Verwirrung ausgelöst durch Sekundäremotionen und hat ein ruhiges Gemüt, so dass die Welt als angenehm erlebt werden kann. Laut Kakuban ist der Weg von dem verwirrten Herzen hin zu einem reinen Herzen der Prozess der Heilung des Herzens. Für diesen Zweck wurden kontemplative Meditationen mit einzelnen Siddham oder komplexe Rituale mit vielen Siddham ausgeübt.

Bei den Ritualen mit den Siddham für Verstorbene besteht die Heilung im Auflösen der karmischen Auswirkungen schlechter Taten, im Einladen eines glücklichen Schicksals und in der Wiedergeburt in einem Reinen Land. In den Ritualen mit den Siddham für Lebende geht es um die Heilung von Krankheiten unter anderem durch Exorzismus-Rituale, Verlängerung des Lebens, dem Fernhalten widriger Umstände und dem Einladen Glück verheißender Situationen. Die Ergebnisse solcher Rituale scheinen jedoch das Resultat der Reinigung und Beruhigung des Herzens und des Erkennens des Herzens der Erleuchtung zu sein. Dies seien die grundlegenden Voraussetzungen zur Erlangung der Buddhaschaft und dem Erleben des Reinen Landes als einen von Leid befreiten und glücklichen Zustand im eigenen Herzen. Kakuban betont dabei die Wichtigkeit der eigenen Praxis der *Ajikan*, um bereits zu Lebzeiten Resultate erzielen zu können. Dies sei außerdem ein weiterer Schritt zur Wiedergeburt im Reinen Land nach dem Tode. Dabei hat es den Anschein

als würde er zwischen der Heilung in der gegenwärtigen Inkarnation und nach dem Tode nicht differenzieren. Dies begründet er mit der Vergänglichkeit des Körpers und dem Weiterleben des Herzens und Atems.

Geht es um Rituale der Heilung mit kontemplativen Meditationen, kann die Praxis laut Kakuban eigenständig durchgeführt werden. Darüber hinaus gibt es etliche Rituale mit ähnlichen oder gleichen Wirkungen, die für andere durchgeführt werden können. Dabei ist es ebenfalls möglich, den ursprünglichen Zweck eines Rituals auf eine andere Situation wie etwa dem Schutz des Staates zu widmen.

Seien es Rituale der Heilung mit den Siddham für Lebende oder Verstorbene oder zum Schutze des Staates, so ging man seit dem 11. Jahrhundert dazu über, die Siddham vermehrt in der Kunst auf Objekten im Zusammenhang mit den Ritualen darzustellen.

8. Anhang

8.1. Literaturverzeichnis

- Abe Ryûichi. *The Weaving of Mantra*. New York: Columbia University Press, 1999.
- Anesaki, Masaharu. *History of Japanese Religion*. Rutland: Tuttle Publishing, 1931.
- Arai Yûsei 新居祐政. *Kôyasan Shingon-shû danshinto hikkei* 高野山真言宗檀信徒必携. Kôyasan: Kôyasan shuppansha, 1988.
- Arai Yûsei 新居祐政. *Shingon - Esoteric Buddhism*. Penedale: Shingon Buddhist International Institute, 1995.
- Atsugi Tetsuji. *Zusetsu kanji no rekishi*. 図説漢字の歴史. Tôkyô: Daishukan, 1996.
- Baroni, Helen Josephine. *The illustrated encyclopedia of Zen Buddhism*. The Rosen Publishing Group, 2002.
- Bedini, Silvio. *The Trail of Time. Time measurement with incense in East Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Birnbaum, Raoul. *Der heilende Buddha. Eine Einführung in das psychosomatische Heilsystem des Buddhismus*. Bern und München: Goldmann, 1982.
- Bocking, Brian. *A popular dictionary of Shinto*. Psychology Press, 1997.
- Bonji jiten*. 梵字辞典. Tôkyô: Yûzankaku, 1993.
- Bonji Taikan*. 梵字大鑑. Tôkyô: Meichô Fukyûkai. 名著普及会, 1983.
- Bukkyô daijiten* 佛教後大辞典. Tôkyô: Hôgetsu, 1960.
- Busshari no bijutsu* 佛舎利の美術. Nara: Nara kokuritsu hakubutsukan. 1975.
- Cahn, B. Rael und Polich, John. *Meditation States and Traits: EEG, ERP, and Neuroimaging Studies*, in: Psychological Bulletin. Vol. 132, No. 2. 2006.
- Carrier, Martin und Mittelstraß, Jürgen. *Geist, Gehirn, Verhalten: das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1989.
- Chaudhuri, Soroj Kumar. *Sanskrit in China and Japan*. New Delhi: Aditya Prakshan, 2011.
- Ciampi, Luc. *Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Chun, Ockbae, in: Muller, Charles, ed. *Digital Dictionary of Buddhism*. <http://buddhism-dict.net/ddb>. 2014.
- Daigoji ten. Inori to bijutsu no denrai - daigo no hanami yonhyaku nen* 醍醐寺展. 祈りと美術の伝来. 秀吉・醍醐の花見四〇〇年. Tôkyô: Benridô, 2003.
- Damasio, Antonio R. *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München: dtv, 1997.

- Damasio, Antonio R. *Reflections on the Neurobiology of Emotion and Feeling*, in: *João Branquinho (Hg.). The Foundations of Cognitive Science*. Oxford: Clarendon, 2001.
- Faure, Bernard. *The Rhetoric of Immediacy*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Faure, Bernard. *Visions of Power*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Frédéric, Louis. *Buddhism - Flammarion Iconographic Guides*. Paris: Flammarion, 1995.
- Fujimaki Kazuho 藤巻一保. *Nihon hikyô zensho* 日本秘教全書. Tôkyô: Gakken, 2002.
- Fujiwara Giichi 藤原義一. *Nihon sekizô ihô* 日本石造遺宝. Bd. 1. Tôkyô: Yamato shoinri, 1943.
- Gardiner, David L. *Mandala, Mandala on the Wall: Variations of Usage in the Shingon School*, in: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies (JIABS)*. Vol. 19. Madison: University of Wisconsin, 1996.
- Genshoku nihon no bijutsu* 原色日本の美術. Bd. 20. Tôkyô: Shôgakukan, 1969.
- Goepper, Roger. *Shingon. Die Kunst des Geheimen Buddhismus in Japan*. Köln: Museum für Ostasiatische Kunst der Stadt Köln, 1988.
- Gómez, Luis O.. *Meditation*. In: Buswell Jr, Robert Evans. *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. I. MacMillan Reference Books, 2004.
- Grapard, Allan G.. *Dôkyô*. In: Buswell Jr, Robert Evans. *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. I. MacMillan Reference Books, 2004. S. 237.
- Green, Ronald Steve. *Kukai, founder of Japanese Shingon Buddhism: Portraits of his life*. Diss. The University of Wisconsin-Madison, 2003.
- Grewe, Gabriele. *Buddhistische Kultgegenstände Japans. Ein Handbuch*. Wadakita: Gokuraku an, 1996.
- Griffin, David Ray. *Sacred interconnections: postmodern spirituality, political economy, and art*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Hadamitzky, Wolfgang. *Langenscheidts Großwörterbuch Japanisch-Deutsch - Zeichenwörterbuch*. Berlin: Langenscheidt, 1997.
- Hadamitzky. 1997. Online Ausgabe: <http://lingweb.eva.mpg.de/kanji/>.
- Hakeda, Yoshito. *Kūkai: Major Works*. New York: Columbia University Press, 1972.
- Hanayama Shôyû 花山勝友. *Mikkyô no subete*. 密教のすべて. Tôkyô: PHP Kenkyû sho, 1994.

- Hane Mikisô. *Premodern Japan. A Historical Survey*. Boulder: Westview Press, 1991.
- Harrison, Paul. *An Shigao*. In: Buswell Jr, Robert Evans. *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. II. MacMillan Reference Books, 2004.
- Hayami Tasuku 速水侑. *Bosatsu - Bukkyô gaku nyûmon*. 菩薩・佛教学入門. Tôkyô bijutsu sensho. Tôkyô: Tôkyô bijutsu seisaku sentaa, 1992.
- Hayami Tasuku 速水侑. *Jujutsu shûkyô no sekai* 呪術宗教の世界. Tôkyô: Hanawa shinshu, 1987.
- Heine, Steven, and Dale S. Wright. *The Koan: texts and contexts in Zen Buddhism*. Oxford University Press, 2000.
- Heather, Blair, in: Muller, Charles, ed. *Digital Dictionary of Buddhism*. <http://buddhism-dict.net/ddb>. 2014.
- Hilbrecht, Heinz. *Meditation und Gehirn: Alte Weisheit und moderne Wissenschaft*. Stuttgart: Schattauer, 2010.
- Hölzel, B.K., Ott, U., Hempel, H., Hackl, A., Wolf, K., Stark, R., & Vaitl, D. (2007). Differential engagement of anterior cingulate and adjacent medial frontal cortex in adept meditators and non-meditators. *Neuroscience Letters*, 421.
- Horton, Sarah Johanna. *Mukaekô - Practice for Deathbed*, in: Stone, Jaqueline Ilyse and Walter, Mariko Namba (editors). *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.
- Hosaka, Saburo 保坂三郎. *Kyôzuka ronkô* 經塚論考. Tôkyô: Chûo kôron bijutsu shuppan, 1971.
- Ihara Kôgetsu. *Shingonshû shônen kyôshi kai. Shingonshû butsuzen kingyô shidai*. 真言宗仏前勤行次第. Marugame: Shikoku junpai yôhin sentaa, (Erscheinungsjahr unbekannt)
- Ikeguchi Ekan 池口恵観. *Shingon Mikkyô no shinpi: Gyô to kaji ryoku* 真言密教の神秘一行と加持力. Osaka: Toki Shobô, 1990.
- Imamichi Tomonobu. *The night as category. One angle of comparative study in aesthetics*. In: East and West in Aesthetics. Pisa/Rome: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1997.
- Inoue, Mitsusada 井上光貞. *Rekishî sanpo jiten* 歴史散歩事典. Tôkyô: Yamagawa Shuppan, 1996.
- Ishida Shige. *Mikkyô hôgu no kenkyû* 密教法具の研究, in: *Mikkyô hôgu*. 密教法具. Tôkyô: Kôdansha, 1965.

- Ishihara Daitô (Hrsg.) *Shingon - Bonji no kiso chishiki*. 真言・梵字基礎知識. Tôkyô: Daihō rinkaku, 1993.
- Itô Shirô 伊東史朗. *Ninnaji 仁和寺*, in: *Nihon no kokuhō 日本の国宝*. Bd. 1. Nr. 14. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1997.
- Itô Toshihiko. *Ise monogatari e*. 伊勢物語絵. Tôkyô: Kadokawa shoten, 1984.
- Iyano Bihô 伊矢野美峰. *Shugendô*. 修験道. Tôkyô: Daihō rinkaku, 2005.
- Izumi Takeo 泉武夫, in: *Ôchô no butsugu to girei*. 王朝の佛具と儀礼. Kyôto: Kyôto kokuritsu hakubutsukan, 1998.
- Japan. An Illustrated Encyclopedia*. Tôkyô: Kôdansha, 1994.
- Japanese-English Buddhist Dictionary*. Revised Edition. 日英佛教辞典. Tôkyô: Daitô shuppansha, 1991.
- Jûyô bunkazai - Betsumaki I - Zônai nônyûhin*. 重要文化財別巻 I - 像内納入品. Tôkyô: Mainichi shinbunsha, 1978.
- Jûyô bunkazai 1 - Chôkoku 1* 重要文化財 1 - 彫刻 I. Tôkyô: Mainichi shinbunsha, 1971.
- Jûyô bunkazai 24 - Kôgei hin 1 Kinkô* 重要文化財第 24 - 工芸品 I 金工. Tôkyô: Mainichi shinbunsha, 1976.
- Jûyô bunkazai 29 - Kôkô 2* 重要文化財第 XXIX - 工高 II. Tôkyô: Mainichi shinbunsha, 1976.
- Jûyô bunkazai 3 - Chôkoku III* 重要文化財 3 - 彫刻 III. Tôkyô: Mainichi shinbunsha, 1973..
- Jûyô bunkazai 6 Chôkoku III* 重要文化財 - 6 彫刻 VI. Tôkyô: Mainichi shinbunsha, 1975.
- Jûyô bunkazai 9 - kaiga 3* 重要文化財 9 - 絵画 3. Tôkyô: Mainichi shinbunsha, 1976.
- Justin Stein. *Reiki Balances the Chakras: a Japanese Healing Practice in New Age India*. (PDF) (Erscheinungsjahr unbekannt)
- Justin Stein. *The Historical Significance of Mikao Usui in Japan*. (PDF) (Erscheinungsjahr unbekannt)
- Kitao Ryûshin 北尾隆心. *Mikkyô meisô no kenkyû - Kôgyô Daishi Kakuban no Ajikan*. 密教瞑想の研究 - 興行大師覚鑊の阿字觀. Ôsaka: Tôhō, 2002.
- Kiyota, Minoru. *Shingon Buddhism: Theory and Practice*, in: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies (JIABS)*. Vol. 1 No. 2. Madison: University of Wisconsin, 1979.

- Kleine, Christoph. *Buddhist Monks as Healers in Early and Medieval Japan*. In: Japanese Religions, 2012, 37. Jg., Nr. 1-2, S. 13-38.
- Kleine, Christoph. *Geschichte und Geschichten im ostasiatischen Buddhismus. Hagiographie zwischen Historiographie und Erbauung*. In: Schalk, Peter, et al. *Geschichten und Geschichte: Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*. Västerås: Edita Västra Aros, 2010.
- Kôbô Daishi to mikkyô bijutsu* 弘法大師と密教美術. 1983-1984. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1984.
- Kodama Giryû 児玉義隆. *Bonji de miru mikkyô. Sono oshie, imi, kakikata*. 梵字でみる密教・その教え・意味・書き方. Tôkyô: Daihō rinkaku, 2004.
- Kodama Giryû 児玉義隆. *Bonji hikkei, shosha to kaidoku*. 梵字必携、書写と解説. Ôsaka: Toki shobô, 1996.
- Komatsu Shigemi 小松茂美. *Ajigi - Kegon gojûgoshô emaki - Hokekyô emaki* 阿字儀・華嚴五十五書絵巻・法華經絵巻, in: *Zoku nihon no emaki* 続日本の絵巻, Bd. 10. Tôkyô: Chûo Koronsha, 1990.
- Kôno Shôkô 河野正光. *Kôyasan konpon daitô no kenkyû* 高野山根本大塔の研究. Kôya: Kôyasan daigaku, 1934.
- Kôyasan Hieizan meihôten*. 高野山比叡山名宝展. Tôkyô: Sankei Shinbun, 1997.
- Kôyasan Shingon-shû bukkyô shûzoku kenkyû kai 高野山真言宗佛教習俗研究会. *Shingon no shikitari kokoro e* 真言のしきたり心得. Tôkyô: Ikeda shoten, 1988.
- Kudô Tadao 工藤忠雄. *Yamagata-ken no sekizôbutsu ni miru bonji. Shuji, shingon, darani nado*. 山形県の石造物にみる梵字. 種字・真言・陀羅尼など. Yamagata: Nihon daigaku gakujutsu shuppan josei tosho, 1988.
- Kûkai in Muller: DDB-SAT. T2432_.77.0415a16-17.
- Kûkai to Kôyasan - Kôbô Daishi nittô sen'nihyaku nen kinen*. 空海と高野山・弘法大師入唐一二〇〇年記念. Tôkyô: Benridô, 2003.
- Kuno Takeshi 久野健. *Zusetsu butszô junrei jiten*. 図説佛像巡礼事典. Tôkyô: Yamagawa shuppan, 1986.
- Ladstätter, Otto und Linhart, Sepp. *China und Japan. Die Kulturen Ostasiens*. Wien: Ueberreuter, 1983.
- LeDoux, Joseph. *Synaptic self: How our brains become who we are*. New York: Viking, 2002.
- LeDoux, Joseph. *The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life*. New York: Simon & Schuster, 1996.

- Lusthaus, Dan, in: Muller, Charles, ed. *Digital Dictionary of Buddhism*. <http://buddhism-dict.net/ddb>. 2014.
- Mack, Karen. *The Phenomenon of Invoking Fudô for Pure Land Rebirth in Image and Text*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 33/2. Nanzan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2006.
- Manabe Shunshô 真鍋俊照. *Hakubyô shita e ise monogatari bonji kyô no bonji ni tsuite – Kômyô shingon no bunseki to sono kaidoku*. 白描下絵伊勢物語梵字經の梵字について、光明鷄真言の文責とその解説, in: Yamato bunka, vol. 53. 大和文化第五十三. Nara: Yamato Bunkakan, 1970.
- Manabe Shunshô 真鍋俊照. *Kôgyôdaishi-Kakuban and Iconography in his „Gorin-Kuji-Hishaku“*, in: *Kôgyô Daishi Kakuban kenkyû - Kôgyô Daishi happyaku goju nen go enki kinen ronshû 興教大師覚鑿研究・興教大師八百五十年御遠忌記念論集*. Tôkyô: Shunjusha, 1992.
- Manabe, Shunshô 真鍋俊照. *Mikkyô bijutsu josetsu 密教美術序説*. Tôkyô: Daitô shuppansha, 1986.
- Matsumoto Shunshô 松本俊彰. *Jiun ryû - Shittan bonji nyûmon (kiso hen)*. 慈雲流 - 悉曇梵字入門 (基礎編). Kôyasan: Kôyasan shuppansha, 2003.
- Matsuno Junkô 松野順孝. *Bukkyô gyôji to sono isô 佛教行事とその異相*. Tôkyô: Daizô shuppansha, 1976.
- Marchianò, Grazia. *What to Learn from Eastern Aesthetics*. Canadian Journal of Aesthetics 2. 1998.
- Mikkyô - Kôbô Daishi and Shingon Buddhism*, in: *Mikkyô Bunka Kenkyûsho Kiyô (Bulletin of the Research Institute of Esoteric Buddhist Culture)*. Kôyasan: Daiichi hôgen, 1990.
- Mikkyô bijutsu taikan*. Bd. 4. 密教美術大観. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1984.
- Mikkyô daijiten 密教大辞典*. Kyôto: Hôzôkan, 1931.
- Mikkyô jiten 密教辞典*. Kyôto: Hôzôkan, 1975.
- Miyake Hitoshi 宮家準. *Negoro no jugen to kazuraki 根来の修験と葛城*, in: *Kôgyô Daishi Kakuban kenkyû - Kôgyô Daishi happyaku goju nen go enki kinen ronshû 興教大師覚鑿研究・興教大師八百五十年御遠忌記念論集*. Tôkyô: Shunjusha, 1992.
- Mochizuki Shinjô 望月信成. *Jizô Bosatsu 地藏菩薩*. Tôkyô: Gakuseisha, 1989.
- Muller, Charles, ed. *Digital Dictionary of Buddhism*. <http://buddhism-dict.net/ddb>. 2014.

- Murayama Shûichi 村山修一. *Kakuban no shingi shisô to sanron shônin Keien* 覚鑊の神祇思想と三論上人慶円, in: *Kôgyô Daishi Kakuban kenkyû - Kôgyô Daishi happyaku goju nen go enki kinen ronshû* 興教大師覚鑊研究・興教大師八百五十年御遠忌記念論集. Tôkyô: Shunjusha, 1992.
- Nakamura Hajime 中村元. *Bukkyô go daijiten*. Tôkyô: Shukusatsu, 1985.
- Nakamura Hajime 中村元. *Bukkyô jiten* 佛教事典. Tôkyô: Iwanami, 1989.
- Nara kokuritsu hakubutsukan 奈良国立博物館. *Busshari no bijutsu* 佛舎利の美術. Nara: Tenriji hôsha, 1975.
- Nara kokuritsu hakubutsukan 奈良国立博物館. *Busshari no sôgon* 佛舎利の荘嚴. Kyôto: Dôhōsha, 1983.
- Nara kokuritsu hakubutsukan 奈良国立博物館. *Butsuzô wo arawashita kongôrei* 佛像を表した金剛鈴. Nara: Nara kokuritsu hakubutsukan, 1989.
- Nara kokuritsu hakubutsukan 奈良国立博物館. *Nara Saidaiji ten* 奈良西大寺展. Nara: Benridô, 1991.
- Nara rokudaiji taikan - Saidaiji*. 奈良六大寺大觀 - 西大寺. Bd. 14. Tôkyô: Iwanami, 1973.
- Nattier, Jan. *Decline of the Dharma*. In: Buswell Jr, Robert Evans. *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. I. MacMillan Reference Books, 2004.
- Nihon bijutsukan* 日本美術館. Tôkyô: Shôgakukan, 1997.
- Nihon bukkyô bijutsu meihôten*. *Nara kokuritsu hakubutsukan kaikan hyakunen kinen* 日本佛教美術名宝展. 奈良国立博物館開館百年記念. Nara: Tenriji hôsha, 1995.
- Nihon kokuhô ten* 日本国宝展. Tôkyô: Tôkyô kokuritsu hakubutsukan und Yomiuri shinbunsha, 1990.
- Nihon no bijutsu - Butsugu*. 日本の美術 - 佛具. Nr. 16. Kyôto: Shibundô, 1967.
- Nihon no bijutsu. Busshari to kyô no sôgon* 日本の美術・佛舎利と經の荘嚴. Nr. 280. Tôkyô: Shibundô, 1989.
- Nihon no bijutsu. Kyôzuka to sono ibutsu* 日本の美術・經塚とその遺物. Nr. 292. Tôkyô: Shibundô, 1990.
- Nihon no bijutsu. Tô*. 日本の美術・塔. Nr. 77. Tôkyô: Shibundô, 1972.
- Nihon no kokuhô - Shûkan asahi hyakka*. 日本の国宝 - 週刊朝日百科. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1998.
- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 1. Nr. 45. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1997.
- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 1. Nr. 49. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1998.
- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 10. Nr. 92. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1998.

- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 2. Nr. 27. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1997.
- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 2. Nr. 28. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1997.
- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 2. Nr. 30. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1997.
- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 3. Nr. 34. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1997.
- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 3. Nr. 37. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1997.
- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 6. Nr. 16. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1997.
- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 7. Nr. 66. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1998.
- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 8. Nr. 74. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1998.
- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 8. Nr. 78. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1998.
- Nihon no kokuhô* 日本の国宝. Bd. 9. Nr. 89. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1998.
- Nihon rekishi jinbutsu jiten* 日本歴史人物事典. Tôkyô: Asahi shinbunsha, 1994.
- Ôchô no butsuga to girei* 王朝の佛画と儀礼. Kyôto: Kyôto kokuritsu hakubutsukan, 1998.
- Ockbae, Chun, in: Muller, Charles, ed. *Digital Dictionary of Buddhism*. <http://buddhism-dict.net/ddb>. 2014.
- Oda Ryuko. *Kaji: Empowerment and Healing in Esoteric Buddhism*. Tôkyô: Mitsumonkai, 1992.
- Okazaki Jôji 岡崎讓治. *Butsugu Daijiten* 佛具大辞典. Tôkyô: Kamakura shinsho, 1995.
- Ôta Masao 太田雅男 (Hrsg.). *Tendai mikkyô no hon* 天台密教の本. Tôkyô: Gakken, 1998.
- Ôyama Kôjun 大山公淳. *Denju roku* 伝授録. Ôsaka: Tôhô, 1997.
- Ôyama Kôjun 大山公淳. *Shingon-shûhō gikai setsu* 真言宗法儀解説. Ôsaka: Tôhō, 1996.
- Panksepp, Jaak. *Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions*. Oxford: Oxford University Press. 1998.
- Parent, Mary. *Japanese Architecture and Art Net Users System (JAANUS)*, 2001
- Payne, Richard Karl. *The Shingon Subordinating Fire Offering for Amitābha, "Amida Kei Ai Goma"*, in: *The Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 2004.
- Payne, Richard Karl. *The Tantric Ritual of Japan*, in: *Sata-Pitaka Series Indo-Asian Literatures*. Volume 365. Dehli: Aditya Prakshan, 1991.
- Payne, Richard Karl. *Realizing Inherent Enlightenment*. In: Aune, Michael Bjerknæs, and Valerie M. DeMarinis. *Religious and social ritual: Interdisciplinary explorations*. SUNY Press, 1996.

- Petzold, Bruno. *Über Pagoden- und Tempelbau*. Tôkyô, 1935.
- Pschyrembel - Klinisches Wörterbuch*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. S. 731.
- Rambelli, Fabio. *Texts, Talismans, and Jewels: the Reikiki and the performativity of sacred texts in medieval Japan*, in: Payne, Richard Karl and Leighton, Taigen Dan. *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism*. London and New York: Routledge - Taylor and Francis Group, 2006.
- Reischauer, August Karl. *Studies in Japanese Buddhism*. New York: The Macmillan Company, 1917.
- Repp, Martin. *Hônens religiöses Denken. Eine Untersuchung zu Strukturen religiöser Erneuerung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005.
- Rosner, Erhard. *Medizingeschichte Japans*. Vol. 5. Brill, 1988.
- Ruppert, Brian Douglas. *Jewel in the Ashes. Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan*. Harvard: Harvard University Asia Center, 2000. S. 369.
- Sacred Treasures of Mount Kôya. The Art of Japanese Shingon Buddhism*. Kôyasan: Kôyasan Reihôkan Museum, 2001.
- SAT Taishô Shinshû Daizôkyô Text Database ver. 2012*. Tôkyô: University of Tôkyô, 2012. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>.
- Sawa Ryûken 佐和隆研. *Daigoji 醍醐寺*. Tôkyô: Kôdansha, 1967.
- Schober, Juliane. *Biography*. In: Buswell Jr, Robert Evans. *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. I. MacMillan Reference Books, 2004. S. 48.
- Seckel, Dietrich. *Before and Beyond the Image. Aniconic Symbolism in Buddhist Art*. Zürich: Artibus Asia, 2004.
- Seckel, Dietrich. *Buddhistische Tempelnamen in Japan*, in: Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 37. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1985.
- Seckel, Dietrich. *Das Porträt in Ostasien I. Einführung und Teil I: Porträt-Typen*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1997.
- Seckel, Dietrich. *Das Porträt in Ostasien II. Teil II: Porträt-Gestaltung*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2005.
- Seckel, Dietrich. *Das Porträt in Ostasien III. Teil III: Porträt-Funktionen*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1999.
- Sharf, Robert. *Thinking through Shingon Ritual*, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol. 26 No. 1. 2003.
- Sharf, Robert. *Ritual*. In: Lopez Jr, Donald S., ed. *Critical terms for the study of Buddhism*. University of Chicago Press, 2005.

- Sharf, Robert und Elizabeth Horton. *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Shin'ichi Hisamatsu. *The Vocabulary of Japanese Literary Aesthetics*, Tôkyô, Centre for East Asian Cultural Studies, 1963.
- Shinpi no moji. Bukkyô bijutsu shi ni arawareta bonji*. 神秘の文字. 佛教美術史に現れた梵字. Ôtsu: Shiga kenritsu biwako bunkakan, 2000.
- Shih You-zhi 釋有智. *An Analytical Study on Buddhist Eschatology: Prophecy of Decline of Dharma Based on the Sûtra on the Seven Dreams of Ananda*. 全國佛學論文聯合發表會論文集 (第 19 屆). 2008.
- Shively, Donald H. and McCullough, William H. (editors). *The Cambridge History of Japan*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Shizuka Jien 静慈圓. *Bonji de kaku hannya shingyô* 梵字で書く般若心經. Ôsaka: Toki shobô, 2001.
- Sinclair, Iain, in: Muller, Charles, ed. *Digital Dictionary of Buddhism*. <http://buddhism-dict.net/ddb>. 2014.
- Statler, Oliver. *Japanese Pilgrimage*. New York: William Morrow and Co., 1983.
- Stevens, John. *Sacred Calligraphy of the East*. Boulder: Shambhala, 1981.
- Stone, Jaqueline Ilyse and Walter, Mariko Namba (editors). *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press., 2009.
- Stone, Jaqueline Ilyse. *The Secret Art of Dying: Esoteric Deathbed Practices in Heian Japan*, in: *Studies in East Asian Buddhism 20. The Buddhist Dead - Practices, Discourses, Representations*. Honolulu: Kuroda Institute, 2007.
- Sûpâ Daijirin denshihan* スーパー大辞林電子版. Tôkyô: Sanseidô, 2006.
- Suzuki, Yui. *Medicine Master Buddha: The Iconic Worship of Yakushi in Heian Japan*. Brill, 2011.
- Taisen Miyata. *A Study of the Ritual mudrâs in the Shingon Tradition and their Symbolism*. Los Angeles Toyo Printing, 1998.
- Tanabe, George Jôji. *Chanting and Liturgy*. In: Buswell Jr, Robert Evans. *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. I. MacMillan Reference Books, 2004. S. 137.
- Tanabe, George Jôji. *Myôe the dreamkeeper: Fantasy and knowledge in early Kamakura Buddhism*. Harvard: Harvard University Press, 1992.
- Tanabe, Willa Jane. *Paintings of the Lotus Sûtra*. New York & Tôkyô: Weatherhill, 1988.

- Todaro, Allen Dale. *A Study of the Earliest Garbha Vidhi of the Shingon Sect*, in: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies (JIABS)*. Vol. 9. No. 2. Madison: University of Wisconsin, 1986.
- Tokuyama Terusumi 徳山暉純. *Bonji hannya shingyô*. 梵字般若心經. Tôkyô: Kikuragesha, 1995.
- Tokuyama Terusumi 徳山暉純. *Bonji tecchô* 梵字手帖. Tôkyô: Kikuragesha, 1993.
- Traue, H. C., Kessler H. *Psychologische Emotionskonzepte*. In: Stephan, A. Walter, H. (Hrsg.). *Natur und Theorie der Emotion*. Paderborn: Mentis, 2003.
- Tsuboi Toshihiro 坪井利弘. *Zukan kawara yane* 図鑑瓦屋根. Tôkyô: Rikô gakusha, 1977.
- Tsukamoto Zenryû 塚本善隆. *Bukkyô daijiten* 佛教後大辞典. Tôkyô: Hôgatsu.
- Uchida Keiichi 内田啓一. *Mikkyô no bijutsu - Shuhô jôju ni kotaereu hoteketachi* 密教美術・修法成就にこたえる佛たち. Tôkyô: Tôkyô bijutsu, 2008.
- Unno, Mark. *Shingon Refractions. Myôe and the Mantra of Light*. Boston: Wisdom Publications, 2004.
- Van Gulik, Robert Hans. *Siddham. An Essay on the History of Sanskrit Studies in China and Japan*, in: Śāta-Piṭaka series. Indo-Asian literatures; v. 247. Aditya Prakashan, New Delhi: 1980. (Nachdruck ursprünglich veröffentlicht in: Sarasvati-Vihara Series 36. International Academy of Indian Culture. Nagpur: Sharada Rani, 1956.)
- Veere, Henry van der. *A study into the thought of Kôgyô Daishi Kakuban*, in: *Japonica Nederlandica* vol. 7. Leiden: Hotei Publishing, 2000.
- Vester, Heinz-Günter. *Kognition, Emotion und soziale Dynamik*. In: Wimmer, Manfred (Hrsg.). *Emotion - Kognition - Evolution. Biologische, psychologische, soziodynamische und philosophische Aspekte*. Fürth: Filander, 2005.
- Waei taishô nihon bijutsu yôgo jiten (Fukyûhan) 和英対照に本美術用語辞典普及版. *A dictionary of Japanese Art Terms Bilingual [Japanese & English]*. Tôkyô: Tôkyô bijutsu, 1990.
- Wakasugi Satoshi 若杉慧. *Nihon no sekitô* 日本の石塔. Tôkyô: Kikurage sha, 1970.
- Wayman, Alex und Tajima, Ryûjun. *The Enlightenment of Vairocana*. Delhi: Motilal Barnasidass, 1998.
- Wilson, Lyz. *Perspectives on the Body*. In: Buswell Jr, Robert Evans. *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. I. MacMillan Reference Books, 2004. S. 64.

- Winfield, Pamela. *Curing with Kaji: Healing and esoteric empowerment in Japan*. Japanese journal of religious studies, 2005, S. 107-130.
- Wulf, Christoph. *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim und Basel: Beltz, 1997.
- Yamada Masaharu 山田雅晴. *Koshintô no gyôhō to kagaku*. 古神道の行法と科学. Tôkyô: Dainihon insatsu, 2001.
- Yamamoto, Chikyo. *History of Mantrayana in Japan*. New Delhi: D.K. Fine Art Press, 1987.
- Yamaokabô Tomosuna 仙岳坊那沙. *Majinai kanzen manyuaru*. 呪い完全マニュアル. Tôkyô: Kokusho, 2003.
- Yamasaki Taikô 山崎泰廣. *Mikkyô meisô to shingon shinri* 密教瞑想と真言心理. Kôbe: Sôgensha, 2002.
- Yamasaki Taikô 山崎泰廣. *Shingon - Japanese Esoteric Buddhism*. Boston und London: Shambala, 1988.
- Zaidan hôjin kyôto-fu bunkazai hogo kikin. 財団法人京都府文化財保護基金. *Kyôto no bunkazai - Sono reikishi to hozon* 京都の文化財・その歴史と保存. Kyôto: Daiichi hôgen, 1990.
- Zaidan hôjin kyôto-fu bunkazai hogo kikin. 財団法人京都府文化財保護基金. *Bunkazai yôgo jiten* 文化財用語辞典. Kyôto: Tankôsha, 1989.
- Ziemer, Gesa. *Verletzbare Orte: Entwurf einer praktischen Ästhetik*. 2008.
- Zysk, Kenneth. *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*. New York: Oxford University Press, 1991.

8.2. Personenverzeichnis

- Abe Sadayuki 安部貞行 (Lebensdaten unbekannt) 210
Amoghavajra (705-774) 96, 106 ff., 117, 184
Anne 安慧 (805-866) 137
Annen 安然 (841-915) 110, 123, 134 ff.
Asahi Ajari 朝日阿闍梨 (1070-1130) 123
Awa no Shônin 阿波の上人, (Lebensdaten unbekannt) siehe Shôren 82
Ban Shônin 鑊上人 (1095-1143), siehe Kakuban 95, 103
Baramon Sôjô 婆羅門僧正 (704-760), siehe Bodhisena 110
Biographie 76 ff., 96, 102, 127
Bodaisenna 菩提僊那 (704-760) 110
Bodhisena (704-760), siehe Baramon Sôjô 110 ff., 245
Buttetsu 佛徹 (Lebensdaten unbekannt) 110
Chigi 智顛 (538-597), siehe Tiantai Dashi 131
Chôgen 重源 (1121-1206) 192 ff.
Chôi 長意 (845-906) 137
Chônen 齋然 (938-1016) 210, 229
Dairenbô Jôchi 大蓮房長智 (Lebensdaten unbekannt) 83
Daishi 大師 (774-835) 25, 29, 94
Daosui 道邃 (Lebensdaten unbekannt) 133
Daoxuan 道璿 (702-760), siehe Dôsen 111
Dengyô Daishi 伝教大師 (767-822), siehe Saichô 114, 134
Dôhan 道範 (1178-1252) 212, 274
Dôji 道慈 (?-744) 112, 243, 273
Dôsen 道璿 (702-760), siehe Daoxuan 111
Eishô 永承 (1046-1053) 76, 135
En no Gyôja 役行者 (Lebensdaten unbekannt) 120, 266
En no Ozuno 役小角 (Lebensdaten unbekannt; spätes 7. Jh.) 120, 266
Enchin 円珍, posthum Chishô Daishi 智証大師 (814-891) 90, 114, 132, 134 137, 185
Engyô 円行 (794-852) 114, 121, 134
Enkyô 円慶 (?-1076) 268
Ennin 円仁 posthum Jikaku Daishi 慈覚大師 (794-864) 114, 121ff., 141f, 153 f., 186, 193, 207
Enrinbô Kenshun 圓林房兼俊 (Lebensdaten unbekannt) 80
Eun 恵運 (798-869) 114, 121
Faquan 法全 (Lebensdaten unbekannt) 135
Fujiwara Munehiro 藤原宗弘 (Lebensdaten unbekannt) 242
Fujiwara no Hidehira 藤原秀衡 (1096-1187) 200
Fujiwara no Michinaga 藤原道長 (966-1027) 145 f., 222, 229
Fujiwara no Sadanaga 藤原定長 (1149-1195) 241
Fujiwara no Yorimichi 藤原頼通 (992-1074) 146
Gen-yû 玄宥 (1529-1605) 19
Genkaku 賢覚 (1080-1156) 84, 89
Gennin 源仁 (818-887) 129
Genshin 源信 (942-1017) 138, 144, 149, 157, 271
Genshō Tennō 元正天皇 (680-748) 267
Genshō 玄照 (880-950) 122
Gikai 喜海 (1174-1250) 120, 127
Gochibō Yûgen 五智房融源 (Lebensdaten unbekannt) 20, 34, 46
Goshirakawa Tennō 後白河天皇 (1127-1192) 145
Gyônen 凝然 (1240-1321) 113
Hangman (Lebensdaten und Kanji unbekannt) 133
Hangongen 半権現 (Lebensdaten unbekannt) 82
Henchin-in sôjô 遍智院僧正 (1162-1231), siehe Seigen 127
Higashiyama Tennō 東山天皇 (1687-1709) 94
Hôdô 法道 (Lebensdaten unbekannt) 110, 266
Hôgatsu Sanzô 宝月三蔵 (Lebensdaten unbekannt), Nantian Zhubaoyue 135
Hônen 法然 (1133-1212), 99, 146, 155
Horiike no Shinshô 堀池信證 (1088-1142) 126
Huiguo 惠果 (746-806) 82, 95, 108, 117 f., 128, 168

Huiwen 慧文 (Lebensdaten unbekannt) 131
 Ichigyô 一行 (683-727), siehe Yixing 106
 Isa Heiji Kanemoto 伊佐平次兼元 (Lebensdaten unbekannt) 78
 Jakuren 寂蓮 (1139-1202) 241
 Jianzhen 鑑真 (688-763), siehe Ganjin 112, 132
 Jikaku Daishi 慈覺大師 (794-864), siehe Ennin 114, 13 ff.
 Jippan 実範 (1089-1144) 97, 104, 141, 150 ff., 265 ff.
 Jishô Daishi 自性大師, siehe Kakuban 94
 Jitsue 実慧 (786-847) 121, 208
 Jôchô 定朝 (?-1057) 233, 253
 Jôgyô 常暁 (?-866) 114, 121, 142f.
 Jôkai 定海 (1074-1149) 90
 Jôzô 浄蔵 (891-964) 138
 Jôson 定尊 (1070-1130) 79f., 123, 204
 Jôyo 定誉 (958-1047) 129, 148
 Junyû 淳祐 (890-953) 123
 Kakuban 覚鑊 posthum Kôgyô Daishi 興教大師 (1095-1143) 19-298
 Kakuchô 覚超 (953-1034) 144
 Kakukai 覚海 (1142-1223) 141, 152
 Kakuman 覚満 (Lebensdaten unbekannt) 77, 84
 Kakuyû 覚猷 (1053-1140) 90
 Kanchi 寛智 (1026-1111) 123
 Kangen 観賢 (853-925) 120, 123, 128
 Kanjin 寛信 (1084-1153) 90
 Kanjo 寛助 (1052-1125) 79 ff., 124 ff.
 Kanmu Tennô 桓武天皇 (737-806) 132 f.
 Kanpyô Hôô 寛平法皇 (867-931) 130, siehe Uda Tennô
 Keihan 經範 (Lebensdaten unbekannt) 81
 Keishô 慶照 (Lebensdaten unbekannt) 80
 Kenkai 兼海 (1107-1155) 20
 Kinmei Tennô 欽明天皇 (?-571) 109, 172
 Kishin Shônin 祈親上人 148
 Kokan Shiren 虎関師錬 (1278-1346) 77
 Kôkô Tennô 光孝天皇 (830-887) 122
 Kongôchi 金剛智 (671-741), siehe Vajrabodhi 27, 273
 Kôtoku Tennô 孝徳天皇 (Lebensdaten unbekannt) 110
 Kûkai 空海, posthum Kôbô Daishi 弘法大師 (774-835) 3-257
 Kûya 空也 (903-972) 99, 143
 Kyôjin 教尋 (1055-1141) 84, 124 ff.
 Kyôkai 胸懐 (Lebensdaten unbekannt) 148, 256
 Kyôson 京尊 (Lebensdaten unbekannt) 223
 Meibutsu Kanze Masamune 名物観世正宗 (Lebensdaten unbekannt) 241
 Meijaku 明寂 (?-1124) 83 ff., 268
 Meikaku 明覚 (1056-?), siehe Myôkaku 138
 Meizan 明算 (1021-1106) 129
 Monkan 文観 (1278-1357) 217
 Mukû 無空 (?-918) 128
 Mumei Masamune 無銘正宗 (Lebensdaten unbekannt) 241
 Mumei Sadamune 無銘貞宗 (Lebensdaten unbekannt) 242
 Myôe 明恵 (1173-1232) 120, 127, 145, 208
 Myôhômbo 妙法房 (1070-1130) 123
 Myôkaku 明覚 (1056-?), siehe Meikaku 138
 Nâgârjuna (2.-3. Jahrhundert), siehe Ryûju 188
 Nanda Sanzô 難陀三蔵 (Lebensdaten unbekannt) 121
 Nantian Zhubaoyue 南天竺宝月 (Lebensdaten unbekannt) 135
 Nanyue Huisi 南嶽慧思 (515-577) 131
 Nichira 日羅 (?-583) 266
 Ninkai 仁海 (955-1046) 123
 Oda Ryûkô 織田隆弘 (1913-1993) 181
 Ono no Imoko 小野妹子 (6.-7. Jahrhundert) 109

Quanya 全雅 (Lebensdaten unbekannt) 134
 Raiyu 賴瑜 (1226-1304) 94
 Ryôgen (912-985) 144
 Ryônin 良忍 (1072-1132) 145
 Ryôzen 良禪 (1048-1139) 90, 100, 129
 Saga Tennô 嵯峨天皇 (786-842) 92, 229
 Saichô 最澄, posthum Dengyô Daishi 伝教大師 (767-822) 3-274
 Saisen 齐詮 (Lebensdaten unbekannt) 137
 Saisen 济暹 (1025-1115) 123
 Saishô Sôjô 宰相僧正, siehe Seigen 127
 Saisôbô 西僧坊 (Lebensdaten unbekannt) 185
 San'en 算延 (846-868) 137
 Seigen 成賢 (1162-1231), siehe Henchi-in Sôjô 120, 127
 Seison 成尊 (1012-1074) 204, 2259
 Sen-yo 專誉 (1530-1604) 19
 Shin'yo 信養 (1069-1137) 90
 Shinjaku Hôshin-ô 真寂法真王 (886-926) 122
 Shinkaku 心覚 (1117-1180) 120, 124 f.
 Shinran 親鸞 (1173-1262) 99, 146, 155
 Shinren 心蓮 (?-1181) 34, 46, 126
 Shinzen 眞然 (804-891) 125
 Shirakawa Tennô 白川天皇 (1053-1129) 83, 87, 145
 Shôbô 聖宝 (832-909) 129, 145
 Shôgakubô Kakuban 正学房覚鑊 (1095-1143), siehe Kakuban 81
 Shôhō 聖宝 (832-909) 120
 Shôin 證印 (1105-1187) 20, 84
 Shôkaku 勝覚 (1057-1129) 204, 259, 260 f.
 Shôkei 聖恵 (1094-1137) 83, 90
 Shôren 青蓮 (Lebensdaten unbekannt) 82 f.
 Shôshin 性信 (1005-1085) 124, 243
 Shôtoku Taishi 聖徳太子 (574-622) 78, 109, 228 ff.
 Shûei 修榮 (Lebensdaten unbekannt) 112
 Shûei 宗叡 (809-884) 114, 122
 Shûhō Myôchō 宗峰妙超, posthum Daitō Kokushi 大灯国師 (1282-1337) 206
 Shunnyū 淳祐 (890-953) 120
 Sôō 相応 (831-918) 145
 Śubhakarasiṃha (637-735), siehe Zennui 106, 113, 117, 185, 200, 267
 Suiko Tennô 推古天皇 172
 Taichō 泰澄 (683-767) 267
 Taira no Kiyomori 平清盛 (1118-1181) 239
 Taira no Tamesato 平為里 (Lebensdaten unbekannt) 87
 Takuma Shōga 宅間勝賀 (Lebensdaten unbekannt) 235
 Tankei 湛契 (817-880) 137
 Tiantai Dashi 天台大師 (538-597), siehe Chigi 131
 Toba Tennô 鳥羽天皇 (1103-1156) 64, 83, 87, 88, 91, 95 ff., 116, 124 ff.
 Toyotomi Hideyoshis 豊臣秀吉 (1536-1598) 19
 Uda Tennô 宇多天皇 (867-931), siehe Kanpyō Hōō 122, 129, 195
 Usui Mikao 白井甕男 (1865-1926) 181 ff.
 Vajrabodhi (671-741), siehe Kongōchi 106 f., 117, 267
 Xuanchao 玄超 (Lebensdaten unbekannt) 108
 Yixing 一行 (683-727), siehe Ichigyō 106
 Yōgon 永嚴 (1075-1151) 90
 Yōjin 永尋 (Lebensdaten unbekannt) 84
 Yuanzheng 元政 (Lebensdaten unbekannt) 135
 Yuihan 維範 (1011-1096) 129
 Zennui 善無畏 (637-735), siehe Śubhakarasiṃha 185, 267
 Zennin 禪仁 (1062-1139) 123
 Zhiyi 智顓 (538-597), siehe Tiantai Dashi 131
 Zhizhe 智者 (538-597), siehe Tiantai Dashi 131
 Zongrui 宗叡 (Lebensdaten unbekannt) 134

8.3. Index mit Termini in Kanji und Sanskrit

- A 𑖀 95, 150, 193 ff., 200 ff., 224 f., 233 ff.
Ā 𑖁 193
A 阿 50, 73
Adrenalin 62
affektiv 62
Aḥ 𑖂 193, 203, 224
ajari 阿闍梨, Skr. *ācārya* 83, 122 f., 135, 181, 235
Aji kunô 阿字功能 240
Aji montô 𑖀字門答 105
aji 𑖀字 50
Ajigachiringan 阿字月輪觀 105
Ajigi emaki 阿字儀繪卷 240 f., 263
Ajigi 阿字儀 240 ff., 249 f., 263, 290
Ajigiden 阿字儀伝 240
Ajigi-emaki 阿字繪卷 240m 249 f.
Ajikan gi 𑖀字觀儀 105
Ajikan hōsoku 阿字觀法則 204, 259
Ajikan ju 阿字觀頌 105
Ajikan ninnaji kōhon 𑖀字觀仁和寺甲本 20
Ajikan shidai 阿字觀次第 204, 259 f.
Ajikan washaku 𑖀字觀和釈 105
Ajikan yōshin kuketsu 阿字觀用心口訣 204, 258
Ajikan 𑖀字觀 19-280 f.
Ajikan 阿字觀 8-273
Akupunktur 171, 174
Am 𑖃 264
Am 𑖃 93, 193, 200
Āmḥ 𑖄 265
Amida daiju 阿弥陀大呪 227
Amida daishōju 阿弥陀大小呪 230
amida gokuraku jōdo 阿弥陀極樂淨土 82
Amida hishaku 阿弥陀秘釈 13, 149
Amida keiai goma-hō 阿弥陀敬愛護摩法 279
Amida kyō 阿弥陀經, Skr. *Amitābha-sūtra* 140 ff. 206
Amida mandara 阿弥陀曼荼羅 230, 248
Amida Nyorai 阿弥陀如来 136, 141, 147, 190 ff., 208 ff. 226 ff., 274
Amida raigō zu 阿弥陀来迎図 222
Amida sanzōn 阿弥陀三尊 73, 194
amida shinkō 阿弥陀信仰 49, 70, 85 f., 92, 139, 143, 148, 152
Amida shuji mandara 阿弥陀種子曼荼羅 234, 236 ff., 242, 250, 253
Amida 阿弥陀, Skr. *Amitābha* 5-293
amida-dō 阿弥陀堂 141
amida-kō 阿弥陀講 149
Amida-kyō ryakki 阿弥陀經略記 144
Amidaji 阿弥陀寺 192
Amygdala 62
anikonisch 143, 217, 227, 236, 255, 259
anjin 安心, Skr. *citta-dhāraṇa* 270
Anraku 安樂, Skr. *sukhita* 157
Anthropologie 3, 10, 14, 170
Ashuku Nyorai 阿闍如来, Skr. *Akṣobhya* 147, 190, 216, 227, 274
Asokukan 阿息觀 64, 262
Atago 愛宕 266
Avatamsaka-sūtra 118
Baḥ 𑖅 240, 242
baiyō 貝葉, Skr. *tāla* 110
baji 馬耳, Skr. *Aśvakarṇa* 204 ff.
Bannformel 174

Ban Shōnin Ki 𑖀 上人記 103
Banji mikkan 𑖀 字密觀 272
Ben bonmon kanji kudoku oyobi shusseï issai moji konpon shidai 弁梵文漢字功德及出生一切文字根本次第 121
Benkenmitsu Nikyō ron 辯顯密二教論 125
Beschwörung 9, 171, 174 f.
bessho 別所 83
Besson mandara 別尊曼荼羅 222
Besson zakki 別尊雜記 127
bettō 別當 124
Birushana Daibutsu 毘盧遮那大佛 196, 245
Birushana 毘盧遮那, Skr. *Mahāvairocana Buddha* 27, 50, 179, 196, 208, 245
Bishamonten 毘沙門天, Skr. *Vaiśravaṇa* 223, 235, 239, 266
bodai 菩提, Skr. *bodhi* 29
bodaishin 菩提心, Skr. *bodhicitta* 46 ff. 68, 85, 105, 116, 141, 155, 168, 176 ff., 230, 249 ff., 258 ff., 273 ff.
Bodhisattva 15, 27, 30, 32 f., 55, 60, 140, 147, 170, ff., 205 ff., 212, 228, 233, 238, 254
Bongo shū 梵語集 127, 135, 137
Bongo zatsumeï 梵語雜名 135
Bonji bucchō sonshō darani 梵字佛頂尊勝陀羅尼 227
Bonji shaku 梵字釈 119
Bonji shittan jimo narabi ni shakugi 梵字悉曇字母並釈義 119, 185
Bonji shittanshō 梵字悉曇章 119
bonji 梵字, Skr. *bīja* 7, 21, 50
bonji-rei 梵字鈴 250
Bonkan ryōji bucchō sonshō darani 梵漢兩字佛頂尊勝陀羅尼 133
Bonkan ryōji zuigu sokutoku darani 梵漢兩字隨求即得陀羅尼 133
Bonkango sesshū 梵漢語說集 122
bonkyō 梵夾 110
Bonmō-kyō 梵網經, Skr. *Brahmajāla-sūtra* 221
bonnō 煩惱, Skr. *kleśa* 67, 175, 252 f., 276
Bonten 梵天, Skr. *brahmā* 235
Bontō senjimon 梵唐千字文 135
bosatsu 菩薩, siehe Skr. *bodhisattva*
Bucchō sonshō darani bonji kyō 佛頂尊勝陀羅尼梵字經 184
Bucchō sonshō darani kyō 佛頂尊勝陀羅尼經 110
Bucchō sonshō darani 佛頂尊勝陀羅尼 83, 93, 110, 133, 184 f., 223
Bufukuji 豐福寺 77, 93
bujin 武神 266
buke 武家 241
bungo 文語 20
bushidan 武士団 210
busshari 佛舍利 121
butsuga 佛画 235
Butsugen butsumo shingon 佛眼佛母真言 220
Butsugen shingon 佛眼真言 228
butsugen son 佛眼尊 220
butsuzō 佛像, Skr. *pratimā* 126
Buzanha 豐山派 101
byakugō 白毫, Skr. *ūrnā* 226, 271
Byōchū shugyō ki 病中修行記 104, 150, 265
Byōdō-in 平等院 145 f., 229
Ca 𑖀 235, 238
cakra 13, 92, 166
Chang'an 長安 106 ff., 118, 121, 185, 267
chi 地, Skr. *prthivī* 188, 200
chi 智, Skr. *jñāna* 75
Chiko nyorai ha jigoku shingon 智炬如來破地獄真言 222
Chiko Nyorai 智炬如來 222
chingo kokka 鎮護國家 121, 124
Chinshi mōkkō 沈思默考 164

Chinsen 沈潛 164
Chizan-ha 智山派 13
chôbuku 調伏, Skr. *nigraha* 9, 177, 234
Chôhōji 頂法寺 224
chûbô 中房 224
Chûin-ryû 中院流 83, 90
chûnyû 注入 181
Chûsonji 中尊寺 190, 197
Cortisol 62
Dai birushana jôbutsu jinpen kaji kyô 大毘盧遮那成佛神變加持經 179
Dapiluzhena chengfo jing su 大毘盧遮那成佛經疏 106
da 陀 33, 73
Dai henjô kongô gosaku sho mokuroku 大遍照金剛御作書目錄 103
Dai shittanshō 大悉曇章 120
Daianji 大安寺 110, 112, 268
daibutsu 大佛 110, 196, 245
Daidenbō-in konryū sōjō 大伝法院建立奏狀 104, 125
Daidenbō-in 大伝法院 90 f., 94, 104, 125 f., 150
Daienmyōji 大門明寺 91, 93
Daigo Sanbōin-ryū 醍醐三法院流 90
Daigoji 醍醐寺 84, 195, 286, 294
Daigoji Rishōin 醍醐寺理性院 84
Daigyōji 大行事 239
Daihannya Nehan gyō nyōraishō hin jūyon ongi 大般若如來性品十四音義 135
Daihannya-gyō 大般若經, Skr. *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* 243
daihōshi 大法師 135
Daiitoku myōō shingon 大威德明真言 220
Daiitoku Myōō 大威德明王, Skr. *Yamāntaka* 220
Daikoku-ten 大黒天 160 f.
daimandara 大曼荼羅 271
Dainichi goji shingon 大日五字真言 237
Dainichi hōjin shingon 大日報身真言 192, 220
Dainichi hosshin shingon 大日法身真言 192, 220, 228
Dainichi Nyorai 大日如來, Skr. *Mahāvairocana* 27-275
Dainichi ōjin shingon 大日應身真言 219
Dainichi Son 大日尊 30
Dainichi-kyō 大日經, Skr. *Mahāvairocana-sūtra* 9, 14, 75, 106, 108, 113, 117, 119, 125, 179, 182 f., 182 ff., 220, 267, 274 f.
Daishi 大師, Skr. *upādhyāya* 25, 29, 94
Daishiitanzō 大悉曇藏 137
Daishittanshō jūhachi shō 大悉曇章十八章 137
daisōjō 大僧正 80
Dākinī 荼枳尼, Skr. *dākinī* 87
dakini-ten 荼枳尼天 87
dan 壇 284
Daoismus 92 f., 106, 159, 162, 200, 229, 247, 266
darani 陀羅尼, Skr. *dhāraṇā, dharaṇī, mantra* 69, 83 ff., 106 ff., 133, 149f. 184, 198 ff., 221 ff., 230 ff., 270,
denbō kanjō 伝法灌頂 86, 134, 235
Denbōe dangi ronsō jissō 伝法会谈義論草実相 103
Denbōe dangi ronsō Jūjūshin ron 伝法会谈義論草十住心論 103
Denbōe dangi ronsō shōji jissō gi 伝法会谈義論草声字実相義 103
Denbōe dangi ronsō sokushin jōbutsu gi 伝法会谈義論草即身成佛儀 103
Denbōe dangi ronsō unji gi 伝法会谈義論草卍字義 103
Denbōe dangi ronsō 伝法会谈義論草 102 f.
Denbōe 伝法会 19, 69, 86 f., 91, 96, 98 f., 103, 116, 124 ff., 130, 149 f., 248
Denbōin kuyō ganmon 伝法院供養願文 102, 149
Denbōin 伝法院 102, 104, 125, 149 f.
Denbōin-ryū 伝法院流 20, 89, 130
denju hassō 伝授八祖 108
denju 伝授 108, 137, 273, 293

denpō kanjō 伝法灌頂 193, 264
Dentō daiajari 伝灯大阿闍利 181
Dhyāna 32, 68
dōgyō ninin 同行二人 129
dōkyō 道教 92, 106, 174
Dosa kaji hōyō 土砂加持法要 208 ff.
dōu 堂宇 126
Ebisu 惠比寿 161
Echigo 越後 146
Edo-Periode (1603-1868) 16, 78, 94, 101, 116, 120, 160 f., 209, 215, 227, 282
ekō hatsugan jin 廻向発願心 270
emaki 絵巻 232, 240 f., 249 f., 263, 290
Engaku-kyō 圓覺經 164
enkei 円形 193
Enkyōji 圓教寺 124
Enma ō 閻魔王 216, 220
Enmaten 閻魔天 235
enmei chōju 延命長寿 184
Enmei-hō 延命法 186
Enryakuji 延曆寺 132, 137, 153, 161
ensō 円相 239
Eschatologie 3, 139, 141, 157, 189, 222, 277
Foding zunsheng tuoluoni jing 佛頂尊勝陀羅尼經 108
fuda 札, Skr. *vitasti* 266
Fudan nenbutsu 不断念佛 149
Fudan sonshō darani 不断尊勝陀羅尼 149
fudan zanmai 不断三昧 142 f.
fudaraku 補陀落 140
Fudō jōbuku-hō 不動調伏法 186
Fudō mandara 不動曼荼羅 238
Fudō myōō shingon 不動明真言 221
Fudō Myōō 不動明王, Skr. *Acala* 91, 144 f., 147, 191, 221, 226, 235 ff., 269 ff.
Fudō-hō 不動法, Skr. *aparihāṇa-dharma* 91, 270
Fugen Bosatsu 普賢菩薩, Skr. *Samantabhadra Bodhisattva* 60, 147, 216, 223, 226
Fugen 普賢, Skr. *Samantabhadra* 239
Fuhō 付法 235
Fujitsu 藤津 78, 80
Fujiwara 藤原 97, 122, 145 f., 193 ff., 210, 222, 229, 237, 241, 287, 298
Fujita 藤田 237, 240
Fujiwara-Periode (897-1185) 122
fujutsu 巫術 174
Fukatoku 不可得 28
Fukū daikanjō kōmyō shingon 不空大灌頂光明真言 207
Fukū kenjaku birushana butsu daikanjō shingon kyō 不空鞞索毘盧遮那佛大灌頂真言經 208
fukubachi 伏鉢 189
fukuben rengemon 復弁蓮華門 224
Fukūjōju Nyorai 不空成就如來, Skr. *Amoghasiddhi* 180, 274
Fukuoka 福岡 223
funi ittai 不二一体 238
fūrin 風輪, Skr. *vāyu-maṇḍala* 193
Fūten 風天, Skr. *Vāyu-daivata* 235
Gachijō-in 月上院 83
gachirin 月輪, Skr. *candra-maṇḍala* 73, 92, 211, 230 ff., 242 ff., 260 ff.
Gachirinkan 月輪觀, Skr. *samādhi* 52, 92, 169, 176, 230, 258 ff., 273
gakkei 月形 193
gakushu 学修 137
gakusō 学僧 123, 126
gandō 龕堂 201
Ganjōji 願成寺 212
Gatten 月天, Skr. *candra* 235

gegoma 外護摩 278
Genkô Shakushô 元亨積書 77, 79, 88
genkô 元亨 77, 79, 88, 126
giki 儀軌, Skr. *kalpa* 118, 120, 133, 135, 200 ff., 238, 263, 266
Goshichinichi no mishihô 後七日御修法 234 f.
gobosatsu 五菩薩 228
gobu 五部, Skr. *pañca-prakāra* 200
Gobushinkan 五部心觀 185
gobutsu 五佛, Skr. *pañca-buddha* 228
gochi nyorai 五智如来, Skr. *pañca-tathāgata* 193, 208 ff., 274
Godai Myôô 五大明王 234 f.
godai shuji 五大種子 229
godai 五大, Skr. *pañca-mahā-bhūtāni* 193
goganji 御願寺 93, 126
gogyô 五行, Skr. *pañca-vyavacāra* 92
gôhō 業報, Skr. *karma-phala* 66
Goji monju shingon 五字文殊真言 229
goji 五字 200
gojimyô 五字明 196
gokai 五戒 183
gokorei 五鈷鈴 202, 244
Gokuraku jôdo kubon ôjô gi 極樂淨土九本往生議 144
gokuraku jôdo 極樂淨土 82, 129, 140, 144, 260
gokuraku ôjô 極樂往生 142, 154, 215, 225, 254
gokuraku 極樂, Skr. *sukha* 70
Gokurakuji 極樂寺 223
Goma ku 護摩供 221
Goma-hô 護摩法 14, 84, 126 f., 179 f., 227m 242, 276 ff.
gomaki 護摩木 278
gomyôô 五明王 228
gongen 權現 160
Goon kurô zu 五音九弄図 124
Goon shôron 五音声論 124
Gorin kuji myô himitsu shaku 五輪九字明秘密釈 13, 92 f., 104, 149 f., 198 f., 229, 247, 272
gorin 五輪, Skr. *pañca-maṇḍala* 193, 228
gorin mandara 五輪曼荼羅 93
gorintô 五輪塔 12, 166, 180, 193 ff., 222, 247, 264
Goshichinichi no mishihô 後七日の御修法 234 f.
Goshin in 護身印 265
goyuigô 御遺告 81
Gozô mandara 五臟曼荼羅 92
gozôkan 五臟觀 92, 229
Ḡḍhrakūṭa ryôjusen 靈鷲山 140, 187
guan 觀, Skr. *vipaśyanā* 131
Gumonji daihachido inmyô narabi ni kuketsu 求聞持第八度因明並口訣 102
Gumonji ryûgan mon 求聞持立願文 102
Gumonji shidai 求聞持次第 265
Gumonji-hô 求聞持法 69, 83 ff., 117, 156, 267
gyakushu 逆修 209 ff., 251
gyô-jû-za-ga 行住坐臥, Skr. *adhyuṣita, gata-sthita-niṣaṇṇa-sayita* 29, 59, 71
gyôkaigan 凝灰岩 211
Gyokuhen 玉篇 184
Ha 𑖦 95, 193
Hā 𑖧 193
Hachiji darani shugyô mandara shidai giki hô 八字陀羅尼修行曼荼羅次第儀軌法 238
Hachiji monju mandara zu 八字文殊曼荼羅図 237 f.
Hachiôji 八王子, Skr. *aṣṭau rāja-kumārāḥ* 238
Hachiyôkan 八葉觀 105
Hagiographie 76 f., 170, 176, 290
Haḥ 𑖧𑖦 193

Haḥ-Vaṃ 𑖦𑖩 95
hajigoku giki 破地獄儀軌 200
Hakkô-e 八講会 210
 Hakone 箱根 201
Hakubyô ise monogatari e 白描伊勢物語絵 231
 Ham 𑖦 193
Hannya rishu-kyô 般若理趣經, Skr. *Prajñāpāramitā-naya-sūtra* 205
Hannya shingyô 般若心經, Skr. *Prajñāpāramitā-hṛdaya* 239
 Hannyaji 般若寺 122
Hanon sahô 反音作法 138
hara 腹 166, Skr. *udara*
Hassenmai hishaku 八千枚秘積 103
 Hayao 早尾 243
 Heian 平安 78 ff., 82, 84, 91, 97, 99, 122, 128, 148, 153
 Heian-Periode (794-1185) 10, 77, 79, 94, 97, 114, 116, 120, 122, 127 f., 136, 144, 150, 174, 185 f., 191 ff., 210 ff., 221 ff., 237 ff., 269, 277, 282
Heike nôkyô anraku gyôhin 平家納經安樂行品 240
Heike nôkyô 平家納經 239 f.
 Heilkunde 174
 Henshōji 遍照寺 124
hide 碑伝 211
Hie sannô mandara 日吉山王曼荼羅 162, 238
 Hieizan 比叡山 122 f., 128, 132 ff., 137 f., 141 f., 150, 153, 157, 234 ff., 275, 290
 Hieizanji 比叡山寺 132
hijiri 聖, Skr. *ārya* 148
hiju 秘呪 182
Hikiôï mandara 曳覆曼荼羅 219
Himitsu mandara jûjushinron 祕密漫荼羅十住心論 81
Himitsu nenbutsu 祕密念佛 158
Hirosawa-ryû 広沢流 86, 90, 124, 127, 130
hiya 火屋 201
 Hizen 肥前 78
 Hizô hôyaku 秘蔵宝鑰 175
hō 法, Skr. *dharma* 61
hōgenkô 法驗香 126
hōgu 法具 56, 135, 267 f., 288
Hōjin 報身, Skr. *sambhoga-kāya* 74, 79
 Hōjōji 法成寺 145
hōju 宝珠 189
 Hōjuin 宝寿院 185, 234
Hojuin-ryû 保寿院流 90
hōjukei 宝珠形 193
hōkei 方形 193
 Hōki Ichi no Miya 伯耆一宮 223
hokkai 法界, Skr. *dharma-dhātuka* 156, 278
Hokke darani 法華陀羅尼 223
Hokke shuji mandara 法華種子曼荼羅 191, 223, 237
Hokke-kyô 法華經, Skr. *saddharmapundarīka-sūtra* 63, 126, 131 f., 140, 187, 191, 210, 223, 239
Hokkekyô genki 法華經驗記 256
Hōkyōin darani kyô hō 宝篋印陀羅尼經法 203
Hōkyōin darani kyô 宝篋印陀羅尼經 203
Hōkyōin darani 宝篋印陀羅尼 198, 202 ff.
hōkyōintô 宝篋印塔 202 ff.
Honbongo shû 翻梵語集 135
Hongan shōnin gokajô chūmon 本願上人五箇条注文 103
Hongan shōnin shōjô 本願上人書状 103
Hongan shōnin shōsoku 本願上人消息 103
Honganden 本願伝 100
honji butsu 本地佛 216
honji suijaku 本地垂迹 160

honji jôju hô 本自成就法 260
honji 本地 162, 218, 238
honpushô 本不生, Skr. *ajāta-pūrva* 61, 151, 260
honzon 本尊 213, 278
Hôdôdô 鳳凰堂 146, 230
Hôrôkaku hô 宝楼阁法 223
Hôrôkaku mandara 宝楼阁曼荼羅 221
Hôrôkaku shôju 宝楼阁小呪 237
Hôrôkaku zuishin darani 宝楼阁隋心陀羅尼 221
Hôryûji 法隆寺 110, 188, 194
Hôshô Nyorai 宝生如来, Skr. *Ratnasambhava* 189 f., 274
Hôshôji 法勝寺 124, 194 f.
Hosshin ge 法身偈 229
Hosshin Nyorai 法身如来, Skr. *dharmakāya tathāgata* 31
hosshin 法身, Skr. *dharmakāya* 30, 74, 79, 192, 216 ff., 253
hossô-shû 法相宗 81, 121
Hôtô Nyorai 宝幢如来, Skr. *Ratnaketu Tathāgata* 60
hôtô 宝塔 187
hotoke 佛, Skr. *buddha* 60
Hrih ॐ 75, 143, 147, 270 ff.
Hum ॐ 198, 203, 279
Hūm ॐ 190, 220, 238 ff., 271
huayan zong 華嚴宗 75
Hypothalamus 62
I ॐ 196, 245
Ichigo taiyô himitsushû 一期大要秘密集 92, 104, 265
Ichiji bonji 一字梵字 133
Ichijô yôketsu 一乘要訣 144
ichinen 一念, Skr. *eka-citta* 53, 57, 67
Idaiji 圓提寺 128
Ikaruga koji benran 斑鳩古事便覽 110
Ikonographie 127, 147, 200, 235, 269 ff.
imitsu 意密 238, 278
in 印, Skr. *mudrā* 106
Inari Jinja 稻荷神社 87
Indô sahô 引導作法 212
insei tennô 院政天皇 97, 129, 231
Iroha 伊呂波 127
Ise 伊勢 223
Ishanaten 伊舍那天, Skr. *Īśāna* 235
Ishiyamadera 石山寺 119, 184 ff.
Issai nyorai shôbô himitsu hôkyôin shin darani 一切如来正法秘密宝篋印心陀羅尼 203
Issai nyorai shin himitsu zenshin shari hôkyôin darani 一切如来心秘密全身舍利宝篋印陀羅尼 203
issai ra 一切羅 237
Issai shôrai zuikyû shingon 一切将来随求真言 237
Issonbô 一尊法 248 ff., 269 ff.
itabi 板碑 209 ff., 226
Itsukushima Daimyôjin 伊都岐島大明神 239
Itsukushima Jinja 巖島神社 240 ff.,
Iwabuneji 岩船寺 227
Iwadeshô Môshibumi 岩手莊申文 102
Iwate 岩手 87, 190 ff.
Iwate-shôen 岩手莊園 87
ji 字, Skr. *akṣara* 50
Jibutsudô 持佛堂 84, 104
Jigen 字源 137
jiin 寺院 160
Jiki yôgi mondai 字記要義問題 125
Jikôji 慈光寺 213 ff.
Jikokuten 持国天, Skr. *dhṛtarāṣṭra* 223

Jimon 寺門 135 f.
 Jimon-ryū 寺門流 90
 Jimyō-in 持明院 13, 20
 Jimyō-in hon Ajikan 持明院本阿字觀 20
 Jimyōin-ryū 持明院流 86
 Jinglongsi 青龍寺 118, 121
 Jingūji 神宮寺 87, 91 f.
 jinja 神社 160
 jinju 神呪, Skr. *mantra* 202
 jinshin 深心, Skr. *adhyāśaya* 270
 jiriki 自力, Skr. *sva-bala* 63, 71, 140, 253
 jirin 地輪, Skr. *mahī-maṇḍala* 49, 163 f., 179, 193, 201, 238
 jirinkan 字輪觀 238
 jishin jōbutsu 自身成佛 198
 Jiten 地天, Skr. *prthivī* 235
 Jizō bosatsu hosshin in'en jūō kyō 地藏菩薩發心因緣十王經 216
 Jizō Bosatsu 地藏菩薩, Skr. *Kṣitigarbha bodhisattva* 147, 201, 216, 226, 266, 291
 Jizō jūō-kyō 地藏十王經 216
 Jizō 地藏, Skr. *Kṣitigarbha* 220, 238
 jōbutsu 成佛, Skr. *abhisambuddha* 156
 jōdo gokuraku 淨土極樂 64
 jōdo 淨土, Skr. *sukhāvati* 48, 56, 83, 98, 139 f., 184, 229, 233, 253, 258, 262, 269
 jōdo-in 淨土院 148
 jōdo-shū 淨土宗 146, 155
 jōdoshin-shū 淨土新宗 146
 Jōfukuji 淨福寺 196
 jōgyō zanmai dō 常行三昧堂 142
 jōgyō zanmai 常行三昧 142 f.
 Jōjin-in 中川成身院 150
 Jōju-in 成就院 78, 80, 86
 jōsai 攘災 238
 Jōsangō shingon 淨三業真言 240
 Jūhachi keiin 十八契印 108
 Jūhachidō 十八道 261, 274
 Jūichimen Kannon 十一面觀音, Skr. *Avalokiteśvara, ekādaśa-mukha* 226, 238, 268
 Jūjūshin ron 十住心論 81, 103, 125, 175
 jujutsu 呪術, Skr. *mantra-vidhi* 112, 288
 Jukkai no shi 述懷詞 104
 jūnen 十念 28
 Jūniten 十二天 234 f., 251, 275
 Jūō-kyō 十王經 216 f.
 Jūrasetsunyo 十羅刹女, Skr. *rākṣasīs* 223
 Jūsan butsu 十三佛 147, 213 ff., 226
 Jūzenji 十禪師 243
 Ka 𑖅 230
 ka 火, Skr. *agni* 200
 kaen funagata kōhai 火炎舟形光背 243
 kaeribana 反花 230
 kaeribanaza 返花座 205
 kaidan 戒壇, Skr. *śīmā, nānāvāsa* 112
 Kaifuke-ō Nyorai 開敷華王如來, Skr. *Samkusumitarāja Tathāgata* 60
 kaigen kuyō 開眼供養 192, 196, 228
 kaigenshiki 開眼式 112, 45
 kairitsu 戒律 112, 132
 Kairitsu-Schule 戒律宗 112
 Kaiyuansi 開元寺 134
 kaji jōbutsu 加持成佛 180, 252
 kaji 加持, Skr. *adhiṣṭhāna* 4, 9, 15, 151, 176 ff., 208, 214, 238, 252, 288, 293
 Kaji kitō himitsu taizen 加持祈禱秘密大全 179
 Kajūji-ryū 勸修寺流 90

kaku 覺, Skr. *bodhi* 94 f.
Kakuban myôji shaku 覺鑊名字釈 94 f.
Kakuban niiji shugô keika niiji kuketsu 覺鑊二字修合惠果二字口訣 95
kakujin 各人 238
Kakuonji 覺園寺 205 f.
Kalpa 25 f.
Kām 𑖀 198, 221, 241 f.
Kamakura 鎌倉 205 f.
Kamakura-Periode (1185-1333) 77, 120, 144 f., 155, 189 ff., 232 ff.
kami 神 79, 82, 162, 195, 205
Kāṃmam 𑖀 242, 270
kan 觀, Skr. *vipaśyanā* 50, 164 f.
Kanagawa 神奈川 201
Kanazawa 金沢 201
Kan'ei 19 寛永十九 20
kanbô 觀法 127
Kanbun 1 寛文一 20
Kanfugen kyô 觀普賢經 239
kanji 漢字 94, 232
Kanjizai Bosatsu 觀自在菩薩, Skr. *Avalokitêśvara Bodhisattva* 60, 147, 226
kanjô 灌頂, Skr. *abhiṣeka* 115, 126 f., 182, 269
kanjûji-ryû 勸修寺流 90
Kanmuryôju-kyô 觀無量壽經, Skr. *Amitâyur-dhyāna* 140, 270
Kannon 觀音, Skr. *Avalokitêśvara* 34 f., 73 ff., 122, 140, 211, 219 ff., 226 ff., 266, 272
kannon-in 觀音院 122
kanpô 漢方 172, 177
Kanjuji 勸修寺 13, 20
Kanjuji hon Ajikan 勸修寺本阿字觀 20
kanshi 官司, Skr. *rāja-kula* 79
Kanshinryaku yôshû 觀心略要集 144
kanshō 觀照, Skr., *ālocana* 165
Kansō 觀想, Skr. *bhāvanā* 165
kansubon 卷子本 244
Kanzeon Bosatsu 觀世音菩薩, Skr. *Avalokitêśvara-bodhisattva* 196, 216
karado 唐戸 189
Kariba Myôjin 狩場明神 160, 162, 236
karin 火輪 193, 197
kasa 笠 189
kasô 火葬 201
Kasuga Gongen 春日權現 82
Kasuga Myôjin 春日明神 82
Kasuga Taisha 春日大社 82
katana 刀, Skr. *asi-śūla* 56, 241 f.
Katen 火天, Skr. *agni-daivata* 235
katsuma mandara 羯磨曼荼羅 271
kebutsu 化佛, Skr. *nirmāṇa-buddha* 226
kechien kanjô 結緣灌頂 118, 259, 269 f., 273
kechien 結緣 269
kegon shû 華嚴宗 113
Kegon 華嚴, Skr. *ḍākinī puṣpa-citra, sphuṭa* 81
Kegon-kyô 華嚴經, Skr. *Avatamsaka-sūtra* 221
Keimsilbe 7, 33, 50 ff., 87, 106 ff., 142, 191, 244, 267, 279, 282
kekkaï 結界 193
keman 華鬘, Skr. *mālā, gandha-mālya* 240, 243
kentoku jôbutsu 顯徳成佛 180, 253
kentôshi 遣唐使 114, 184 f.
Kenyô daigai ron 顯揚大戒論 136
kenzuishi 遣隋使 109
keshin 化身, Skr. *nirmāṇa-kāya* 79
Ketsujô ôjô jôdo shingon 決定往生淨土真言 221

Kezōin 華藏院 90
 Kha 𑖀 95, 193, 196, 238
 Khā 𑖁 193
 Khaḥ 𑖂 95, 193
 Kham 𑖃 93 ff., 193
ki 氣, Skr. *vāta* 66, 177, 199 f.
kidan 基壇 188
kigan 祈願 278
kin 金, Skr. *hiranya* 200
kindei 金泥, Skr. *Kaṇṭhaka aśvarāja* 240
 Kinpusen 金峰山 222
kirigami 切紙 162
kirikane 切金 240, 249, 263
 Kishi Dōji 騎獅童子 238
kiso 基礎 188
Kōbō daishi shōrai mokuroku 弘法大師将来目録 184
kōdō 講堂, Skr. *śālā* 228
 Kōfukuji 興福寺 80, 122, 148
kogi shingon-shū 古義真言宗 101
 Kōgyō daishi denki shiryō zenshū 興教大師伝記資料全集 77
Kōgyō daishi zenshū 興行大師全集 13, 101
kōhai 光背, Skr. *kāya-prabhā* 226, 243
 Kojiki 古事記 160
 Kōkiji 高貴寺 120
kokka shintō 国家神道 160
kokoro 心 2, 48, 51, 59, 116, 141, 145, 151, 255, 258, 290
 Kokūzō Bosatsu 虚空藏菩薩, Skr. *Ākāśagarbha* 69, 147, 219, 227, 267
Kokūzō Gumonji-hō 虚空藏求聞持法 69
Kōmyō shingon 光明真言 120, 150., 207, 229, 237, 268
Kōmyō shingon hō 光明真言法 209
Kōmyō shingon kugishaku 光明真言句義釈 208
Kōmyō shingon rin 光明真言輪 209
Kōmyō shingon shijū shaku 光明真言四重釈 208
kōmyō 光明, Skr. *prakāśa* 33, 73, 229
 Kongō Yasha Myōō 金剛夜叉明王 242
kongō 金剛, Skr. *vajra* 107
 Kongōbuji 金剛峰寺 90, 99, 100, 128, 148, 204, 236
Kongōchō-kyō 金剛頂經, Skr. *Vajraśekhara-sūtra* 107, 135, 188, 274
Kongōchō kyō sho 金剛頂經疏 136
Kongōkai denpō kanjō sahō 金剛界伝法灌頂作法 264
Kongōkai gobu no kanjō 金剛界五部の灌頂 84
Kongōkai mandara 金剛界曼荼羅, Skr. *vajra dhātu-maṇḍala* 94, 135, 268
Kongōkai shi-in-e no gobutsu 金剛界四印絵の五佛 212
Kongōkai shuji mandara 金剛界種子曼荼羅 237
kongōkai 金剛界, Skr. *vajra dhātu* 75, 95, 155, 179, 185 ff., 202, 212, 236, 243, 254, 264, 272 ff.
kongōkai-hō 金剛界法 108, 275
kongōrei 金剛鈴, Skr. *suvarṇa-ghaṇṭā* 267, 292
 Kongōsatta 金剛薩埵, Skr. *Vajrasattva (-mahāsattva)* 28, 188, 278
kongōsho 金剛杵, Skr. *vajra-vara* 267
Konjaku monogatari 今昔物語 184
Konkōmyō-kyō 金光明經, Skr. *Suvarṇa-prabhāsōttama-sūtra* 171, 232
 Konomiya Jinja 胡宮神社 195
kontai funi 金胎不二 197
kontai ryōbu no daihō 金胎兩部の大法 126
Kontai ryōbu no hō 金胎兩部法 274
 Kontemplation 5, 15, 17, 30, 50 ff., 131, 151, 164 ff., 179, 183, 185, 208, 224, 231 ff., 268 ff.
kōro 香炉, Skr. *ghaṭikā* 243
 Kōryūji 広隆寺 124, 228
koshakyō 古写經 109
kōya hijiri 高野聖 148 f.

Kôyasan shamon kakuhan gejô 高野山沙門覺鑊解狀 102
 Kôyasan 高野山 59, 71, 79, 82, 86, 90 f., 148, 153, 204, 234 ff.
kôzama 格狭間 188
 Kôzanji 高山寺 19
 Kräuterkunde 174
 Kṛṣṇa 222
ku 苦, Skr. *dhūhka* 166
 Kudara 百濟 109, 266
kuge 公家 97, 144, 316
Kujaku-hô 孔雀法 124
Kujaku-kyô-hô 孔雀經法 186
 Kumano 熊野 82, 161
 Kumedera 久米寺 113, 118
kumitsu 口密 278
Kunjû yôketsu shô 裙拾要訣鈔 123
 Kuramadera 鞍馬寺 189
 Kurikara Ryûô 俱利伽藍竜王 242
kurin 九輪 189
kûrin 空輪 193
Kurôzuki 九弄図記 136
 Kusha 俱舍, Skr. *kośa* 81
 kusuribe 薬家 175
kuyô 供養, Skr. *aguru-kurvat* 103, 126, 149, 174, 188, 192, 196, f., 209, 228, 278
kuyôtô 供養塔 188, 197
kyô 經, Skr. *sûtra* 106
 kyôron 經論 122
kyoshô 巨匠 137
kyôsôgon 經莊嚴 249
 Kyôto 京都 19, 184 f., 194 f., 212, 217, 224 ff., 247, 289 ff.
kyôzô 經藏, Skr. *sûtra-pîṭaka* 134
 kyôzuka 經塚 189, 222. ff., 288, 292
 kyôzutsu 經筒 189, 191, 222 f., 242 f.
Liu miaofamen 六妙法門 131
 Longxingsi 龍興寺 133
 Lotus-Sûtra 22, 63, 131 f., 140, 186, 191, 210, 221, 237
 Loyang 107
 Ma 𑖀 284
 Magadha 106
 magisch 7, 14, 106, 111 f., 162, 168, 170 ff., 266
Mahāvairocana-sûtra 106 f.
 Mahâyāna 29, 76, 118, 131, 140, 162, 170, 178
Mahâyāna-naya-ṣaṭ-pāramitā-Sûtra 113
 Maka shikan 摩訶止觀 135
 Maṃ 𑖀 278
 Man 卍 219 f.
mandara zuyô jûyû yokan 曼荼羅図様十有余卷 133
 Manganji 満願寺 219
Mânjikan 𑖀字觀 234
 Mantra 15-292
Mappô tômyô ki 末法燈明記 141
mappô 末法 71, 74, 98, 141, 145, 149, 222 ff., 277
mappô-shisô 末法思想 223
 Massage 174
 Meditation 2-294
meisô 瞑想 163
Menashi kyô 目無經 232
Menbeki 面壁 164
Metsuzai shingon 滅罪真言 222
mi 弥 33, 73
mida 弥陀, Skr. *Amitâbha* 33

Miidera 三井寺 89
 mikaeshi e 見返絵 240
 mikkyō 密教 49, 80, 85 ff., 98, 100 ff. 112, 115 ff., 126, 130 ff., 152, 158, 168 ff., 175, 178, 187, 193, 193, 200 ff. 252, 266, 287 ff.
 miko 巫, 巫女 82
 minkan shinkō 民間信仰 161
 Miroku Bosatsu 弥勒菩薩, Skr. *Maitreya Bodhisattva* 60, 140, 145, 147, 152, 189, 216, 223, 226
 Miroku Raigō 弥勒来迎 145
 miroku tôsotsu-ten 弥勒兜率天 145
 misoka 晦日 82
 mitsugon jōdo 密嚴淨土 149, 158
 Mitsugon shohi shaku 密嚴諸秘積 101
 Mitsugon shōnin engi 密嚴上人緣起 78, 84, 87, 91
 Mitsugon yuiju roku 密嚴遺珠錄 101
 Mitsugon yuikyō roku 密嚴遺教錄 101
 Mitsugon-in 密嚴院 91, 100 ff., 126, 149
 Mitsugon-in hotsuro sange no mon 密嚴院発露懺悔文 100, 104
 Mitsugon-in Jūtoku 密嚴院十徳 102
 Mitsugon-in Zuimuju 密嚴院瑞夢頌 102
 Mitsugon-Shōnin 密嚴上人 126
 Mitsui shingon 密意真言 237, 242
 miyake 宮 82
 Mohe zhiguan 摩訶止觀 131
 Moji 文字, Skr. *vyañjana, akṣara* 136
 moku 木, Skr. *dāru* 203
 Mokushi 默思 164
 mokusō 默想 164
 mōnen 妄念 72
 Monju Bosatsu 文殊菩薩, Skr. *Mañjuśrī Bodhisattva* 60, 147, 216, 220, 226, 229, 234, 237 f.
 Monju-hō 文殊法 237
 Monju monkyō jimo hin daijūyon 文殊問經字母品第十四 135
 Mono omoi 物思 164
 Moxibustion 171, 174
 Mudrā 73, 106 ff., 127, 151, 167, 179, 183, 185 f., 196, 272 ff., 275 ff.
 mugongyō 無言行 84, 97, 100, 104
 mummyō 無明, Skr. *avidyā* 67, 253
 Muniśrī 118
 Muroto 室戸 84
 Muryōgi kyō 無量義經 239
 Muryōju nyorai konpon darani 無量寿如来根本陀羅尼 230
 Muryōju nyorai shin shingon 無量寿如来心真言 230
 Muryōju Nyorai 無量寿如来, Skr. *Amitābha-tathāgata* 60, 220, 230, 266 ff.
 Muryōju-kyō 無量寿經 140, 270
 mushikikai 無色界, Skr. *ārūpya-dhātu* 63
 mushin 無心 163
 musō 無相, Skr. *alākṣaṇa, animitta, nirnimitta* 63
 Myōhō renge kyō 妙法蓮華經 210, 222, 299
 myōō 明王, Skr. *vidyā-rāja* 147, 238
 Naibaku goko in 内縛独鈷印 265
 naigoma 内護摩 277
 Nakanokawa-ryū 中川流 150
 Namaku samanda basara nan senda makaroshana sowataya untarata kanman 270
 Namu amida butsu 南無阿彌陀佛 26, 28, 71, 140, 142
 Namu myōhō renge kyō 南無妙法蓮華經 222
 nanako 魚子 202
 Nanbokuchō-Periode (1336-1392) 206 f., 215, 219, 238
 Nantenjiku hannya bodai shittan shō 南天竺般若菩提悉曇章 137
 nantenjiku no tettō 南天竺鉄塔 187
 Nanzenji 南禪寺 77
 Nara 奈良 19, 80 ff., 102, 109 ff., 132 ff., 150, 185, 191 f., 223, ff., 243 ff., 266, 282, 286, 291 ff.

Narabarayama Jinja 奈良原山神社 191
 Nara-Periode (710-794) 109, 112, 266
 Negorosan 根来山 2, 77, 78, 91, 93, 256
Nehan gyô moji hin shittanshō 涅槃經文字品悉曇章 136
Nehan gyô jūyon ongi shittanshō zu 涅槃經十四音義悉曇章図 121
Nenbutsu hijiri 念佛聖 83
Nenbutsu zanmai 念佛三昧 136, 141
Nenbutsu 念佛 10, 28, 48, 69, 71 ff., 83, 96, 99, 136, 140 ff., 233, 280
Nenbutsu-dō 念佛堂 149
nengō 年号 77
Nihon Ryōiki 日本靈異記 256
Nihon shoki 日本書紀 160, 256
 Ni no miya 二宮 238
niku shari 肉舍利 195, 206
ninja 忍者 19
Ninnaji kōhon ajikan 仁和寺甲本阿字觀 2, 35, 46, 257
 Ninnaji 仁和寺 2, 19 ff., 35, 46, 78, 80 ff., 119 ff., 184, 194, 289
Ninnō hannya kyō 仁王般若經 267
 Nitten 日天 235
nittō hakke 入唐八家 114 f., 153
Nittō kyōhō junrei gyōki 入唐求法巡禮行記 136
 Niu Myōjin 丹生明神 160, 162, 236
nokimaru gawara 軒丸瓦 194, 224
nokitomoe 204
 Noradrenalin 60
Norō shō 野老鈔 124
nōten 腦天 237
 Nyohōdō 如法堂 134
Nyoi Hōju 如意宝珠, Skr. *cintā-maṇi* 265
 Nyoirin Kannon 如意輪觀音, Skr. *Cintā-maṇi-cakra-Avalokitêśvara-bodhisattva* 228
nyūdan kanjō 入壇灌頂 133
nyūga ganyū 入我我入 179
 Ōei 応永 34, 46
ōgigata 扇形 189
 Ōjin 応身, Skr. *nirmāṇa-kāya* 74
 Ōjō yōshū 往生要集 144, 149, 271
 ōjō 往生 72, 80, 83, 103 f., 110, 125 ff., 140 ff., 185, 210, 212 f., 239, 271, 298 ff.
 Ōjōin 往生院 83
 Ō-kuni-nushi 大国主 160
 Oku-no-in 奥の院 84, 124, 129, 237
Om amirita teisei kara un 147
 Om ॐ 238
 Ōmiya 大宮 238
 Omuro Ninnaji 御室仁和寺 78
 Onjōji 園城寺 127, 185
Ono no imoko no shōrai hin mokuroku 小野妹子請来品目錄 109
Ono-ryū 小野流 83 f., 90, 130
obon no matsuri 御盆の祭り 148
onyōdō, onmyōdō, inyōdō 陰陽道 92
 Ōsaka 大阪 120, 197, 224, 237, 240, 289 ff.
 Ōtsu 大津 185, 228
 Oyama 小山 211
 Prajñā 109, 118
Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra, Jap. *Hannya haramitta shin gyō* 般若波羅密多心經 109
Qigong 氣功 181
 Ra 𑖀 95, 193, 196, 238, 268
 Rā 𑖑 193, 238
 Raḥ 𑖒 193
 Raigōji 来迎寺 212 f.
rakkei kuyō 落慶供養 126

Ram 𑖀 93, 193, 199 f., 275
 Rasetsuten 羅刹天, Skr. *rākṣasa-deva* 235
 Regenzauber 175
 reikanjō 靈灌頂 196
 Reiki 靈氣 181 ff., 189
 Reizui engi 靈瑞縁起 77, 80, 84, 87
 rengakue 練学会 125
 renga 蓮華, Skr. *padma* 16, 73, 147, 165, 210 f., 216 f., 221 ff., 230, 239 f., 247, 263
 renebu 蓮華部 147
 renga 蓮華座, Skr. *padma-saṃstha* 165, 230, 247
 renga-zō sekai 蓮華蔵世界, Skr. *padma-garbha-loka-dhātu* 221
 renji 蓮子 224
 ri 理, Skr. *yukti, naya* 67, 74, 255, 260
 Rieki 利益, Skr. *artha-kara* 157
 rigū jōbutsu 理具成佛 180, 252
 Rinzaī-Schule Rinzaī-shū 臨濟宗 77, 208
 rinzaī-shū 臨濟宗 77
 Rishū-kyō 理趣經 232
 Rishū-shaku 理趣積 266
 risshū 律宗 112, 195
 ro 炉, Skr. *kaṭacchu* 278
 roban 露盤 189
 rokkon 六根, Skr. *ṣaḍ indriyāṇi* 31
 Roku kannon shuji 六觀音種子 237
 Rokudai engi 六代縁起 93
 rokudō 六道 23, 66
 Rokuharamitsuji 六波羅密寺 194
 ryōbu funi 兩部不二 188
 ryōbu mandara 兩部曼荼羅 147, 155, 216, 248
 ryōjusen 靈鷲山 140, 187
 ryōkai mandara 兩界曼荼羅 74, 95, 120, 119, 205, 212, 234
 Ryōkai shuji mandara 兩界種子曼荼羅 236
 ryōkai 兩界 74, 85, 95, 119, 205, 212, 234, 236
 ryokudei hengan 緑泥片岩 211
 Ryūshin daigantō no koto 立申大願等の事 84 f., 102
 Sa 𑖀 106 f.
 Saddharma pūdarīka sūtra, Jap. *Hokke-kyō* 法華經 187
 Saga 嵯峨 123
 Saḥ 𑖀 194, 211, 219
 Saidaiji 西大寺 226, 292
 saihō jōdo ōjō 西方淨土往生 72
 Saikyoku kuyō ryōbu shoson daihimitsu kanjō inmyō 最極究竟兩部諸尊大秘密灌頂印明 265
 Saikyokukyūi ryōbu shoson himitsu kanjō inmyō 最極究意兩部諸尊秘密灌頂印明 103
 Sainan-in 西南院 77
 Saitama 埼玉 206 ff.
 Saizen-in 最禪院 83
 Śākyamuni 74, 139 ff., 187
 Samādhi 68
 sanmaya 三摩耶, Skr. *śamaya* 236, 260, 265, 270 f.
 Saṃsāra 23, 25, 29, 57, 69, 73, 140, 158
 Saṃsāra rinne 輪廻, Skr. *saṃsāra* 69
 San no miya 三宮 238
 san'akudō 三惡道, Skr. *trayo durgatayaḥ* 27, 59
 Sanbō-in 三寶院 119
 Sanbōin-ryū 三寶院流 90, 152
 sandai asōgi kō 三大阿僧祇劫 25, 67
 sandai sōgi 三大僧祇 25
 sandoku taiji no kōyō 三毒対治ノ功用 8
 Sangoku buppō denzū engi 三国佛法伝通縁起 113
 sanjin 三身, Skr. *trikāya* 31, 74, 79, 219

Sanjūjo Sakushi 三十帖策子 128
sanjūnisō 三十二相 226
sankai 三界, Skr. *traiḍhātuka, trailokya* 63
sankakkei 三角形 193
sankorei 三鈷鈴 267
sankosho 三鈷杵 267
sanmaya gyō 三摩耶形 270
sanmaya mandara 三摩耶曼荼羅, Skr. *Samaya-maṇḍala* 271
sanmitsu kaji 三密加持 151
sanmitsu 三密, Skr. *vāg-guhyatā* 73, 151, 156, 167, 183, 253, 278
Sanmon 三門 136
Sannō 山王 161, 162, 238
Sanron 三論 81, 274, 268
Sanshu shicchi hajigoku ten gosshō shutsu sangai himitsu darani hō 三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法 200
sanze 三世, Skr. *traiya-dhvika* 25, 67, 74
Sanzen-in 三千院 226 ff.
 schamanisch 159, 168, 174
Seiryōji 清涼寺 200, 229 f. 247
Seishi Bosatsu 勢至菩薩, Skr. *Mahāsthāmaprāpta* 33, 147, 194, 216, 226
Seishi 勢至, Skr. *Mahāsthāmaprāpta* 34, 73, 211, 233
Seishi 静思 164
sekitō 石塔 209, 296
Sekundäremotion 57 f., 63, 66 f., 253, 276, 280, 284
senbutsu gorintō 千仏五輪等 198
Senju hō 千手法 126
Senju Kannon 千手觀音, Skr. *Sahasrabhuja-sahasranetra* 228, 238
Sennichi kaihō 千日回峰 221
sennichi mugongyō 千日無言行 84, 97, 104
shaden 社殿 239
Shaka Nyorai 釈迦如来, Skr. *Śākya-munis tathāgataḥ* 74, 147, 189 ff., 200, 216, 221, 226, 229, 240, 247
Shaka 釈迦, Skr. *śākya* 223, 238, 242
Shaku bodaishin gi 积菩提心義 105
Shaku maka enron 积摩訶衍論 103
shakusho 积書 77
shakyō 写經 109, 145
shari yōki 舍利容器 191 f.
sharitō 舍利塔, Skr. *śarīra-stūpa* 191, 195, 221
Shakuson-in 积尊院 197
shi 止, Skr. *śamatha* 164
Shichī butsu yakushi-hō 七佛藥師法 168
shichi 四智, Skr. *catvāri jñānāni* 194
shichi fuku jin 七福神 161
Shichikei Monju Bosatsu 七髮文殊菩薩 234
Shido keyō 四度加行 81, 108, 130, 269, 273
Shidori Jinja 倭文神社 223
Shiga 滋賀 184, 187, 195, 204, 295
Shijū mandara enman 四重曼荼羅円満 209
shikan 止觀 165
Shike shittangi 四家悉曇記 138
shikikai 色界, Skr. *rūpaloka, rūpāvacara* 63
Shikoku 四国 84, 146, 176, 211, 288
shinbutsu bunri 神仏分離 160
shinbutsu shugo 神仏守護 159
Shin kokin waka shū 新古今和歌集 241
shin ku i 身口意, Skr. *kāya-vāk-citta* 221, 253, 259
shin 身, Skr. *kāya, kāyika* 156
shinbashira 心柱 113
shinbutsu shūgō 神佛習合 231, 236
Shindaibutsuji 新大佛寺 198

shinden zukuri 寢殿造 229
Shingachirin hishaku 心月輪秘積 102
shingachirin 心月輪 102, 230, 248
shingi shingon-shû 新義真言宗 13, 48, 77, 94, 101, 150
shingon 真言, Skr. *mantra*, *dhāraṇī* 52, 97, 106, 114, 116, 179, 237
shingon gihô 真言儀法 10
Shingon himitsu kaji kitô okuden 真言秘密加持祈禱奧伝 179
Shingon-in 真言院 113, 176, 234
Shingon kyôki 真言經軌 122
shingon mikkyô 真言密教 86, 89, 117, 137, 288
shingon-shû 真言宗 13, 49, 69, 77, 94, 101, 117, 150, 290, 293
shinkô 身光 49, 70, 85 f., 92, 139, 143, 148, 152, 161, 226
shinmitsu 身密 278
Shinoda Jinja 篠田神社 204
Shinren-in 新蓮院 34, 46
Shintô 神道 3, 82, 87, 97, 159 ff., 182, 187, 231 ff.
shinzô 心臟, Skr. *hrdaya* 59, 197
shiseishin 至誠心 270
shitennô 四天王, Skr. *catur-mahā-rājakāyikāḥ* 197
Shitennôji 四天王寺 165, 168
Shittan bonji kei ongi 悉曇梵字形音義 138
Shittan bonji 悉曇梵字 121, 138, 291
Shittan chôshô 悉曇調声 124
Shittan taitei 悉曇大底 138
Shittan goin shogaku chôroku 悉曇五韻初学牒目 122
Shittan gusho mokuroku 悉曇具書目錄 124
Shittan hakke 悉曇八家 115, 122
Shittan hiyô ki 悉曇秘要記 123
Shittan inshin 悉曇印信 138
Shittan jimo shaku 悉曇字母積 135
Shittan jiki kanbun 悉曇字記勘文 127
Shittan jiki shô 悉曇字記鈔 125, 138
Shittan jiki 悉曇字記 119, 125, 127, 138, 194 f., 245
Shittan jûmontô 悉曇十問答 127
Shittan jûniretsu 悉曇十二列 137
Shittan kuden 悉曇口伝 126
Shittan mokuroku 悉曇目錄 122
Shittan risho 悉曇裏書 124
Shittan ryakki 悉曇略記 122
Shittan shiki 悉曇私記 122
Shittan shoshi den 悉曇諸師伝 123
Shittan shûki 悉曇集記 123
Shittan sôtû shû 悉曇相通集 123
Shittan tôgi 悉曇東記 137
Shittan yôketsu shô 悉曇要訣鈔 125
Shittan yôketsu 悉曇要決 125, 138
Shittan yôsho 悉曇要書 124
Shittan yôshû ki 悉曇要集記 123
Shittan zatsuji 悉曇雜事 124
shittan 七曇, Skr. *siddham* 122
shittan 悉曇, Skr. *siddham* 7, 50, 109, 111
Shittangi 七曇記 122,
Shittangi 悉曇記 136 ff.
Shittanshô 悉曇章, Skr. *siddhavastu* 110, 121, 135 f.
Shittanzô ryakuhon 悉曇藏略本 137
Shittanzô 悉曇藏 110, 137 f.
Sho ajariya shingon mikkyô burui sôroku 諸阿闍梨耶真言密教部類總録 137
Sho bonji 諸梵字 122
shôbô 正法, Skr. *sad-dharma* 129, 139, 141, 203
Shôchiin 正智院 242

Shôdenbôin kuyô ganmon 小伝法院供養願文 102
shôen 莊園 87, 97
Shôgun jizô bosatsu hô 勝軍地藏菩薩法 266
Shôji jissô gi 声字実相義 103, 125
shôji 障子 104
Shôjigaki no mon 障子書文 103
Shôjuhô shojô 晴授法書狀 102
Shôkannon shingon 聖觀音真言 222
Shôkannon 聖觀音, Skr. *Āryāvalokitêśvara* 222
Shoku Nihongi 続日本紀 256
shômyô 唱名 142
Shômyôji 称名寺 201
Shôryôshû 性靈集 125
Shôsatsu 省察 164
Shôshinshi 聖真子 238
shûchû 集中 165
shugakue 修学会 125
Shugendô 修験道 162, 182, 211, 266, 289
shugenja 修験者 211
shugojin 守護神 236, 243
shugoten 守護天 235
shugyô 修行, Skr. *caryā* 104, 132, 150, 211, 238, 267
Shuji taizôkai mandara 種子胎藏界曼荼羅 237, 250
shuji 種子, Skr. *bīja* 7, 52, 87, 106 ff., 142, 191, 223, 229 f., 237, 243 ff., 290
shuji-rei 種子鈴 244
shûmatsukan 終末觀 141
Shun-yû naiku hitsushô gyô 淳祐内供筆聖教 186
Siddham 1 - 252
Siddhi 108, 203
Sogashô Sôjô 相賀莊奏狀 103
sôgo izon 相互依存 183
sokusai 息災, Skr. *śānti* 9, 177, 234, 238
sokushin jôbutsu 即身成佛 48, 68, 98, 103, 141, 148 ff., 156, 168, 178, 190, 220, 249 f., 258, 262, 280
sokushin 即身 156
Song-China (960-1279) 229, 235
Sonshô bucchô darani 尊勝佛頂陀羅尼 150
Sonshô bucchô hô 尊勝佛頂法 206
Sonshô mandara 尊勝曼荼羅 206
Sonshô shingon 尊勝真言 237
sôrin 相輪 189
Soshicchi kyô ryakusho 蘇悉地經略疏 108, 136
sôshokukyô 裝飾經 231, 239
sotoba 卒塔婆, Skr. *stûpa* 272
sui 水, Skr. *av* 188, 200
Sui-Dynastie (581-617) 109
suijaku 垂迹, Skr. *utpāda* 160, 162, 236
suirin 水輪, Skr. *ap-maṇḍala* 193
Suiten 水天, Skr. *Varuṇa* 235
sukuyô hihô 宿曜秘法 174
sun 肘, Skr. *hasta* 30
supramundan 116
Susiddhi, Jap. *Soshicchi kyô* 蘇悉地經 108
Susokukan 数息觀, Skr. *ānāpāna* 169, 261, 273
Sûtra 4 ff., 22, 29, 63, 69, 75, 85, 106 ff., 156, 164, 168, 171, 175, 179, ff., 202 ff., 221 ff., 256 f., 274, 295
synkerannynai 159
Ta ㊦ 278
Tahô 多宝, Skr. *prabhūtaratna* 187 ff., 223
Tahô Nyorai 多宝如来, Skr. *Prabhūtaratna Tathāgata* 187
tahôtô 多宝塔 189
Taigenshi-hô 大元師法 121, 186

taiji 对治, Skr. *pratipakṣa* 8, 9, 174, 183
Taima-mandara 当麻曼荼羅, Skr. *Taima maṇḍala* 273
taimitsu 台密 89, 123, 153
Taishakuten 帝釈天, Skr. *Śakra Devānām-Indra* 235
Taizō kyū zuyō 胎藏旧図様 136
Taizō zuzō 胎藏図像 136
Taizōkai chūdai hachiyōin 胎藏界中大八葉院 212
Taizōkai denpō kanjō sahō 胎藏界伝法灌頂作法 264
taizōkai mandara 胎藏界曼荼羅 48, 55, 60, 95, 135, 237, 250 f.
Taizōkai shidai 胎藏界次第 103
Taizōkai yonmon 胎藏界四門 193
Taizōkai 胎藏界, Skr. *garbha* 50, 75, 95, 107, 135, 155, 188, 193, 212 ff., 236 ff., 264 f., 272 ff.
Taizōkai-hō 胎藏界法 108, 275
Tamamushi 玉虫 188
Tang-Zeit (618-907) 114, 121, 136 ff., 174, 184 f.
tantrisch 106 f.
Tarayō shō 多羅葉章 127
tariki 他力, Skr. *para-bala* 71, 140, 253, 271, 279
ten 天, Skr. *deva* 238
tendai shū 天台宗 131
Tendai 天台 3, 10, 52, 89 f., 97, 114 ff., 187, 190, 217, 220, 248, 269, 290
Tendaisan shittanshō 天台山悉曇章 136
Tenkuraion Nyorai 天鼓雷音如来, Skr. *Divya-dukubhi-mega-nirghoṣa* 60
Tennō 天皇 64, 79, 83, 87 ff., 109 ff., 145, 153, 172 ff., 194, ff., 232293 ff., 267
tenshi 天子, Skr. *devatā* 79
tetsu hōtō 鉄宝塔 192
tettō 鉄塔 187, 191
Tiantaishan 天台山 133, 135
tō 塔, Skr. *stūpa* 113
Tōbongo 唐梵語 136
Tōdaiji 東大寺 81, 110 ff., 121 ff., 192, 192, 195 f., 245
Toganoo 梅尾 19
Tōhōki 東宝記 228
Tōji shinzō butsugu tō chūshin jō 東寺新造佛具等注進状 168
Tōji 東寺 57, 82, 92, 95, 117, 123, 142, 147, 155, 168, 185, 197, 217, 229, 235
Tōkōji 東光寺 211
Tōkoku kōsō den 東国高僧伝 267
tokoro 所 22
Tōkyō 東京 223, 242, 286 ff.
tōmitsu 東密 123, 153
torii 鳥居 189
tōshin 塔身 189 ff., 204 f.
Tōshōdaiji 唐招提寺 112
tōsotsu-ten 兜率天, Skr. *tuṣita-bhavana* 140, 145, 190
Tōzen-in shittan shō 東禪院悉曇鈔 126
Trāh 𑖀 190, 203
tsuizen kuyō 追善供養 192, 209
tsuka 柄, Skr. *daṇḍa, yaṣṭi* 241
tsuba 鏢 241
Uchigiki-shū 打聞集 19, 263
Uji 宇治 146
ukebana 請花 189
ukibori 浮彫 241
ungenzaishiki 纏綯彩色 230
unyō sansō 右繞三走 201
Usui Reiki Ryōhō 白井靈氣療法 181 ff.
Uṣṇīṣavijayā-dhāraṇī 108, 110
Va 𑖑 193, 196
Vā 𑖒 193
Vaḥ 𑖓 193

Vajraśekhara-sūtra 107
 Vaṃ ॐ 75, 95, 155, 193, 197, 205, 236, 243, 265, 268, 272
 Vaṃ ॐ 188, 273
 Vi ॐ 198, 238
 Viṣṇu 219
wakizashi 脇差 242
 Wandermönch 174
wazumishiki 輪積式 223
 Xilingsi 西陵寺 121
 Xingshansi 興善寺 135
xitan 悉曇, Skr. *siddham* 111
 Yakuō Bosatsu 藥王菩薩, Skr. *Bhaiṣajya-rāja Bodhisattva* 223
 Yakushi Nyorai 藥師如來, Skr. *Bhaiṣajyaguru* 147, 172 ff., 191, 216, 226
 Yakushi 藥師, Skr. *Bhaiṣajya-guru-vaidūrya-prabhāsa* 238
 Yakushiji 藥師寺 121, 173
 Yamabushi 山伏 82, 162, 266
Yamagoe amida zu 山越阿彌陀圖 232f., 262
yamagoshi 山越 271
 Yamaguchi 山口 192
 Yamashiro 山城 128
 Yang 陽 92
 Yin 陰 92
yokukai 欲界, Skr. *kāma-dhātu* 63
yon'igi 四威儀, Skr. *catur-vidhacāra, catur-vidhā tṛyā-pathāḥ* 29, 59
Yondai hihō 四大秘法 238
 Yōrō Kodex 養老律令 174
yosegi 寄木 230, 247
 Yoshinokawa 吉野川 87
 Yuezhou 越州 133
Yuga kongōchō-kyō shaku jimo hin 瑜伽金剛頂經積字母品 107, 135
Yugaron 瑜伽論 164
yuishiki 唯識, Skr. *viññapti-mātratā, viññapti-mātra, citta-mātra* 81
 Yūse Bosatsu 勇施菩薩, Skr. *pradhānaśūra* 223
Yūzū nenbutsu shū 融通念佛宗 145
zaigō shōmetsu 罪障消滅 184
zasu 座主 90, 94, 97, 100, 103, 150
Zasujōken 座主狀券 103
 Zaubersprüche 110, 112, 171, 174, 266
zazen 座禪 165, 169
 Zen 禪, Skr. *dhyāna* 132, 162, 165, 167
zenji 禪師, 全治 174, 258
zenjō 禪定, Skr. *dhyāna, samādhi* 163, ff.
zenna 禪那 163 f.
 Zenrinji 禪林寺 232
 Zentralnervensystem 51
zhi 止, Skr. *nivṛtī, alam* 131
Zhiguan 止觀 131
zōbō 像法, Skr. *saddharma-pratikṣepa* 139, 141
zōnai nōnyūhin 像內納入品 17, 195, 200, 238, 247, 289
Zuimon bongo shū 隨文梵語集 137
zukō 塗香, Skr. *sandhānulepa; anulepana* 30
zukō 頭光, Skr. *prabhā-maṇḍala* 226
zushi 厨子 242 f.

Eidesstattliche Versicherung gemäß § 8 der Promotionsordnung der Universität Heidelberg für die Philosophische Fakultät und die Neuphilologische Fakultät

1. Bei der eingereichten Dissertation zu dem Thema

Die Siddham in der japanischen Kunst in Ritualen der Heilung

handelt es sich um meine eigenständig erbrachte Leistung.

2. Ich habe nur die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt und mich keiner unzulässigen Hilfe Dritter bedient. Insbesondere habe ich wörtlich oder sinngemäß aus anderen Werken übernommene Inhalte als solche kenntlich gemacht.

3. Die Arbeit oder Teile davon habe ich wie folgt/bislang nicht¹ an einer Hochschule des In- oder Auslands als Bestandteil einer Prüfungs- oder Qualifikationsleistung vorgelegt

~~Titel der Arbeit:~~

~~Hochschule und Jahr:~~

~~Art der Prüfungs- oder Qualifikationsleistung:~~

4. Die Richtigkeit der vorstehenden Erklärungen bestätige ich.

5. Die Bedeutung der eidesstattlichen Versicherung und die strafrechtlichen Folgen einer unrichtigen oder unvollständigen eidesstattlichen Versicherung sind mir bekannt.

Ich versichere an Eides statt, dass ich nach bestem Wissen die reine Wahrheit erklärt und nichts verschwiegen habe.

8. April 2014

Ort und Datum



Unterschrift

¹ Nicht Zutreffendes streichen. Bei Bejahung sind anzugeben: der Titel der andermorts vorgelegten Arbeit, die Hochschule, das Jahr der Vorlage und die Art der Prüfungs- oder Qualifikationsleistung.