

# SHINGON

Der Esoterische Buddhismus in Japan



TAIKO YAMASAKI

# SHINGON

**Der Esoterische Buddhismus in Japan**



# *Shingon*

*Der Esoterische Buddhismus in Japan*



Fudō in Rot. Rollbild auf Seide, Heian-Zeit  
(12. Jahrhundert), Kōyasan.

# *SHINGON*

*Der Esoterische Buddhismus in Jap*

*TAIKÖ YAMASAKI*

*Herausgegeben von*

*Yasuyoshi Morimoto und David Kidd*

*Einführung zur deutschen Ausgabe von  
Advayavajra*

**CD**

*THESEUS VERLAG  
ZÜRICH-MÜNCHEN*

**Titel der amerikanischen Originalausgabe:**  
**Shingon: Japanese Esoteric Buddhism.**  
**Erschienen bei Shambhala Publications, Inc., Boston.**  
**Übersetzung aus dem Amerikanischen: Sylvia Wetzel.**  
**Lektorat: Barbara Knab**

© 1988 Taikō Yamasaki und David Kidd.

**Illustrationen:**

© 1988 Shambhala Publications, Inc.  
© Tokyo National Museum (Umschlag und Bild Seite 145),  
Fotos mit freundlicher Genehmigung der  
International Society for Educational Information, Inc., Tokyo.  
© Uesugi Jinja, Yamagata (Bild Seite 141).  
© Kyoto National Museum (Vorsatzblatt).

Alle Rechte vorbehalten.

© Deutsche Ausgabe 1990 Theseus Verlag Zürich • München  
Published by arrangement with Shambhala Publications, Inc.  
300 Massachusetts Ave, Boston, MA 02115, U.S.A.

Herstellung: Verlagsdruckerei E. Ricder, Schrobcnhausen.  
Printed in Germany  
ISBN 3-85936-032-9

# Inhalt

|   |      |
|---|------|
| Vorwort des Herausgebers. . . . .   | IX   |
| Vorwort zur amerikanischen Ausgabe. . . . .   | XI   |
| Einführung zur deutschen Ausgabe. . . . .   | XV   |
| Einleitung des Autors: <i>Der schöpferische Wille des Universums</i> .....                        | XVII |
| <br>  |      |
| 1 <i>Ursprünge und Entwicklung des Esoterischen Buddhismus<br/>in Indien und China.</i> . . . . . | 1    |
| Indische Ursprünge. . . . .   | 2    |
| Der Aufstieg des Mahayana und des Esoterischen Buddhismus. . . . .                                | 4    |
| Die mittlere Periode. . . . .   | 9    |
| Spätere Entwicklung und Niedergang in Indien. . . . .   | 11   |
| Die Einführung der esoterischen Lehren in China. . . . .  | 14   |
| Das Zeitalter der großen Tang-Patriarchen. . . . .  | 17   |
| <br>  |      |
| 2 <i>Der geschichtliche Hintergrund des Shingon-Buddhismus in Japan.</i> . . . . .                | 23   |
| Die Einführung des Esoterischen Buddhismus in Japan. . . . .                                      | 23   |
| Kūkai und die Einführung des Shingon. . . . .   | 26   |
| Die esoterischen Lehren in der Zeit nach Kūkai. . . . .   | 34   |
| Entwicklungen innerhalb der Shingon-Schule. . . . .   | 38   |
| Die Entwicklung des Shingon von der Feudalzeit bis heute. . . . .                                 | 44   |
| Bergverehrung, Wallfahrten und Volksglaube. . . . .   | 51   |
| <br>  |      |
| 3 <i>Die esoterischen Lehren des Mikkyo.</i> . . . . .  | 59   |
| Die Regeln. . . . .   | 60   |
| Die vier Hauptkennzeichen der esoterischen Lehren. . . . .  | 61   |
| DainichiNyorai: Die Zentralgottheit. . . . .  | 66   |
| Der kosmische Körper der sechs großen Elemente. . . . .   | 68   |
| Die Bejahung des Selbst und des menschlichen Verlangens im Mikkyo. . . . .                        | 75   |
| Die Magie des Mantra. . . . .   | 79   |

## Inhalt

|  |     |
|--|-----|
| Das Ursprünglich-Ungeborene . . . . .  | 83  |
| Das übergeschichtliche Wesen der esoterischen Sutren . . . . .                 | 85  |
| Das <i>Dainichi-kyō</i> . . . . .  | 87  |
| Das <i>Kongōchō-gyō</i> . . . . .  | 89  |
| Die Dharmā-Übertragungslinie und die Legende vom Eisernen Turm . . . . .       | 90  |
| <br>   |     |
| 4 <i>Die zehn Ebenen des Geistes</i> . . . . .                                 | 95  |
| Die acht Bewußtseinsstufen . . . . .   | 95  |
| Die neunte und zehnte Bewußtseinsstufe und die<br>zahllosen weiteren . . . . . | 97  |
| Die zehn Ebenen des Geistes . . . . .  | 100 |
| Die drei Schichten der Verblendung . . . . .                                   | 103 |
| Die Samadhi-Stufen . . . . .   | 105 |
| Weisheit und Geschicklichkeit in der Methode . . . . .                         | 109 |
| <br>   |     |
| 5 <i>Die Geheimen Handlungen von Körper, Rede und Geist</i> . . . . .          | 113 |
| Die formalisierte esoterische Praxis . . . . .                                 | 115 |
| Das Geheimnis der Kraftübertragung . . . . .                                   | 118 |
| Das Geheimnis des Körpers: Die esoterische Mudra . . . . .                     | 120 |
| Das Geheimnis der Rede: Die esoterische Mantra-Praxis . . . . .                | 124 |
| Das Geheimnis des Geistes: Die innerliche Visualisierung . . . . .             | 127 |
| <br>   |     |
| 6 <i>Das dynamische Mandala</i> . . . . .                                      | 131 |
| Mandala-Varianten . . . . .  | 134 |
| Überblick über das Taizō-Mandala . . . . .                                     | 136 |
| Die konzentrische Struktur des Taizō-Mandala . . . . .                         | 140 |
| Überblick über das Kongōkai-Mandala . . . . .                                  | 149 |
| Die Neun Versammlungen des Kongōkai-Mandala . . . . .                          | 151 |
| Die Spiralbewegung im Kongōkai-Mandala . . . . .                               | 156 |
| Das Duale Taizō-Kongōkai-Mandala . . . . .                                     | 158 |
| <br>   |     |
| 7 <i>Umfang und Komplexität der Shingon-Ritualpraxis</i> . . . . .             | 165 |
| Typische Mikkyō-Übungen . . . . .  | 166 |
| Grundlegende Visualisierungsmethoden . . . . .                                 | 168 |
| Die Konzentrationspunkte . . . . .   | 172 |
| Die allgemeine Struktur des esoterischen Rituals . . . . .                     | 175 |
| Ritualgegenstände und Opfergaben . . . . .                                     | 177 |
| Die Vierteilige Vorbereitungspraxis . . . . .                                  | 181 |
| Die Shingon-Initiation . . . . .   | 189 |



## Inhalt

|   |  |     |
|---|--|-----|
| 8 | <i>Konzentrierte Übungen der Drei Geheimnisse</i> . . . . .  | 197 |
|   | Die Morgenstern-Meditation . . . . .   | 197 |
|   | Himmelskörper und die Meditation über das Universum . . . . .  | 199 |
|   | Die Praxis des Morgensterns . . . . .  | 200 |
|   | Eine Erfahrung mit der Morgenstern-Meditation . . . . .  | 203 |
|   | Die Visualisierung der Silbe A . . . . .   | 206 |
|   | Die allumfassende Symbolik der Silbe A . . . . .   | 207 |
|   | Methoden zur Visualisierung der Silbe A . . . . .  | 210 |
|   | Die Visualisierung der Silbe A und das Duale Mandala . . . . .   | 214 |
|   | Die Praxis der neunlagigen Silbe A und das Taizö . . . . .   | 222 |
|   | Seizons Text über die Visualisierung der Silbe A . . . . .   | 226 |
|   | Bedeutungen der Silbe A und der Mondscheibe . . . . .  | 229 |
|   | Kakubans <i>Visualisierung der Silbe A</i> . . . . .   | 231 |
|   | Nachschrift des Herausgebers . . . . .   | 233 |
|   | Anmerkungen . . . . .  | 235 |
|   | Anhang: Japanische Namen und Begriffe mit ihren<br>Entsprechungen im Sanskrit oder im Chinesischen . . . . . | 247 |
|   | Register . . . . .   | 253 |

## *Vorwort des Herausgebers*

Die erste Idee zu diesem Buch hatte Yasuyoshi Morimoto, der mit mir gemeinsam die Oomoto-Schule für Traditionelle Japanische Künste leitet. Es war ursprünglich als englische Übersetzung von zwei Büchern konzipiert, die sein Freund, Professor Taikō Yamasaki, Dekan der Abteilung für esoterische buddhistische Studien an der Universität Shuchi-in in Kyoto, auf Japanisch geschrieben hatte. Das erste dieser beiden Bücher, *Mikkyō Meisō-hō* (Geheime Meditationsübungen des Shingon-Buddhismus) wurde 1974 bei Nagata Bunshodo in Kyoto veröffentlicht, das zweite Buch, *Mikkyō Meisō to Shinsō Shinri* (Shingon-Meditationsübungen und psychologische Theorien über den Geist) 1981 bei Sogensha, ebenfalls in Kyoto.

Der Autor kennt sich hervorragend in den traditionellen Lehren und in den Ritualübungen des Shingon aus; er ist leitender Priester des Joko-in-Tempels in Kobe und trägt den Ehrentitel *dento dai ajari*, „großer Meister der Licht-Überlieferung“. Seine beiden Bücher beschreiben das gedankliche System und die Meditationsübungen des Shingon für eine japanische Leserschaft, in der auch bei solchen Personen einiges über das Shingon und den japanischen Buddhismus allgemein bekannt ist, die nicht Anhänger des Shingon sind.

Da sich dieses Buch an westliche Leser richtet, ist es notwendigerweise zu einer allgemeinen Einführung in Geschichte, Lehre und Praxis des Shingon geworden, und zwar einerseits aus der Sicht des traditionellen Shingon, andererseits aus der Sicht eines Menschen, der heutzutage Shingon praktiziert und lehrt. Eines der Ziele dieses Buches besteht darin, die Shingon-Weltsicht unversehrt zu erhalten.

Die geduldrigen und unermüdlichen (amerikanischen; Anm. d. Ü.) Übersetzer dieses Werkes, Richard und Cynthia Peterson - die beide in Japan geboren sind -, arbeiteten etwa vier Jahre an der englischen Übertragung dieses Werkes, soweit es ihre Pflichten an der Oomoto-Schule zuließen, die sie gemeinsam mit Herrn Morimoto und mir betreiben. Eine wortwörtliche Übersetzung hätte nicht ausgereicht, da Teile von Professor Yamasakis Büchern nicht benutzt wurden, während zusätzliche Informationen mit aufgenommen wurden, so daß eine völlig überarbeitete und neustrukturierte englische Fassung entstand.

Der Beitrag von Herrn Morimoto und mir bestand darin, sicherzustellen, daß dieses Buch bei aller Exotik interessierten westlichen Lesern nachvollziehbar ist.

Alles übrige sei dem Shingon anheimgegeben.

*David Kidd*, Direktor  
Oomoto-Schule für Traditionelle Künste  
Kujoyama, Kyoto, 1986

## *Vorwort zur amerikanischen Ausgabe*

In der Tradition war man sich immer darüber einig, daß die „esoterischen“ Lehren geheim- und unter Verschuß gehalten werden, weil sie die begrenzten Fähigkeiten gewöhnlicher Menschen überschreiten. Sie müssen sozusagen mit einem Band verschnürt werden, das sie vor Mißbrauch und Verzerrung in den Händen derer bewahrt, die zu wenig wissen, um ihre Bedeutung verstehen zu können. Bis kurz nach dem Zweiten Weltkrieg war das Shingon eine solche Schule. Es ist eine späte Schule des Buddhismus, die im siebten Jahrhundert in Indien entstand und sich im Laufe der darauffolgenden zweihundert Jahre nach Osten ausbreitete, nach China und Japan. Ein anderer Teil dieser Lehren gelangte im Laufe des achten Jahrhunderts nach Tibet im Norden. Zur Zeit ihrer Entstehung war diese Schule im Buddhismus etwas völlig Neues. Sie lehrte, daß der Mensch sein ihm angeborenes, aber vergessenes Buddha-Wesen „in diesem Leben“ wiederentdecken könne. Es war nicht länger nötig, auf die Zeit nach dem Tode oder auf zahllose Wiedergeburten zu warten. Durch genau beschriebene Übungen für Körper, Rede und Geist und durch bestimmte Initiationen konnte der Schüler in diesem Leben sein grundlegendes Einssein mit der Buddhaschaft der ganzen Welt erkennen.

Diese Schule ist als esoterischer oder tantrischer Buddhismus bekannt. Sie hat stets die äußeren, exoterischen, von den inneren, esoterischen, Lehren unterschieden. Allgemein brachte sie der Welt eine brillante Kunst und herrliche Sakralbilder, ein Pantheon von Schutzgottheiten gegen alle Übel dieser Welt, eine Lehre von der letztendlichen Buddhaschaft aller fühlenden Wesen und einen Schatz an Zaubersprüchen, die einfache Leuten anwandten, um Krankheiten zu heilen, Feinde zu bezwingen, in Dürrezeiten Regen herbeizurufen und eine reichliche Ernte zu sichern.

Die spirituellen Übungen, die den verschiedenen Initiationen vorausgehen, wurden andererseits stets als esoterisch, also geheim, behandelt. Sie waren den Schülern vorbehalten, die sich dem festgelegten Übungskanon für die notwendigen Weihen unterzogen. Die entsprechenden Lehren, japanisch *mikkyō*, wurden nie schriftlich niedergelegt. Sie wurden mündlich an diejenigen weitergegeben, die dafür die erforderlichen Voraussetzungen mitbrachten.

Zu Beginn des neunten Jahrhunderts brachte Kūkai die *mikkyō*- Lehren nach Japan. Rund elf Jahrhunderte lang blieben sie geheim und wurden in einer direkten Überlieferungslinie jeweils von Lehrer zu Schüler weitergegeben. Sie wurden nie aufgezeichnet oder veröffentlicht. Vor etwa vierzig Jahren begann diese sorgfältig geübte Geheimhaltung, diese genaue Unterscheidung zwischen exoterisch und esoterisch, zu bröckeln.

#### Vorwort zur amerikanischen Ausgabe

Lehren und Übungen, die niemals zuvor niedergeschrieben worden waren, wurden in Japan aufgezeichnet und veröffentlicht und damit allen verfügbar.

Bislang war westlichen Lesern nur ein Bruchteil dieser Weisheit zugänglich. Werke über Kunst und Ikonographie des Shingon sind auf Englisch erschienen. Zwei Aufsätze zu dem faszinierenden Thema der zwei Mandalas, die in den Ritualen und Meditationen des *mikkyō* eine so wichtige Rolle spielen, wurden auf Französisch veröffentlicht. Autoritäten wie Kiyota Minoru schenken uns einige unendlich kostbare Monographien. Im großen und ganzen wurde jedoch diese wichtige Schule des Buddhismus, die das kulturelle und geistige Leben Japans unermesslich bereichert hat, im Westen wenig beachtet. Verglichen mit der gewaltigen Literatur über Zen und dem umfangreichen Schrifttum über das tibetische *vajrayāna* sind Werke über das Shingon-m/Myō bislang eine Rarität. Kaum einen Zugang gibt es auch zu seinen geistigen Übungen, die erst in jüngster Zeit in Japan öffentlich gemacht wurden.

Dieses Buch ist die erste umfassende Studie über das Shingon - seine Geschichte, seine Lehren und seine praktischen Übungen -, die in einer westlichen Sprache erscheint. Westliche Schüler des Buddhismus werden sie herzlich willkommen heißen. Ein großer Teil des Werkes stützt sich auf zwei Bücher von Professor Taikō Yamasaki, *Mikkyō Meisō-hō* (1974) und *Mikkyō Meisō to Shinsō Shinri* (1981). Beide Bücher sind praktische Anleitungen für die Meditationsübungen des Shingon. Als hochrangiger Shingon-Priester, als Schüler des berühmten Kanayama Bokusho, als Studierender des indischen Yoga und der Tiefenpsychologie, und als Kenner all der verschiedenen Formen esoterischer Meditation ist Professor Yamasaki in hervorragender Weise geeignet, westliche Leser in diese komplexen Lehren einzuführen. Er veröffentlichte seine Bücher in Japan in der Hoffnung, daß sich praktische Unterweisungen in diesen altbewährten Meditationsübungen als brauchbares Korrektiv für die seelischen Mißstände unserer Zeit erweisen könnten.

Sein Werk wurde von einer hingebungsvollen Wissenschaftlergruppe aus Amerikanern und Japanern übersetzt und herausgegeben. In Absprache mit Professor Yamasaki steckten sie den Rahmen dieses Buches den Bedürfnissen einer westlichen Leserschaft entsprechend weiter. Sie stützten sich dabei auf eine Auswahl von Shingon-Quellen, die umfangreicher ist als die von Professor Yamasaki zur Verfügung gestellten.

Die so entstandene Studie gibt einen echten Überblick über das Thema. Zum ersten Mal können hier westliche Leser die Geschichte dieser Schule verfolgen, von ihrem geheimnisvollen Ursprung in Indien bis zu ihrer Einführung und Weiterentwicklung in Japan. Wir hören von den bemerkenswerten Menschen, die die Lehren im Laufe des achten Jahrhunderts von Indien nach China brachten und die Schriften übersetzten - wir sollten dabei nie die ungemeinen Schwierigkeiten übersehen, die eine Übersetzung aus dem Sanskrit in das Chinesische bereitet -, und die die Übertragungslinie der Initiationen in den chinesischen Hauptstädten der Tang-Zeit weiterführten. Wir hören vom Leben des brillianten Kūkai - eines genialen Kalligraphen, Bildhauers und spirituellen Meisters -, der die Lehren im frühen neunten Jahrhundert von China nach Japan brachte und Lehren und Übungen so systematisierte, daß sie tatsächlich

unverfälscht bis heute überleben konnten. Wir finden in diesem Buch auch die metaphysischen Lehren dieser Schule, ihre grundlegenden Schriften, ihre Ansichten über die Bewußtseinsstufen und *samādhi-ILbenen* sowie die ganze Vielfalt an Übungen und Meditationen des Shingon, was bislang im Westen praktisch unbekannt war.

Doch das ist noch nicht alles. Wir finden auch eine Einführung in die Geheimnisse der beiden Mandalas und ihre Verwendung in Ritual und Meditation. Diese Mandalas kennen wir vielleicht als Sakralbilder an Tempelmauern. Doch auf Englisch (oder Deutsch; Anm. d. Ü.) ist bis heute über die richtige Reihenfolge der vielen vorkommenden Figuren, über ihren Aufbau und über ihre Funktion im Ritual kaum etwas preisgegeben worden.

Daher freuen wir uns über die vollständige Beschreibung des Taizökai-Mandala oder des Mandala des Weltenschoßes mit dem Zentral-Buddha, den zwölf rechteckigen „Hallen“, den 409 Gottheiten, der Ausrichtung nach Osten, den acht roten Blütenblättern und den fünf Toren. Wir werden durch jede Halle mit den jeweiligen Gottheiten geführt und sehen, wie der Aufbau des Mandala den Vorschriften des *Mahāvairocana-Sūtra* folgt.

Es werden auch die komplizierten Einzelheiten des Kongökai-Mandala bzw. des Diamantwelt-Mandala gezeigt, mit seinen neun Feldern, seiner Ausrichtung nach Westen, seinen 1461 Gottheiten und seiner spiralförmigen Bewegung zur Mitte.

Von besonderem Interesse für westliche Schüler des Buddhismus ist jedoch sicherlich die Darstellung der spirituellen Übungen im Shingon, mit deren Hilfe der Schüler seine aus den Augen verlorene Buddha-Natur wiederentdecken kann. Vollständig beschrieben werden die *sammitsu*, die drei geheimen Arten „symbolischer Mimesis“, durch die der Schüler sein Handeln, seine Rede und die Tätigkeit seines Geistes mit denen des Buddha Vairocana gleichsetzen kann.

Wie wir sehen werden, umfaßt die Übung einen Zeitraum von einhundert Tagen, in denen der Schüler ein symbolisches Drama aufführt, wobei er Handgesten oder Mudras, Mantras und Visualisierungen einsetzt. Der Ort, an dem das Ritual stattfindet, wird mit goldenen Mauern und Netzen abgeschirmt, der Buddha und sein Gefolge werden in einer juwelenbesetzten Kutsche zu dem Ort gebracht, hineingeleitet, bewirtet, unterhalten und verehrt. Als Höhepunkt des Rituals wird die Buddha-Natur des Schülers freigesetzt und in einer mystischen Vereinigung mit dem Buddha verschmolzen. Danach werden die magischen Mauern und Netze wieder „aufgelöst“ und die göttlichen Gäste werden auf Blument Teppichen in ihre eigene Welt zurückgesandt. Es ist eine komplexe und schwierige Übung, die die persönliche Beaufsichtigung durch einen Lehrer erfordert.

Die Leser werden auch einen fesselnden Bericht über einige weitere Shingon-Meditationen finden. Professor Yamasaki beherrscht hervorragend das *ajikan*, die Rezitation und Visualisierung des Sanskrit-Lautes A. Dieser Laut soll die ganze Weisheit des *Mahāvairocana-Sūtra* in sich enthalten und unmittelbar eine tiefe Bewußtseinsschicht in uns ansprechen. Professor Yamasaki ist desweiteren eine der wenigen lebenden Personen, die die ungeheuer anstrengende Übung *koküzö gumonji-no-hö* unternommen haben; diese Übung wird hier Morgenstern-Meditation genannt,

#### Vorwort zur amerikanischen Ausgabe

da der Schüler dadurch die mystische Einswerdung mit der Gottheit Akashagarbha in Gestalt des Planeten Venus zu erreichen hofft. Professor Yamasakis Bericht über seine eigenen Erfahrungen mit dieser äußerst strapaziösen, fünfzigägigen Übung ist eine fesselnde Lektüre. Er lebte in einem kleinen Tempel auf dem Gipfel des Misen-Berges; nach drei Seiten lag der Tempel frei über dem Land; insgesamt war er von riesigen Bäumen umgeben. Im Verlauf von fünfzig Tagen mußte er eine Million Mal das Mantra *Nō bö Akyasha kyarabaya on ari kyamari bori sowaka* rezitieren. Jeden Tag mußte er somit, mit einem Rosenkranz als Hilfe beim Zählen, 21600 Mal das Mantra mit dem Gesicht nach Osten rezitieren, den Morgenstern im Blick. Im Verlauf dieser Tage erlebte er, so sein Bericht, Visionen und Phänomene von ungewöhnlicher Intensität, denen standzuhalten Mut und Weisheit erforderte. Gegen Ende der Übung verringerte sich ihre Kraft, und der Weg war frei für eine geschärfte und kristallene Klarheit von Bewußtsein und Wahrnehmung.

Im heutigen Japan hat trotz der überstürzten Modernisierung der letzten vierzig Jahre vieles aus der alten Zeit überlebt, und zwar auf einer geistigen Ebene, die immer noch von der modernen Technik unberührt scheint. Indien ging das Shingon verloren und seit langem ist es aus China verschwunden. Nur in Japan hat diese alte, geheime Schule des Buddhismus überlebt. Es mag einige geben, die die „Enthüllung“ bislang geheimen Wissens bedauern, und die glauben, daß eine solche Öffnung der Türen nur zu Mißbrauch und geistiger Verarmung führen kann. Andere halten dem vielleicht entgegen, es sei besser, ein solches Wissen aufzuzeichnen, als es ganz zu verlieren, besser, ein solches Wissen allen verfügbar zu machen, als daß es allen verlorengeliege. Wie dem auch sei, in der Praxis werden die geheimen Lehren des Shingon in Japan seit einigen Jahrzehnten enthüllt. Es ist daher sicherlich gut, wenn westliche Leser von einer qualifizierten und eingeweihten Autorität einen Überblick über diese Schule erhalten. Unser Dank geht an Professor Yamasaki und an das hingebungsvolle Team, die uns dieses wertvolle Buch geschenkt haben.

*Carmen Blacker*  
Cambridge, 1987

## *Einführung zur deutschen Ausgabe*

Die letzte Entwicklung des Buddhismus auf indischem Boden war das sogenannte „Diamantfahrzeug“ oder *Vajrayāna*. Es entstand und blühte zwischen dem 2. und 12. Jahrhundert und trat von den buddhistischen Universitäten Indiens seinen Siegeszug über die gesamte damalige buddhistische Welt Asiens an.

Seine Attraktivität und Popularität verdankte es - neben Praktiken, die den religiösen Bedürfnissen der einfachen Menschen entsprachen - vor allem den in den tantrischen Schriften aufgenommenen und oft vordergründig propagierten magischen Ritualen, gedacht als Hilfen in allen Lebenslagen: Den Fürsten versprachen sie Machtzuwachs und Beistand gegen Feinde, den Kaufleuten Reichtum, dem reichen Lebemann Erfolg in Liebesabenteuern und den Bürgern und Bauern Hilfe in Notlagen.

So nimmt es nicht wunder, daß Indologen und Buddhologen dieses Diamantfahrzeug bis weit in die erste Hälfte dieses Jahrhunderts als „degenerierte und pervertierte Verfälschung der reinen Lehre des Buddha“ abwerteten, ohne die bereits zu Beginn des vorigen Jahrhunderts erschienenen grundlegenden Arbeiten Alexander Csoma von Koros zu berücksichtigen. Sie stützten sich vielmehr im wesentlichen auf das Werk L. A. Waddels von 1894 sowie auf Berichte von Missionaren über den Lamaismus in Tibet und China, in dem man zunächst die einzige Form des *Vajrayāna*, die die Zeiten überdauert hatte, sah - gewissermaßen den letzten Rest jener einstmalig so gewaltigen religiösen Bewegung, die damals selbst in den Ländern des Südlichen Buddhismus über Jahrhunderte dominierte.

Erst in den frühen dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts machte sich dann ein Wandel in der Beurteilung des *Vajrayāna* bemerkbar. Dies war vor allem das Verdienst von Alexandra David-Neel, die deutlich machte, daß neben dem Obskuren im *Vajrayāna* tibetischer Prägung hier eine in ihrer Essenz genuine buddhistische Tradition psychologische Methoden entwickelt hatte, die es wert waren, daß man ihnen nachging.

In den fünfziger Jahren erschienen dann die grundlegenden Werke Lama Anagarika Govindas. Die Welle der Sympathie mit dem von den Chinesen überrannten tibetischen Volk tat ein übriges, um das Interesse weiter Kreise für das Diamantene Fahrzeug tibetischer Prägung zu wecken, das man schlechthin mit dem ursprünglichen *Vajrayāna* Indiens gleichsetzte.

Dabei übersah man die in den dreißiger Jahren bzw. um 1940 erschienenen Arbeiten von Erwin Rousselle und Helmuth von Glasenapp, die auf eine andere Form des *Vajrayāna* hingewiesen hatten, welche auf dem Wege über China eine deutlich eigene Entwicklung genommen hatte: das japanische *Shingon*.

#### Einführung zur deutschen Ausgabe

Zu Beginn des 8. Jahrhunderts hatten drei indische *Vajrayāna*-Meister buddhistische Tantra-Texte in China gelehrt und übersetzt. Der eine von ihnen, *Subhākarasimha* (637-735), hatte das *Mahāvairocana-Sūtra* übersetzt und machte es zum Grundtext des chinesischen *Vajrayāna* - des *Mi-tsung*, d.i. „Schule der Geheimnisse“, - eine Schule, die allerdings nur eine kurze Blütezeit hatte. Denn schon bald nach dem Tode des letzten indischen *Guru Amoghavajra* (705-774), erlosch es in China. Zuvor jedoch hatte der letzte chinesische Meister *Hui-kuo*, der ein direkter Schüler *Amoghavajras* war, den japanischen Mönch *Kūkai* initiiert und nach wenigen Monaten der Schülerschaft bereits zur Nachfolge ermächtigt.

Soweit zu übersehen ist, basierte das chinesische *Vajrayāna* weitgehend auf den Theorien der *Fa-hsiang-Schule* des *Hsüan-tsang*, der im 7. Jahrhundert in *Nālandā* unter *Silabhadra*, dem Schüler *Dharmapālas*, studiert hatte und eine idealistische Interpretation des *Vijnānavāda* in China einführte und vertrat. Daneben dürften taoistische Elemente mit in den chinesischen Tantrismus eingeflossen sein, wie andererseits der Taoismus das buddhistische *Anuttara-Yoga-Tantra* in Indien hinsichtlich der Methodik beeinflusst haben dürfte.

Dieses Grundkonzept sowie die Texte des *Mahāvairocana-Sūtra* und des *Vajrasekhara-Sarva-Tathāgata-Tattva-Samgraha* brachte *Kūkai* nach Japan und entwickelte auf dieser Basis eine sehr spezifische systematisierte Form des *Vajrayāna*, so daß es - im Gegensatz zu seinem indischen Ursprung und der tibetischen Form - sich durch innere Logik und Folgerichtigkeit auszeichnet. Neben der Änderung der Richtungsorientierung in den beiden großen *Mandalas* der *Shingon-Schule* und der Erweiterung der *Vijnānavāda-Doktrin* von acht auf zehn Bewußtseinsformen wurde - vielleicht dem japanischen Bedürfnis entgegenkommend - die Ritualistik zunehmend akzentuiert und ausgebaut. Und doch finden wir (siehe Seite 197) die Klarstellung: „So wie die höchste Initiation keine festgelegte Struktur hat, ist auch die höchste Praxis des *Mikkyō* das ‚formlose‘ spontane Handeln der Weisheit, das sich in keinem Ritual ausdrückt, sondern im Alltag.“

Eine weitere beachtenswerte Eigenart des *Shingons Kūkais* ist dessen Forderung, daß die Priester der Schule Sanskrit lernen sollen, um die *Mantras* und *Dhāranis* richtig zu erfassen (und auszusprechen), eine Forderung, die jeder versteht, der die Korruption von *Mantras* und *Dhāranis* im Chinesischen und Tibetischen kennt.

Das vorliegende Werk bietet uns die einmalige Gelegenheit, Geist und Form des *Shingon* kennenzulernen, und wir ahnen bei der Lektüre, warum es auf die japanische Kunst einen so tiefgreifenden Einfluß ausüben konnte. Wir werden aber auch - wenn wir es mit dem indischen und tibetischen *Vajrayāna* vergleichen - erkennen, wie die Samen aus einer ganz anderen Kultur und einem ganz anderen Klima, verbunden mit einem anderen Denken und Fühlen, bei aller Wahrung des Essentiellen nicht nur eine formale, sondern auch eine schöpferisch umgestaltete Blüte und Frucht hervorbringen, die den Menschen dieses Kulturkreises angepaßt sind.

Advayavajra  
Mandalacarya AMM



# EINLEITUNG DES AUTORS DES

## *Der schöpferische Wille des Universums*

Das geistige und erfahrungsbezogene System des Esoterischen Buddhismus bietet uns wertvolle Verfahren zur Wahrnehmung des schöpferischen Willens des Universums. Es ist an der Zeit, daß die esoterische Tradition, die sich über tausend Jahre lang als Geheimlehre in einer ungebrochenen Übertragungslinie erhalten hat, in das Erbe der ganzen Menschheit integriert wird.

Heutzutage gibt es in den am meisten entwickelten Wissenschaften - wie Physik, Mathematik, Geschichte, westliche Philosophie, Physiologie, Psychologie und so weiter - eine solche Fülle von Wissen, daß kein einzelner mehr dazu in der Lage ist, ihre Entwicklung genau zu verfolgen. Das Shingon steht in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit dieser Gesamtheit menschlichen Wissens, sondern ist ihm komplementär, und neues Wissen schmälert nicht den Wert esoterischer Lehren. Was die Rolle des Shingon angeht, so ist es als „Erfahrungslehre“ vom menschlichen Potential eine Fundgrube einer tiefen philosophischen Tradition, die alle Aspekte sowohl der Welt der Gegenstände als auch des unermesslichen inneren Selbst umfaßt und auf diese Weise die Einheit von Mensch und Weltall, von Mikrokosmos und Makrokosmos, zum Ausdruck bringt.

Die Forschung über den Esoterischen Buddhismus befaßt sich in der Regel mit seiner Geschichte, Literatur, Linguistik, Philosophie und Kunst, doch ist sie für gewöhnlich streng analytisch; ein solcher Ansatz läßt den Träger, das Subjekt der ganzen Tradition, das Selbst, außer acht. Wenn wir das Shingon objektiv von einer historischen Warte aus erfassen wollen, müssen wir es natürlich von außen betrachten. Gleichzeitig brauchen wir allerdings auch eine Disziplin, die es uns gestattet, seine Übungen von innen her zu verstehen, die tiefe Bedeutung der Wahrheit zu klären, die in seinen Schriften zum Ausdruck kommt, und dies alles richtig als Teil des eigenen, vollständigen Selbst zu erkennen.

Wenn wir ersteres als objektive Erforschung von Geschichte und Logik des Shingon bezeichnen, dann ist letzteres ein subjektiver, übergeschichtlicher Ansatz, der sich mit dem Wissen und der Weisheit des Shingon und seiner Übungen befaßt, die aus der Erfahrung stammen. Befinden sich beide Ansätze nicht im Gleichgewicht, so fehlt einem zeitgemäßen Verständnis des Esoterischen Buddhismus die notwendige Tiefe. Die traditionelle Ausbildung im Shingon atmet diesen Geist, und dieses Buch ist ein Versuch, einen Beitrag zu einem solchen Ansatz zu leisten, indem es Lehre und Praxis des Shingon-Buddhismus als nicht trennbare Systeme vorstellt.

Man muß deshalb verstehen, daß das Studium des Shingon-Buddhismus unvollstän-

#### Einleitung des Autors

dig bleiben muß, wenn es nicht ergänzt wird durch ein Verständnis, das der eigenen Erfahrung entspringt. Die esoterischen Übungen wurden ausschließlich innerhalb der Shingon-Pfisterschaft weitergegeben und waren als Geheimlehren den Eingeweihten vorbehalten. Obgleich es nicht möglich ist, alle Geheimnisse des Shingon in diesem Buch zu enthüllen, scheint es ebenso unmöglich, etwas zurückzuhalten, was für eine größere Öffentlichkeit von Wert sein könnte.

Eines der Kennzeichen der Shingon-Lehren besteht darin, daß äußerst vielschichtige Wahrheiten mit größter Einfachheit ausgedrückt werden können und daß umgekehrt die einfachsten Lehren endlos viele Verästelungen und Verzweigungen aufweisen können. Man sollte weder an der Einfachheit noch an der Kompliziertheit haften. Auch die Übungen selbst weisen eine große Bandbreite und Vielfalt auf. Ob ihre Struktur nun verdichtet oder ausgedehnt ist, alle zielen auf die Verwirklichung dessen ab, worauf alle esoterischen Lehren hinführen: den eigenen Geist in seiner Soheit zu erkennen.

^

# EINS

## *Ursprünge und Entwicklung des Esoterischen Buddhismus in Indien und China*

Shingon ist die Form des Esoterischen Buddhismus, die von dem Priester Kūkai (nach seinem Tod erhielt er den Titel Kōbō Daishi) zu Beginn des neunten Jahrhunderts von China nach Japan gebracht wurde. Diese Form des Buddhismus ist in Japan allgemein als *mikkyō* bekannt (im folgenden Mikkyō), was „geheime Lehre“ oder „geheimer Buddhismus“ bedeutet. Dieser Begriff bezieht sich genaugenommen auch auf die esoterischen Lehren des Tendai-Buddhismus, der in Japan von Saichō begründet wurde (auch unter dem Ehrentitel Dengyō Daishi bekannt), einem Zeitgenossen von Kūkai. Eine Darstellung von Geschichte und Lehren des Tendai würde jedoch den Rahmen dieses Buches sprengen.

Als eine der Strömungen in der allgemeinen Mahayana-Tradition bildete sich das Mikkyō langsam in Indien heraus; es war eine Synthese von Lehren, Philosophien, Gottheiten, religiösen Ritualen und Meditationstechniken, die aus einer großen Vielfalt von Quellen stammen. Die Assimilation von Hindugottheiten und -ritualen kennzeichnet in besonderer Weise den Buddhismus, der zum Mikkyō wurde. Mannigfaltige Elemente kamen im Laufe der Zeit zusammen und bildeten in Verbindung mit den philosophischen Lehren des Mahayana ein System, in dem Philosophie und Praxis aufs engste verwoben sind.

Die Shingon-Tradition klassifiziert esoterische buddhistische Lehren entweder als „Reines“ (*shōjun*) oder „Vermischtes“ (*zōbu*) Mikkyō. Die Reinen Lehren gründen auf dem *Dainichi-kyō* und dem *Kongōchō-gyō*, den beiden grundlegenden Sutren des Shingon. Diese Sutren wurden wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts in Indien geschrieben und enthalten die erste systematische Darstellung von Lehre und Praxis des Mikkyō, wie sie im Shingon zusammengefaßt sind. Die Vermischten Lehren umfassen diejenigen esoterischen Schriften und Übungen, die diesen beiden Sutren zeitlich vorausgehen. Die Kategorie der Vermischten Schriften enthält viele Elemente aus der Reinen Kategorie, doch stellen die späteren Lehren eine umfassende Synthese von Ritual und Philosophie dar, die in den früheren Lehren noch nicht so systematisch formuliert worden waren.

Das Wort Shingon ist die japanisch ausgesprochene Form des chinesischen Wortes

## Shingon

Chen-yen. Das bedeutet „wahres Wort“ und bezieht sich auf Beschwörungsformeln und Zaubersprüche, die im Mikkyo grundlegend sind. Die Lehren, die in Japan unter dem Namen Shingon zusammengefaßt wurden, gelten als typisch für die mittlere Zeitspanne des Esoterischen Buddhismus in Indien. Diese Phase reicht vom siebten bis ins achte Jahrhundert, die Zeit, in der das *Dainichi-kyö* und das *Kongöchö-gyö* entstanden. In der späteren Phase des indischen Mikkyo, die bis zum frühen dreizehnten Jahrhundert dauerte, entstanden weitere Lehren und Übungen. Während sie für die Entwicklung des Buddhismus in Tibet von Bedeutung waren, übten sie auf das Shingon in Japan nur einen geringen Einfluß aus.

Die gesamte Geschichte des Esoterischen Buddhismus umfaßt weite Zeiträume und große geographische Gebiete, von Indien bis Mittelasien, Ceylon, China, Korea, Japan, Mongolei, Nepal, Südostasien und Tibet. In Japan ist die Mikkyo-Tradition heute noch lebendig. In anderen Ländern, in denen sich die aus Indien stammenden Traditionen in unterschiedlicher Weise entwickelt hatten, befinden sich die esoterischen Traditionen des Buddhismus meist im Niedergang, in einigen sind sie ganz verschwunden.

Dieses Kapitel umreißt die Geschichte des Mikkyo auf dem Weg von Indien nach China. Dabei wird nur sehr kurz auf die Entwicklung in der späteren Phase in Indien eingegangen, die das Shingon nur wenig beeinflusste. Kapitel Zwei beschreibt die historischen Hintergründe des Shingon in Japan. Die Meditationsübungen, die religiösen Lehren und die grundlegenden Begriffe, die in diesen beiden Kapiteln im Zusammenhang mit der Mikkyo-Geschichte zur Sprache kommen, werden in späteren Kapiteln noch eingehender erläutert.

## *Indische Ursprünge*

Der Esoterische Buddhismus mißt Ritualen eine große Bedeutung bei, insbesondere solchen, die Beschwörungen enthalten. Ein Großteil dieser Rituale wurde aus anderen religiösen Systemen übernommen. Teilweise kann man die Ursprünge des Esoterischen Buddhismus bis in die Kultur des vorarischen Indien zurückverfolgen, deren Blütezeit man im Zeitraum von der Mitte des dritten bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts v.u.Z. ansetzt, in Zentren wie Mohenjo Daro und Harappa. Diese vorarischen Völker verehrten zahlreiche Gottheiten und scheinen eine Art religiöses Yoga mit Zaubersprüchen praktiziert zu haben. Auch bei den arischen Stämmen, die um 1500-1200 v.u.Z. in Indien einfielen, machten magische Formeln einen wichtigen Teil des religiösen Rituals aus. Die Religion dieser Arier war der Brahmanismus (*baramon-kyö*), und ihre Priester aus der Brahmanenkaste führten Rituale der Verehrung, der Gabendarbringung und der Bittgebete an die Götter durch. Zu ihren Schriften gehört die *Rg-Veda*, das erste literarische Werk der indo-arischen Kultur. Dieser wahrscheinlich kurz nach der Ankunft der Arier verfaßten Schrift folgten im Laufe der nächsten fünf Jahrhunderte drei weitere Veden.

Die Brahmanenschriften berichten von vielen Ritualübungen, die heute als Ursprünge späterer Rituale des Esoterischen Buddhismus betrachtet werden. Das brahmani-

sehe Feuerritual wurde beispielsweise unmittelbar in den Esoterischen Buddhismus übernommen, der es dann seinen eigenen Zielen und seinem eigenen Denken anpaßte. Verschiedene Gottheiten, die in der *Rg-Veda* beschrieben werden, wie Indra (Jap. Taishaku-ten), Varuna (Jap. Sui-ten) und Agni (Jap. Ka-ten) wurden in das Pantheon des Esoterischen Buddhismus aufgenommen. Der kosmische Buddha des Shingon, Dainichi Nyorai (wörtlich „Große Sonne“; Skt. Mahāvairocana), geht möglicherweise auf die untergeordnete Veden-Gottheit Asura (Jap. Ashura) zurück, die ihrerseits in Beziehung steht zu dem zoroastrischen Lichtgott Ahura Mazda.

Im ersten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung begannen die indo-arischen Nomaden sesshaft zu werden und Ackerbau zu treiben, und sie vermischten sich mehr und mehr mit den vorarischen Völkern. Die in dieser Zeit entstandene *Atharva Veda* spiegelt die zunehmende Bedeutung magischer Formeln, die angewendet wurden, um Heilungen zu vollbringen, die Lebensspanne zu verlängern, Vorteile zu erlangen, Feinde zu unterwerfen und so weiter.

Im allgemeinen werden magische Formeln dieser Art im Sanskrit Mantra genannt, eine Bezeichnung, deren chinesische Entsprechung zum Begriff Shingon führte. In den Veden werden diese magischen Übungen je nach Zweck in verschiedene Gruppen unterteilt, und diese Bezeichnungen finden sich dann in späteren buddhistisch-esoterischen Sutren wieder. Obgleich es nicht einfach ist, einen unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Brahmanen-Lehre und dem Esoterischen Buddhismus aufzuspüren, gibt es viele derartige Parallelen. Die Texte, in denen Rituale beschrieben werden, geben weitere Hinweise darauf. Im Brahmanismus entstanden im Zusammenhang mit den Veden viele Schriften dieser Art, die *vidhi* und *kalpa* heißen. Auch die später entstandenen Ritualschriften des Esoterischen Buddhismus wurden *vidhi* und *kalpa* genannt (in späterer Zeit *tantra*). Im Shingon werden sie alle unter dem Begriff *giki* geführt.

Das sechste und fünfte Jahrhundert v.u.Z. war in Indien eine Zeit großer Veränderungen. Neue religiöse und philosophische Lehren entstanden, unter anderem der Buddhismus, was eine allgemeine Abwendung vom Brahmanismus und seiner engen sozialen Ordnung widerspiegelte. In den Städten häufte eine neue Kaufmannsschicht Wohlstand und Macht an, und diese Menschen hatten weniger Bedarf an Magie und Ritualen, wie sie die alten nomadischen und ackerbautreibenden Kulturen ausgeübt hatten. Säkya-muni Buddha (im folgenden Shakyamuni) wandte sich mit seinen Lehren in erster Linie an diese soziale Schicht und untersagte brahmanische Rituale und mantrische Magie mit der Begründung, daß sie auf weltliche Ziele ausgerichtet sind statt auf das eigentliche Ziel des Buddhismus, die geistige Befreiung durch Selbstgewahrsein.

Dennoch waren den Buddhisten einige magische Formeln implizit seit Shakyamunis Zeit immer gestattet. Es gibt gewisse Formeln in den frühbuddhistischen Pali-Schriften, die man *paritta* nennt. Eine dieser Formeln ist die Khanda Paritta, die vor giftigen Schlangen schützt. Wenn man diesen Zauberspruch rezitiert, entfaltet man den Schlangen gegenüber Mitgefühl und wendet somit die Gefährdung durch sie ab. Weitere magische *parittas* wurden nach und nach von Buddhisten übernommen, und so

#### Shingon

wuchs die mantrische Literatur an. Ein Zauberspruch soll einen Pfau vor einem Jäger beschützt haben und schützt somit vor Unglück, ein anderer bietet Schutz vor Furcht. Eine *paritta*, mit der man Vertrauen weckt, soll von der brahmanischen Gottheit Indra verwendet worden sein, um einen kriegerischen bösen Geist zum Buddhismus zu bekehren. Der Buddhismus übernahm noch weitere mantrische Übungen, die in seinen frühen Schriften zu finden sind; dazu gehören magische Formeln zur Verehrung der sieben Buddhas der Vergangenheit (d. h. Shakyamuni und die sechs Buddhas, die vor ihm gelebt haben sollen).

Mit dem Anwachsen des buddhistischen Ordens breitete sich der Buddhismus auch in den umliegenden Bauerndörfern aus und wurde dort von älteren Religionen und magischen Traditionen beeinflusst, die noch aus vorarischen Zeiten stammten. Die buddhistische Religion erfuhr eine starke Verbreitung unter König Asoka, der Indien im dritten Jahrhundert v.u.Z. einigte und die Maurya-Dynastie begründete. Nach dem Sturz der Mauryas um 180 v.u.Z. wurden im Norden und Nordwesten Indiens einige griechische Königreiche errichtet, und auch Nomadenstämme aus dem Norden wurden dort sesshaft. Diese fremden Kulturen übten ihren Einfluß auf die indische Gesellschaft und ihre Religionen aus. Der von den Nomaden praktizierte Schamanismus stärkte wahrscheinlich die Bereitschaft, magische Rituale in den Buddhismus einzubeziehen. Unter diesen Bedingungen nahm der Buddhismus eine immer stärkere magische Färbung an, besonders in seinen geographischen Randzonen.

Diese Entwicklung setzte sich fort unter der Dynastie der Kusānas (im folgenden Kushana), die zwischen dem Ende des ersten Jahrhunderts v.u.Z. und dem ersten Jahrhundert u.Z. von arischen Stämmen in Nordindien errichtet wurde. Im zweiten und dritten Jahrhundert u.Z. dehnte der dritte Kushana-Herrscher, König Kaniska, sein Reich von Zentralasien bis nach Persien aus. Das führte zum Kontakt zwischen zentralasiatischen und mediterranen Kulturen, der seinerseits die indische Kultur befruchtete. In diesen Zeiten des Wandels und der Unruhen entstand der Mahayana-Buddhismus, der auf den Lehren des frühen Buddhismus aufbaut. Unter der Herrschaft der Kushanas verbreitete sich der Buddhismus in Zentralasien und drang entlang der Seidenstraße vor bis ins China der späten Han-Dynastie (25-250 u.Z.).

#### *Der Aufstieg des Mahayana und des Esoterischen Buddhismus*

Um das Jahr Null u.Z. entstand im Buddhismus eine neue Bewegung. Sie fügte dem alten Kanon weitere Schriften hinzu, die sich mit magischen Formeln und der neuentstandenen Bodhisattva-Lehre befaßten. Das Konzept des Bodhisattva, der gelobt, Erleuchtung nicht allein für sich selbst, sondern zum Wohle aller Wesen zu erlangen, stellt eine wichtige Entwicklung im Buddhismus dar. Es ist der Anfang des Mahayana (*daijō*), des „Großen Fahrzeugs“ des Buddhismus, das neben den Angehörigen des Ordens auch den Laien die Erleuchtung in Aussicht stellte. Bei der vielschichtigen Entwicklung des Mahayana spielt das Zusammentreffen vieler bereits zuvor vorhandener Elemente eine Rolle, die etwa gegen Ende des ersten Jahrhunderts u.Z. zu einer mehr oder weniger eigenständigen Richtung des Buddhismus wurden.

Von Anfang an schloß das Mahayana Rituale und Hingabeübungen als wichtige Elemente mit ein, die dann zur Herausbildung des Esoterischen Buddhismus beitrugen. Vom zweiten Jahrhundert v.u.Z. bis zum zweiten Jahrhundert u.Z. lebte der Brahmanismus wieder auf, was sich auch auf den Buddhismus auswirkte. Stammes- und Volksreligionen wurden in die Brahmanen-Lehre aufgenommen, und daraus entstand die Volksreligion des Hinduismus. Das führte zu einer Weiterentwicklung der Ritualelemente, die es im Mahayana und im frühen Buddhismus bereits gegeben hatte.

Eine wichtige Rolle spielten dabei neue Vorstellungen vom Buddha als einem anthropomorphen Verehrungsobjekt. Bereits zu Shakyamunis Lebzeiten verehrten die Menschen die Person des Buddha mit Ritualen. Dazu gehörten Opfergaben, Verehrungsrituale und verschiedene Visualisierungen des Buddha, all dies typisch esoterische Übungen. Der Buddha selbst wurde jedoch als ein transzendentes Wesen betrachtet, zu heilig, um dargestellt zu werden, außer auf mittelbare Art und Weise wie in der Form einer Stupa (*tö*) oder eines Reliquienhügels. Die Stupa - Denkmal und Reliquienschrein - wurde schon früh als Symbol für den Buddha angesehen, und so war die Stupa-Verehrung schon vor dem Entstehen des Mahayana verbreitet.

Gegen Ende des ersten Jahrhunderts v. u. Z. wurden im Gandhärä-Gebiet in Nordwestindien Buddha-Statuen gefertigt, die große Ähnlichkeit mit griechischen Skulpturen aufweisen. Sie waren unter dem Einfluß der hellenistischen Kultur entstanden, gehen aber möglicherweise auf eine noch frühere indische Tradition buddhistischer Bildhauerkunst zurück. Zur gleichen Zeit entstanden im Mathurä-Gebiet Darstellungen von Buddhas und Bodhisattvas im eher typisch indischen Stil. Solche Skulpturen entstanden mehr oder weniger gleichzeitig mit dem Mahayana und weisen auf eine Tendenz zur Vergöttlichung des Buddha hin. Dieser wird mehr und mehr zu einem transzendentalen Wesen, das sich auf dieser Erde im historischen Shakyamuni Buddha verkörpert hatte.

Zu den frühesten Schriften des Mahayana gehört ein Text, der etwa aus der Zeit der Gandhärä-Skulpturen stammt; darin wird beschrieben, wie ein Praktizierender die Verkörperung von Amida Buddha herbeirufen kann.<sup>1</sup> Das Sutra beschreibt diese Meditationen im Zusammenhang mit der Erzeugung von Bildern des Buddha. Solche Bilder standen wohl in enger Verbindung zu ritueller Verehrung und schlossen die innerliche Visualisierung eines Buddha ein. Die Vorstellung von Buddhas als anthropomorphen Gegenständen der Verehrung regte die Entwicklung von Verehrungsritualen an, und so bezog das Mahayana religiöse Rituale und Formen, Mythen und mystische Übungen aus dem Brahmanismus in seine wachsende Zahl von Hingabeübungen mit ein.

Im zweiten Jahrhundert u. Z. gab es einfache buddhistische Rituale, in denen Räucherwerk, Blumen und Lichter vor einem Bildnis des Buddha dargebracht wurden. Als Hilfe für die meditative Sammlung rezitierte der Meditierende mantrische Verse, *dhārāni* (im folgenden Dharani), und hielt die Hände in der Geste des *gasshō* (die Handflächen berühren sich), um seine Verehrung in einer Art Gebet auszudrücken. Ein anderes frühes proto-esoterisches Sutra war mit einem bestimmten Dharanithema entstanden und beschreibt ein Ritual materieller Gabendarbringung für Laien-Prakti-

## Shingon

zierende des Bodhisattva-Weges und ein Ritual der inneren, visualisierten Gabendarbringung für ordinierte Praktizierende.<sup>2</sup> Dieses Sutra beschreibt auch Rituale, wie man vor einem Reliquienschrein des Buddha Räucherwerk und Blumen darbringt (es heißt, eine solche Gabe sei von gleichem Wert wie eine Gabe an den lebenden Shakyamuni); wie man der Erscheinung des Buddha gedenkt, während man Dharanis rezitiert und wie man vor einem Bildnis des Buddha Räucherwerk, Blumen und Lichter darbringt und dabei Dharanis rezitiert. Der Esoterische Buddhismus legte besonderen Wert auf derartige Ritualübungen.

Mit der Verbreitung des Mahayana entstand eine umfangreiche Literatur. Unter den ersten aufgezeichneten Mahayana-Sutren waren die Weisheits-Sutren (Skt. Prajnāpāramitā). Obgleich Sutren nur schwer mit Sicherheit zu datieren sind, wurden diese wahrscheinlich in den ersten drei Jahrhunderten u.Z. niedergeschrieben. Die Weisheitsschriften sind sehr umfangreich. Die im Westen bekanntesten Schriften sind wohl (durch die englische Übersetzung von Edward Conze) das *Herz-Sutra* (*Hannya Haramita Shin-gyō*, Anfang des vierten Jahrhunderts ins Chinesische übertragen) und das *Diamant-Sutra* (*Kongō-kyō*, ebenfalls Anfang des vierten Jahrhunderts ins Chinesische übertragen). Weitere wichtige Mahayana-Sutren sind das *Lotus-Sutra* (*Hokke-kyō*, erstmals 286 übersetzt) und das *Blütenkranz-Sutra* (*Kegon-kyō*, erstmals übersetzt etwa 418-20).

Alle diese Sutren lehrten auf die eine oder andere Art „geheime“ magische Formeln, sei es in der Form der Dharani (ein langes Mantra), des *vidyā* (im folgenden Vidya) oder des Mantra. Diese magischen Formeln zielten entweder darauf ab, Körper und Geist in der religiösen Meditation zu einen oder sie galten als Symbol der Buddha-Erleuchtung. Einige aber blieben einfach die magischen Formeln, die sie immer gewesen waren, und auch Mahayana-Sutren enthalten Mantras für nichtreligiöse Ziele wie das Abwenden von Unglück. Frühe Mahayana-Sutren (einschließlich des *Lotus-Sūtra* und der Weisheits-Sutren) erwähnen unglückliche Umstände, die durch das Abschreiben, Hören oder Rezitieren von Mantras überwunden wurden.

Eine Persönlichkeit, die in der Entwicklung des Mahayana eine bedeutende Rolle spielte, war Nāgārjuna (Jap. Ryūmyō oder Ryūju), der zwischen der Mitte des zweiten und des dritten Jahrhunderts u. Z. in einer Brahmanenfamilie in Südindien geboren wurde. Schon vor seinem Eintritt in den buddhistischen Orden war er ein berühmter Gelehrter, und es war Nāgārjuna (im folgenden Nagarjuna), der die Mādhyamika-Schule begründete. Diese Schule lehrt den Mittleren Weg zwischen den beiden Extremen: Glauben an die Wirklichkeit bzw. an die Nicht-Wirklichkeit der Dinge. Nagarjunas Kommentare zu den Sutren schufen die philosophische Grundlage des Mahayana und aller späteren buddhistischen Schulen.

Auch in traditioneller Sicht der Shingon-Geschichte ist Nagarjuna eine legendäre Gestalt. Als dritter Patriarch in der Übertragungslinie des Shingon ist er das erste menschliche Wesen nach dem archetypischen Bodhisattva Kongōsatta, der die geheimen Lehren unmittelbar vom kosmischen Buddha Dainichi Nyorai empfangt. Der Legende des Mikkyō zufolge ging Kongōsatta, nachdem er von Dainichi Nyorai in die tiefsten Geheimnisse des Buddhismus eingeweiht worden war, in einen eisernen Turm



in Südindien. Jahrhundertlang verbarg sich der Bodhisattva dort, bis Nagarjuna den Eisernen Turm öffnete und, einer Version dieser Legende zufolge, von Kongösatta die beiden Haupt-Sutren des Shingon erhielt, das *Dainichi-kyō* und das *Kongōchō-gyō*. (In der Geschichtsschreibung tauchen diese Sutren erst Jahrhunderte später auf.)

Die Nagarjuna zugeschriebenen Werke sind im chinesischen und japanischen Buddhismus von großer Bedeutung. Er soll z.B. auch das *Daichido-ron* (Abhandlung über das Erlangen der großen Weisheit) verfaßt haben. Als Kommentar zum *Maka Hannya Haramitsu-kyō* (Großes Weisheits-Sutra) legt diese Schrift systematisch das zentrale Mahayana-Konzept der Weisheit dar und bezieht sich dabei auf viele frühere Mahayana-Sutren. Es unterscheidet verschiedene Arten von Weisheit, wovon eine als magische Anrufung bezeichnet wird (*jumon*). Einige Nagarjuna zugeschriebene Schriften über die Mahayana-Philosophie werden als grundlegende Schriften im Shingon-Buddhismus sehr geschätzt, auch wenn andere buddhistische Schulen sie als Fälschungen betrachten.

Eine wichtige Strömung des Mahayana-Denkens, die in den Weisheits-Sutren gründet, hat mit der Sichtweise zu tun, daß alle Dinge frei sind von beständiger Wirklichkeit, anders ausgedrückt, daß sie leer sind. Bei diesem Ansatz kann die letztendliche Wahrheit nur als leer (*kū*) bezeichnet werden, und das Ziel, die Weisheit, kann durch die Beseitigung aller falschen Ansichten über die Wirklichkeit erreicht werden. Die von Nagarjuna begründete Schule erläutert im weiteren die Leere als mystische Erfahrung, die die Sprache und den Dualismus zwischen weltlicher und transzendentaler Wahrheit transzendiert.

Diese Schule heißt Mādhyamika (*chūgan*) und repräsentiert eine der beiden philosophischen Hauptströmungen im Mahayana. Die andere ist die Yoga-Schule (*yuga*), die sich auf meditative Übungen gründet und die Umwandlung des gewöhnlichen Bewußtseins in Weisheit zum Ziel hat. Die Yoga-Praktizierenden richteten ihre Anstrengungen darauf aus, das Wesen der weltlichen Verblendungen zu durchdringen. Diese Schule heißt auch Nur-Geist-Schule (*yuishiki*), weil sie die objektive Wirklichkeit aller Dinge leugnet und sie als bloße Vorstellungen des wahrnehmenden Bewußtseins erklärt.

Das ist eine sehr vereinfachte Darstellung religiöser Lehren, deren Vielschichtigkeit und Feinheit in diesem Rahmen nicht ausreichend wiedergegeben werden kann. Das Shingon stellt diese Entwicklungen in den Rahmen der Mikkyō-Geschichte und betrachtet das Mahayana-Denken als Ausdruck eines zunehmend philosophisch-akademischen Überbaus im Buddhismus. Im Gegensatz dazu wird die Herausbildung einer esoterischen Strömung im Buddhismus als Reaktion auf die Bedürfnisse der einfachen Menschen verstanden.

Sogar die Sutren aus den Schulen der Mönchspriester beinhalten bestimmte Arten magischer Formeln. Weite Verbreitung im Volk erfuhren Schriften, die sich mit Ritualen der Hingabe und magischen Übungen zum Erlangen weltlicher Vorteile befaßten. Methoden, die Regen hervorrufen und beenden konnten, waren im vierten und fünften Jahrhundert wichtiger Bestandteil der buddhistischen Rituale geworden. Als die philosophische und die magische Strömung des Buddhismus (deren Trennung

hier etwas überbetont ist) im siebten Jahrhundert systematisch zusammengeführt wurden, begann die Blütezeit des Esoterischen Buddhismus.

Um das Jahr 320 u. Z. begründete König Chandragupta I. die Dynastie der Gupta, die den Norden und den Süden Indiens unter ihrer Herrschaft einte. Mit dieser Dynastie wurde die Kultur der Brahmanen in Indien erneut bestimmend; es war der Anfang der sogenannten Hindu-Periode. In dieser Zeit wurde Sanskrit zur Hauptsprache des Buddhismus, bereichert um viele Begriffe aus der brahmanischen Terminologie. Die Gupta-Dynastie förderte den Hinduismus, unterdrückte jedoch den Buddhismus nicht, den hauptsächlich Kaufleute und Angehörige des Hofes förderten. Obgleich die Mahayana-Schulen sich in dieser Zeit immer noch weiterentwickelten, scheinen sich ihre Aktivitäten hauptsächlich auf den Bereich ihrer Tempel und Klöster beschränkt zu haben.

Beim einfachen Volk scheint der Esoterische Buddhismus seinen großen Anklang beibehalten zu haben, und auch in der Zeit der Gupta-Dynastie verfeinerten sich die buddhistischen Rituale. Ein Sutra aus dieser Zeit beschreibt beispielsweise Verehrungsrituale für verschiedene Hindu-Gottheiten zur Erfüllung besonderer Wünsche der Praktizierenden. Es beschreibt ganz genau, wie der Praktizierende einen heiligen Ort schaffen kann, an dem sich die Gottheit auf seine Einladung hin verkörpert und Gaben annimmt; wie man Altäre errichtet, verschiedene Gottheiten anruft und ihnen Räucherwerk, Blumen und Lichter rituell darbringt.

Von der Zeit des Chandragupta I. an gibt es buddhistische Schriften über Regeln und Durchführung esoterischer Rituale (*giki*). Sie sind ähnlichen Schriften der Brahmanenlehre nachempfunden und beziehen sich auf bestimmte Sutren, deren Lehren sie im Hinblick auf die Übungen weiter ausführen. Schon im vierten Jahrhundert besaß der Buddhismus daher einen großen Schatz an magischen Ritualen. Neben den oben genannten Verehrungs- und Meditationübungen gab es Methoden, mit denen man die Kräfte bestimmter Gottheiten anrief, um Regen herbeizurufen bzw. zum Anhalten zu bringen, Krankheiten zu heilen und vieles mehr.

Das Feuerritual (Skt. *homa*, Jap. *goma*) ist ein weiteres Beispiel für die Übernahme brahmanischer Rituale in den Esoterischen Buddhismus. Diese Übung wurde vollständig übernommen und erscheint im dritten Jahrhundert als buddhistische Art der Gabendarbringung. Spätere Sutren beschreiben drei verschiedene Feuerrituale (zur Abwendung von Unglück, zum Erlangen von Glück und zur Abwendung von Verwünschungen) und erläutern, wie diese als wichtige buddhistische Übungen entstanden sind. Auch wenn die äußere Form des brahmanischen Rituals mehr oder weniger erhalten blieb, so erhielt die Übung doch eine symbolische buddhistische Bedeutung.

In den frühen buddhistischen Sutren werden die meisten Hindu-Gottheiten als Zuhörer bei Buddhas Reden beschrieben. Im Laufe der Mahayana-Entwicklung wurden diese Gottheiten allmählich zu Beschützern des Buddhismus. In esoterischen Sutren werden Hindu-Gottheiten als Manifestationen des Buddha angesehen, und es gibt entsprechende magische Formeln und Verehrungsrituale. Vor dem siebten Jahrhundert gab es jedoch kein zusammenhängendes System, das die wachsende Schar

von Buddhas, Bodhisattvas und weiterer Gottheiten zueinander in Beziehung setzt. Das Mandala des Esoterischen Buddhismus, das solch ein System bildlich darstellen und Grundlage für das Mikkyo-Ritual bilden konnte, sollte erst noch entstehen.

### *Die mittlere Periode*

Die Gupta-Dynastie, die weitreichende Handelsbeziehungen bis zum Mittelmeer im Westen und China im Osten gepflegt hatte, begann im ausgehenden fünften Jahrhundert zu zerfallen. Als der Handel mit dem zusammenbrechenden Römischen Reich zum Erliegen kam, fügte das der Wirtschaft der Guptas großen Schaden zu. Hinzu kam die Schwächung der Dynastie durch den Einfall der Hunnen in Nordwestindien. Die vom Hof und von den Kaufleuten geförderten Schulen des Buddhismus verloren einen Großteil ihrer Unterstützung, und Brahmanismus, Hinduismus und magische Übungen erfreuten sich wachsender Beliebtheit.

Auch der Esoterische Buddhismus entwickelte sich weiter. Es vollzog sich ein Umschwung, der im siebten Jahrhundert in einer neuen Entwicklungsphase mündete. In der Geschichtsschreibung des Shingon gilt diese Zeit als Übergang von der frühen zur mittleren Periode des Mikkyo. In der ersten Periode entstanden die Vermischten Lehren, in der zweiten die Reinen Lehren. Die Reinen Lehren entwickelten sich weiter zu den tantrischen Lehren, die diese spätere Phase des Esoterischen Buddhismus kennzeichnen.

Die esoterischen Schriften des Hinduismus und Buddhismus, die seit Beginn des siebten Jahrhunderts niedergeschrieben wurden, wurden erstmals Tantras genannt. Der Sanskrit-Begriff *tantra*, ursprünglich „Kette“ (beim Weben), wurde im Zusammenhang mit Schriften verwendet, die sich vorrangig mit Ritualpraxis befaßten. Im Gegensatz dazu waren die Sutren der „Schuß“ und sie verkündeten die grundlegenden religiösen Lehren. Wegen seiner Betonung der Tantras wurde der spätere Esoterische Buddhismus (und manchmal der gesamte Esoterische Buddhismus) häufig als Tantrischer Buddhismus bezeichnet.

Im Esoterischen Buddhismus Indiens und Tibets wurden diese Tantras auf unterschiedliche Weise klassifiziert. Ein Vierersystem entspricht teilweise der Shingon-Einteilung in Vermischte und Reine Lehren. Die erste der vier Tantra-Klassen umfaßt die frühen esoterischen Schriften (*kriyā tantra*), die in der frühen Periode des Mikkyo entstanden. Sie entspricht der Vermischten Kategorie im Shingon. Die zweite Tantra-Klasse (*caryā tantra*) verbindet diese Rituale mit der Mahayana-Philosophie und bezieht sich auf die Schriften des *Dainichi-kyō*. Die dritte Klasse von Schriften (*yoga tantra*) verbindet auf der Grundlage von Yoga-Übungen Ritual und Mahayana-Denken, wie im frühen *Kongōchō-gyō*. Die zweite und dritte Klasse von Schriften zusammen entsprechen den Reinen Lehren des Shingon, die in der mittleren Periode des Mikkyo entstanden. Die vierte Klasse von Schriften (*anuttarayoga tantra*), überwiegend aus dem Umfeld der *Kongōchō-gyō*-XJber\\eferung, faßt die Schriften des späteren Esoterischen Buddhismus Indiens zusammen.

Die Schriften, die um das sechste und siebte Jahrhundert herum entstanden, lassen

### Shingon

auf eine stürmische Entwicklung der esoterischen Übungen schließen. Die Rituale wurden standardisiert, ebenso die ikonographischen Formen der verschiedenen Gottheiten. Es gab viele komplizierte Rituale, die sich um bestimmte Gottheiten herum bildeten. Man begann, die vorgeschriebenen Hand- und Körperhaltungen, Mudras genannt, zu systematisieren. Genauso verfuhr man mit den komplexen Visualisierungen von Gottheiten und mantrischen Silben. Bestimmte Sanskrit-Silben und bestimmte Gegenstände wurden als Symbole von Gottheiten angesehen. Das vorrangige Ziel des frühen Esoterischen Buddhismus war es gewesen, Unglück abzuwenden und Glück zu bringen. Im Verlauf der mittleren Periode wurden Übungen, die als magische Rituale zum Erreichen weltlichen Nutzens entstanden waren, langsam auf die Ziele der Mahayana-Lehren ausgerichtet. Der Schwerpunkt esoterischer Rituale verlagerte sich darauf, die Buddhaschaft zu erlangen, was in der mittleren Periode zum ausdrücklichen, unmittelbaren Ziel der Übung wurde.

Das zeigt sich deutlich in einem Übungshandbuch aus dem siebten Jahrhundert, dem *Darani Jikkyō*, der wohl am meisten systematisierten Schrift der Vermischten Kategorie. Dieses Sutra erwähnt eine höchst umfangreiche Anzahl von Gottheiten, jede mit den ihr zugehörigen Mudras, Mantras und Gabenritualen. Auch wenn das vorrangige Ziel solcher Übungen weiterhin das Abwenden von Unglück ist, so behandelt dieses Sutra auch Mahayana-Lehren wie die leere Natur aller Dinge und das Erreichen der Erleuchtung. Die Dharani-Sutren dieser Zeit bezeichnen das Erlangen von Weisheit als eines der Ziele bei der Dharani-Rezitation. Derartige Veränderungen weisen auf den Übergang von früher zu mittlerer Periode der esoterischen Lehren hin.

Zu Beginn des siebten Jahrhunderts einte König Harsa aus der späten Gupta-Dynastie ganz Nordindien unter seiner Herrschaft. In seinem Reich blühte der Buddhismus, ganz besonders in einem Tempelzentrum in Nordindien, in Nālandā, das ein Gupta-König im frühen fünften Jahrhundert gegründet hatte. Hier wurden die Mahayana-Lehren der Leerheits-Schule und der Nur-Geist-Schule verfeinert und bildeten so einen natürlichen Hintergrund für die weitere Entwicklung des Esoterischen Buddhismus. Mitte des siebten Jahrhunderts war Nālandā nach der Beschreibung des großen chinesischen Priesters und Übersetzers Hsüan-tsang (Jap. Genjō, 602-664), der auf der Suche nach Sutren von 629 bis 645 Indien bereiste, zu einer riesigen Anlage mit etwa zehntausend Mönchspriestern herangewachsen.

Ein für seine mystischen Fähigkeiten berühmter esoterischer Praktizierender in Nālandā war Dharmagupta (Jap. Darumakikuta). Zu Beginn des siebten Jahrhunderts war er der Lehrer von Subhakarasiṃha (Jap. Zenmui; im folgenden Shubhakarasiṃha), einer wichtigen Gestalt der Shingon-Linie. Noch ein weiterer Shingon-Patriarch, Vajrabodhi (Jap. Kongōchi; 671-741), studierte in Nālandā; ebenso der Mönch Prajñā (Jap. Hannya; 734-810), der im frühen neunten Jahrhundert in Changan esoterische Lehren an Kūkai weitergab.

Die mittlere Periode der esoterischen buddhistischen Lehren begann weder zeitlich noch örtlich an einem klar bestimmbar Punkt. Die Synthese von Ritualpraxis und Mahayana-Denken als wichtigstes Kennzeichen dieser Lehren wird jedoch in den beiden grundlegenden Shingon-Sutren dargestellt. Trotz der Legende um Nagarjuna

#### Esoterischer Buddhismus in Indien und China

und den Eisernen Turm entstand das erste der beiden, das *Dainichi-kyō*, wahrscheinlich in der Mitte des siebten Jahrhunderts in West- oder Zentralindien. Die Schriften, die im Shingon für gewöhnlich mit *Kongōchō-gyō* bezeichnet werden, entstanden wahrscheinlich gegen Ende des siebten Jahrhunderts in Südindien.

Für die Entwicklung des Esoterischen Buddhismus kommt diesen Sutren eine große Bedeutung zu. Beide bezeichnen Dainichi Nyorai als den Haupt-Buddha, und beide beschreiben Mandala-Systeme, die diesen Haupt-Buddha als Ursprung vieler weiterer Buddha-Manifestationen darstellen, von denen jede wiederum eine eigenständige Gottheit ist. Was die Praxis angeht, so bringen diese beiden Sutren die Ritualhandlungen von Körper (Mudra), Rede (Mantra) und Geist (Visualisierung) in einen systematischen Zusammenhang, und sie stellen sie als unteilbare Bestandteile symbolischen Handelns vor, das auf schnellstem Wege zur Erleuchtung führt.

Eine der wichtigsten Persönlichkeiten im Mikkyō dieser Zeit war Nāgabodhi (Jap. Ryūchi), der vierte Patriarch der Shingon-Übertragungslinie, über den allerdings nur wenig bekannt ist. In der traditionellen Darlegung der Shingon-Geschichte wird er als persönlicher Schüler Nagarjunas geführt; wäre dem so, dann hätte Nāgabodhi mehrere hundert Jahre alt sein müssen. Aus den vorangegangenen fünf oder sechs Jahrhunderten sind keine Namen von Personen bekannt, die Nagarjunas Lehren weitergaben. Im Shingon gehen sie alle symbolisch im Namen des Vierten Patriarchen auf und werden auf diese Weise verehrt. Im frühen achten Jahrhundert gab Nāgabodhi seine Lehren an Vajrabodhi weiter, der das *Kongōchō-gyō* nach China brachte. Sein Nachfolger, der Shingonpatriarch Amoghavajra, soll ebenfalls in der Zeit nach 741 in Ceylon unter Nāgabodhi geübt und gelernt haben.

Es war der Esoterische Buddhismus dieser mittleren Periode, der von den oben genannten Patriarchen nach China und von dort nach Japan gebracht wurde. Nach dem achten Jahrhundert scheinen sich die im *Dainichi-kyō* niedergelegten Lehren in Indien nicht mehr weiterentwickelt zu haben. Die Lehren des *Kongōchō-gyō* entwickelten sich jedoch weiter und es wurden weitere Sutren verfaßt. Eine wichtige Schrift in diesem Zusammenhang ist das *Hannya Rishu-kyō* (Weisheits-Wahrheits-Sutra), das zur Gruppe der Mahayana-Weisheits-Sutren gehört. Dieses für das Shingon ungemein wichtige esoterische Sutra geht davon aus, daß das menschliche Verlangen als Kraftquelle zum Erreichen der Buddhaschaft genutzt werden kann.

#### *Spätere Entwicklung und Niedergang in Indien*

Vom Ende des siebten Jahrhunderts bis hinein ins achte Jahrhundert blühte der Esoterische Buddhismus weiterhin in Mittel- und Südindien. Im Nordwesten des Landes, wo die Rajputen zunehmend an Macht gewannen, gedieh der Buddhismus nicht. Im neunten Jahrhundert wurde die Pallava-Dynastie, die die esoterischen Lehren gefördert hatte, von der Chola-Dynastie gestürzt, die dem Shiva-Kult anhing, und so wanderte der Esoterische Buddhismus nach Orissa im Osten. Dort

### Shingon

erfuhr er Unterstützung durch König Indrabhüti, der ein Patriarch des späteren Esoterischen Buddhismus, Autor vieler Schriften und der Vater des großen Meisters Padmasambhava gewesen sein soll.

Ab Beginn des achten Jahrhunderts brachten islamische Eroberer immer größere Teile des Landes in ihre Gewalt, und die nicht-islamischen Religionen fielen mehr und mehr ihren durchgreifenden Zerstörungsmaßnahmen zum Opfer. Im Osten Indiens gedieh der Esoterische Buddhismus jedoch nach wie vor, vor allem zur Zeit der Päla-Dynastie, die in der Mitte des achten Jahrhunderts die brahmanischen Guptas gestürzt und abgelöst hatte. Diese Dynastie herrschte bis ins zwölfte Jahrhundert und förderte den Buddhismus, während überall im nicht-islamischen Indien der Hinduismus im Aufsteigen begriffen war. Das war die letzte Blütezeit des Esoterischen Buddhismus in Indien, und der Buddhismus eben dieser Phase übte seinen größten Einfluß in Tibet aus.

Der Esoterische Buddhismus der Päla-Zeit scheint sich in hohem Maße auf Institutionen konzentriert zu haben. Beispielsweise wurden in Näländä viele Sutren und Handbücher für die Ritualpraxis verfaßt, aber auch in Odantapuri, einem Tempelkloster in der Hauptstadt der Päla-Dynastie, das vom ersten Päla-König Gopäla (Regierungszeit 750-770) gegründet worden war. Dharmapäla, der zweite Päla-König, der bis ins neunte Jahrhundert regierte, gründete das Kloster Vikramasilä. Es war in der Form eines kosmischen Diagramms angelegt und wurde Mittelpunkt der esoterischen Unterweisung; seine Zerstörung durch die Moslems im Jahre 1203 setzt den Schlußpunkt unter die indische Phase des Esoterischen Buddhismus.

In dieser späteren Phase entstanden diverse Schulen um jeweils verschiedene Tantras, jede mit einem charakteristischen Praxissystem. Auch aus dieser Phase wurden Schriften ins weit entfernte China und später nach Japan gebracht. Das war lange, nachdem sich die Shingon-Schule herausgebildet hatte, und deshalb hatten diese Schriften dort kaum Einfluß. Ab dem achten Jahrhundert erfuhren die indischen Yoga-Tantras in der Nachfolge des *Kongöchö-gyö* eine großartige Entwicklung.

In der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts begann sich eine spezielle Art Schrifttum im Esoterischen Buddhismus zu entwickeln, die unter der Bezeichnung Anuttarayoga (Jap. *mujöyuga*) Tantras bekannt ist. Diese Lehren ähnelten in vieler Hinsicht den Hindu-Tantras und schlossen Übungen ein, in denen eine meditative Vereinigung mit einer Gefährtin stattfand, die inzwischen mit der jeweiligen Gottheit gleichgesetzt worden war.

Diese Schule führte zwei Übertragungslinien esoterischer Praxis zusammen, die im späten achten Jahrhundert aufgekommen waren. Die eine umfaßt die „Vater“-Tantras (Jap. *fu*; im Sanskrit *yoga*, *mahäyoga* oder *uttarayoga-Tantras* genannt), die mit den Lehren über die Geschicklichkeit in der Methode und die Leerheit in Zusammenhang gebracht werden. Diese Lehren kreisen um die Visualisierung der Buddha-Essenz, die sich als unendliche Vielfalt von Phänomenen in der Welt differenziert. Die zweite Gruppe von Übungen umfaßt die „Mutter“-Tantras (Jap. *mo*; im Sanskrit *yoginl-* oder *c/flAim-Tantras* genannt); sie werden mit den Lehren der Weisheit und der großen Seligkeit (Jap. *tairaku*) in Zusammenhang gebracht. Diese Schule setzt das psycho-

physiologische Yoga ein und betont die Vereinigung des Praktizierenden mit dem kosmischen Buddha. Die Anuttarayoga-Tantras behandeln diese beiden Übertragungslinien als unteilbare Einheit.

Die Hauptschrift der Vater-Tantras ist das *Guhyasamāja-Tantra*, ein in Indien und Tibet sehr bekannter und häufig kommentierter Text. In China war das nicht der Fall, und diese Schrift wurde auch nicht nach Japan gebracht. Während im Zentrum der Mandalas der mittleren Mikkyo-Periode Dainichi Nyorai steht, rückte die Linie der Vater-Tantras andere Gottheiten, wie Ashuku, ins Zentrum des Mandala. Es gibt auch Mandalas, in denen Buddhas und ihre Gefährtinnen nur in den äußeren Bereichen auftauchen.

Eine wichtige Schrift der Mutter-Tantras ist das *Hevajra-Tantra*. Diese Linie des Esoterischen Buddhismus weist in Praxis und Begrifflichkeit viele Ähnlichkeiten mit dem Hindu-Tantra auf, ist in ihrer Ausrichtung jedoch eindeutig buddhistisch. Die Linie der Mutter-Tantras schuf Mandalas, in deren Mitte sich männliche oder weibliche Gottheiten befinden, die von den vier Buddhas in weiblicher Gestalt umgeben sind. Auch die Gottheiten am äußeren Rand des Mandala unterscheiden sich von denen in den Mandalas der Vater-Tantras.

Zwar waren bereits in früheren Zeiten andere Formen des Buddhismus nach Tibet gelangt, aber der Esoterische Buddhismus kam erst im späten achten Jahrhundert, als Padmasambhava aus Indien nach Tibet eingeladen worden war. Padmasambhava war berühmt für seine magischen Fähigkeiten und soll die lokalen Gottheiten und Dämonen in Tibet seinem Willen unterworfen und damit die Überlegenheit des Buddhismus unter Beweis gestellt haben. Die ersten Tibeter legten bald ihre Mönchsgelübde ab und es wurden Schriften übersetzt, die die Zustimmung der damaligen Herrscher fanden. Der frühe Tibetische Buddhismus integrierte Elemente der einheimischen schamanistischen Religion (Tib. Bon-po) und war davon geprägt, daß er im Dienste des Hofes stand.

Mitte des neunten Jahrhunderts wurde der orthodoxe Buddhismus im Kernland Tibets zeitweilig unterdrückt, und viele Mönche flohen in den Osten des Landes. Von dort aus wurden einundzwanzig Mönche zum Studium nach Indien gesandt. Einer der beiden, die von dieser Reise zurückkehrten, war Rin-chen bzan-po (958-1055), der eine neue Ära der Sutra-Übersetzung einleitete. Der Tibetische Buddhismus war nun nicht mehr auf die Unterstützung vonseiten des Hofes beschränkt und nahm deshalb neue esoterische Lehren aus Indien auf, die von mehreren Meistern nach Tibet gebracht worden waren. Einer davon war AtTsa, ein berühmter tantrischer Meister aus Vikramasilā. Der daraus entstandene Tibetische Buddhismus wird oft Vajrayāna genannt; er differenzierte sich in verschiedene Schulen aus, die den Lehren der Gründerpersönlichkeiten folgten.

Sehr früh wurde der Esoterische Buddhismus nach Ceylon gebracht und von dort aus auf dem Seeweg nach Sumatra und Java. Dieser Seeweg im Süden war auch einer der Wege, auf dem der Buddhismus nach China gelangte. Zur Zeit der Pāla-Dynastie wurde der Esoterische Buddhismus von Vikramasilā in Indien nach Java gebracht und das führte dort zum Bau der großen Stupa von Borobodur. Im frühen elften

#### Shingon

Jahrhundert soll Atlsa mehrere Jahre in Java studiert haben, ehe er dann seine Lehren nach Tibet brachte. Dies weist auf die Bedeutung des Esoterischen Buddhismus im alten Java hin; er erfuhr jedoch im dreizehnten Jahrhundert einen Niedergang, möglicherweise als Folge des wiederaufkommenden Hinduismus und der Verbreitung des Islam.

In Indien dehnten die Moslems ihr Herrschaftsgebiet weiter aus und hatten im elften Jahrhundert den Norden erobert. Wo sie vordrangen, zerstörten sie buddhistische und hinduistische Tempel. Zu dieser Zeit entstand das *Kālacakra-Tantra*. Diese Schrift enthält Elemente des Hinduismus, so daß es sich von den Vater- und Mutter-Tantras unterscheidet. Das *Kālacakra-Tantra* beschwört alle Hindu-Sekten, sich mit dem Esoterischen Buddhismus gegen die vordringenden Moslems zusammenzuschließen. Das kalendarische Wissen in der Astrologie dieser Schriften weist Einflüsse aus der islamischen Kultur auf.

Das *Kālacakra-Tantra* als letzter Strang in der Entwicklung des indischen Esoterischen Buddhismus verbindet, wie schon aus dem Namen ersichtlich, zwei vorangegangene Strömungen im Tantra: *Kala* bezieht sich auf die Geschicklichkeit in der Methode der Vater-Tantras und *cakra* auf die Weisheit der Mutter-Tantras. Diese späte Schrift baut auf den vorangegangenen esoterischen Vorstellungen von einem „Ur-Buddha“ (Skt. Ädibuddha) auf, der als Ursprung aller Buddhas betrachtet wird.

Im frühen dreizehnten Jahrhundert erreichten die Moslems Ostindien und metzelten Buddhisten nieder, zerstörten Tempel und verbrannten Sutren. Die überlebenden Buddhisten flohen nach Tibet, Nepal, Südindien und Java. In Indien starb der Buddhismus praktisch aus, auch wenn sich in Bengalen und Orissa eine Mischform zwischen Buddhismus und Hinduismus, die mit islamischen Elementen durchsetzt ist, als Volksreligion erhalten hat.

#### *Die Einführung der esoterischen Lehren in China*

Zunächst brachten Händler, später Missionare, den Buddhismus auf dem Seeweg nach Ceylon und Südostasien und auf dem Landweg nach Nepal, Tibet und in die Mongolei. Nach China gelangte er über den Seeweg im Süden und über Land durch Zentralasien entlang der Seidenstraße. Der Esoterische Buddhismus allerdings wurde zunächst gemeinsam mit den Lehren des allgemeinen Buddhismus von Zentralasien her nach China gebracht; er erfreute sich dort großer Beliebtheit, wahrscheinlich deswegen, weil seine magischen Seiten den schamanistischen Glaubensvorstellungen der nomadischen Stämme entsprachen. Sutren der Vermischten Lehren, in denen es um magische Formeln zum Erlangen von Reichtum und zum Abwenden von Katastrophen ging, wurden im dritten Jahrhundert von diesen nomadischen Völkern aus Zentralasien nach China gebracht.

Fünf Jahrhunderte vergingen zwischen diesem ersten Kontakt mit magisch-buddhistischen Formeln und der Weitergabe der Lehren aus der Reinen Kategorie nach China in der mittleren Periode der Tang-Dynastie. In diesen Jahren wurden viele Schriften aus der Vermischten Kategorie nach China gebracht und dort ins Chinesische



übersetzt. Es war eine Phase der Unruhen und Veränderungen in China, zahlreiche Königreiche und Dynastien entstanden und wurden wieder gestürzt, die nomadischen Völker im Norden Chinas gewannen Einfluß auf Politik und Kultur, und es war die Zeit, in der der Taoismus blühte. Taoistische Praktiken zum Weissagen, Heilen und Erlangen von Unsterblichkeit waren ebenso weit verbreitet wie der Glaube an ein Pantheon taoistischer Gottheiten, das immer größer wurde. In einem solchen Umfeld nahm man Rituale und Magie des Buddhismus mit offenen Armen auf, und das esoterische Element im chinesischen Buddhismus wurde verstärkt.

Im Jahre 222 kam der Mönch Dharmakāla (Jap. Donkakara) aus Mittelindien nach Lo-yang und gab als erster die buddhistischen Ordensregeln nach China weiter. Er war auch ein großer Meister der Astrologie und Weissagekunst. Die ersten esoterischen Sutren, die nach China kommen sollten, wurden zur Zeit der Drei Königreiche (222-280) von Chih-ch'ien (Jap. Shiken), einem Laienanhänger der Wu-Lehre, übersetzt. Sie waren zusammen mit Schriften des Theravada und Mahayana nach China gelangt und behandelten magische Formeln. Dharmaraksā (Jap. Chikuhōgo oder Chikudonmara), der in der Zeit der Westlichen Chin (265-316) von Tun-huang nach Changan kam, übersetzte viele dieser Sutren, in denen es vor allem um die Abwendung von Unglück ging.

In diesen schweren Zeiten gewann eine Reihe ausländischer Mönche wegen ihrer magischen Fähigkeiten große Beliebtheit. Fo T'u-ch'eng (Jap. Buttochō) aus Zentralasien bekehrte beispielsweise den Anführer des Hu-Stammes in Nordchina, der vom Können des Priesters in Ritual und Magie tief beeindruckt war. Es scheint, daß die Chinesen allgemein dieser Magie ein mindestens ebenso großes Interesse entgegenbrachten wie den Lehren des Buddhismus.

Nach Südchina wurden die esoterischen Lehren des Buddhismus wohl erstmals von Srimitra (Jap. Hakushirimittara; gest. 342) weitergegeben, der etwa zu Beginn des vierten Jahrhunderts in der Stadt Chien-k'ang eintraf. Er führte Rituale mit magischen Formeln durch und übersetzte Sutren, was zeigt, daß das buddhistische Element in solchen Praktiken stärker wurde. Eine weitere wichtige wichtige Gestalt dieser Zeit war Dharmaraksā (Jap. Donmuran), der im späten vierten Jahrhundert in das östliche Chin-Königreich in Südchina kam. Er übersetzte esoterische Sutren, in denen Rituale für die Heilung von Augen und Zähnen und für das Herbeirufen und Beenden von Regenfällen beschrieben wurden.

Eine bemerkenswerte Rolle bei der Verbreitung des Buddhismus in China spielte der aus Zentralasien stammende KumārajTva (Jap. Kumarajū oder Rajū; 344-413). Er kam im Jahre 401 nach Changan und verfaßte in den nachfolgenden zwölf Jahren Übersetzungen der wichtigsten Mahayana-Schriften, einschließlich einiger esoterischer Sutren. Nur wenig später kam Dharmakṣema (Jap. Donmushin oder Donmuseu; 385-413) von Zentralindien in das Königreich der nördlichen Liang-Dynastie (397-439). Wie KumārajTva war er sowohl berühmt für seine Übersetzungen, zu denen bedeutende Sutren des Esoterischen Buddhismus gehören, als auch für seine Erfolge bei der Beschwörungspraxis.

Der chinesische Mönch T'an-yao (Jap. Don'yō), der im fünften Jahrhundert im

#### Shingon

Reich der nördlichen Wei-Dynastie lebte, setzte sich während der Verfolgung des Buddhismus um 446 für seine Rettung ein und war auch bekannt für seinen Beitrag zur Anlage der Höhlen von Yün-kang. Er übersetzte unter anderem ein Sutra (das *Dai Kichigi Jinshu-kyō*), das magische Übungen zum Regenmachen, Schätze auffinden, Sich-unsichtbar-Machen und ähnliches aufzählt.

Im sechsten Jahrhundert wuchs die Zahl der Übersetzungen solcher Schriften an. In Südchina tauchte um diese Zeit ein Sutra auf, das Rituale zum Erlangen weltlichen Nutzens, Mudra-Praktiken, das Feuerritual und Beschreibungen von Gottheiten in einer frühen Mandala-Form enthält.<sup>4</sup> Eine interessante Gestalt dieser Zeit ist der Inder Bodhiruci (Jap. Bodairushi), der um 508 nach Lo-yang kam und wegen seiner magischen Kräfte berühmt wurde. Um 535 hatte er etwa dreißig Schriften in einhundert Bänden übersetzt.

Da im siebten Jahrhundert der Esoterische Buddhismus in Indien in hoher Blüte stand, kamen während der Sui- (581-618) und frühen Tang-Dynastie (begründet 618) entsprechend mehr Schriften nach China. Diese Zeit ist gekennzeichnet durch die Wiedervereinigung Chinas und in der Folge seine territoriale Ausdehnung unter der Tang-Dynastie sowie durch eine Blütezeit des Buddhismus. Das war auch die Zeit, in der Hsüan-tsang von seiner langen Indienreise zurückkehrte und eine große Anzahl Mahayana-Sutren mit sich brachte. Unter ihnen befanden sich auch einige esoterische Schriften, einschließlich einer frühen Fassung des *Weisheits-Wahrheits-Sutra*.

Um die Mitte des siebten Jahrhunderts übersetzte Chih-t'ung (Jap. Chi-tsü) ein Sutra, das sich nicht nur mit dem üblichen Ritual für weltlichen Nutzen befaßte; es betonte vielmehr die Wirksamkeit von Gebeten zu Kannon, dem (meist weiblichen, Anm.d.Ü.) Bodhisattva des Mitgefühls, für die sofortige Erleuchtung.<sup>5</sup> Diese Schrift kennzeichnet das Zusammentreffen von Ritualmagie und Mahayana-Philosophie. Im Jahre 652 kam der indische Mönch Atiküta (Jap. Ajikuta) nach Changan und brachte viele Sanskrit-Schriften mit sich; kurz daraufführte er die erste esoterische Einweihung in China durch. Ihm wird die Übersetzung des *Darani Jikkyō* zugeschrieben, des Sutra, das die Übungen der Vermischten Kategorie am stärksten in einen systematischen Zusammenhang bringt.

I-ching (Jap. Gijō; 635-713), ein Chinese aus Shantung, reiste auf dem Seeweg nach Indien und besuchte als Pilger die heiligen Stätten. In Nālandā studierte er Sutren und übte sich in Magie. Nach vielen Wirren kehrte er 695 mit vierhundert buddhistischen Schriften nach Lo-yang zurück, und übersetzte viele esoterische Sutren. Zwischen 680 und 710 arbeiteten viele Mönche in China gleichzeitig an der Übersetzung esoterischer Sutren.<sup>6</sup> Diese Aktivitäten im China des siebten Jahrhunderts sind Ausdruck einer lebhaften Entwicklung des esoterischen Buddhismus in Indien und Vorboten für die Ankunft der Lehren der Reinen Kategorie.

### *Das Zeitalter der großen Tang-Patriarchen*

Zur Zeit der Tang-Dynastie nahm China aktiv neue Vorstellungen aus fremden Ländern auf. Die Dynastie selbst war in der ganzen Welt berühmt, in einem Ausmaß, das in der Weltgeschichte außergewöhnlich ist. Unter Kaiser Hsüan Tsung (Regierungszeit 712-756) blühten Taoismus und Buddhismus gleichermaßen, und ihre magischen Rituale fanden großen Zuspruch bei Hofe. Im Jahre 714 ordnete der Kaiser eine Reform des Buddhismus an, da sich dieser in die Machtkämpfe am Hof verstrickt hatte. In der Folge förderte er vor allem die neuen esoterischen Lehren, die für die außerordentliche Wirksamkeit ihrer Rituale bekannt waren. Drei große Meister brachten um diese Zeit diese Lehren nach China: Shubhakarasiṃha das *Dainichi-kyō* und Vajrabodhi die Sutren der *Kongōchō-gyō*-Linie, und Amoghavajra sorgte für die weitere Verbreitung der esoterischen Lehren in China.

Shubhakarasiṃha (Jap. Zenmui; 637-735) kam im Jahre 716, unmittelbar vor Vajrabodhi, nach China und brachte das *Dainichi-kyō* mit. Er stammte aus einer königlichen Familie in Indien und wäre im Alter von dreizehn Jahren beinahe König geworden. Aber er verzichtete auf den Thron und trat in den Orden ein. Unter Dharmagupta studierte er die esoterischen Lehren in Nālandā und wurde früh zum Meister. Mit Abschriften der Sutren im Gepäck reiste er durch ganz Zentralasien nach China und erreichte 716 die Hauptstadt der Tang-Dynastie, Changan. Sein Ruhm war ihm vorangeeilt, und Kaiser Hsüan Tsung hieß ihn willkommen; er ließ sich in einem Tempel nieder und machte sich sogleich an die Übersetzung der Sutren. 724 zog er nach Lo-yang, der Hauptstadt im Osten, wo er mit seinem Schüler I-hsing die chinesische Fassung des *Dainichi-kyō* fertigstellte. Im Anschluß daran verfaßte er einen der Hauptkommentare zu diesem Sutra und weitere Sutra-Übersetzungen.

Nach seinem herzlichen Empfang durch den Kaiser wurde Shubhakarasiṃha häufig an den Hof gebeten, um Regen herbeizurufen und andere Rituale durchzuführen. Er bat den Kaiser um Erlaubnis, nach Westen zurückzukehren; diese wurde ihm jedoch nicht gewährt, und so starb er im Jahre 735 in China. Obgleich Shubhakarasiṃha und I-hsing im Shingon sehr verehrt werden, zählen sie nicht zur Dharma-Linie der acht Patriarchen (*fuḥō hasso*), die mit Dainichi Nyorai beginnt. In einer anderen Zählung der acht Shingon-Patriarchen werden sie jedoch als Übermittler der Mikkyō-Lehren (*denji hasso*) zwischen Amoghavajra und Hui-kuo aufgeführt.

I-hsing (Jap. Ichigyō; 683-727) besaß großes Wissen über die verschiedenen Schulen des Buddhismus. Bevor er Shubhakarasiṃha begegnete, hatte er sich mit Meditation (Ch. Ch'an; Jap. Zen) befaßt, mit den Vorschriften (Ch. Lü; Jap. Ritsu) und mit den Lehren des T'ien-t'ai-Buddhismus (Jap. Tendai), der verschiedene Lehren auf der Grundlage des *Lotus-Sutra* zusammenfaßte. 716 wurde er Schüler von Shubhakarasiṃha. Vier Jahre später begegnete er auch Vajrabodhi, der ihn in weitere geheime Mantra- und Mudra-Übungen einweihte. I-hsing gilt deshalb in der Geschichte vieler japanischer Schulen - Zen, Ritsu, Tendai und Shingon - als wichtige Gestalt.

I-hsing war auch wegen seiner Fähigkeiten auf anderen Gebieten berühmt. Auf dem Berg T'ien-t'ai studierte er Mathematik und Kalenderwissenschaften und erlangte

#### Shingon

Berühmtheit durch seinen wichtigen Beitrag zur Schaffung eines neuen Kalenders. Er war auch ein Meister taoistischer Astrologie und Magie. Der Hof der Tang-Dynastie hatte besonderes Interesse am Taoismus," und I-hsings Wissen auf diesem Gebiet war ihm bei seinen Aktivitäten zweifellos eine große Hilfe.

Dem Shingon gilt das *Dainichi-kyō Sho* (Kommentar zum Dainichi-kyō) als sein wichtigstes Werk. Es besteht aus zwanzig Bänden, in denen die sieben Bände des Ursprungs-Sutra erläutert werden. Ausgangspunkt für diesen Kommentar waren I-hsings Aufzeichnungen von Shubhakarasiṃhas Lehrreden. Er erweiterte sie auf der Grundlage seines eigenen umfassenden Wissens und bezog außerdem zahlreiche Schriftstellen aus dem *Lotus-Sutra* und anderen Mahayana-Sutren mit ein. Der Kommentar formuliert die Lehren des *Dainichi-kyō* im Kontext des chinesischen Buddhismus auf neue Art und Weise und ist bis heute ein Standardtext des Shingon. I-hsing starb in einem Tempel in Changan, und Kaiser Hsün Tsung ehrte ihn mit dem Titel „Meditationsmeister der großen Weisheit" und verfaßte eigenhändig die Grabinschrift für ihn. I-hsing hinterließ keinen unmittelbaren Nachfolger.

Vajrabodhi (Jap. Kongōchi; 671-741) wurde in Indien geboren (seine Herkunft ist nicht eindeutig geklärt; eine Quelle nennt ihn einen Prinzen aus Mittelindien, eine andere einen Brahmanen aus Südindien). Mit zehn Jahren trat er in den buddhistischen Orden in Nālandā ein, wo er sich mit den Mahayana-Lehren befaßte. Danach studierte er sieben Jahre lang unter Nagabodhi die Lehren des *Kongōchō-gyō*. Der Legende zufolge regte ihn die Bodhisattva-Göttin Kannon an, nach China zu reisen. Zuerst setzte er nach Ceylon über und kam nach einer schwierigen, dreijährigen Seereise im Jahre 720 nach Lo-yang in China.

Unter der Schirmherrschaft von Hsün Tsung wirkte Vajrabodhi vor allem in Changan und Lo-yang; er führte mit großem Erfolg esoterische Rituale durch und übersetzte zahlreiche Sutren und Kommentare. Er führte bedeutende Schriften in die Linie des *Kongōchō-gyō* ein und schuf eine klare Grundlage für die Lehren des Esoterischen Buddhismus in China. Während Vajrabodhi die Schriften des *Kongōchō-gyō* übersetzte, brachte Shubhakarasiṃha das *Dainichi-kyō* nach China. Die Weitergabe dieser beiden grundlegenden Sutren war von zentraler Bedeutung für die Herausbildung des Esoterischen Buddhismus in China; allerdings weiß man nicht, ob sich Shubhakarasiṃha und Vajrabodhi je persönlich begegnet sind. Im Jahre 741 machte sich Vajrabodhi auf die Heimreise nach Indien, er wurde jedoch krank und starb in Lo-yang. Er wurde der fünfte Shingon-Patriarch und sein Hauptschüler Amoghavajra der sechste.

Amoghavajra (Jap. Fukū; 705-774) wurde als Sohn eines nordindischen Brahmanen in Zentralasien geboren. Schon als Kind verlor er seinen Vater, und so ging er mit seiner Mutter nach Osten; sie erreichten China im Jahre 714. Später begegnete er in Changan Vajrabodhi, der sein Lehrer wurde. Er trat in den Orden ein, blieb bei Vajrabodhi und studierte die Lehren, die zum Umfeld des *Kongōchō-gyō* gehörten.

Im Jahr nach Vajrabodhis Tod machte sich Amoghavajra zu einer Indienreise auf, um dort weitere Lehren zu erhalten, und begab sich zum Hafen von Kanton. In der Begleitung von Schülern kam er auf dem Seeweg über Java schließlich nach Ceylon.

Dort erhielt er Belehrungen und erlernte Übungen aus der Überlieferung des *Kongöchö-gyö*. Im Jahre 746 kehrte er mit fünfhundert Bänden Sanskrit-Schriften nach Changan zurück. In der Folgezeit wurde Amoghavajra häufig vom Kaiser an den Hof eingeladen, und er weihte ihn und weitere Beamte des Hofes in die esoterischen Lehren ein. Er soll viele magische Rituale durchgeführt und damit beeindruckende Ergebnisse erzielt haben.

Zwei Jahre später, 755, stiftete der General An Lu-shan einen Aufstand an. Kaiser Hsüan Tsung floh aus der Hauptstadt, und ein neuer Kaiser, Su Tsung, kam mit Hilfe fremder Truppen auf den Thron. Auf Su Tsungs Bitten führte Amoghavajra Rituale zur Befriedung der Rebellen durch und gewann so das Vertrauen des Kaisers. In den darauffolgenden Jahren bemühte er sich, die Stabilität der Dynastie zu festigen und erhielt als Anerkennung dafür einen Ehrentitel und eine hohe soziale Stellung. Der nächste Kaiser, Tai Tsung, erstickte den Aufstand vollständig und stellte im Jahre 763 den Frieden wieder her, doch hatte die Tang-Dynastie durch diese Ereignisse einen Schlag erhalten, von dem sie sich nie wieder ganz erholte.

Nach diesen Ereignissen erbaute Amoghavajra einen Tempel des Esoterischen Buddhismus auf dem Berg Wu-t'ai, der Monju geweiht war, dem Bodhisattva der Weisheit, und verbreitete die Monju-Praxis über ganz China. Als Amoghavajra im Jahre 774 starb, ordnete der Kaiser drei Tage Trauer an und ließ in dieser Zeit alle Aktivitäten am Hofe einstellen. Amoghavajra hatte drei aufeinanderfolgenden Kaisern der Tang-Dynastie gedient - Hsüan Tsung, Su Tsung und Tai Tsung. Man weiß nicht genau, wieviele buddhistische Schriften er übersetzt hat. Er selbst gibt die Zahl mit 77 an, doch werden ihm 172 zugeschrieben; unter diesen befinden sich einige Schriften, die unmittelbar aus seiner Feder zu stammen scheinen. Zusammen mit KumārajTva, Paramārtha (Jap. Shintai) und Hsüan-tsang gilt er als einer der vier großen buddhistischen Übersetzer Chinas. Er spielte eine bedeutende Rolle bei der Sinisierung des Esoterischen Buddhismus, und die Verbreitung der esoterischen Lehren in China wird zu einem Großteil ihm zugeschrieben. Amoghavajra wurde der sechste Shingon-Patriarch.

Er hinterließ eine ganze Reihe bedeutender Schüler. Der jüngste von ihnen und wohl auch der bedeutendste war der Chinese Hui-kuo (Jap. Keika; 746-805), der siebte Shingon-Patriarch. Im Alter von neun Jahren trat Hui-kuo im Ch'ing-lung-Tempel (Jap. Shōryū-ji) in Changan in den Orden ein, und mit siebzehn Jahren wurde er Schüler von Amoghavajra. Drei Jahre später erhielt er unter glückverheißenden Zeichen die geheime Einweihung. Kurz darauf wurde er von Amoghavajra in die Mandala-Praxis des Kongökai eingeweiht und später von einem der größten Schüler Amoghavajras das Taizo-Mandala. So wurde er selbst zu einem Lehrer der esoterischen Tradition.

Im Jahr nach dem Tod seines Meisters wurde Hui-kuo durch kaiserliches Dekret in der Halle der Östlichen Pagode im Ch'ing-lung-Tempel als dessen Nachfolger eingesetzt. Hochgeschätzt von Kaiser Tai Tsung, wurde Hui-kuo beauftragt, bestimmte Rituale am Hof durchzuführen. Sein Ruf verbreitete sich, und viele Schüler kamen zu ihm, teilweise auch aus fremden Ländern, um sich von ihm unterweisen zu lassen. Im

### Shingon

Jahre 789 hielt er ein Regenritual ab, das den Kaiser so tief beeindruckte, daß er ihn bat, siebzig Tage lang ein Ritual für die Erhaltung der Dynastie durchzuführen. Während einer großen Dürreperiode im Jahre 798 führte Hui-kuo erneut ein Regenritual durch und erzielte das gewünschte Ergebnis. Im Jahr darauf führte er beim Kronprinzen mit Erfolg ein Heilritual durch.

Im fünften Monat des Jahres 805 war Hui-kuo um die sechzig, krank und dem Tode nahe (er hatte schon sein Testament gemacht); da begegnete er Kūkai, einem noch unbekanntem japanischen Mönch, der in Changan studierte. Nur drei Monate lang unterwies Hui-kuo diesen in den Lehren und Übungen der beiden Mandalas (den Symbolen für die beiden Haupt-Sutren), dann setzte er Kūkai, seinen letzten Schüler, als Dharma-Nachfolger ein. Im zwölften Monat jenes Jahres starb Hui-kuo. Er wurde neben Amoghavajras Pagode außerhalb von Changan begraben. Ungefähr tausend Schüler versammelten sich zu seiner Bestattung, und Kūkai wurde die Ehre erteilt, einen Grabspruch zu verfassen. Drei aufeinanderfolgende Kaiser, Tai Tsung, Te Tsung und Shun Tsung, hatten Hui-kuo den Meistertitel verliehen.

Es wird Hui-kuo zugeschrieben, die bis dahin noch immer verstreuten Elemente des chinesischen Esoterischen Buddhismus zu einem schlüssigen System zusammengefaßt zu haben (allerdings wurde der Esoterische Buddhismus in China nie als eigenständige Schule betrachtet wie später in Japan). Obgleich Hui-kuo einige Schriften über die Ritualpraxis verfaßt hat, sind weder Übersetzungen noch Kommentare zu Sutren oder Texte zu Fragen der Lehre aus seiner Hand überliefert; von daher ist sein Einfluß auf die Lehren seiner Zeit schwer einzuschätzen. Er scheint jedoch ebensoviel über den allgemeinen Mahayana-Buddhismus wie auch über die esoterischen Lehren gewußt zu haben, und er war wohl der erste Meister, der die Lehren der beiden Haupt-Sutren systematisch verknüpfte. Hui-kuos chinesischer Schüler I-ts'ao (Jap. Gisō) wurde sein Dharma-Nachfolger im Ch'ing-lung-Tempel, während Kūkai die Lehren nach Japan brachte und dort die Shingon-Schule begründete.

Auch in dieser Zeit gelangten noch Schriften aus Indien nach China. Eine der bekannteren Personen im Esoterischen Buddhismus des damaligen China war der indische Mönch Prajnā (Jap. Hannya; 734-810), der in Nālandā studiert hatte. Er reiste auf dem südlichen Seeweg nach China und erreichte Changan im Jahre 782. Er übersetzte zahlreiche Sutren, die er im Jahre 806 zusammen mit anderen Lehren an Kūkai weitergab.<sup>7</sup> Sie erlangten große Bedeutung bei der Begründung des Shingon in Japan.

Nach Hui-kuo wurden die Lehren, die auf dem *Soshitsuji-kyō-Sutra* gründen, weit verbreitet. Diese neue Schrift gilt als eigenständige Darlegung einer Verbindung der beiden Lehren des *Dainichi-kyō* und *Kongōchō-gyō*. Diese Entwicklung ging in die esoterischen Lehren des Tendai ein; ihr zufolge gibt es drei Haupt-Sutren; die ersten beiden wurden als unabhängig voneinander gesehen, während das dritte diese beiden zusammenfaßt. (Das Shingon betrachtet die beiden ersten Sutren als in sich selbst ausreichend und folgt daher nicht diesem System.) Die Lehren des *Kongōchō-gyō* selbst scheinen im China dieser Zeit nur wenig studiert worden zu sein.

Unter den vielen Schülern von Hui-kuo tat sich I-ts'ao dadurch hervor, daß er die

Lehren an zahlreiche Schüler weitergab. Einer seiner hervorragenden Schüler war I-chen (Jap. Gishin), der Meister der Einweihungen am Ch'ing-lung-Tempel wurde und die Rituale bei Hofe durchführte. I-chen und seine Schüler hatten große Bedeutung für die Weitergabe der Lehren an verschiedene japanische Mönche; unter ihnen befanden sich auch einige Mönche der Tendai-Schule, die sich unmittelbar nach Kūkai nach China begeben hatten.<sup>8</sup>

Die Lehren des Mikkyo wurden auch in anderen Tempeln gelehrt, die weiter von der Hauptstadt entfernt waren. In der Zeit nach Hui-kuo entstand am Hof eine Vorliebe für den Taoismus, und die esoterischen Lehren verloren an Einfluß. Das Mikkyo dieser Zeit verlagerte sein Schwergewicht von der Befreiung weg hin zu einer Magie zum Erlangen weltlichen Nutzens. Schriften, die derartige vom Volksglauben beeinflusste Rituale betonten, wurden verfaßt und dann den älteren Patriarchen zugeschrieben. Zur gleichen Zeit gab es viele buddhistische Einrichtungen, die zu großem Wohlstand gekommen waren, und in einigen Fällen waren ihre Mönche der Korruption verfallen. Der Staat, der ohnehin aus den von der Steuerzahlung befreiten Tempeln keine Einkünfte hatte, reagierte unter dem Druck der Taoisten auf diese Situation.

Japanische Mönche wurden in Changan Zeugen der von Verfolgungen begleiteten Reform des Buddhismus, die im Jahre 841 unter dem Kaiser Wu Tsung begann. Der Kaiser befahl, die buddhistischen Einrichtungen zu zerstören und ihren Besitz einzuziehen. Ein großer Teil des Klerus wurde zur Rückkehr in den Laienstand gezwungen. Buddhistische Ritualmagie wurde verboten. Der Buddhismus erlebte durch diese Maßnahmen einen vernichtenden Schlag und wurde nur durch den Tod des Wu Tsung im Jahre 845 vor der endgültigen Vernichtung bewahrt. Zwar gewährte der nächste Kaiser, Hsüan Tsung, dem Buddhismus wieder Unterstützung, doch erholte er sich nicht vollständig.

Nach den Verfolgungen des Wu Tsung erlitten die esoterischen Lehren einen Niedergang. Unter der späteren Chou-Dynastie wurde von 955 bis 959 der Buddhismus aufs neue verfolgt. Zur Zeit der Nördlichen Sung-Dynastie (960-1126) blühte er wieder auf. Im Jahre 981 ordnete Kaiser Sung T'ai Tsu den Druck einer vollständigen Ausgabe aller Sutren an, der im Jahre 983 abgeschlossen war. Im Jahre 982 richtete Kaiser Sung T'ai Tsu in einem Kloster der Hauptstadt ein Institut für Sutra-Übersetzungen ein, und man begann, viele Sutren zu übersetzen. Als die Dynastie ihren Herrschaftsbereich auf die Grenzregionen ausdehnte, entstanden wieder Verbindungen mit Zentralasien und Indien, und neue buddhistische Schriften wurden nach China gebracht.

In dieser Zeit war der Inder Shih-hu (Jap. Sego), der um 980 nach China gekommen war, sehr aktiv (sein indischer Name ist nicht bekannt). Er übersetzte eine große Anzahl buddhistischer Schriften, darunter auch indische Tantras der späten Mikkyo-Periode. Eine weitere wichtige Persönlichkeit war Dharmabhadra (Jap. Höken oder Höten; gest. 1001). Er kam im Jahre 973 von Nālandā ins China der Sung-Zeit und übersetzte eine große Anzahl von Schriften, sowohl aus dem allgemeinen Mahayana als auch esoterische Werke. Er arbeitete mit Shih-hu und dem aus Kaschmir stammenden T'ien-hsi-tsai (Jap. Tensokusai; gest. 1000) zusammen, der gemeinsam mit Shih-hu nach China gekommen war.

#### **Shingon**

Die Werke all dieser Personen scheinen jedoch nicht zu einer nachhaltigen Wiederbelebung des Esoterischen Buddhismus geführt zu haben. In der Mitte des elften Jahrhunderts wurden die esoterischen Lehren unter der Liao-Dynastie in Nordchina sehr beliebt, allerdings in erster Linie wegen ihrer magischen Rituale, die sich mit dem Volksglauben verbanden. Die Mongolen, die im Jahre 1271 an die Macht kamen und die Yüan-Dynastie gründeten, übernahmen den Esoterischen Buddhismus Tibets, und diese Form des Esoterischen Buddhismus existiert bis heute in China.



## ZWEI

### *Der geschichtliche Hintergrund des Shingon-Buddhismus in Japan*

#### *Die Einführung des Esoterischen Buddhismus in Japan*

In Japan wurde der Buddhismus offiziell in der Mitte des sechsten Jahrhunderts vom koreanischen Königreich Paekche aus eingeführt, obgleich er hier zweifellos auch schon zuvor bekannt war. Zur selben Zeit tauchten wohl auch erstmals Elemente aus der Vermischten Kategorie des Esoterischen Buddhismus auf. Die mächtigen Aristokraten-Sippen Japans waren in erster Linie am Buddhismus als einer neuen und kraftvollen Magie interessiert, die Ähnlichkeiten aufwies mit den schamanistischen Glaubensvorstellungen und den bereits eingeführten Bräuchen zum Erlangen von Wohlstand und zur Festigung ihrer Herrschaft. Ähnlich wie in China wurde die neue Religion nicht so sehr ihrer religiösen Inhalte wegen geschätzt, sondern eher wegen des weltlichen Nutzens, den ihre Rituale versprachen. Die auf Magie ausgerichteten Lehren der Vermischten Kategorie paßten sich problemlos den japanischen Bedingungen an und bereiteten so den Boden für die spätere Einführung der esoterischen Lehren der Reinen Kategorie.

Zur Zeit der Einführung des Buddhismus befand sich Japan in einer Umbruchphase. Die verschiedenen Sippen schlossen sich zusammen, und die politische Macht wurde allmählich in einer Regierung zentralisiert, an deren Spitze ein Kaiser (seltener eine Kaiserin) stand. Ein am Vorbild Chinas orientiertes Verwaltungssystem und entsprechende Gesetze wurden eingeführt. Die chinesische Kultur wurde in großem Stil aufgenommen, und der Buddhismus spielte eine Schlüsselrolle bei der Einführung einer neuen Sprache, einer neuen Kunst und eines neuen Denkens. Nach einigem Hin und Her wurde der Buddhismus im achten Jahrhundert zu einer offiziellen Religion und seine Hauptaufgabe bestand darin, Rituale für den Frieden im Reich und zum Schutz des Staates durchzuführen (*chingo kokka*).

In der Nara-Zeit (710-784) gab es in Japan viele esoterische Sutren und buddhistische Kunstwerke. Man kann aber mit gutem Recht annehmen, daß auch schon vor der Nara-Zeit esoterische Übungen durchgeführt wurden. Solche Übungen umfaßten den Gebrauch magischer Formeln, Regenzauber, Rituale zur Abwendung von Unglück und zum Erlangen von Glück, zur Heilung und Lebens-

#### Shingon

Verlängerung. Hingabeübungen mit magischen Formeln waren in allen Schulen des japanischen Buddhismus gang und gäbe.

Nach dem Vorbild chinesischer Figuren entstanden Statuen vieler tantrischer Gottheiten, wie der Tausendarmigen Kannon, der Elfköpfigen Kannon und der Fünf Großen Mächtigen Bodhisattvas. Von den heute noch vorhandenen 150 buddhistischen Statuen aus der Nara-Zeit stellen etwa vierzig esoterische Gottheiten dar.<sup>1</sup> Es gab damals jedoch noch keine Statuen Dainichi Nyorais oder der zornvollen Gottheit Fudö Myö-ö, und auch die Haupt-Mandalas waren in Japan noch nicht bekannt.

Die damals vorhandenen Mikkyo-Elemente waren wesentlicher Bestandteil des japanischen Buddhismus, der vom Hof und den adligen Sippen in der Hoffnung auf denselben weltlichen Nutzen unterstützt wurde, den auch die früheren Rituale geboten hatten; es ging um Heilen, Wohlstand und den Sieg über die Feinde. Zu diesem Zweck wurden Tempel und Pagoden erbaut, Buddha-Bildnisse gefertigt und Sutren abgeschrieben und rezitiert. Die Mönche in den großen Tempeln führten Reinigungsübungen und die Bekenntniszeremonie (*keka*) durch und hielten in der Regenzeit intensive Meditationsphasen (*ango*) ab, die der herrschenden Klasse zur Heilung ihrer Krankheiten und einer guten Ernte gewidmet wurden.

Besonders der durch Magie erzielbare weltliche Vorteil, den die in der frühen Zeit in Japan eingeführten esoterischen Sutren versprachen, wurde gut aufgenommen. Die esoterischen Sutren waren die Grundlage für dem Staat dienende magische Rituale im Kaiserpalast und in den Tempeln, aber auch für die regelmäßig durchgeführten Palastrituale, die eine gute Ernte und die Abwehr von Unglück zum Ziel hatten. Die Mikkyo-Schriften, die in der Nara-Zeit nach Japan gebracht wurden, befaßten sich mit Dharanis, und der Glaube an die wunderbare Wirkung dieser magischen Formeln war weit verbreitet. Ein Sutra über die Gottheit Fukūenjaku Kannon nennt beispielsweise zwanzig unmittelbare Vorteile, die durch das Rezitieren ihres Dharani erlangt werden können; dazu gehören die Abwendung von Krankheiten, die Unverletzbarkeit durch Feuersbrunst und Hochwasser und die Sicherheit vor Räubern, Krieg und schädlichen Insekten.<sup>2</sup>

Diese und weitere esoterische Schriften brachten einige Personen zusammen mit allgemeinen buddhistischen Sutren der Reihe nach von China nach Japan. Dazu gehören Dōshō, der 661 aus China zurückkehrte, und Dōji, der 718 zurückkam. Viele der von ihnen mitgebrachten Schriften waren erst kurze Zeit vorher aus dem Sanskrit ins Chinesische übertragen worden. Viele japanische Priester unternahmen die häufig recht gefährliche Seereise nach China auf der Suche nach Sutren; einer der bekanntesten ist Gembō. Im Jahre 735 kehrte dieser nach fast zwanzig Jahren in China mit etwa fünftausend Sutren und Schriften nach Japan zurück. In den Inventarlisten des kaiserlichen Schatzhauses Shōsō-in, das 756 in Nara gebaut wurde, findet sich auch eine Aufzählung der Sutren, die bis zu dieser Zeit in Japan abgeschrieben worden waren. Die dort aufgeführten esoterischen Schriften, die bis auf wenige Ausnahmen der Vermischten Kategorie angehören, umfassen etwa ein Viertel des heutigen Shingon-Kanon.<sup>3</sup> Zwar hatten um diese Zeit schon einige Texte aus der Reinen Kategorie ihren Weg nach Japan gefunden, bei insgesamt Tausenden

#### Shingon-Buddhismus in Japan

von Schriften war ihre Anzahl jedoch verschwindend gering, und sie scheinen wenig Beachtung gefunden zu haben.

Das' *Dainichi-kyō* wurde 737 von japanischen Priestern abgeschrieben, nur zwölf Jahre nach seiner Übertragung ins Chinesische durch Shubhakarasiṃha. Aus der Nara-Zeit sind noch weitere Abschriften belegt, und bis heute ist eine aus dem Jahre 766 erhalten. Das *Shakumakaen-ron* (Abhandlung über das Mahayana), das Nagarjuna zugeschrieben wird, wurde 778 nach Japan gebracht. Die Echtheit der Schrift wurde von Anfang an bezweifelt, doch Kūkai hielt sie später für authentisch. Auch wenn diese Schrift strenggenommen nicht zu den esoterischen Texten gehört, wird sie im Shingon hochgeschätzt.

Schon 772 gab es Vorträge zum *Dainichi-kyō*, doch selbst in China wurde diesen Sutren aus der Reinen Kategorie erst zur Zeit des Amoghavajra der Wert beigemessen, den sie im Shingon-System haben. Es ist von daher nur natürlich, daß das Verständnis der esoterischen Schriften im damaligen Japan alles andere als vollständig genannt werden kann, und daß Kūkai es später für notwendig hielt, zum Studium der Mikkyō-Lehren nach China zu reisen.

In der Nara-Zeit wurde das Studium der buddhistischen Lehre und Philosophie durchaus gepflegt, doch scheint es vorwiegend scholastischer Natur gewesen zu sein. Man spricht zwar davon, daß der Nara-Buddhismus sechs Schulen kennt, doch waren diese nicht streng voneinander getrennt. Für gewöhnlich studierten die Mönche gemeinsam, und Anhänger der verschiedenen Schulen lebten und arbeiteten miteinander in den gleichen Tempeln. Von diesen Priestern - zumeist Angehörigen der Aristokratie - wurde auch die Durchführung von Ritualen erwartet. Buddhistische Gelehrsamkeit ging somit einher mit einer Ritualpraxis, die den unmittelbaren, materiellen Vorteil des Staates und der adeligen Förderer der Tempel zum Ziel hatte.

Ab der späten Nara-Zeit erfreute sich die Rezitation von Dharanis großer Beliebtheit, und man begann Geschichten über Wunder zu erzählen, die die hingebungsvolle Rezitation von Anrufungen der verschiedenen Gottheiten bewirkt haben sollte. Als Vorbereitung auf die Priesterlaufbahn studierten die buddhistischen Novizen genau vorgeschriebene Themen; außer den allgemeinen Mahayana-Texten gehörten dazu auch esoterische Schriften und zehn verschiedene Dharani-Anrufungen. Eine frühe Gruppe esoterischer Praktizierender nannte man Schule der Natürlichen Weisheit (*jinenchi-shū*; sie gehört nicht zu den sechs Hauptschulen des Buddhismus). Ihre Mitglieder waren Mönche aus Nara, die sich in die Bergeinsamkeit zurückzogen, dort asketische Übungen durchführten und sich auf die Entwicklung magischer Kräfte konzentrierten.

Eine der esoterischen Übungen, mit deren Hilfe man dies erreichen sollte, war die Morgenstern-Meditation (*gumonji-hō*). Im Mittelpunkt dieser Übung steht die Anrufung des Bodhisattva Kokūzō; ein weiterer Effekt dieser Übung soll eine unerhörte Steigerung der Gedächtniskraft sein, was für die Abschlußprüfungen der Priesterausbildung besonders nützlich war. Der bekannte Nara-Priester Dōji brachte den Text der Morgenstern-Meditation 718 nach Japan; erhalten hatte er ihn von Shubhakarasiṃha. Ein namentlich nicht bekannter japanischer Priester lehrte den jungen Kūkai diese

### Shingon

Meditation; sie beeindruckte ihn so tief, daß die Shingon-Tradition davon ausgeht, Kūkai habe mit dieser Übung seine erste wirkliche Einsicht in das Mikkyo erlangt.

Neben dem vom Kaiserhof für seine eigenen Zwecke unterstützten Buddhismus blühte in der Nara-Zeit auch der Volks-Buddhismus. Einige Priester übertraten die ihnen auferlegten Beschränkungen, verließen ihre Tempel und lehrten das Volk. Unter diesen wurde der Priester Gyōgi (688-749) aus der Hossō-Schule besonders berühmt. Auch viele Einsiedler aus den Bergen hatten enge Beziehungen zum einfachen Volk. Es wandte sich an sie, wenn es um Heilung und Weissagung ging, denn es schrieb ihnen übernatürliche Fähigkeiten zu. Einer der berühmtesten Einsiedler aus den Bergen war En-no-Gyōja, der im siebten oder achten Jahrhundert lebte, und um den sich jahrhundertlang viele Legenden rankten. Auch wenn diese frühen Praktizierenden oft mit dem Mikkyo in Verbindung gebracht werden, gehören sie doch nicht zur orthodoxen Übertragungslinie der Lehren, die von Lehrer zu Schüler weitergegeben wurden.

Die offiziell ordinierten Mönchspriester waren an genauestens formulierte staatliche Regeln gebunden. Doch gaben immer mehr einfache Menschen ihr altes Leben auf und wurden buddhistische Laienpraktizierende (die Männer hießen *ubasoku*, die Frauen *ubai*). Sie ließen sich in der Nähe von Tempeln nieder oder schlossen sich den Einsiedlern in den Bergen an; andere zogen in den Städten und auf dem Lande umher. Auch wenn diese Entwicklung von staatlicher Seite nicht gerne gesehen wurde, so wuchs doch die Anzahl der „inoffiziellen“ Buddhisten immer mehr an und wurde schließlich als eine Bedrohung des ganzen Verwaltungssystems angesehen. Diese buddhistische Bewegung im Volk der Nara-Zeit hörte nicht auf, sondern entwickelte sich in den nachfolgenden Jahrhunderten noch weiter. Vom frühen neunten Jahrhundert an sollte sie mehr und mehr unter den Einfluß der neuentstandenen Schulen Tendai und Shingon kommen.

### *Kūkai und die Einführung des Shingon*

Als Geburtsstunde des Esoterischen Buddhismus in Japan gilt das erste Jahrzehnt des neunten Jahrhunderts, die Zeit, in der Saichō, der Begründer der Tendai-Schule des japanischen Buddhismus, und Kūkai, der Begründer des Shingon, ihre jeweiligen Lehren aus dem China der Tang-Zeit zurückbrachten. Kurz zuvor hatte Nara die Funktion als Hauptstadt verloren; neue Hauptstadt war Nagaoka und ab dem Jahre 794 dann Heian - das heutige Kyoto -, das nach dem Vorbild der Hauptstadt Changan des Tang-Reiches angelegt wurde.

Ein wichtiger Grund für den Auszug des kaiserlichen Hofes aus der alten Hauptstadt Nara scheint der Wunsch gewesen zu sein, den Einfluß der buddhistischen Priester auf die Politik des Hofes zu verringern. Der Hof von Heian unterstützte von daher die neuen Schulen des Buddhismus, zuerst Tendai und dann Shingon, um damit einerseits die Macht der Nara-Priester zu schwächen und andererseits diese neuen Schulen dem Hof und der neuen Hauptstadt dienstbar zu machen. Die Schulen des Tendai und Shingon konnten sich somit unter der Schirmherrschaft mehrerer Kaiser und wichtiger

#### Shingon-Buddhismus in Japan

aristokratischer Familien ausbreiten. Das Shingon verdankt seinen Einfluß zwar weitgehend Kükais allgemeinen und religiösen Fähigkeiten, aber zweifellos spielte auch die frühe Heian-Politik eine Rolle.

Mit dem Umzug des Hofes nach Heian beginnt ein neuer Abschnitt der japanischen Geschichte, der nach der Hauptstadt Heian benannt ist und bis ins zwölfte Jahrhundert andauerte. In der Heian-Zeit erfuhr die Kultur der Aristokratie eine große Blüte, große Adelsfamilien stiegen auf und zerfielen wieder, und der Buddhismus wurde zum Bestandteil der japanischen Kultur. Rituale, Kunst und Lehren des Esoterischen Buddhismus wurden mit großer Begeisterung aufgenommen und gewannen nach und nach großen Einfluß auf die religiösen Übungen und Glaubensinhalte der Aristokratie und des einfachen Volkes.

Viele Einzelheiten aus Kükais Lebensgeschichte sind ungewiß, aber wahrscheinlich wurde er im Jahre 774 geboren, und zwar in der adligen Familie der Saeki im heutigen Zentsüji im Gebiet Sanuki auf der Insel Shikoku. Er erhielt wohl zuerst den Namen Tōtomono; später nahm er den buddhistischen Namen Kūkai an, was Meer der Leere bedeutet. Kūkai schulte sich bei einem Onkel mütterlicherseits, der ein einflußreicher Gelehrter und der Tutor des Kronprinzen war; als junger Mann besuchte er dann die Universität in der Hauptstadt. Das Studium dort war überwiegend konfuzianisch ausgerichtet und bereitete für gewöhnlich auf ein Amt in der Bürokratie des Hofes vor. Kūkai gab diese Studien jedoch auf und schlug einen anderen Weg ein.

Im Alter von vierundzwanzig Jahren verfaßte Kūkai eine Schrift mit dem Titel *Sangō Shiiki* (Hinweis auf die Grundlage der Drei Lehren), in der er die Überlegenheit des Buddhismus gegenüber Taoismus und Konfuzianismus darlegt. In seiner Einführung erzählt er, wie er als Schüler einem Priester begegnete, der ihn in der Morgenstern-Meditation unterwies. Nachdem er sich für einige Zeit diesen strengen Übungen unterworfen hatte, beschloß er, sich ganz dem Buddhismus zu widmen. Wahrscheinlich legte Kūkai 804 im Alter von einunddreißig Jahren formal die buddhistischen Gelübde ab.

Man weiß wenig über Kükais Leben vor seiner Reise nach China im Jahre 804. Es ist jedoch offensichtlich, daß ihm die damals in Japan vorherrschenden Formen des Buddhismus nicht genügten. Die exoterischen Lehren, zumindest die der Nara-Schule, leugneten die Möglichkeit, in einem Leben Erleuchtung zu erreichen. Wenn überhaupt, so sei sie erst nach vielen Wiedergeburten zu erlangen. Beim Studium des Buddhismus befaßte man sich in erster Linie mit der Exegese von Schriften. Kūkai selbst war ein glänzender Wissenschaftler, maß jedoch den intuitiven Einsichten, die aus der Ritualpraxis entspringen, großen Wert bei. Seine Erfahrungen mit der Morgenstern-Meditation in der Einsamkeit der unberührten Natur scheinen seinen Zugang zum Buddhismus geprägt zu haben. Er befaßte sich zwar mit den Lehren, die damals in den Tempeln von Nara zugänglich waren, doch erwähnt er in seinen Schriften immer wieder abgelegene Orte in den Bergen, wo er seine Zeit mit meditativen Übungen zu verbringen pflegte. In seinen eigenen Worten (aus seinen gesammelten Schriften, dem *Shōryō-shū*):

#### Shingon

Kūkai wird nicht gerühmt für seine Talente, und über seine Worte und Taten gibt es nichts zu sagen. Er schläft im Schnee, seine Arme sein einziges Kissen, und lebt von den wilden Pflanzen der Nebelberge - das ist alles, was er kann und weiß.<sup>4</sup>

Zweifellos war er unablässig auf der Suche nach Lehren, die ihm den Weg zur Buddhaschaft aufzeigen konnten. Der Legende nach folgte Kūkai einem Traumgesicht und fand in einer Pagode des Kumedera-Tempels in Nara eine Abschrift des *Dainichi-kyō*. Dieses Sutra legte großes Gewicht auf die plötzliche Erleuchtung, und Kūkai selbst sagt, dieses Sutra sei so tiefgründig gewesen und in Japan habe es ihm niemand erläutern können, so daß er sich entschlossen habe, zum Zwecke der Unterweisung darüber nach China zu gehen.

Am sechsten Tag des sechsten Monats im Jahre 804 begab sich Kūkai mit einer offiziellen Delegation von Kyushu aus per Schiff auf die Reise nach China. Saichō war ebenfalls Mitglied dieser Delegation, reiste jedoch auf einem anderen Schiff, denn sein Ziel war der Berg T'ient-t'ai, das Zentrum der Tendai-Lehren. (Ein weiteres Mitglied dieser Delegation war der Priester Ryōzen; sein Ziel war der Berg Wu-t'ai-shan, wo er später auch starb. Als einziger Japaner erhielt er den Ehrentitel eines Sanzō, der große Verwirklichungen im Buddhismus bestätigt.) Eineinhalb Monate später erreichte Kūkais Schiff Fukien an der chinesischen Küste. Es verstrich einige Zeit, bis er die offizielle Erlaubnis erhielt, mit seiner Gruppe weiterzureisen, und so kam er erst Ende des Jahres 804 auf dem Landweg nach Changan.

Die wichtigste Informationsquelle für die Ereignisse während Kūkais Aufenthalt in der chinesischen Hauptstadt bilden seine eigenen Aufzeichnungen. Er zog in den Hsiling Tempel und begegnete wahrscheinlich zu dieser Zeit dem Inder Prajnā; ein weiterer indischer Mönch, dem Kūkai während seines Aufenthaltes in Changan begegnete, war MunisT (Jap. Munishiri). Bei diesen beiden Mönchen erlernte Kūkai Sanskrit und studierte die buddhistischen Lehren aus Indien.

Im fünften Monat des Jahres 805 besuchte Kūkai den Ch'ing-lung-Tempel und hatte dort seine erste dramatische Begegnung mit Hui-kuo, der ihm erklärte, daß er seine Ankunft schon lange erwartet habe. Bald darauf erhielt Kūkai die Einweihung in die beiden Mandalas und kurze Zeit später wurde er als Dharma-Nachfolger eingesetzt. Vor seinem Tod am 15. im zwölften Monat dieses Jahres beauftragte Hui-kuo Kūkai, die esoterischen Lehren nach Japan zu bringen.

In der kurzen Zeitspanne von zwei Jahren hatte Kūkai seinen Platz in der Überlieferungslinie der esoterischen Lehren eingenommen. Einen anderen Schüler hatte Hui-kuo beauftragt, seine Lehrtätigkeit in China zu fortzuführen. Obgleich sich Kūkai auf zwanzig Jahre in China eingestellt hatte, zögerte er keinen Augenblick, den Auftrag seines Meisters auszuführen. Im zehnten Monat des Jahres 806 kam er wieder in Kyushu an und übersandte dem Kaiser Heizei (Regierungszeit 806-809) eine Denkschrift über seine Aktivitäten in China, einschließlich einer Liste von Dingen, die er mitgebracht hatte. Dazu gehörten 142 Sutren in chinesischer Übersetzung, 42 Bücher mit Anrufungen in Sanskrit, 32 Kommentare, 10 Mandalas und Bilder, 9 Ritualgeräte und verschiedene Reliquien von Mikkyo-Meistern.

In dieser Schrift, dem *Goshōrai Mokuroku* (Aufzählung der Gegenstände aus China), erläutert Kūkai das Wesen der neuen Lehren, die in den beiden grundlegenden Sutren niedergelegt sind, und seine eigene Stellung als rechtmäßiger Nachfolger Hui-kuos. Wie auch in späteren Schriften legt er dann die Unterschiede zwischen den esoterischen und den exoterischen buddhistischen Lehren dar. Diese Denkschrift stieß nicht auf unmittelbaren Widerhall, und es scheint, daß sich Kūkai für einige Zeit nicht in die Hauptstadt begab. Man weiß auch nicht genau, womit sich Kūkai in den nächsten zwei, drei Jahren befaßte.

Zu dieser Zeit zeigte der Hof Interesse für die neuen Lehren des Tendai, die Saichō im Jahr zuvor aus China mitgebracht hatte. Saichō war schon zu Zeiten des vorangegangenen Kaisers Kammu (Regierungszeit 781-806) vom Hof unterstützt worden. Besonderes Interesse hegte man dabei für die Lehren des Mikkyo, die sich damals in der Hauptstadt des Tang-Reiches größter Beliebtheit erfreuten. Im Auftrag des Kaisers führte Saichō im Jahre 805 in einem Tempel in der Nähe der Hauptstadt die erste geheime Initiation in Japan durch. Im Jahre 806 wurde die Tendai-Schule staatlich anerkannt, als zwei Tendai-Priester in die Gruppe der jährlich neu zu ernennenden Hofpriester aufgenommen wurden. Einer von ihnen sollte das *Lotus-Sutra* studieren, der andere die Lehren des Esoterischen Buddhismus.

Möglicherweise vergingen aus diesen Gründen einige Jahre, ehe sich Kūkai in die Hauptstadt begeben konnte, und erst nach der Inthronisierung des Kaisers Saga (Regierungszeit 809-823) begann Kūkai, sich öffentlich für die Sache des Shingon in Japan einzusetzen. Der genaue Zeitpunkt der Begründung des Shingon als eigenständiger Schule des japanischen Buddhismus ist unklar; häufig wird er in den Jahren 812-813 angesetzt, als Kūkai etwa neununddreißig Jahre alt war.<sup>5</sup> Kūkai begegnete dem Kaiser Saga wahrscheinlich erstmals in seiner Eigenschaft als Meister auf dem Gebiet der Kalligraphie, denn der Kaiser schätzte diese und andere Künste sehr und übte sich auch selbst darin. 809 schenkte Kūkai dem Kaiser einen Wandschirm mit eigenen doppelseitigen Kalligraphien und zwei Jahre später Dichtungen und kalligraphische Gerätschaften, die er aus China mitgebracht hatte. Kūkai scheint eine enge Beziehung zu Saga und zu seinem Nachfolger, Kaiser Junna, geknüpft zu haben.

Im Jahre 810 gab es kurzzeitig einen Aufstand gegen den neueingesetzten Kaiser Saga. (Infolge dieser Unruhen wurde der Kronprinz abgesetzt; unter dem Namen Shinnyo wurde er Kūkais Schüler.) Im gleichen Jahr bat Kūkai den Kaiserhof um die Genehmigung, auf der Grundlage von neuen Sutren, die er aus China mitgebracht hatte, ein geheimes Ritual für die Befriedung des Staates durchführen zu dürfen. Er erhielt diese Erlaubnis, und das Ritual wurde im Kloster Takaosan-ji nördlich der Hauptstadt (auch unter dem Namen Jingo-ji bekannt) durchgeführt, in dem nur fünf Jahre zuvor Saichō sein Mikkyo-Einweihungsritual durchgeführt hatte.

Kūkai und Saichō begegneten sich wahrscheinlich erstmals im Jahre 809 oder 810. Saichō, der sich nur eineinhalb Monate mit dem Studium des Mikkyo befaßt hatte, als er am Ende seines China-Aufenthaltes auf ein Schiff nach Japan wartete, wollte unbedingt sein Wissen vertiefen und begann, sich Schriften bei Kūkai auszuleihen. Im elften Monat des Jahres 812 gab Kūkai im Takaosan-ji einer kleinen Gruppe, zu der

### Shingon

auch Saichō gehörte, eine geheime Initiation in das Kongōkai-Mandala. Im darauffolgenden Monat gab er einer Gruppe von 145 Priestern, zu denen Saichō, einige seiner Hauptschüler und hochrangige Priester aus Nara zählten, eine ähnliche Initiation in das Taizō-Mandala. Das war der Beginn von Kūkais Bekanntheit als religiöser Lehrer.

Als Saichō um höhere Initiationen bat, die ihn zur Meisterschaft führen sollten, machte Kūkai eine Vertiefung von Studium, und Praxis des Shingon zur Voraussetzung. Saichō sandte einige seiner Schüler, darunter seinen Lieblingsschüler Taihan (778-837), zur Unterweisung zu Kūkai ins Takaosan-ji. Obgleich Saichō viele Briefe an Taihan schrieb, in denen er ihn bat, in das im Bau befindliche Tendai-Zentrum auf dem Berg Hiei-zan zurückzukehren, blieb Taihan als Schüler des Kūkai in Takao-san-ji.

Diese beiden herausragenden Gestalten des Heian-Buddhismus unterschieden sich wohl vorwiegend darin, wie sie das Mikkyo angingen. Saichō war der Ansicht, Mikkyo sei ein Teil der vollständigen Tendai-Lehren, die das *Lotus-Sutra* (*en*), das Mikkyo (*mitsu*), die Meditation (*zen*) und die Regeln (*kai*) umfaßten. Kūkai indessen betrachtete das Mikkyo als die Erfüllung aller buddhistischen Lehren, als notwendigen und hinreichenden Ansatz in sich selbst. Als Saichō später um die Überlassung eines esoterischen Sutra-Kommentars bat, wies Kūkai diese Bitte mit der Begründung zurück, das Mikkyo könne nicht durch Schriftenlesen erlernt werden, und einige Schriften setzten zu ihrem Verständnis eine Vorbereitung durch geheime Übungen voraus.

In der Folge übte das Shingon einen beträchtlichen Einfluß auf die esoterischen Aspekte des Tendai aus. Die esoterischen Lehren der Tendai-Schule, die Saichō und seine Nachfolger (v. a. Ennin, Enchin und Annen) nach Japan gebracht hatten, wurden später *taimitsu* genannt (eine Kurzform für Tendai Mikkyo). Im Unterschied dazu wurden die Shingon-Lehren, die Kūkai mitgebracht hatte, *tōmitsu* genannt (eine Kurzform für Tō-ji Mikkyo; Tō-ji hieß der Haupttempel des Shingon). *Taimitsu* galt als Ergänzung der bereits vorhandenen Lehren der Tendai-Schule. Kūkai systematisierte das Mikkyo, das er nach Japan gebracht hatte, weiter und schuf ein zusammenhängendes Lehrsystem, auf dessen Grundlage der Shingon-Buddhismus als eine eigenständige Schule weiterlebte.

816 bat Kūkai den Kaiser um seine Zustimmung zur Gründung eines Zentrums für Meditationspraxis auf dem Kōyasan, dem heiligen Berg Kōya auf der Halbinsel Kii in der heutigen Präfektur Wakayama. Bei den damaligen Verkehrsverhältnissen war dieses geneigte Hochtal - 828 Meter über dem Meeresspiegel und umsäumt von hohen Bergen - einige Tagesreisen von der Hauptstadt entfernt. Kūkai erhielt die Erlaubnis bald, und umgehend entsandte er zwei Schüler, sich den Berg genau anzusehen. Zwei Jahre später erstieg Kūkai selbst den Kōyasan und soll, der Legende zufolge, dort der Berg-Gottheit in Gestalt eines Jägers begegnet sein, der einen weißen und einen schwarzen Hund mit sich führte. Es werden einige solcher Legenden erzählt, und überall in der Umgebung des heiligen Berges gibt es kleine Schreine für lokale Gottheiten, die mit dem Shingon in Verbindung gebracht werden. In der



#### Shingon-Buddhismus in Japan

Tat rief Kūkai die lokalen Gottheiten um Schutz an, als er auf dem Gipfel des Berges einen Ort für die Übungen weihte, und zwar mit einem geheimen Ritual. Dieser heilige Bereich wurde dann Kongōbu-ji genannt.

Im Jahre 819 begann Kūkai mit dem Bau. Auf dem Tempelgelände sollten Pagoden und einige weitere Gebäude entstehen; sie sollten mandalaförmig angelegt sein, was als ideale Umgebung für die Shingon-Praxis gedacht war. Die Idee dazu stammt von Kūkai selbst. Die Verwaltung Kōyāsans unterstand ihm persönlich. Der Bau ging nur langsam voran und wurde immer wieder unterbrochen durch Mangel an Geldern und dringende Pflichten, die ihn in die Hauptstadt zurückriefen. Kūkai verbrachte so viel Zeit wie nur möglich auf seinem Berg, erhielt jedoch immer wieder Briefe, die ihn dringend baten, nach Heian zurückzukehren. Er zitiert einen dieser Briefe von einem Freund, dem Kaiserlichen Rat Yoshimine no Ason Yasuyo: „Der Meister betrat den kalten und unfreundlichen Berg Kōya; hat er vielleicht die Rückkehr in die Hauptstadt vergessen? Welche Freude können denn die Berge schenken?“ In seiner Antwort schrieb Kūkai:

Von einer Handvoll Wasser aus dem Gebirgsbach lebe ich. Die Abendnebel nähren meinen Geist. Der Mond in der Abenddämmerung und die Morgenwinde waschen mich rein von allem Unreinen.<sup>6</sup>

Das sollte auch der Charakter von Kūkais Kōyasan werden, ein Ort der Praxis, weitab vom Getriebe der Welt und der Aufsicht des Hofes - dort konnte sich das Shingon auf seine Art entwickeln. In seinem Gedicht „Spielen im Gebirge - auf den Spuren des Weisen vom Berg“ gibt Kūkai der Shingon-Sicht von der Natur des Weltalls Ausdruck:

Die Drei Geheimnisse erfüllen die Welt.  
Das All ist die erhabene Halle der Meditation.  
Der Berg ist der Pinsel und das Meer die Tusche,  
und Himmel und Erde verwahren die Sutren.<sup>7</sup>

Die symbolischen Handlungen von Körper, Rede und Geist (die Drei Geheimnisse) sind überall im ganzen Kosmos gegenwärtig - genau dort finden sie statt. Naturphänomene wie Berge und Meere sind Ausdruck der Wahrheit, die in den Sutren beschrieben wird, und das Weltall ist die Verkörperung aller Lehren.

Kūkai erlebte die Verwirklichung seiner ehrgeizigen Pläne für Kōyasan nicht mehr. Als wichtigen Schritt in der Etablierung der neuen Schule erhob jedoch im Jahre 823 Kaiser Saga Kūkai zum Leiter des Tempels Tō-ji, dem „Tempel des Ostens“. Dieser Tempel war unter der Schirmherrschaft des Kaiserhofes als eine der großen staatlichen Einrichtungen in der neuen Hauptstadt gegründet worden, sein Bau in der Nähe des südlichen Haupttores der Hauptstadt war jedoch bislang noch nicht vollendet. Kūkai setzte all seine künstlerischen und architektonischen Fähigkeiten ein, um die Arbeiten an diesem Tempel abzuschließen.

Für gewöhnlich wurden die Tempel zu dieser Zeit von Priestern der verschiedenen buddhistischen Schulen gemeinsam genutzt. Mit Erlaubnis des Kaisers machte Kūkai

## Shingon

Tō-ji zu einem reinen Shingon-Tempel und benannte ihn um in Kyō-ō Gokoku-ji (Tempel der allerhöchsten Lehren zum Schutze des Volkes). Auf kaiserlichen Beschluß sollten fünfzehn Shingon-Priester (und keine Priester einer anderen Schule) dort leben und einem besonderen Ausbildungsgang folgen, den Kūkai ausgearbeitet hatte. Dieser Tempel war das erste größere Zentrum für Studium und Praxis des Shingon. Sowohl Tō-ji (wie es im Volk immer noch genannt wird) - auch heute noch ein Wahrzeichen von Kyoto - als auch Kōyasan mit seinen Bergklöstern fernab vom Getriebe der Welt sind bis heute lebendige Zentren des Shingon geblieben.

Im Jahre 823 trat Kaiser Junna (Regierungszeit 823-833) die Nachfolge von Saga an, und Kūkai setzte seine Arbeit mit Unterstützung des neuen Kaisers fort. Bis zu seinem Lebensende soll er etwa fünfzig esoterische Rituale verschiedenster Art im Auftrag des Hofes durchgeführt haben. Er hatte die Kaiser Heizei, Saga und Junna in die Praxis des Mikkyō eingeweiht. Er erhielt immer höhere buddhistische Auszeichnungen, und am Ende seines Lebens wurde auf dem Palastgelände ein Shingon-Tempel angelegt. Unter Kaiser Nimmyō (Regierungszeit 833-850) begründete Kūkai die Tradition, alljährlich ein Ritual für den Frieden durchzuführen; das erfolgt heute noch, allerdings nicht im Palast, sondern im Tō-ji-Tempel.

Der Buddhismus der Heian-Zeit ist gekennzeichnet durch die Idee der Befriedung und der Stärkung des Landes (*chingo kokka*), und besonders Shingon wurde oft als eine Religion betrachtet, die auf den Vorteil der Aristokratie ausgerichtet ist. Die buddhistische Vorstellung vom Nutzen für den Herrscher schloß allerdings traditionell die Wohlfahrt der Untertanen mit ein. Für Kūkai bedeutete Befriedung des Reiches eher die Herstellung von Frieden als die Unterdrückung oppositioneller Kräfte und die Shingon-Rituale, die er für den Hof durchführte, schlossen immer gleichzeitig die Wohlfahrt des ganzen Volkes mit ein.

Im Jahre 828 gründete Kūkai in der Nähe von Tō-ji eine Schule. Während Bildung im damaligen Japan allein dem Adel vorbehalten war, beabsichtigte Kūkai, die neue Einrichtung gleichermaßen für Klerus, Laien, Adel und das einfache Volk zu öffnen. Sie erhielt den Namen Shugei Shuchi-in, eine doppelte Anspielung, einmal auf das *Dainichi-kyō*, worin gesagt wird, daß die Mikkyō-Meister alle Wissenschaften verbinden sollten, zum anderen auf das *Große Weisheits-Sutra*, in dem es heißt, daß alle Dinge durch den Keim der allesumfassenden Weisheit erkannt werden können. Diese Schule wurzelte in der buddhistischen Haltung des Mitgefühls gegenüber allen Lebenwesen und sollte alle zeitgenössischen Religionen, Künste und Wissenschaften lehren. Man weiß wenig über den Erfolg dieser Schule, aber als Institution hielt sie sich nicht lange. 845 schloß sie ihre Pforten, und den Erlös aus dem Verkauf des Anwesens verwendete das Kloster Tō-ji zur Ausbildung von Shingon-Priestern. Die von dieser Schule begründete Tradition des Lernens wird in der heutigen Shuchi-in-(Keim der Weisheit)-Universität fortgeführt, die neben dem Tō-ji-Tempel liegt und den Namen ihrer Vorgängerin trägt, und außerdem von der Kōyasan-Universität.

Kūkai verfaßte viele grundlegende Kommentare und Ritual-Handbücher über Theorie und Praxis des Shingon, und seine Bedeutung für das Shingon kann nicht hoch genug angesetzt werden. Ein Hauptwerk mit grundlegender Bedeutung für die

Festigung der Shingon-Lehre war das *Jūjūshin-ron* (Abhandlung über die zehn Ebenen des Geistes), das er um 830 fertigstellte. Kaiser Junna hatte die Hauptschulen des Buddhismus beauftragt, den Kern ihrer Lehren schriftlich zusammenzufassen; Kūkais Antwort war dieses zehnbändige Werk mit sechshundert Zitaten und mit Anspielungen auf Sutren und andere Schriften. In diesem Werk teilt Kūkai die Entwicklung des einzelnen Menschen in aufeinanderfolgende Stufen ein, und bringt diese Stufen mit den Lehren der wichtigsten Religionen seiner Zeit in Zusammenhang. Die zehnte Stufe verkörpert das Shingon und bringt alle vorangegangenen Entwicklungen zur völligen Entfaltung.

Etwa zur gleichen Zeit schrieb Kūkai das *Hizō Hōyaku* (Der kostbare Schlüssel zur geheimen Schatzkammer). Dieses Werk faßt die Lehren von den zehn Stufen in drei Bänden zusammen, wobei viele Zitate ausgelassen sind, die in der *Abhandlung über die zehn Ebenen des Geistes* vorkommen. Schon früher hatte Kūkai andere wichtige Werke geschrieben, die gemeinsam unter dem Titel „Die Drei Schriften“ (*sanbu-sho*) bekannt sind. Die erste dieser drei einbändigen Schriften war das *Sokushin Jōbutsu-gi* (Die Erlangung der Buddhaschaft in dieser gegenwärtigen Existenz); sie erläutert die zentrale Shingon-Lehre vom Erlangen der Erleuchtung in diesem Leben. Die zweite ist das *Shōji Jissō-gi* (Die wahre Bedeutung des gesprochenen Wortes); sie befaßt sich damit, wie man die Sprache als symbolischen Ausdruck der universalen Wirklichkeit zum Erreichen der Erleuchtung nutzen kann. Die dritte dieser Schriften ist das *Unji-gi* (Die Bedeutung der Silbe UN); sie zeigt auf, wie alle Wahrheit in einer einzigen Sanskrit-Silbe enthalten sein kann. Diese Texte erläutern somit die jeweiligen Ritualhandlungen von Körper, Rede und Geist, die Drei Geheimnisse, die in der Praxis des Shingon verbunden werden.

Man verehrt Kūkai wegen seiner Beiträge zu Kultur und Gesellschaft im allgemeinen und zur Religion im besonderen. Er zählt zu den berühmtesten Kalligraphen der japanischen Geschichte und war auch ein Meister der Dichtkunst. Als künstlerischer Ausdruck der geheimen Lehren entstanden unter seiner Aufsicht viele Gemälde und Skulpturen (und vielleicht schuf er auch einige selbst). Die erhaltenen Werke befinden sich heute in Museen und Tempeln; sie sind als Schätze nicht nur der japanischen, sondern der Kunst überhaupt anerkannt. Er brachte auch neue medizinische Verfahren aus China mit. Seine - möglicherweise auch aus China stammenden - Fähigkeiten auf dem Gebiet des Bauwesens bezeugt der große Wasserspeicher, der unter seiner Leitung auf Shikoku entstand. Eine Liste mit Kūkais Leistungen wäre sehr eindrucksvoll, selbst wenn man die vielen Taten ausschliesse, die die Legende erfunden hat.

Am 15. Tag im dritten Monat des Jahres 835 versammelte Kūkai seine Schüler auf dem Kōyasan um sich und übergab ihnen sein Testament. Sechs Tage später verschied er. Dem Volksglauben zufolge starb er nicht, sondern trat in einen Zustand ewiger Meditation auf dem Berg Kōyasan ein. Im Jahre 921 ehrte ihn der Kaiser Daigo posthum mit dem Titel Kōbō Daishi, Großer Meister der Dharma-Verbreitung, der Name, unter dem er heutzutage bekannt ist.

*Die esoterischen Lehren in der Zeit nach Kūkai*

Kūkai hinterließ eine Reihe wichtiger Schüler, die die Shingon-Schule weiterführten.<sup>8</sup> Jichie (auch Jitsue; 786-847) war einer der ersten Schüler Kūkais und wurde als einer der ersten auf den Kōyasan geschickt. Kūkai übertrug ihm später die Leitung von Tō-ji, und in dieser Eigenschaft leistete Jichie seinen Beitrag zur Festigung des Shingon; er erhielt offiziell die Erlaubnis, die Zahl der Priesterschüler zu erhöhen und konnte Kōyasan finanziell unterstützen. Jichie verkaufte den Besitz der Schule, die Kūkai gegründet hatte, und führte mit dem Erlös einen Shingon-Studiengang in Tō-ji ein. Kūkais Dharma-Linie führten hauptsächlich seine Schüler Jichie und Shinga weiter, die die Lehren jeweils an ihre eigenen Schüler weitergaben.

Shinzei (800-860), der frühere Leiter von Takaosan-ji, folgte Jichie in der Leitung von Tō-ji nach. Gemeinsam mit einem weiteren Shingon-Priester (Shinzen) hatte er im Jahre 836 versucht, nach China zu reisen, doch ein Taifun vereitelte die Reise. Aufgrund seiner vielen Verdienste wurde Shinzei als erster Shingon-Priester 856 mit dem hohen Titel eines *sōjō* geehrt. Er brachte ein Gesuch bei Hofe ein und sagte, daß dieser Titel eigentlich seinem Meister gebühre, worauf diesem posthum der Titel *daisōjō* verliehen wurde.

Kūkais jüngerem Bruder Shinga (801-879) wurde die Leitung mehrerer Tempel übertragen und ihm oblag auch die Betreuung der Sutra-Schätze in Tō-ji. Nach Shinzei wurde er Abt von Tō-ji. Shinga beherrschte besonders die Ritualpraxis und pflegte enge Beziehungen zum Hof. Einer seiner Schüler war Shinzen (804-891). Shinzen hatte zwar auch bei Kūkai gelernt, war jedoch persönlicher Schüler von Shinga. Gemäß Kūkais letztem Willen bekam Shinzen die Leitung von Kōyasan übertragen, und sechsundfünfzig Jahre lang widmete er sich der schwierigen Aufgabe, Kongōbu-ji zu vollenden, während er gleichzeitig wichtige Ämter in Tō-ji innehatte. Im Jahre 876 ließ sich Shinzen von Shinga wichtige Schriften aus dem Sutra-Schatz von Tō-ji aus und nahm sie mit auf den Kōyasan, wo sie seinen Nachfolgern weitergegeben wurden. Dies war der Ursprung eines wohlbekannten Konflikts zwischen den beiden Shingon-Zentren.

Nachdem Shinzen und Shinzei vergeblich versucht hatten, nach China zu fahren, reiste der Kronprinz Shinnyo 864 nach Changan. Er beabsichtigte, von dort aus nach Indien weiterzureisen, doch unterwegs ereilte ihn der Tod. Nach Kūkai reisten jedoch noch vier Shingon-Priester nach China und brachten weitere Schriften und Lehren von dort mit.<sup>9</sup> Die letzte offizielle Delegation, die von Japan aus an den Hof der Tang-Dynastie reiste, verließ Japan im Jahre 838. Darunter befanden sich die Shingon-Priester Jōkyō (gest. 866) und Engyō (799-852) und der bekannte Tendai-Priester Ennin. Jōkyō und Engyō kehrten beide im Jahre 839 nach Japan zurück, nachdem sie in China viele Studien betrieben und hohe Initiationen erhalten hatten.

E-un (798-869), ein Schüler von Jichie, reiste 842 auf einem Handelsschiff nach China. Er unternahm Studien in Changan und Pilgerfahrten zu zahlreichen Orten und kehrte 847 mit vielen Schriften, Bildnissen und Ritualgeräten nach Japan zurück. Shūei (809-884), der sich in Heian zunächst mit Tendai befaßt hatte, ehe er sich dem Shingon

#### Shingon-Buddhismus in Japan

zuwandte, reiste 862 mit Shinnyo nach China und studierte das Mikkyo bei chinesischen und indischen Meistern. 865 kehrte er mit 134 Schriften und ungefähr fünfzig Bildnissen und Gegenständen nach China zurück. Er wurde zum fünften Abt von Tō-ji ernannt, führte Mikkyo-Zeremonien bei Hofe weiter und war wegen seines Wissens und seines Charakters hochverehrt. Shūei gab Kūkais und Jichies Dharma-Linie an mehrere eigene Schüler weiter.

Gegen Ende des neunten Jahrhunderts war der unmittelbare Einfluß, den die chinesische Kultur auf Japan ausgeübt hatte, im Schwinden begriffen. Obwohl noch eine offizielle Delegation zum Tang-Hof vorgesehen war, wurde das Vorhaben nicht mehr ausgeführt. Japan scheint sich nach innen gewendet zu haben, als ob es all das, was es vom Festland geholt hatte, verdauen und integrieren müsse. Mikkyo-Priester bemühten sich nicht mehr um neue Lehren aus China, wie sie das in den Jahrzehnten nach Saichō und Kūkai getan hatten. Die Handelsbeziehungen und der intellektuelle Austausch zwischen Japan und China wurden hingegen fast ohne Unterbrechung fortgesetzt, auch wenn es zeitweilig keine diplomatischen Beziehungen mehr zwischen den beiden Ländern gab. Das Mikkyo in China entwickelte sich jedoch nicht mehr nennenswert weiter.<sup>10</sup>

Unter den andersgearteten kulturellen Bedingungen Chinas (und zuvor Indiens) hatte sich das Mikkyo nicht zu einer eigenständigen buddhistischen Schule entwickelt. Die Gründung von Schulen gilt als charakteristisch für die Heian-Zeit; den Anfang machten Tendai und Shingon, die eine jeweils eigene Priesterschaft und Organisation schufen. In Japan wurde zwar den Unterschieden zwischen den Schulen insgesamt mehr Bedeutung beigemessen; aber nicht einmal dort geschah das immer mit großer Strenge. Die verschiedenen buddhistischen Schulen, die es schon früher in Japan gegeben hatte, übernahmen Elemente des Mikkyo, da sie sich durch die Anwendung von Mikkyo-Ritualen leichter die Unterstützung reicher Adliger sichern konnten. Auch Shingon und Tendai selbst betonten zwar ihre Unterschiede, übten aber dennoch einen nicht unbeträchtlichen Einfluß aufeinander aus. Einige Shingon-Priester befaßten sich mit Tendai, und zu Lebzeiten von Kūkai und Saichō studierten viele Tendai - Priester das Mikkyo, so daß sich die Übertragungslinien der esoterischen Überlieferungen mehrfach kreuzen. Die Dharma-Linien laufen ohnehin zusammen, da sie bis zum Ursprung der Lehren in China zurückreichen.

Die neuen Schriften und Übungen des Mikkyo, die die oben erwähnten Shingon-Priester aus China mitgebracht hatten, regten nicht unbedingt eine Weiterentwicklung des von Kūkai begründeten Lehrsystems an. Sie stärkten wahrscheinlich eher die Bedeutung, die dem Ritual im Shingon beigemessen wurde. In späteren Zeiten brachten Tendai-Priester weitere Lehren und Übungen aus China mit, die im Shingon nicht bekannt waren, und so begannen sich die beiden Schulen stärker zu unterscheiden. In der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts scheint angesichts der sprühenden Aktivitäten, die die Tendai-Schule an den Tag legte, das Ansehen des Shingon etwas verblaßt zu sein.

Der herausragende Tendai-Lehrer Ennin (794-864) gewann großen Einfluß, als er 847 nach einem langen Studienaufenthalt in China mit neuen Mikkyo-Lehren zurück-

### Shingon

kehrte. Ennin weihte den Kaiser Montoku (Regierungszeit 850-858), den mächtigen Regenten Fujiwara Yoshifusa (804-872) und viele weitere Mitglieder der Aristokratie in das Tendai-Mikkyo ein. Ein weiterer wichtiger Tendai-Priester namens Enchin (814-891) kehrte 858 nach einem fünfjährigen Studium aus China zurück. Er gab dem Kaiser Seiwa (Regierungszeit 858-876) und dem Regenten Yoshifusa Einweihungen; diese sicherten ihm dafür ihre Unterstützung zu. So wuchs der Einfluß des Tendai stark an.

Bei der Systematisierung des Tendai, die Saichō begonnen hatte, maßen Ennin und Enchin dem Mikkyo eine immer größere Bedeutung bei. Annen (841 - ca. 915) wies dem Mikkyo im Tendai die größte Bedeutung zu und stellte es über das *Lotus-Sutra*. Annen schlug sogar vor, die Tendai-Schule in Shingon umzubenennen, da den geheimen Lehren so große Bedeutung zukomme. Das geschah jedoch nicht, und das Tendai-Mikkyo, bekannt unter dem Namen *taimitsu*, wird vom Shingon-rom/teū unterschieden. Auch wenn die Entwicklung beider Richtungen Parallelen aufweist, so verlief sie doch nicht identisch.

Ein Punkt, in dem sich Shingon und Tendai-Mikkyo deutlich unterscheiden, ist zum Beispiel die Beurteilung des *Soshitsuji-kyō*, eines Sutra, das im Shingon zur Überlieferung des *Dainichi-kyō* zählt. Sowohl Saichō als auch Kūkai brachten dieses Sutra nach Japan, wie auch schon vor ihnen Gembō. Das Shingon spricht von den Lehren seiner beiden Haupt-Sutren, die von den beiden Mandalas symbolisiert werden, als von „zweien und doch nicht zweien“ (*nini funi*). Anders ausgedrückt, sie sind zwei unteilbare Aspekte einer einzigen allumfassenden Wirklichkeit.

Das Tendai-Mikkyo arbeitet dieses Konzept weiter aus und betrachtet das *Soshitsuji-kyō* als Ausdruck der Einheit beider Sutren. Das *Dainichi-kyō* und das *Kongōchō-gyō* sind selbst zwei (*nini*), während das *Soshitsuji-kyō* eigenständig ihre Nichtzweiheit (*funi*) darstellt. Zwar zählt das Shingon diesen Text zu seinen wichtigen Sutren, doch im Gegensatz zum Tendai mißt es diesem Text keine zentrale Bedeutung bei. Was die Praxis der beiden Hauptmandalas angeht, so kennt Shingon zwei Praxisvarianten. Jede bezieht sich auf eines der beiden Mandalas, und jede soll die Aussage der anderen in sich enthalten. Zusätzlich zu diesen beiden Arten kennt das Tendai eine dritte, davon unabhängige Praxis (die *soshitsuji-hō*); sie drückt die Nichtdualität dieser beiden Haupt-Mandalas aus. Auch innerhalb des Shingon entstanden im Laufe der Zeit verschiedene Strömungen, die die Nichtdualität der Mikkyo-Lehren unterschiedlich beschrieben.

Weitere Entwicklungen im Shingon beziehen sich auf das Verhältnis zwischen Lehre und Praxis. Ganz allgemein betont der Esoterische Buddhismus die wechselseitige Abhängigkeit zwischen dem Studium der Lehren und meditativer Praxis. Ohne Verwurzelung in der Praxis ausschließlich die Lehren zu studieren, wird als leere Theorie beschrieben, während eine nicht in den Lehren verwurzelte Ritualpraxis als Niedergang der Lehren beschrieben wird, die nicht zu Verwirklichungen führen kann. Darüberhinaus stellt der Esoterische Buddhismus eine enge Beziehung her zwischen Ritualen, die dem religiösen Ziel der Erleuchtung dienen, und solchen, die auf einen unmittelbaren weltlichen Nutzen abzielen, und umgekehrt.

Kūkai hatte zwar dem Studium der Lehren stets denselben Wert beigemessen wie der Ritualpraxis, dennoch hatte er die reiche Vielfalt ritueller Übungen als einen der Hauptvorteile des Shingon betont. In der Zeit nach Kūkai sah man das Shingon häufig als eine Schule an, die einseitig auf magische Rituale und Übungen zum Erlangen weltlichen Nutzens ausgerichtet war. Diese Sichtweise entbehrte nicht einer gewissen Grundlage, denn es gab durchaus Mißbrauch, und eine Reaktion war unvermeidlich.

Nach Kūkais Tod gab es im Shingon für ein halbes Jahrhundert kaum eine Entwicklung, während das Tendai in dieser Zeit seine Lehren beträchtlich ausarbeitete. Im Shingon führte man in diesen Jahren vorwiegend Rituale durch, die weltliche Vorteile vor allem seiner adligen Gönner zum Ziel hatten. Die Priester wurden vor allem zur Abwehr böser Geister (*onryō*) herbeigerufen, denen man die Verantwortung für Krankheiten und Unglück zuschrieb. Da die Shingon-Priester nicht in der Lage waren, das ausgearbeitete Lehrsystem des Kūkai wesentlich zu erweitern und überdies die Nachfrage nach Gelehrsamkeit klein war, legten sie ihren Schwerpunkt auf die Durchführung von Ritualen und Übungen, mit denen sie ihre Autorität zu stärken hofften. Die Folge waren viele verschiedene Shingon-Gruppen, die sich um einflußreiche Tempel scharten.

Im ausgehenden neunten Jahrhundert verlagerte sich die politische Macht zunehmend von der Bürokratie auf die großen adligen Familien, insbesondere die Fujiwara, die riesige landwirtschaftlich genutzte Ländereien besaßen. Die buddhistischen Tempel wurden immer abhängiger von Zuwendungen und Unterstützung der kaiserlichen Familie und reicher Adliger. Im Zuge einer gelockerten Baupolitik für private Tempel wandelten einige Adlige ihre Villen in Tempel um und schenkten diesen dann Ländereien. Einige Tempel wurden auf diese Weise reich, verstrickten sich jedoch manches Mal in die politischen Kämpfe ihrer Gönner und Förderer.

So wuchs die Zahl der bedeutenden Shingon-Klöster, und jedes hatte seinen eigenen Kreis von Gönnern. Neben Tō-ji, Kongōbu-ji und Takaosan-ji gab es im Nordwesten der Hauptstadt den Tempel Daikaku-ji, der 876 mit einem kaiserlichen Prinzen als Vorsteher gegründet worden war. Im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert verlegten einige Kaiser nach ihrer Abdankung ihren Wohnsitz dorthin, und das Kloster erlebte eine lange Blütezeit als Tempel mit guten Verbindungen zum Kaiserhaus, auch wenn es in Kriegszeiten immer wieder zerstört wurde. In ähnlicher Weise wurde auf Wunsch der Mutter des Kaisers Daigo östlich der Hauptstadt, im Bezirk Yamashina, auf einem Familiensitz der Kajū-ji-Tempel errichtet. Unter der Schirmherrschaft des Kaiserhauses gelangte er zu Einfluß, auch wenn seine Geschicke wie die der anderen Klöster in Zeiten von Krieg und Wirren auf- und niedergingen.

Nach einem halben Jahrhundert des Niedergangs war es vor allem Kaiser Uda (867-931; Regierungszeit 887-897), der enge Beziehungen zum Ninna-ji-Tempel im Nordwesten der Hauptstadt pflegte, zu verdanken, daß das Shingon wieder zu Ansehen kam. Uda ließ Ninna-ji im Jahre 887 entsprechend der Anordnung seines Vorgängers (Kaiser Kōkō, Regierungszeit 884-887) zuerst als Tendai-Tempel erbauen. Der frühere Kaiser wurde nach seiner Abdankung in Ninna-ji von dem Shingon-Priester Yakushin (827-906), dem Abt von Tō-ji, als Priester ordiniert. Im Jahre 904 verlegte

### Shingon

der Ex-Kaiser seinen Sitz nach Ninna-ji, wo er sowohl im Hinblick auf die Shingon-Schule als auch auf Regierungsangelegenheiten als Autorität wirkte. In der Folgezeit entstanden viele kleinere Tempel im Bereich von Ninna-ji, das sich in kurzer Zeit zu einem großen buddhistischen Kloster mit engen Verbindungen zur kaiserlichen Familie entwickelte. " -

Eine weitere aktive Gestalt in der Renaissance des Shingon war Shöbö (832-909), der sowohl anerkannter Meister esoterischer Rituale als auch ein bekannter Gelehrter des Mikkyo und anderer buddhistischer Lehren war. Shöbös Name ist mit dem Tempel Daigo-ji verknüpft, den er im Jahre 874 gegründet haben soll. Unter der Schirmherrschaft der kaiserlichen Familie, vor allem von Kaiser Daigo (Regierungszeit 897-930), erlangte dieser im Yamashina-Distrikt gelegene Tempel große Bedeutung und wurde zu einem berühmten Zentrum für das Erlernen des Shingon-Rituals.

### *Entwicklungen innerhalb der Shingon-Schule*

Auch wenn sich Shingon eindeutig als eine der Schulen des japanischen Buddhismus etabliert hatte, so war es doch nicht vollständig geeint. So gab es beispielsweise Unterschulen (oder „Stile“, *ryū*). In der esoterischen Tradition gaben die Meister ihre Lehren unmittelbar an ihre Schüler weiter, die dann wiederum ihre eigenen Schüler einweiheten und so die Reinheit der Dharma-Überlieferung gewährleisteten. Für gewöhnlich gaben die Meister, die in einem bestimmten Tempel lebten, ihren Tempel und ihre Lehren an diejenigen Schüler weiter, die ihnen dafür am besten geeignet schienen, und ihre Lehren unterschieden sich in Stil und Interpretation gemäß den individuellen Unterschieden der Meister selbst.

Mit der Zeit machten sich die Unterschiede in der Lehrweise der verschiedenen Meister als Unterschiede zwischen den verschiedenen Tempeln bemerkbar. Dieser Vorgang wurde durch Parteipolitik verstärkt. Die Haupttempel wurden so zum Ausgangspunkt für Unterschulen und Zweige des Shingon. Erstmals kann eine solche Entwicklung von Unterschulen des Shingon an den Klöstern von Ninna-ji und Daigo-ji beobachtet werden. Die Shingon-Linie in Ninna-ji, wo Yakushin seine Lehren dem Ex-Kaiser Uda weitergab, hieß Hirosawa-Schule und zählte viele Mitglieder der kaiserlichen Familie zu ihren Lehrern.

Die Linie, die Shöbö in Daigo-ji begründet hatte, wurde über verschiedene Schüler bis an Ningai (951-1056) weitergegeben, der wegen seiner Fähigkeiten in esoterischen Ritualen auch unter dem Namen Regenpriester (*ame no sōjō*) bekannt war. Unter Ningai wurde die Schule als Ono-Schule bekannt; so hieß der Ort, wo er den später Zuishin-in genannten Tempel gegründet hatte. Die Gruppe in Daigo-ji genoß zwar die Unterstützung des Kaiserhauses, hatte jedoch keine engen Verbindungen zum Adel.

Die Ono-Schule war auf die weniger hochstehenden sozialen Klassen ausgerichtet, die Hirosawa-Schule auf den Adel. Die erstere soll größeres Gewicht auf die mündliche Überlieferung gelegt haben, die letztere auf Sutren und Schriften. Zumindest in den ersten Jahren scheinen die Unterschiede zwischen diesen beiden Schulen nicht sehr ausgeprägt gewesen zu sein. Erst im elften und zwölften Jahrhundert treten die Ono-



und die Hirosawa-Schule als getrennte Bewegungen auf, und diverse Formulierungen ihrer Unterschiede stammen zweifellos aus dieser Zeit.

Das Shingon wurde nie zu einer von einem Zentrum aus verwalteten einheitlichen Schule. Die Ono- und die Ffirosawa-Linie spalteten sich später in zwölf weitere Unterschulen auf, die auf geringfügigen Unterschieden in der Überlieferung von Meister zu Schüler beruhen, vor allem im Hinblick auf Elemente im Ritual. Als Folge sozialer und politischer Unstimmigkeiten hatten sich Anfang des dreizehnten Jahrhunderts sechsendreißig Schulen herausgebildet, und im fünfzehnten Jahrhundert gab es mindestens sieben „Lehrstile“. Die Existenz so vieler Schulen erschwert das Studium des Shingon, doch beziehen sich die Unterschiede zumeist lediglich auf untergeordnete Punkte in der Lehre oder im Ritual. Was das Wesentliche betrifft, so überschneiden sich diese Schulen doch weitgehend. (Die Beschreibung der Shingon-Übungen in diesem Buch beziehen sich auf das Ritual der Chü-in-Schule, deren Hauptsitz auf dem Kōyasan ist.)

Auf dem Kōyasan verliefen die Ereignisse etwas anders. Jichie führte Kūkais Pläne zur Vollendung des Klosters fort, und nach dessen Tod übernahm Shinzen diese Aufgabe. Die Arbeit auf dem einsam gelegenen Berg ging nicht problemlos vonstatten. Schwierigkeiten ergaben sich insbesondere dann, wenn die Macht der Zentralbürokratie geschwächt war und andere Tempel ebenfalls unterstützt werden wollten. Es gab Unstimmigkeiten zwischen Kongōbu-ji und Tō-ji über die Anzahl der Priester, die jedes Jahr ordiniert werden durften, und über Fragen der Ausbildung und Qualifikation dieser Priesterschüler. Ein weiterer Streit entstand um das *Sanjūjō Sakushi* (Das dreißigbändige Notizbuch), ein kostbares Erbstück mit Kūkais Aufzeichnungen über seine Mikkyō-Studien in China. Als Shinzen Abt von Tō-ji war, hatte er diese Texte aus dem Sutra-Schatz entnommen und nach Kōyasan gebracht. Von dort aus kamen sie an Mukū (gest. 918), als dieser im Jahre 894 Leiter von Kongōbu-ji wurde.

Um diese Zeit arbeitete besonders Kangen (853-925) daran, die Shingon-Schule zu stärken. Als Leiter von Tō-ji bat Kangen im Jahre 912 Mukū, ihm *Das dreißigbändige Notizbuch* zurückzugeben. Eisern wies Mukū diese Bitte zurück; als er einen kaiserlichen Befehl zur Rückgabe erhielt, verließ er mit dem Text und seinen Schülern den Berg. Daraufhin wurde Kangen gleichzeitig zum Leiter von Tō-ji, Kongōbu-ji und Daigo-ji ernannt und erhielt somit die Möglichkeit, das Shingon unter der Autorität von Tō-ji zu einen. 919 gelang es ihm, die Schriften für den Sutra-Schatz von Tō-ji zurückzugewinnen. So kam die Aufsicht über Kōyasan in die Hände von Tō-ji, das in der Folge das Bergkloster zu vernachlässigen begann. Für Kōyasan begann eine trostlose Zeit, die etwa ein Jahrhundert andauerte. Das Ausbildungsprogramm in der Lehre (*denpō-e*), das Shinzen sechzig Jahre zuvor dort eingerichtet hatte, wurde ausgesetzt, und es dauerte etwa zweihundert Jahre, bis es wieder aufgenommen wurde.

Es war auch Kangen, der den Hof bat, Kūkai den Titel eines Kōbō Daishi zu verleihen. Seinen wiederholten Bitten wurde 921 stattgegeben, und unverzüglich machte sich Kangen auf den Weg nach Kōyasan zu Kūkais Grab. Es wird erzählt, daß man das Grab öffnete und Kūkais Körper unversehrt fand, und seit dieser Zeit begann sich im Volk der Glaube zu verbreiten, der große Meister sei gar nicht gestorben.

#### Shingon

Immer wieder wurde versucht, die Tempelgebäude auf dem Kōyasan zu restaurieren und neue Gebäude zu errichten, doch mehrmals hintereinander schlug der Blitz auf Kōyasan ein, und die Gebäude wurden ein Raub der Flammen. Es gab Zeiten, in denen der Berg völlig verlassen war.

Unter dem Priester Jōyo (oder Kishin Shōnin; 958-1047) erhielten die Anstrengungen, Kōyasan wiederzubeleben, neue Impulse. Dieser hatte sein Leben lang Studien und Pilgerreisen unternommen, und im Alter von sechzig Jahren wollte er unbedingt wissen, wo seine Eltern wiedergeboren worden waren. In der Meditation hatte er eine Vision von Kōyasan. Um das Jahr 1016 bestieg er den Berg und fand ihn wüst und verlassen. Von da an lebte er auf dem Kōyasan und arbeitete an seinem Wiederaufbau, und langsam wuchs die Zahl der Priester wieder an. 1023 unternahm der mächtige Staatsmann Fujiwara Michinaga (966-1027) eine Pilgerreise auf den Kōyasan. Damit drückte er die Unterstützung durch die Familie der Fujiwara aus, und für Kōyasan bedeutete das einen großen Schritt voran; mit der zunehmenden Beliebtheit von Pilgerreisen zum Berg begann eine glücklichere Zeit für das Kloster.

Beim Wiederaufbau der Kōyasangebäude spielten bestimmte im Volk verbreitete Glaubensvorstellungen eine Rolle, so zum Beispiel das zunehmende Vertrauen in die Rezitation des Namens von Amida Buddha - mit der Formel NAMU AMIDA BUTSU. Die Gläubigen hegten die Hoffnung, durch vertrauensvolle und aufrichtige Anrufung der Erlöserkraft dieses Buddha im westlichen Paradies Amidas wiedergeboren zu werden, einem Land, in dem man mühelos erleuchtet werden und dem Leid und Unglück dieser Welt entkommen konnte. Diese Übung, die Rezitation des *nembutsu*, war allen zugänglich, ohne Ansehen des Intellekts und der scholastischen Bildung. Der Glaube an den Nutzen dieser Art Rezitation entstand um die Mitte des neunten Jahrhunderts in Heian und verbreitete sich von dort aus in ganz Japan.

Der Glaube an die *nembutsu-Praxis* entstand als Gegenbewegung in einer Zeit politischer und sozialer Instabilität, die die Menschen zu dem Glauben veranlaßte, daß die Welt in eine Phase des Niedergangs eingetreten sei (*mappō*, „das Ende des Dharma“). In Zeiten, in denen Krieg, Armut, Hunger und Seuchen allgegenwärtig geworden waren, wandten sich die Menschen von diesem vergänglichen Leben ab und hofften auf die ewige Welt der Glückseligkeit im Jenseits. Wie andere heilige Berge auch, wurde Kōyasan als Reines Land in dieser Welt angesehen. Den Berg zu besuchen, sollte alle Hindernisse beseitigen, die einer Geburt im Paradies Amida Buddhas im Wege standen. Dieser Glaube trug in hohem Maße zur wachsenden Beliebtheit der Pilgerreisen an diesen Ort bei, und sicherlich spielte bei dieser Entwicklung auch der Glaube mit, daß Kūkai immer noch lebe, in immerwährender Meditation auf dem Berg.

Es gab zu dieser Zeit in Japan viele Laienpraktizierende, die durchs Land zogen. Einige von ihnen verehrten die Berge und übten sich in Askese, andere rezitierten das *nembutsu*. Man nannte sie *hijiri*, das heißt Heilige oder Weise, obgleich sie nicht unbedingt durch Heiligkeit auffielen. Sie zogen singend durchs Land und führten Rituale durch, und das Volk begann, diese Wanderprediger zu lieben. Diejenigen *hijiris*, die mit Kōyasan in Verbindung standen, verknüpften die Anrufung Amida

#### Shingon-Buddhismus in Japan

Buddhas mit der Hingabe an Kūkai, und zwar vor dem allgemeinen Hintergrund der Shingon-Lehren. Sie spielten eine wichtige Rolle bei der Verbreitung des Kūkai-Kults und sammelten Gelder für neue Tempel auf dem Kōyasan. Wahrscheinlich hatte Jōyō vor seiner Zeit auf Kōyasan Verbindungen zu Teilen der /»7n-Bewegung.

In der zweiten Hälfte der Heian-Zeit erlebte Kōyasan somit eine Blütezeit. Einige Gruppen nembtew-Praktizierender aus dem Laienstand ließen sich Anfang des elften Jahrhunderts langfristig auf dem Berg nieder und wurden „die Weisen von Kōya“ genannt *kōya hijiri*). Pilgerreisen erfreuten sich unter Adligen und einfachem Volk steigender Beliebtheit. Die Ex-Kaiser, die mehr und mehr dazu übergingen, von ihrem Alterssitz aus weiterzuregieren, übersiedelten regelmäßig auf den Berg. Immer mehr neue Tempel entstanden, angefangen von einfachen Einsiedlerhütten bis hin zu großartigen kaiserlichen Palasttempeln. Kōyasan wurde so zu einem Anziehungspunkt für Pilger aus ganz Japan und zu einer Zufluchtsstätte für aus dem Kriegsdienst entlassene Adlige und kriegsmüde Soldaten.

Die letzten Jahre der Heian-Periode waren Zeiten des Aufruhrs und der Veränderung; die Kriegerklasse kam an die Macht und errichtete schließlich eine neue Regierung in der ostjapanischen Stadt, die der Kamakura-Zeit (1185-1333) ihren Namen gab. Neue Formen des Buddhismus rückten in den Vordergrund. Der Priester Honen (1133-1212) begründete die Schule des Reinen Landes, die Jōdo-Schule, die sich großer Beliebtheit erfreute. Shinran (1173-1262) gründete die Jōdo-Shin-Schule (Wahres Reines Land). Begünstigt durch die Kriegerklasse gewann der Zen-Buddhismus an Bedeutung; Eisai (1141-1215) gründete die Rinzai-Schule und Dogen (1200-1253) die Sōtō-Schule.

All diese führenden buddhistischen Personen kamen ursprünglich aus dem Tendai, so auch der charismatische Nichiren (1222-1282), der sich vor der Gründung seiner eigenen Bewegung, der Hokke(Lotus)- oder Nichiren-Schule, mit Mikkyō befaßt hatte. Später sollte er Tendai und Shingon wütend angreifen. Ippen (1239-1289) begründete eine Gruppe wandernder nemfruteu-Praktizierender, die später Ji-Schule genannt wurde. Diese Schule erfreute sich wachsender Beliebtheit; viele ihrer Anhänger praktizierten in der Nähe des Kōyasan und bildeten schließlich die vorherrschende Gruppe der *Kōya-hijiris*.

Von der späten Heian-Periode bis hinein in die Kamakura-Zeit wuchsen Reichtum und Ansehen Kōyasan, da der Berg von Angehörigen des Hofes und vom Volk unterstützt wurde und gute Beziehungen zu Angehörigen der Kriegerklasse hatte. Die Kōya-Priester nahmen auch gern Verbindungen zu den neuen buddhistischen Schulen auf; diese gewannen damit einen gewissen Einfluß auf das Shingon. Auf Kōyasan wurden viele Hallen für die Anrufung Amidas errichtet, und die meisten religiösen Führer dieser Zeit sollen Pilgerreisen auf den Berg unternommen haben. Einige Zen-Priester setzten auf dem Berg ihre eigene Praxis fort und befaßten sich gleichzeitig mit dem Studium des Shingon.

Mit dem volkstümlichen Buddhismus wuchs auch der Einfluß des Shingon, und überall im Land wurden neue Tempel erbaut. Die neuen buddhistischen Schulen weckten auch das Interesse am Studium der Shingon-Lehren. Auch wenn einige

### Shingon

Gelehrte in ihrer scholastischen Begeisterung etwas übers Ziel hinausschössen, so erweiterte ihr exaktes Studium und die Auslegung der alten Schriften durchaus das Verständnis der Lehren. In der Kamakura-Zeit war Kōyasan zu einem wichtigen Zentrum für das Studium der Lehren geworden. Der Priester Kakuban war dabei von besonderer Bedeutung.

Kakuban (1095-1143) kam im Alter von zwanzig Jahren nach Kōyasan; zuvor hatte er an verschiedenen anderen Orten studiert, darunter in Ninna-ji und in Tempeln der Tendai- und der Nara-Schule. Er widmete sich der Shingon-Praxis mit großer Hingabe und setzte sich auch für das Studium der Lehren ein. Mit Unterstützung des Ex-Kaisers Toba (Regierungszeit 1107-1123, gest. 1156) gründete Kakuban eine neue Schule für das Studium des Shingon auf Kōyasan. Sie erwies sich jedoch als zu klein für die große Zahl der Priesterschüler, und so erbaute er 1132 eine größere Schule, das Daidenpō-in, und einen Tempel für die *nembutsu-Praxis*, das Mitsugon-in. Da er über genügend Einkünfte aus Landgütern verfügte, nahm Kakuban im selben Jahr die Unterweisungen zur Dharma-Übertragung (*denpō-e*) wieder auf, die seit dem frühen zehnten Jahrhundert ausgesetzt gewesen waren. An den Feierlichkeiten auf dem Berg nahm auch Ex-Kaiser Toba teil.

Aus seinem Interesse an einer Reform heraus bemühte sich Kakuban um die Lehren der verschiedenen Shingon-Schulen und des Tendai-Mikkyō. Er bündelte sie in einer Praxis-Linie, die er Denpō-in-Schule nannte. Auch im Bereich der Lehre führte Kakuban Neuerungen ein, indem er Lehren aus der Reinen-Land-Schule in das Shingon übernahm. Er schuf eine *nembutsu-Rezitation* auf der Grundlage der Mikkyō-Lehren, wobei er zum Beispiel darlegte, daß Amida Buddha niemand anders als Dainichi Nyorai sei. In Übereinstimmung mit den Shingon-Lehren vom Erreichen der Erleuchtung in einem Leben sprach er in seinen Lehren vom Vorhandensein des Reinen Landes in dieser Welt; mit diesem Körper könne man dort wiedergeboren werden. Er versuchte darüberhinaus, wieder ein Gleichgewicht zwischen Ritualpraxis und Studium der Lehren herzustellen.

Unglücklicherweise kam es zwischen dem reformwilligen Führer der Daidenpō-in und den schon länger bestehenden Untertempeln von Kongōbu-ji zu Auseinandersetzungen. Zum einen ging es um Ansehen und Ruhm, zum anderen gab es Unstimmigkeiten über das Anrecht auf bestimmte Landgüter. 1134 wurde Kakuban zum Hauptabt (*zasu*) von Kongōbu-ji ernannt, eine Stellung, die seit dem frühen zehnten Jahrhundert für gewöhnlich der entsprechende Hauptpriester von Tō-ji innehatte. Gegen das neue Oberhaupt aller Kōyasan-Einrichtungen erhob sich der Widerstand der Priester von Kongōbu-ji und Tō-ji. Aus Angst um ihre Macht schlossen sie sich zusammen und forderten die Abberufung Kakubans. Unter ihrem vereinten Druck verzichtete Kakuban auf seine Ämter und zog sich nach Mitsugon-in zu einer tausendtägigen Meditation zurück.

Der Konflikt zwischen den Priestern von Daidenpō-in und Kongōbu-ji nahm jedoch immer größere Ausmaße an. Im Jahre 1140 griffen die aufständischen Kōya-Priester die mit Kakuban verbündeten Tempel an und brannten sie nieder. Mit Hunderten von Priestergelehrten ergriff Kakuban die Flucht vom Berg und zog sich in einen Neben-

tempel zurück, den er Jahre zuvor in der Nähe von Negoro errichtet hatte. Dort starb er drei Jahre später. 1690 wurde ihm posthum der Titel Kögyō Daishi verliehen.

In den nachfolgenden Jahren schlossen die verfeindeten Priester von Kongōbu-ji und Daidenpō-in immer wieder abwechselnd Frieden und begannen neuen Streit. Zuletzt zog sich ein späterer Leiter von Daidenpō-in, der Priester Raiyu (1226-1304), ganz von Kōyasan zurück und verlegte den Sitz der Überlieferungslinie des Kakuban nach Negoro-ji. Diese räumliche Trennung verstärkte die Differenzen in der Lehrdarlegung, und die beiden Seiten begannen, allerlei abstruse Unterschiede zu betonen. Die Negoro-Partei wurde zur „Schule der Neuen Lehren“ (*shingi-ha*), die der Kōya-Priester im Gegensatz dazu „die Schule der Alten Lehren“ (*kogi-ha*).

Diese Bezeichnungen setzten sich durch; sie schienen auf erhebliche Unterschiede in den Lehren hinzuweisen, doch die tatsächlichen Unterschiede hatten mit äußerst feinen Aspekten der Entstehung der Mikkyō-Lehren zu tun. Die Lehre des Shingon geht davon aus, daß der Ursprung der Lehren des Esoterischen Buddhismus der Dharmakaya oder Dharma-Körper (*hosshin*) ist, der Buddha im Aspekt der vollkommenen universalen Selbsterleuchtung, die Dainichi Nyorai verkörpert. Es wurden jedoch verschiedene Aspekte dieses Dharma-Körpers beschrieben, was schließlich dazu führte, daß es verschiedene Vorstellungen darüber gab, welche Ebene der universalen Selbsterleuchtung nun die Quelle des Shingon-Mikkyō war.

Den verfeinerten „Alten Lehren“ der Kōyasan-Schule zufolge wurde als Quelle der „Urgrund“ (*honji-shin*) des Dharma-Körpers angesehen. Den „Neuen Lehren“ von Negoro zufolge war der „Körper der Kraftübertragung“ (*kaji-shin*) des Dharma-Körpers diese Quelle. Diese Lehren änderten jedoch keine wesentliche Shingon-Position und so ist anzunehmen, daß die Spaltung zwischen Kōyasan und Negoro in Wirklichkeit vor allem aus den Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Priestergruppen erwuchs.

Raiyu gab den Lehren der Negoro-Schule ein eigenes Gepräge und Shōken (1307-1392) brachte sie in ein System. Auf dem Kōyasan beeinflusste die Arbeit des Priestergelehrten Kakukai (1142-1223) Studium und Auslegung der Shingon-Lehren. Viele seiner Schüler trugen zur Wiederbelebung der Lehren auf dem Berg bei; von besonderer Bedeutung waren Hosshō (gest. 1245) und Dōhan (1178-1252), deren Lehren sich in sehr ausgeklügelten Aussagen über das Wesen des Dharma-Reiches unterschieden. Beide Priester wurden 1243 vom Kōyasan verbannt, weil sie am Streit zwischen Kongōbu-ji und Daidenpō-in beteiligt waren. Dōhan durfte später wieder zurückkehren. Hosshō starb jedoch im Exil. Die Lehren dieser beiden Priester wurden später auf dem Kōyasan weiter ausgearbeitet.

*Die Entwicklung des Shingon  
von der Feudalzeit bis heute*

Die Klöster Kōyasan und Negoro-ji erlebten eine Blütezeit als Stätten der Lehre, während Tō-ji, Ninna-ji und Daigo-ji ihren Schwerpunkt auf die Durchführung von Ritualen legten. Man bemühte sich jedoch stets, Studium der Lehren und meditative Praxis zu verbinden, und im Laufe der Zeit wurden auch die letztgenannten Tempel zu Stätten der Lehre und brachten bedeutende Priestergelehrte hervor.

In der späten Heian-Zeit war die Stellung Tō-jis durch Bürgerkriege, Feuersnöte und den Verlust seiner einträglichen Ländereien erheblich geschwächt worden. Sein Schicksal wendete sich erst im späten dreizehnten Jahrhundert, als der Kaiser Go-Uda (1267-1324, Regierungszeit 1274-1287) begann, bei Tō-ji-Meistern Shingon zu studieren. 1307 wurde er zum Priester geweiht, und nachdem er einige Zeit in Tō-ji verbracht hatte, ließ er sich in Daikaku-ji nieder. Er verzichtete auf die politische Rolle, die ein Ex-Kaiser für gewöhnlich spielte, und widmete sich ganz der moralischen und finanziellen Unterstützung des Shingon. Es ist Go-Uda zu verdanken, daß Tō-ji und Daikaku-ji wieder zum Leben erwachten. In den Wirrnissen der Wende von der Kamakura- zur Muromachi-Zeit wurde Daikaku-ji allerdings vollständig ein Raub der Flammen.

1331 erhob sich Kaiser Go-Daigo (Regierungszeit 1318-1339) gegen die Kamakura-Regierung, die seine Abdankung zugunsten eines fügsameren Rivalen ebenfalls kaiserlicher Abkunft erzwingen wollte. Es begann eine Zeit offener Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gruppierungen der Feudalherren, die das Ende der Kamakura-Herrscher einleitete. Man sprach von der Zeit des Nördlichen und des Südlichen Hofes (1336-1392), in der es zwei miteinander rivalisierende kaiserliche Höfe gab, den des Go-Daigo in Yoshino bei Nara, und den einer kaiserlichen Nebenlinie in Kyoto. Als Folge komplizierter Schachzüge und kriegerischer Zusammenstöße gelangten die Ashikaga-Shogune an die Macht, die im Jahre 1392 die beiden kaiserlichen Linien wieder in Kyoto zusammenführten. Die Periode der Ashikaga-Herrschaft, in der die Regierung wieder in die Hauptstadt zurückkehrte, heißt auch Muromachi-Zeit (1392-1586).

Zur Zeit der zwei Höfe ergriff Kōyasan für keine der beiden Seiten Partei. Priester anderer Tempel ließen sich jedoch in die Auseinandersetzungen hineinziehen, und es entstanden Rivalitäten innerhalb des Shingon, die sich teils in politischen Haltungen, teils in Lehrmeinungen ausdrückten. Der Priester Kōshin (1278-1357), ein Anhänger des Kaisers Go-Daigo, gewann an Einfluß; er wurde Vorsteher von Daigo-ji und später von Tō-ji. Aufständische Priester in Tō-ji und auf Kōyasan bezichtigten ihn jedoch der Häresie. Eine Gruppe in Daigo-ji unterstützte die Ashikaga-Partei und gewann dadurch an Einfluß; in der Folge erlebte auch dieser Tempel eine Blütezeit.

Daikaku-ji wurde wieder aufgebaut und blieb wie Ninna-ji ein Tempel, der für seine engen Verbindungen zur kaiserlichen Familie (*monzeki*) bekannt war. In Tō-ji blühte das Studium der Shingon-Lehren unter einer Reihe von Priestern, die man „Tō-jis Drei Juwelen“ (*tōji sanpo*) nannte.“ Auch auf Kōyasan belebte die Muromachi-Zeit das

Studium des Shingon. Die von Dōhan begründete Überlieferungslinie der Lehren wurde von Chōkaku (1340-1416) fortgesetzt. Als Gegenposition zu dieser Linie (die auch in anderen Shingon-Tempeln, einschließlich Tō-ji, Daigo-ji und Negoro geschätzt wurde) wurden die Hosshō-Lehren von Yūkai (1345-1416) weitergegeben.

Die Spannungen zwischen diesen beiden Überlieferungslinien führten zu einer leidenschaftlich betriebenen Weiterentwicklung der Lehren, die man die „große Systematisierung von Ōei“ (*ōei no taisei*) nannte. Diese Bezeichnung bezog sich auf die Zeit der Herrschaft von Go-Komatsu (Regierungszeit 1392-1412), dem ersten Kaiser der Muromachi-Zeit, und ist Ausdruck der Blüte des orthodoxen Shingon auf Kōyasan. Erst im zwanzigsten Jahrhundert wurden diese beiden Überlieferungslinien der Lehren wieder vereint. In der Zwischenzeit wurden ihre Debatten zu einem Forum für das Studium der Lehren.

Yūkai legte sehr viel Entschlossenheit dabei an den Tag, die Shingon-Lehren zu vereinheitlichen. Er war ein bekannter Gelehrter und Praktizierender, Autor vieler Shingon-Schriften und außerdem bekannt für seine intensive *nembutsu-Pmxxs* auf dem Berg. Zur Zeit Yūkais waren die meisten *hijiris* von Kōyasan Angehörige der Ji-Schule. Diese *hijiris* befreiten ihre *rcerabw/su*-Rezitationen immer mehr von Mikkyō-Aspekten und waren allmählich völlig ungebändig geworden, indem sie auf dem Berg herumtanzten, dabei Glocken läuteten und laut sangen. Die Priester von Kongōbu-ji hatten diese Praxis wiederholt verboten, und Yūkai gelang es dann endlich, die *hijiris* vom Berg zu vertreiben.

Yūkai spielte auch eine wichtige Rolle bei der Säuberung der Tachikawa-Schule. Der Ursprung dieser Schule wird mit dem Shingon-Priester Ninkan in Verbindung gebracht, der Ende des elften, Anfang des zwölften Jahrhundert lebte und 1113 wegen der Teilnahme an einer Palastintrige verbannt worden war. Bevor er im darauffolgenden Jahr Selbstmord verübte, gab er einem Taoisten aus der Stadt Tachikawa in der Region Musashi, in der Nähe des heutigen Tokio, heterodoxe Mikkyō-Lehren weiter. Dieser Schüler des Ninkan verband Lehren aus Mikkyō und Taoismus mit Elementen aus der Volksreligion und schuf damit einen Kult, den das Shingon als häretisch betrachtete.

Die Tachikawa-Lehren (deren Name sich wahrscheinlich von der Stadt Tachikawa herleitet) waren stark beeinflusst von den taoistischen *Yin-Yang*-Lehren (*on'yō-dō*). Nicht selten wurde sexuelle Symbolik als Ausdruck der Untrennbarkeit der beiden Shingon-Sutren, der beiden Mandalas, von Wahrheit und Weisheit und so weiter, verwendet. Die Tachikawa-Schule hat darüberhinaus anscheinend die Praxis ritueller Sexualität gefördert. Die Lehren der Tachikawa-Schule weisen zwar Ähnlichkeiten mit den Lehren des tantrischen Buddhismus der späteren Periode in Indien auf; man geht jedoch davon aus, daß sie sich in Japan ohne indischen Einfluß als Verbindung aus Taoismus, Mikkyō und Elementen der Volksreligion entwickelt haben.

Die Systematisierung der Tachikawa-Lehren wurde - vielleicht fälschlicherweise - dem umstrittenen Kōshin zugeschrieben (1278-1357), der seine Laufbahn im Tendai begann, dann in Nara studierte und vor seiner Initiation in das Shingon im Daigo-ji-Kloster ein Meister der Zahlenmystik gewesen sein soll. Er hatte von seinen Meistern wohl eine Mischung aus orthodoxen und heterodoxen Lehren erhalten. Als Vertrauter

#### Shingon

des Kaisers Go-Daigo wurde Köshin zum Oberhaupt von Daigo-ji ernannt, dann aber ins Exil geschickt, um magische Rituale gegen den Regenten Hōjō Takatoki (Regierungszeit 1316-1333) durchzuführen; dieser war das damalige Oberhaupt der Kamakura-Regierung, gegen die Go-Daigo seine kaiserliche Unabhängigkeit geltend machte.

Nach dem Sturz der Kamakura-Regierung wurde Köshin in die Hauptstadt zurückgerufen und zum Oberhaupt von Tō-ji ernannt. Er wurde von Priestern aus Kōyasan eines ausschweifenden Lebenswandels bezichtigt und erneut ins Exil geschickt, dann aber wieder in seine Ämter eingesetzt. Als sein Gönner Kaiser Go-Murakami (Regierungszeit 1339-1368) seinen Hof in den Süden nach Yoshino verlegte, verließ Köshin die Hauptstadt mit ihm und lebte dort bis zu seinem Tode. Später wurde Köshin als ein Priester des Bösen beschrieben, aber es ist zu bezweifeln, ob er diesen schlechten Ruf verdiente. Er scheint eher vorsätzlich von ihm feindlich gesonnenen Priestern anderer Gruppen verleumdet worden zu sein. Das orthodoxe Shingon rottete die Tachikawa-Lehren mit Stumpf und Stiel aus: Yūkai verbrannte alle Tachikawa-Schriften, die sich in seinem Tempel auf Kōyasan befanden, und bewahrte nur eine Liste der verbrannten Schriften auf.

In der Muromachi-Zeit erlebte Japan eine Phase des wirtschaftlichen Aufschwungs, und in der Kultur gab es neue Impulse. Die Schule des Zen-Buddhismus, die viele Neuerungen aus China einführte, erfreute sich wachsender Beliebtheit. Gleichzeitig gewannen die Feudalherren an Macht, und die Zentralregierung wurde geschwächt. 1467 begann ein bis 1477 dauernder Krieg, der Ōnin-Krieg, der schließlich zum Zusammenbruch der Muromachi-Regierung führte. Damit begann in Japan eine Zeit endloser Kriege, die Sengoku-Zeit (1482-1588).

In mehreren Schlachten wurde Kyoto verwüstet, und die Shingon-Tempel wurden in der Zeit der Bürgerkriege schwer getroffen. Die Regierung war nicht in der Lage, die zerstörerischen Einfälle in die Hauptstadt zu verhindern. So wurden die meisten Tempel (aller buddhistischen Schulen) niedergebrannt und ihre Ländereien aufgeteilt, die Priester verarmten und verteilten sich im ganzen Land. Im Zuge der Schlachten wurden große Teile von Daigo-ji, Daikaku-ji und Ninna-ji niedergebrannt, während Tō-ji die meisten seiner Gebäude während eines Bauernaufstands verlor. Lokale Feudalherren rissen die zu den Tempeln gehörigen Ländereien an sich, und so fehlte diesen jede finanzielle Grundlage für einen Wiederaufbau.

Auf den einsam gelegenen Bergen Negoro und Kōyasan, die in diesen Zeiten von keiner unmittelbaren Gefahr bedroht waren, fühlten sich die Tempel dazu gezwungen, eine Armee bewaffneter Mönche aufzubauen, um den Raub ihres Landes zu verhindern. Die Priestergelehrten auf Kōya hatten seit einiger Zeit Verwaltungsaufgaben und finanzielle Angelegenheiten einer eigenen Priestergruppe übertragen, und diese Verwaltungspriester (*gyōnin*) hatten auch die Mönchskrieger unter sich. Unglücklicherweise gerieten diese Verteidigungstreitkräfte mit der Zeit außer Kontrolle und gingen daran, die Ländereien von Kōyasan durch militärische Macht zu vergrößern; so verstrickten sie sich nach und nach in die politischen Kämpfe, die das feudalistische Japan bis ins siebzehnte Jahrhundert hinein beherrschten. Auch andere



#### Shingon-Buddhismus in Japan

Tempel ergriffen - manches Mal zweifellos notgedrungen - politisch Partei und schlugen sich auf die eine oder andere Seite.

In der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts gelang es dem Feudalherrn Oda Nobunaga (1534-1582), die Macht im Gebiet der Hauptstadt zu einen. Nach seiner Ermordung dehnte Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) diese Macht auf ganz Japan aus. Das halbe Jahrhundert der Herrschaft dieser beiden Feudalherren wird häufig als Azuchi-Momoyama-Zeit bezeichnet. Im Anschluß daran errichtete 1603 Tokugawa Ieyasu (1542-1616) seine Regierung in der Stadt Edo. Die Zeit der Herrschaft dieser Familien-Dynastie heißt Tokugawa- oder Edo-Zeit (1603-1868).

Zur Stärkung seiner Macht versuchte Nobunaga, die militärische Macht der großen buddhistischen Tempel zu brechen. So marschierte Nobunaga 1571 in Hiei-zan ein, brannte alle Tempel nieder und ermordete Tausende von Mönchen, in der Mehrzahl Mönchskrieger. 1580 brachte er nach jahrelangen Kämpfen den festungsartigen Hogan-ji-Tempel unter seine Kontrolle, ein mächtiges Zentrum der Reinen-Land-Schule. Nobunaga zog auch gegen Kōyasan, bereitete aber keinen vollen Angriff vor. Hideyoshi verfolgte eine ähnliche Strategie.

Die Shingi-Schule in Negoro, die gerade unter inneren Auseinandersetzungen litt, wurde 1585 von Hideyoshis Heer angegriffen und zerstört. Dann machte sich Hideyoshi auf den Weg nach Kōyasan und drohte dem Kloster das gleiche Schicksal an, sollten seine Mönchskrieger nicht die Waffen niederlegen. Nach langem Hin und Her beschloss die Priester klugerweise, sich zu unterwerfen. Auch wenn Einfluß und Landbesitz sich bedeutend verringerten, wurde Kōyasan zumindest vor der Zerstörung bewahrt; dies verdankte es zum großen Teil der Vermittlung des Priesters Ōgo (1537-1608).

Ōgo war Soldat gewesen und hatte sich nach dem Sturz seines Lehensherrn auf den Kōyasan zurückgezogen. Er trat in den Orden ein und übte sich in harter Askese, lebte nur von Nüssen und Beeren und wurde schließlich als der „holzessende Heilige“ bekannt (*mokujiki shōnin*). Hideyoshis hohe Meinung über Ōgo, der ihn aufsuchte und um Milde für den Berg bat, trug viel zur Verschonung des Kongōbu-ji-Tempels bei. Ōgo sammelte weiterhin Spenden für den Wiederaufbau von Kōyasan. 1594 stattete Hideyoshi dem Berg einen Besuch ab und wurde mit einer feierlichen Zeremonie begrüßt. Als Hideyoshi 1598 starb, beaufsichtigte Ōgo den Bau seines Mausoleums in Kyoto. Auf Geheiß Hideyoshis soll Ōgo fünfundzwanzig Tempel auf Kōyasan errichtet und achtzig Tempelgebäude an anderen Orten renoviert haben.

Als im frühen siebzehnten Jahrhundert endlich Frieden im Land einzog, war Kōyasan als einzige der Haupteinrichtungen des Shingon erhalten geblieben. Die meisten Tempel waren in den vorangegangenen Auseinandersetzungen oder im Zuge der Anstrengungen Nobunagas und Hideyoshis zerstört worden, die Einmischung buddhistischer Schulen in politische Angelegenheiten zu beenden. Nachdem dies erreicht war, trugen beide Regierungen, die des Hideyoshi und die darauffolgende der Tokugawa, dazu bei, die zerstörten Tempel wieder aufzubauen. Allerdings waren beide Regierungen sehr darauf bedacht, alle buddhistischen Schulen, ja, alle Mitglieder der Gesellschaft, aufs genaueste zu überwachen. So unterstützte Hideyoshi den Wiederaufbau der

### Shingon

Klöster Tō-ji und Daigo-ji, während Ninna-ji unter der Tokugawa-Regierung wieder aufgebaut wurde.

Bevor Hideyoshi den Tempel auf dem Berg Negoro zerstört hatte, hatten sich dort zwei wichtige Überlieferungslinien herausgebildet, die von Sen'yo (1530-1604) und Gen'yū (1529-1605) geleitet wurden. Diese beiden Priester waren mit ihren Anhängern auf den Kōyasan geflüchtet, doch der alte Streit und ein Verbot von Hideyoshi machte ihren weiteren Verbleib dort unmöglich. Zuerst lebte Sen'yo für einige Zeit im Untergrund, dann überließ ihm im Jahre 1587 Hidenaga, Hideyoshis Halbbruder, den Tempel Hase-dera. Dieser Tempel wurde zum Zentrum der Buzan-Schule. Gen'yū ging nach Daigo-ji, erhielt aber keine Erlaubnis, dort zu lehren. Er ließ sich daher außerhalb von Kyoto nieder und sammelte Schüler um sich. Im Jahre 1600 überließ ihm Ieyasu ein Grundstück in der Nähe des Hideyoshi-Mausoleums in Kyoto. Gen'yū gründete dort den Chishaku-in-Tempel, das Zentrum der neuen Chizan-Schule. Die Lehren dieser beiden Schulen unterscheiden sich nicht gravierend, beide gehören zur Shingi-Richtung im Shingon.

Die Tokugawa-Regierung übte strenge Kontrolle über alle Einrichtungen im Reich aus, auch über die buddhistischen Einrichtungen. Die meisten Tempel hatten in der Vergangenheit eine lockere Form der Selbstverwaltung entwickelt, die auf Mehrheitsbeschlüssen der Priesterschaft beruhte. Unter Nobunaga und Hideyoshi wurde dieses System verändert. Sobald die Tokugawa-Regierung gefestigt war, erließ sie eine Reihe von Verordnungen (*jiin hatto*), die sich auf Verwaltung und religiöse Belange der verschiedenen Tempel und Schulen bezogen.

Für das Shingon bedeuteten diese Verordnungen die Herstellung einer strengen Hierarchie, bei der Tō-ji, Ninna-ji, Daigo-ji, Takaosan-ji und Kongōbu-ji den Rang von Haupttempeln erhielten, denen die Verantwortung für die kleineren Tempel übertragen wurde. Diese Zentralisierung der Verwaltung sollte die Regierungskontrolle stärken. Ähnlich wurde mit den Zweigtempeln im Bereich der neuen Hauptstadt Edo verfahren. Der Verlauf von Initiationsritualen und der Ausbildung, das Tragen der Priestergewänder, der Verleih religiöser Ehrentitel und so weiter wurden genau geregelt. Der Einfluß der mit dem Kaiserhaus verbundenen Tempel wurde eingeschränkt. Im allgemeinen unterstützte die Regierung das Studium der Lehren; sie machte das Studium zur Voraussetzung für höhere Funktionen in der Priesterschaft, behielt sich jedoch die Aufsicht über die Studiengänge und die Unterstützungsgelder vor. Derartige Regelungen wurden in der Folgezeit vereinheitlicht und auf alle buddhistischen Einrichtungen angewandt.

Vor dem Hintergrund dieser verstärkten Regierungskontrolle erlebte das Studium der Lehren eine Blütezeit. Es gab weitere Reformbemühungen, und neue Schulen entstanden. Beide Tempel der zu den „neuen“ Lehren gehörenden Shingi-Schule wurden zu Zentren des Shingon-Studiums. Besonders die Priesterschaft von Hase-dera war berühmt für ihr umfassendes Wissen über die anderen buddhistischen Schulen und auf dem Gebiet der weltlichen Wissenschaften. Die Priestergelehrten von Kōyasan gewannen einen Teil ihrer Macht von den Verwaltungspriestern zurück und förderten die Wissenschaften. Die *hijiris* der Ji-Schule wurden wieder auf Kōyasan zugelassen

#### Shingon-Buddhismus in Japan

und offiziell in das Shingon-System aufgenommen. Bald kam es zum offenen Konflikt zwischen diesen drei Gruppierungen, der erst im späten siebzehnten Jahrhundert durch ein Eingreifen der Regierung geschlichtet werden konnte. Tausend aufständische Verwaltungspriester und *hijiris* mußten den Berg verlassen, und über neunhundert ihrer Tempel wurden zerstört.

Ganz allgemein war dies eine Zeit der strengen Systematisierung des Shingon-Studiums, und da es kaum zu Begegnungen mit anderen Denkrichtungen kam, fand in der Tokugawa-Zeit keine nennenswerte Weiterentwicklung der Lehre statt. Gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts bemühte man sich, die Praxis der Regeln weiterzubreiten. So war beispielsweise der Priester Jōgon (1639-1702) ein Gelehrter, der sich für das Studium der Vorschriften einsetzte und Schüler aus dem Kreis der Feudalherren und des einfachen Volkes um sich scharte. Er begründete eine neue Schule der Ritualpraxis, die alle vorangegangenen Überlieferungslinien in sich vereinigte.

Noch bekannter war Onkō (1718-1804), auch als Jiun Sonja bekannt. Als junger Mann war er viel auf Reisen und studierte die verschiedenen Lehren des Buddhismus; er befaßte sich auch mit Konfuzianismus und Shinto. Sein Anliegen war eine Rückkehr zum Buddhismus des Shakyamuni Buddha, und er lehrte vor allem die Praxis der Regeln. Onkō war ein bedeutender Sanskrit-Gelehrter. Unter seinen vielen Werken befindet sich ein tausendbändiges Sanskrit-Werk, das Sutren und Schriften zusammenfaßt und erläutert. Die Zahl seiner Schüler ging in die Hunderte.

In der Tokugawa-Zeit gab es sehr viele gelehrte Shingon-Priester, die sich auch theoretisch mit den anderen Schulen befaßten. Viele von ihnen verfaßten religiöse und moralische Schriften, die sich an das Volk wandten und die Lehren des Mikkyō auf das alltägliche Leben bezogen. Diese Aktivitäten und die Betonung der Regeln war teilweise eine Reaktion auf die wachsende Kritik am Buddhismus. Zuerst kamen die Angriffe vonseiten konfuzianischer Gelehrter, die mit Beginn der Tokugawa-Zeit an Ansehen gewonnen hatten; aufgenommen wurden sie dann von Anhängern der „Nationalen Studienbewegung“, die sich die Restauration der japanischen Kultur und der eigenständigen religiösen Traditionen Japans zum Ziel gesetzt hatte. Der Buddhismus wurde nicht so sehr wegen seiner Lehren angegriffen, sondern weil seine Priester als entartet und zu Unrecht privilegiert galten; auch hielt man seine Einrichtungen mit ihren riesigen Ländereien für sozial unproduktiv.

In der Meiji-Restauration 1868 wurde das Kaisertum wieder eingeführt und die Herrschaft der Tokugawa beendet. Die antibuddhistische Haltung, die schon unter den Tokugawa entstanden war, entwickelte sich zu einer über mehrere Jahre andauernden weitverbreiteten Bewegung zur Ausrottung des Buddhismus (*haibutsu kishaku*), der die Meiji-Regierung nichts entgegensetzte. Tausende von Tempeln in ganz Japan wurden zerstört oder geplündert, ihre Ritualgegenstände eingeschmolzen, Schriften und Bildnisse verbrannt. Die Regierung lockerte die Regeln für das Verhalten der Priester, ermutigte sie zu einer Rückkehr ins weltliche Leben und gab eine Reihe antibuddhistischer Verordnungen heraus.

Anfangs bestand die Politik der neuen Regierung darin, die Verbindungen zwischen

## Shingon

Shinto und Buddhismus zu unterbinden (*shinbutsu bunri*). Dies geschah mit dem Ziel, das Shinto in seiner ursprünglichen Reinheit wiedererstehen zu lassen, wie in alten Zeiten, als Religion und kaiserliche Regierung eins waren. In der Folge entstand ein Staats-Shintoismus, der die religiösen Gefühle der Untertanen den Bedürfnissen des Staates entsprechend auf die Verehrung des Kaisers lenkte. Zu diesem Zweck wurde es den Schreinen verboten, buddhistische Gegenstände, Bildnisse und Namen zu verwenden. „Ökumenische“ Schreintempel wurden zu Shinto-Schreinen deklariert und ihre buddhistischen Priester in den Laienstand versetzt. Die besonderen Beziehungen, die bestimmte Tempel seit langem mit der kaiserlichen Familie gepflegt hatten, wurden unterbunden und der kaiserliche Hof von buddhistischen Einflüssen gesäubert.

Die antibuddhistische Politik der Meiji-Zeit traf insbesondere die Schulen Shingon und Tendai, die die engsten Beziehungen zu Shinto und Volksglauben hatten, sehr hart. Die meisten der Schreintempel hatten zur Shingon-Schule gehört. Zudem hatte diese Schule auch ihr Einkommen aus eigenen Ländereien bezogen; mit dem Verlust ihrer Ländereien verlor sie ihre wirtschaftliche Grundlage. Sie folgte nun dem Beispiel der anderen buddhistischen Schulen und begann, sich an das Volk zu wenden, ein völlig neuer Schritt in der Geschichte des Shingon (wenn auch nicht unbedingt für alle seine Priester). Vom späten neunzehnten Jahrhundert an konzentrierte sich das Shingon auf den Kūkai-Kult als Basis für seine Unterstützung im Volk.

Unter diesen schwierigen Bedingungen geschah es immer wieder, daß die verschiedenen Schulen des Shingon sich zusammenschlossen, sich wieder trennten und zu neuen Verbindungen zusammenfanden; es entstanden auch wieder Aufspaltungen und neue Verbindungen, die stets Namen und Meister wechselten. Auch heute noch sind die Unterschulen Buzan in Hase-dera in der Präfektur Nara und Chizan in Chishaku, Kyoto, Zentren der „neuen Lehren“. Die größeren Unterschulen der „Alten Lehren“ befinden sich in den Tempeln Kongōbu-ji auf Kōyasan und Kajū-ji, Daigo-in, Ninna-ji, Tō-ji, Sennyū-ji und Daikaku-ji, alle in Kyoto.

Eine weitere wichtige Shingon-Schule ist die Shingon-Ritsu-Schule (Schule der Regeln), die sich um den Saidai-ji-Tempel in Nara gebildet hatte. Durch eine Verordnung der Regierung war sie im neunzehnten Jahrhundert Teil des Shingon geworden, erlangte dann aber im zwanzigsten Jahrhundert wieder ihre Unabhängigkeit als selbständige Unterschule gleichen Namens. Alles in allem gibt es etwa vierzig Unterschulen, einschließlich der neuen, die nach dem zweiten Weltkrieg entstanden sind.

Heute besitzt das Shingon achtzehn Haupttempel (*honzan* oder „Ur-Berge“) in ganz Japan, wobei jeder Tempel Sitz einer anderen Schule ist. Diese Unterschulen des Shingon veränderten sich über die Jahrhunderte hinweg immer wieder; es gab Zusammenschlüsse, Abspaltungen, neue Namen, Wiedervereinigungen und Neuaufteilungen - all dies infolge von Reformbewegungen, von Unterschieden in der Auslegung der Lehren und von wechselnden politischen Umständen. Die Existenz so vieler Fraktionen mag fälschlicherweise den Eindruck erwecken, das Shingon liege mit sich selbst im Streit, dies ist jedoch nicht der Fall. Allen Unterschulen gemeinsam sind die grundlegenden esoterischen Lehren und Übungen; sie alle sind gültiger Ausdruck

#### Shingon-Buddhismus in Japan

einer ehrwürdigen, lebendigen Tradition, die weit genug ist, all diese Unterschiede unterzubringen. Es gibt viele wichtige Unternehmungen, bei denen alle Schulen zusammenwirken. Beispiele dafür sind die Shuchi-in-Universität und weitere Bildungseinrichtungen des Shingon. Das alljährliche Ritual zum Wohle Japans und der Welt wird in Tō-ji unter Beteiligung aller Shingon-Schulen abgehalten (das *goshichinichi mishu-hō*, eines der größten und bedeutendsten esoterischen Rituale).

Da die Japaner in der Regel nicht nur einer einzigen Religionsgemeinschaft angehören, ist es kompliziert, genaue Zahlen über die Anhänger des Shingon zu ermitteln. Man nimmt an, daß es heutzutage etwa zehn Millionen Anhänger zählt, von denen einige sicherlich gleichzeitig anderen Schulen angehören. Es gibt etwa sechzehntausend Priester, die sich auf etwa elftausend Tempel im ganzen Land verteilen. Der Einfluß der esoterischen Lehren und Übungen auf Kultur und Gesellschaft in Japan war in der Vergangenheit sehr groß und hält auch heute noch an, auf verschiedenen Erfahrungsstufen.

#### *Bergverehrung, Wallfahrten und Volksglaube*

Shingon wird manchmal als eine aristokratische Form des Buddhismus bezeichnet, insbesondere im Vergleich mit der Reinen-Land- und der Nichiren-Schule, die in der Kamakura-Zeit entstanden waren und starken Rückhalt im einfachen Volk hatten. Es war in einer Zeit entstanden, als der Buddhismus offiziell gefördert wurde, um Rituale zum Wohle des Staates durchzuführen, und entwickelte sich unter der Schirmherrschaft des Hofadels weiter. Wirtschaftliche Grundlage des Shingon waren fruchtbare Ländereien, die den Tempeln vom Hof und später von wohlhabenden Adligen überlassen wurden. Diese Tempel waren buddhistische Einrichtungen, die in erster Linie Priester ausbildeten, die dann ausgearbeitete Rituale durchführen konnten und sich in den komplexen Lehren des Mikkyō auskannten. Es ist daher nicht verwunderlich, daß man das Shingon bezichtigte, vom einfachen Volk weit entfernt zu sein.

Tatsächlich war das Shingon in dem Sinne aristokratisch, daß seine inneren Lehren zu allen Zeiten nur an verhältnismäßig wenige Personen weitergegeben wurden, und diese wenigen waren natürlich gebildete Priester. Überdies sprachen die komplexen Lehren viel eher die gebildeten Schichten des Adels an als die ungebildeten unteren Schichten. Als Kūkai die Schule gründete, die den „Samen der Weisheit“ in allen Schichten des Volkes einpflanzen sollte, lagen ihm zweifellos diese Verhältnisse am Herzen. Die Shingon-Lehren gründen jedoch in der für das Mahayana grundlegenden Vorstellung des Mitgefühls, und richtig durchgeführte Mikkyō-Rituale werden zum materiellen und geistigen Wohle aller Lebewesen durchgeführt, nicht nur zum Wohle von Priestern und Förderern. Leben und Werk des Kūkai sind Ausdruck für dieses Anliegen.

Dasselbe Anliegen zeigt sich deutlich in den Aktivitäten einer aus dem Shingon stammenden Bewegung, die die Praxis der Regeln (*ritsu*) betonte. In dieser Bewegung spielte Jitsuhan (gest. 1144) eine wichtige Rolle. Er hatte sich mit den Lehren der Hossō-, der Shingon- und der Tendai-Schule befaßt und war auf der Suche nach einem

### Shingon

Meister, von dem er eine authentische Übertragung der Regeln erhalten könnte. Er ging zu dem berühmten Nara-Tempel Tōshōdai-ji, wo der große chinesische Priester Ganjin (Ch. Chien-chen; 688-763) drei Jahrhunderte zuvor eine orthodoxe Überlieferungslinie der Regeln begründet hatte; doch der Tempel lag in Schutt und Asche. Später begegnete er einem Priester, von dem er diese Übertragung erhielt, und in der Folge widmete sich Jitsuhan diesen Lehren und der Praxis des Shingon. Aus dieser Arbeit entstand schließlich die Ritsu-Schule des Shingon.

Einer der Priester, die die Lehren der Regeln verbreiteten, war Shunjō (1166-1227). Er hatte sich sowohl auf Hiei-zan als auch auf Kōyasan mit dem Mikkyō befaßt und war im Jahre 1199 nach China gereist. Er kehrte 1211 mit breitem Wissen und einer großen Anzahl Schriften über verschiedene Themen zurück. Unter der Schirmherrschaft des Hofes gründete Shunjō den Sennyū-ji-Tempel in Kyoto und verband dort Lehren und Übungen aus Tendai, Shingon, Zen, Reinem Land und den Regeln miteinander. Nach ihm reiste Eison (1201-1290), der in Daigo-ji, Hiei-zan, Kōyasan und den Nara-Schulen studiert hatte, durch das ganze Land und lehrte die Praxis der Regeln. Eison baute den Saidai-ji-Tempel in Nara wieder auf, das spätere Zentrum der Shingon-Ritsu-Schule. Er ist vor allem bekannt, weil er esoterische Rituale zum Schutze des Landes durchführte, als Japan von den Mongolen militärisch bedroht wurde.

Die Priester, die bei der Verbreitung der Regeln mitwirkten, setzten sich auch häufig für die soziale Fürsorge ein. Eison war auf diesem Gebiet besonders aktiv. Auf seinen Lehrreisen ließ er Brücken bauen, gründete Herbergen für Reisende und Hospitäler für Kranke, und den Armen gab er Nahrung und Geld. Sein Schüler Ninshō (1217-1303) setzte diese Tätigkeit fort; er führte Shingon-Rituale zur Abwehr der Mongolen durch und wurde auf diese Weise berühmt. Ninshō sorgte für den Bau von Brücken und Straßen, grub nach Quellen und ließ Heiligtümer errichten, innerhalb derer es untersagt war, Lebewesen zu töten. Er baute auch Bäder, Krankenhäuser und Herbergen für die Armen, und gründete sogar eine Klinik für kranke Pferde.

Spätere Shingon-Priester setzten eine Tradition fort, die unter den Priestern der Kamakura-Schulen begonnen hatte: sie begannen, Schriften in einer für Laien verständlichen Sprache zu verfassen. Solche Schriften (*kana hōgo*) wurden sehr beliebt. Andere Shingon-Tempel, insbesondere Kōyasan, begannen Schriften über das Mikkyō und andere Themen zu drucken und herauszugeben. Auf diese Weise trugen das Shingon und andere buddhistische Schulen zur Verbreitung nicht nur der buddhistischen Kultur, sondern auch säkularen Wissens und der japanischen Schrift im ganzen Land bei.

Verschiedene Gruppen von *hijiris* reisten durchs Land, um die *nembutsu-Praxis* zu verbreiten und Spenden für den Tempelbau zu sammeln; dabei taten sie auch auf andere Weise Gutes im Volk. Sie bewirkten nicht nur die Aufnahme buddhistischer Elemente in die Volkskultur, sondern erbauten auch Brücken, befestigten Straßen und gruben nach Brunnen; teilweise waren dies Reinigungs- und Sühneübungen. Die orthodoxen Lehren und Übungen des Mikkyō wurden von den Priestern weitergegeben, und die *hijiris* verbreiteten den Glauben an Kūkai und Kōyasan im Volk. Die

Tempelanlagen des Kōyasan verdanken ihre Pracht zu großen Teilen diesen „Weisen“ vom Berg.

Von Anfang an war der Esoterische Buddhismus den religiösen Vorstellungen und Sorgen des einfachen Volkes gegenüber aufgeschlossen. In Indien war die Mahayana-Bewegung weitgehend eine Reaktion auf die zunehmende Abstraktheit der älteren, damals vorherrschenden Formen des Buddhismus gewesen. Der Esoterische Buddhismus entwickelte sich weiter durch die Aufnahme von Elementen und Praktiken aus dem Volksglauben in das Mahayana. Das Pantheon von Buddhas und Bodhisattvas im Shingon bezieht daher Göttinnen und Götter aus dem Hindu-Glauben mit ein, die das einfache Volk in Indien verehrte. Es ist schwierig, den Einfluß des Volksglaubens auf das Shingon in Japan genau zu verfolgen; das Mikkyō indessen hat viel damit zu tun, wie die japanische Religion sich entwickelte.

Der Einfluß des Mikkyō auf die Volksreligion zeigt sich bei *shugendō*, einer Praxis für Laien, die von verschiedenen Gruppen überall in Japan geübt wird. Diese Bewegung wurzelt im alten japanischen Brauch, die Berge als übernatürliche Bereiche zu verehren, in denen die Erdgötter und die Ahnengeister wohnen. Diese im Volk verbreiteten Vorstellungen wurden von Taoismus und Buddhismus beeinflusst, da sich ihre Anhänger numinose Orte in den Bergen für ihre Meditationen und Anrufungen wählten. Die Begründung der *shugendō-Praxis* wird einem halbmythischen Asketen namens En-no-Gyōja zugeschrieben, der im siebten oder achten Jahrhundert auf dem Berg Katsuragi in der Region Nara lebte. Man weiß wenig über ihn, nicht einmal, ob er überhaupt Buddhist war, doch ranken sich zahllose Legenden um sein Leben.

Durch strenge Übungen in der Wildnis konnten die Einsiedler und Asketen, so der Volksglaube, sich etwas von den dort wohnenden übernatürlichen Kräften aneignen. Einige Praktizierende der Vermischten Schriften des Mikkyō aus der Nara-Zeit, wie zum Beispiel die Priester der Natürlichen Weisheit in Yoshino, schätzten die Berge als Orte für die Meditation. Andere buddhistische Vorläufer der *shugendō* sind die *hijiris* und die Praktizierenden des *Lotus-Sutra*. Ein berühmter Vertreter ist der Priester Taichō (682-767), der sich selbst ordinierte, von Jugend an in den Bergen asketische Übungen durchführte, viele Manifestationen übernatürlicher Kräfte erlebte und viele Anhänger um sich scharte.

Die Priester der Natürlichen Weisheit führten regelmäßig die Morgenstern-Meditation durch, die Praxis, der Kūkai so große Bedeutung zumaß. Zu jener Zeit scheinen Volksglaube und buddhistische Elemente der Bergverehrung unauflöslich miteinander verwoben gewesen zu sein. Es ist jedoch ungeklärt, ob der Begründer der Shingon-Schule überhaupt mit der Schule der Natürlichen Weisheit in Verbindung stand. Auf jeden Fall waren in den Übungen, die auf Bergen praktiziert wurden, bereits früh Elemente des Mikkyō enthalten.

Anhänger von Shingon und Tendai schätzten abgelegene Berggegenden für rechte buddhistische Praxis sehr. Das bezeugen die großen Tempelanlagen von Kōyasan und Hiei-zan. Beide Schulen spielten eine wichtige Rolle bei der Herausbildung der *shugendō-Praxis*, mit der viele Shingon-Priester verbunden sind. Shōbō, der Gründer von Daigo-ji, gilt als Patriarch der *shugendō-Linie*. Dieser Shingon-Priester soll Kinbu-

### Shingon

san, einen heiligen Berg in der Umgebung von Nara, als Praxisstätte eingeführt haben, indem er den Zugang für Pilger durch eine Fähre und neue Straßen erleichterte.

In der Heian-Zeit war die Nachfrage nach den spirituellen Kräften der Bergasketen groß, sollten sie doch üble Einflüsse abwenden, die Zukunft vorhersagen, Krankheiten heilen, für eine leichte Geburt sorgen und so weiter. Immer mehr heilige Stätten entstanden, und die *shugendō*-Praxis wurde immer beliebter. *Shugentfö*-Praktizierende, die gleichzeitig Anhänger des Shingon oder Tendai waren, gaben ihrer Praxis zunehmend ein buddhistisches Gepräge. Mit großer Freiheit bauten sie Mikkyo-Elemente in ihre Rituale ein und bedienten sich der Mikkyo-Vorstellungen zur Herausbildung eigener Lehrsysteme. In der frühen Kamakura-Zeit gab es zwei Hauptlinien der *shugendō*: zum einen die Honzan-Schule, die sich auf dem heiligen Berg Kumano gebildet hatte und mit dem Tendai verbunden war, zum anderen die Tōzan-Schule auf den Gipfeln um den Berg Kinbu, die mit dem Shingon verbunden war.

Einige besonders gekleidete *shugendō*-Praktizierende nennen sich *yamabushi* („die in den Bergen ruhen“); sie pilgern in den heiligen Bergen von Gipfel zu Gipfel. Ihre Wege zeichnen Muster von Mikkyo-Mandalas nach, und auf jedem Gipfel führen sie geheime Rituale und asketische Übungen durch. Die dadurch erreichten spirituellen Kräfte gelten als besonders wirkungsvoll für das Wahrsagen und bei magischen Ritualen. Sie werden der Gemeinschaft gewidmet. In der Geschichte Japans wird diesen Praktizierenden eine bedeutende Rolle bei der Erschließung abgelegener Gegenden zugeschrieben.

Die Entwicklung der *shugendō* war eng verbunden mit der Aufnahme volkstümlicher japanischer Glaubensvorstellungen in die aus dem Ausland stammenden Lehren des Buddhismus; dieser Vorgang wird „Verschmelzung der Götter und der Buddhas“ genannt (*shinbutsu shūgō*). Schon in der Nara-Zeit wurden zum Beispiel buddhistische Tempel an Orten gebaut, wo bis dahin Kultstätten zur Verehrung der einheimischen Götter gestanden hatten; oft erhielten diese selbst buddhistische Namen. Die jeweiligen Götter wurden dann als buddhistische Schutzgottheiten angerufen. Als Entsprechung zu diesen Schreintempeln (*jingū-ji*) wurden Shingon-Schreine für lokale Gottheiten auf dem Gelände buddhistischer Tempel erbaut; insbesondere gilt dies für die Schulen von Shingon und Tendai. Kōyasan verehrt solche Schutzgottheiten (*chinju* oder *garanjin*) als Niu Myōjin, und die große Shinto-Gottheit Hachiman wird in Tō-ji mit einem buddhistischen Ritual verehrt.

Buddhistische und Shinto-Gottheiten wuchsen im Lauf der Zeit immer enger zusammen. Zuerst galten die lokalen Götter als Verbündete und später als zum Buddhismus bekehrte göttliche Wesen auf dem Weg zur Erleuchtung. In der Heian-Zeit sah man die Buddhas als die ursprüngliche Essenz an, deren Manifestationen die Shinto-Gottheiten waren. In anderen Worten, die Shinto-Gottheiten waren lokale Emanationen der Buddhas, und beide waren im Grunde untrennbar eins. Die Sonnengöttin Amaterasu, die im großen Schrein von Ise verehrt wird, betrachtet man beispielsweise als im Wesen eins mit Dainichi Nyorai. Diese Vorstellung von



der Wesenseinheit lokaler und buddhistischer Gottheiten (*honji suijaku*) liegt der Integration von buddhistischen und Shinto-Gottheiten zugrunde.

Der "Wunsch, Gottheiten des Shinto und des Buddhismus in einem einheitlichen religiösen System zu vereinen, wie vage dieses auch aussehen mochte, war weit verbreitet; ab Mitte der Heian-Zeit wurden Vorstellungen dieser Art mit großer Sorgfalt ausgearbeitet. Das wachsende Gefühl nationaler Identität in der Kamakura-Zeit trug zu einer Stärkung des Shinto bei, was sich vor allem in der Verehrung des Ise-Schreins ausdrückte. In der Folge entstand das Duale Shinto (*ryōbu*). Ausgehend vom Shingon-Begriff für die zwei Mandalas, setzte das Duale Shinto den äußeren und inneren Schrein in Ise mit den beiden Haupt-Mandalas des Shingon gleich. Es erhielt auch den Namen Kūkai-Shinto (*daishi-ryū*), weil dieser es einer Legende zufolge begründet haben soll. In entsprechender Weise entwickelte sich ein Mikkyō-Shinto in Verbindung mit der Tendai-Schule (*sannō ichijitsu shinto*).

Es entstanden Schriften, die die Lehren der beiden Schulen in ein System brachten, und die man Kūkai und Saichō zuschrieb. In der Folge wurde das Mikkyō volkstümlicher, und die Volksreligion nahm viele buddhistische Elemente auf. In der Muromachi-Zeit betonten die Hauptpriester von Shinto-Schreinen ihre Unabhängigkeit gegenüber dem Mikkyō, und man begann, die einheimischen Götter für die Essenz und buddhistische Gottheiten für ihre einfacheren Manifestationen (*jinpon butsujaku*) zu halten. Die Yoshida-Schule des Shinto behauptete sogar, sowohl der Konfuzianismus als auch der Buddhismus seien aus der einheimischen Religion Japans entstanden. Viele Übungen und Lehraussagen dieser Schule stammen aus dem Buddhismus, insbesondere aus dem Esoterischen Buddhismus.

Gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts setzte sich der Shingon-Priester Onkō für eine besondere Form des Dualen Shinto ein. Er sprach vom Shinto als dem echt japanischen Weg, den allerdings nur die Lehren des Mikkyō korrekt beschreiben konnten. Auf dieser Grundlage schuf er die Uden-Schule, die Buddhismus und Shinto verknüpfte und Mikkyō-Rituale einschloß.

Ganz allgemein sind die in Japan üblichen religiösen Übungen aus einer Verschmelzung von Volksglauben und einheimischem Brauchtum mit buddhistischen Vorstellungen und Übungen hervorgegangen. Viele buddhistische Gottheiten, beispielsweise Kannon, wurden vom Volk verehrt. Die Mikkyō-Gottheiten spielen dabei eine ganz besondere Rolle; davon zeugen die Steinfiguren der Jizō, einem Bodhisattva des Mitgefühls; Jizō steht in einer besonderen Verbindung zu Reisenden, Frauen, Kindern und Geburt, und ihre Statuen kann man an Straßen und Tempeln in ganz Japan antreffen. Auch der zornvolle Bodhisattva Fudō Myō-ō, der Überwinder böser Kräfte, fand seinen Eingang in die Volksreligion.

Was den Einfluß des Buddhismus und des Mikkyō in Japan betrifft, so hat er viel mit Ritualen für die Verstorbenen zu tun. Das *urabon-e*, ursprünglich eine buddhistische Praxis zum Abschluß der Sommerklausur der Mönchspriester, verschmolz mit der Zeit mit Ahnenzeremonien. Die Rezitation eines bestimmten esoterischen Mantra, des *kōmyō shingon*, wurde in der Heian-Zeit sehr beliebt. Es wurde rezitiert, um zu heilen, üble Einflüsse abzuwenden, Insekten zu vertreiben und so weiter, und gleichzeitig

### Shingon

sollte es alle Hindernisse für die Erlösung beseitigen. Dieselbe Anrufung gehört zu einem Beerdigungsritual „zur Segnung der Erde“ (*dosha kaji-hö*); wenn man währenddessen Erde über ein Grab oder einen\* Leichnam verstreut, sollte dies zu einer sofortigen Wiedergeburt des Verstorbenen im Reinen Land führen. Dieses und weitere Mikkyo-Rituale wurden in allgemeine japanische Beerdigungszeremonien und Bräuche der Ahnenverehrung integriert.

Die Praxis der Wallfahrten war von altersher ein bedeutender Bestandteil der Volksreligion und entwickelte sich im Zusammenhang mit der Bergverehrung und verwandten religiösen Vorstellungen weiter. Wie oben beschrieben, wurden viele heilige Berge in Japan als irdische Paradiese bestimmter Gottheiten oder Buddhas angesehen. Diese Vorstellungen hingen zusammen mit dem Aufkommen der Lehren der Reinen-Land-Schule über die Wiedergeburt im Paradies des Amida Buddha. Es gab volkstümliche Vorstellungen, die sich um den Bodhisattva Miroku, den kommenden Buddha, rankten; der Legende zufolge soll er eines Tages aus seinem Paradies herabsteigen, um alle Wesen zu erretten und diese Welt in ein Paradies zu verwandeln. Vor dem Hintergrund der Bergverehrung verbreitete sich auch der Kult um Kūkai, der der Legende nach auf Kōyasan in Meditation verweilt und weiterhin zum Wohle aller Wesen dieser Welt wirkt.

Ein wichtiger Pilgerweg verbindet dreiunddreißig Kannon-Tempel im Gebiet von Kansai in Westjapan (*saikoku sanjūsanban kannon fudasho*). Er entstand im Zusammenhang mit der Kannon-Verehrung in der Heian-Zeit. Bestimmte Tempel pflegten in besonderer Weise die Verehrung von Kannon, so Kiyomizu-dera in Kyoto, Hase-dera in der Nähe von Nara und Ishiyama-dera am Biwasee. Die Herausbildung eines Pilgerweges mit dreiunddreißig Stationen ist mit der *shugendō-Bewegung* in Kumano verbunden. In der ausgehenden Heian-Zeit förderte diese Gruppe Wallfahrten auf den Berg Nachi, das irdische Paradies Kannons, und einer der Kannon-Tempel wurde zur ersten Station des heutigen Pilgerweges.

Diese Praxis wirkte sich auf die wachsende Beliebtheit eines weiteren Brauches aus, die Wallfahrt zu den achtundachtzig heiligen Stätten auf der gebirgigen Insel Shikoku (*shikoku hachijū-hakkasho reijō*). Es gab auf Shikoku verschiedene Orte, die mit dem historischen Kūkai in Verbindung gebracht wurden. Als die Kūkai-Verehrung sich verbreitete, entstanden Legenden über die übernatürlichen Fähigkeiten des Meisters, über die man in ganz Japan sprach als Wunder des „Odaishi-sama“, wie er von seinen Anhängern liebevoll genannt wurde.

Anfangs lag das Zentrum der Shikoku-Wallfahrt wahrscheinlich im Gebiet von Sanuki, Kūkais Geburtsort, sowie am Kap Muroto und in der Tairyū-Schlucht, Kūkais ersten Meditationsstätten. Später kamen weitere Orte auf Shikoku dazu, bis der Weg achtundachtzig Orte umfaßte. Gewöhnlich werden auf dieser Wallfahrt außer diesen achtundachtzig noch weitere Tempel besucht. Viele Legenden ranken sich um die Entstehung der Shikoku-Wallfahrt, so etwa, daß En-no-Gyōja sie begründet habe oder gar Kūkai selbst im Jahre 815. Diese Wallfahrt wurde wohl in der frühen Kamakura-Zeit zu einem festem Brauch, einer Zeit, in der sich der Kūkai-Kult weit verbreitete. Auch viele Shinto-Schreine wurden bei dieser Wallfahrt besucht.

#### Shingon-Buddhismus in Japan

Der beschwerliche Weg erstreckt sich heute über 1400 Kilometer Bergpfade und wird mit den Erleuchtungsstufen in Zusammenhang gebracht. Die dreiundzwanzig Stätten' im Gebiet von Awa (der heutigen Präfektur Tokushima) stehen in Beziehung zum Erleuchtungsgeist, die sechzehn Stätten in Tosa (Präfektur Köchi) beziehen sich auf die Praxis, die sechsundzwanzig Stätten in Iyo (Präfektur Ehime) auf die erleuchtete Weisheit und die dreiundzwanzig Stätten in Sanuki (Präfektur Kagawa) auf die höchste Erleuchtung (*nehan*). Diese vier Aspekte sind unterschiedliche Facetten des universalen Erleuchtungsgeistes des Dainichi Nyorai, der sie alle entfaltet.

Die Shikoku-Pilger waren (und sind) nicht ausschließlich Anhänger des Shingon. Den zahlreichen Hinweisen in den Schriften ist zu entnehmen, daß sich jeder auf diese Wallfahrt begeben kann, der die Heilung einer Krankheit oder andere wunderbare Gaben wünscht. Die Pilger tragen ein Stück Tuch mit der Aufschrift „zwei, die zusammen reisen“ (*dögyö ninin*), was darauf hinweist, daß jeder auf seiner Reise von Kūkai begleitet wird. Manchmal gibt Kūkai seine Anwesenheit durch wundersame Vorkommnisse kund. Außerdem tragen die Pilger ein besonderes weißes Gewand, Sandalen, einen Stab und eine Glocke. An jeder Pilgerstätte erhalten sie als Nachweis ihrer Teilnahme an der Wallfahrt das Siegel des Tempels; es wird in einem Buch eingetragen, das sie zu diesem Zweck mit sich tragen. Die Shikoku-Wallfahrt zu den achtundachtzig Stätten wuchs innerhalb der Volkstradition, und auch die heutigen Pilger repräsentieren alle Verständnisstufen der Shingon-Lehren.



## DREI

### *Die esoterischen Lehren des Mikkyo*

Eine sinnfällige Metapher für Lehrsystem und Praxis des Mikkyo ist Indras großes Netz mit seinen Sternengleichen Juwelen als Knoten, wobei jedes Juwel alle anderen spiegelt. Alles zusammen bildet ein universales Netz, und jedes einzelne Teil enthält und beeinflusst alle anderen. Dieses Kapitel stellt kurz einige für das Mikkyo charakteristische Lehren vor, die dann später in unterschiedlichen Zusammenhängen noch genauer erläutert werden.

Es wäre schwierig, die Unterschiede zwischen Mikkyo und exoterischem Buddhismus (*kengyō*) exakt darzulegen, da beide sowohl im Hinblick auf ihre geschichtliche Entwicklung als auch im Hinblick auf die Entwicklung ihrer Lehren eng verbunden sind. Das Mikkyo ist geheim oder esoterisch, und dies in einem Sinne, der über die übliche Bedeutung dieses Begriffs - die Vorbehaltung seiner innersten Lehren allein für Eingeweihte - weit hinausgeht. Die nicht geheimgehaltenen Sutren enthalten zwar die Essenz der Mikkyo-Lehren, jedoch betont die esoterische Tradition, daß diese Lehren nur durch die eigene Erfahrung vollständig verstanden werden können. Dieses aus Erfahrung gewonnene Verständnis entsteht unter der Anleitung eines ausgewiesenen Meisters der Übertragungslinie, dessen Anweisungen auf die Bedürfnisse und Fähigkeiten des Schülers abgestimmt sind.

Ein Praktizierender des Mikkyo führt seine Meditationsrituale unter einer solchen Aufsicht mit dem Ziel durch, die Lehren in ihrer Tiefe zu verstehen. Die verdichtete Erfahrung der historischen Mikkyo-Meister wird seit Jahrhunderten in Form geheimer mündlicher Unterweisung (von Lehrer zu Schüler weitergegeben). Das traditionell überlieferte Wissen des Mikkyo wird in Kommentaren zu den Sutren, in Ritual-Handbüchern unterschiedlichster Art und in schriftlichen Aufzeichnungen der mündlichen Überlieferung (*kuketsu*) festgehalten.

Die Mikkyo-Lehren werden auf diese Weise geschützt, um Mißverständnisse bei Uneingeweihten, den Mißbrauch von Ritualen und einen Niedergang der Lehren zu verhindern. Noch in einem weiteren Sinn ist das Mikkyo geheim, denn ein tiefes Verständnis der Lehren kann man nicht verraten wie ein gewöhnliches Geheimnis. Denn, so wird gesagt, die größten Mysterien, diesen unmittelbaren Ausdruck der Buddhaschaft, kann nur ein erleuchteter Geist erfahren.

## Shingon

### *Die Regeln*

Schon im frühen Buddhismus gab es sehr viele Regeln für die Priester, die in die Hunderte gingen. So war es verboten zu töten, zu stehlen, Ehebruch zu begehen, die Unwahrheit zu sagen, berauschende Getränke zu sich zu nehmen und so weiter. Viele der Regeln sind Ausdruck einer sehr grundsätzlichen Moral, die für das Fortbestehen eines Mönchs- oder Priesterstandes nötig sind. Andere Regeln wie das Verbot, während der Zeit des Monsuns zu reisen, oder Regeln für die Nahrungsaufnahme sind historischen Umständen und dem geographischen Raum, in dem der Buddhismus entstand, zuzuschreiben. Weitere, eher abstrakte Regeln betreffen die spirituelle Disziplin.

Im Mikkyo werden die allgemeinen buddhistischen Regeln als wichtige Grundlage für die Praxis der Mönchspriester hoch bewertet. In diesem Sinne wies Kūkai seine Schüler an, die Gelübde im nationalen Ordinationszentrum Nara abzulegen. Das Shingon betont darüberhinaus die Wichtigkeit einer weiteren Gruppe von Regeln. Die formalen Verhaltensregeln für Mönchspriester tragen im Sanskrit die Bezeichnung *vinaya* (Jap. *binaya* oder *ritsū*), während die weniger formalisierten, eher spirituell ausgerichteten Regeln *slla* (Jap. *shira* oder *kai*) heißen. Der letztgenannte Begriff bedeutet dem *Kommentar zum Dainichi-kyō* zufolge „Reinheit des Geistes“. Die esoterischen Regeln fallen in diese zweite Kategorie.

Diese Regeln sind nicht in erster Linie ein Verhaltenskodex; sie gelten eher als die Voraussetzungen, die für das Erreichen der Erleuchtung erfüllt sein müssen. In ihrer schriftlichen Fassung werden sie die Vier Verbote (*shijū kinkai*) genannt. Hier werden sie in der Fassung des *Dainichi-kyō* angegeben:

Nie darf man Dharma aufgeben noch den Wunsch nach Erleuchtung, noch mit irgendeiner Lehre knausern, noch Handlungen begehen, die den Lebewesen keinen Nutzen bringen.<sup>1</sup>

Diese samaya-Regeln (*sanmaya kai*) werden in den beiden Haupt-Sutren des Shingon, dem *Dainichi-kyō* und dem *Kongōchō-gyō*, erläutert. *Samaya* bedeutet Gleichheit, Gelübde, Beseitigung der Hindernisse und Erwachen, wobei sich der Begriff „Gleichheit“ auf die absolute Gleichheit von Körper, Rede und Geist des Buddha und aller Lebewesen bezieht. Die geheimen Regeln verkörpern somit die grundlegende esoterische Erfahrung und Verwirklichung des Selbst als Buddha.

Ihrer äußeren Form nach sind die geheimen Regeln Ermahnungen, nicht gegen die angeborene erleuchtete Natur zu handeln; daher werden sie auch Erleuchtungsregeln genannt. Ihre tiefere Bedeutung ist die Harmonie des Individuums mit dem Universum. Die Erleuchtungsregeln treten nicht an die Stelle der allgemeinen buddhistischen Regeln, sondern sind eher Ausdruck einer diesen innewohnenden tieferen Bedeutung.

### *Die vier Hauptkennzeichen der esoterischen Lehren*

Es ist schwierig, frühen esoterischen und frühen exoterischen Buddhismus genau voneinander abzugrenzen. Soweit die Spuren des Mikkyo zurückzuverfolgen sind, sind sie untrennbar mit den Entwicklungen im Mahayana allgemein verbunden, und diese beiden Richtungen des Buddhismus haben sich auch in späterer Zeit ständig gegenseitig beeinflusst. Ihre Lehren schlossen sich auch nicht unbedingt gegenseitig aus, und ihre durchaus vorhandenen Unterschiede trugen nie absoluten Charakter, wenn sie auch manches Mal von bestimmten Schulen überbetont wurden. Kūkai beschreibt diesen Sachverhalt in seiner Schrift *Benkenmitsu Nikyō-ron* (Diskurs über die Unterschiede zwischen exoterischen und esoterischen Lehren).

Die Bedeutungen der Begriffe *exoterisch* und *esoterisch* sind vielfältig und ohne Zahl. Wenn wir uns von der Oberfläche in die Tiefe begeben, dann ist die Tiefe esoterisch und die Oberfläche exoterisch. So könnte man auch nicht-buddhistische Schriften Fundgruben des Geheimen nennen. Auch von den Lehren der Buddhas sind einige exoterisch und einige esoterisch.<sup>2</sup>

Mit der Entwicklung der Lehren und Übungen des Mikkyo wurden immer häufiger die Begriffe *exoterisch* und *esoterisch* verwendet, um das Mikkyo vom Theravada und vom allgemeinen Mahayana-Buddhismus zu unterscheiden. Ähnliche Begriffe - *esoterisch*, *geheim*, *verborgen* - wurden in bestimmten späteren Schriften des Mahayana verwendet; sie dienten zum Beispiel dazu, die Lehren des Hua-yen zu beschreiben, doch gelten vor allem das Chen-yen in China und das Shingon in Japan als die Lehren, auf die die Bezeichnung *esoterisch* im strengeren Sinne zutrifft.

Im esoterischen Verständnis erfüllt das Mikkyo alle vorangegangenen exoterischen Lehren, nicht nur dadurch, daß es ihnen eine weitere Ebene von Lehren hinzufügt, sondern indem es sie in einen neuen Bezugsrahmen stellt. Die indischen Meister, die die Lehren als erste nach China brachten, betonten bei ihrem Versuch, die Sicht der esoterischen Lehren zu verdeutlichen, vor allem die Unterschiede zwischen einzelnen exoterischen und esoterischen Lehren. Als Kūkai in späterer Zeit den Gegensatz zwischen exoterischen und esoterischen Lehren immer feiner ausführte, erläuterte er den Hauptunterschied mit folgenden allgemeinen Aussagen: Die Lehren des Shingon sind Lehren, die unmittelbar vom höchsten Buddha des Dharma-Körpers stammen, während die exoterischen Schulen bedingte Lehren darlegen, die für bestimmte Umstände gelten. Die ersteren sind ewig und absolut, während letztere auf den Lehren des längst dahingegangenen Shakyamuni Buddha beruhen. Das obige Zitat aus dem *Diskurs über die Unterschiede zwischen exoterischen und esoterischen Lehren* geht weiter:

Die Lehren des Dharma-Körpers sind voller Tiefe und die bedingten Lehren seicht und begrenzt. Daher nennt man jene *esoterisch*?

#### Shingon

In seinen Erläuterungen zu diesem grundlegenden Unterschied betont Kūkai im obigen Text vier Punkte als Kennzeichen des Mikkyo in Abhebung von den nur exoterischen Lehren:

1. Das Mikkyo ist eine Lehre, die unmittelbar vom höchsten Buddha stammt, dem Dharma-Körper, dem allesdurchdringenden Körper der kosmischen Erleuchtung.
2. Die Erleuchtung kann sich in dieser Welt ereignen, und man kann sie anderen mitteilen.
3. Die Lehren des Mikkyo betonen das plötzliche Erreichen der Buddhaschaft in diesem Leben.
4. Die esoterische Tradition besitzt einen großen Reichtum an Lehren für viele Zwecke und beinhaltet Übungsmethoden für Menschen aller Neigungen und Fähigkeiten.

Kakuban untersucht diese Punkte im Licht späterer Entwicklungen des Buddhismus weiter und faßt die Essenz von Kūkais erstem Punkt in *Kenmitsu Fudō-sho* (Über die Unterschiede zwischen exoterischem und esoterischem Buddhismus) folgendermaßen zusammen:

Die exoterischen Lehren stammen von *ōjin* (dem Buddha, der sich unter bestimmten historischen Bedingungen manifestiert). Die esoterischen Lehren sind die Rede des Dharma-Körper-Buddha. Das Exoterische bleibt an der Oberfläche und ist unvollständig. Das Esoterische ist verborgen und tiefgründig ..<sup>4</sup>

Ö/n-Buddha, auf den hier verwiesen wird, ist Shakyamuni, der als Mensch geboren wurde und die Wahrheit in Begriffen seiner Zeit lehrte. Der historische Buddha Shakyamuni wird als Ursprung der exoterischen Lehren betrachtet. Diesen Lehren zufolge ist die unmittelbare Einsicht in die universale Buddha-Natur für Menschen nicht möglich. Die universale Buddha-Natur ist der Dharma-Körper (*hosshin*), das in Ewigkeit und aus sich heraus bestehende Wahrheitswesen, die Verkörperung der Erleuchtung des Universums. In allgemeiner exoterischer Sicht ist der Dharma-Körper die vollkommene Wahrheit selbst und aus diesem Grund ohne Form; abstrakt, kalt und fern, ohne Farbe, ohne Gestalt und ohne Bewegung. Die Vorstellung von den Buddha-Körpern (*busshin*) wurde im Mahayana entwickelt und führte zu einer Beschreibung verschiedener Buddha-Wesen in den Bereichen zwischen dem menschlichen Shakyamuni Buddha und der Essenz, dem Dharma-Körper, der nach Ansicht der exoterischen Lehren unnahbar und fern, ohne Sprache und nicht erkennbar war. In ihrem Selbstverständnis basierten die vor der Einführung des Mikkyo bestehenden buddhistischen Schulen Japans auf den Lehren des historischen Shakyamuni Buddha. Aus der Sicht der esoterischen Lehren war Shakyamuni Buddha eine Manifestation Dainichi Nyorais. Zwar betrachtete man die Lehren des historischen Buddha Shakyamuni und die anderer Buddhas in ihrer Essenz als identisch mit den Lehren des kosmischen Buddha, sie galten jedoch als begrenzt, bedingt durch die historischen Umstände, die geographische Gegend und die Zuhörerschaft.



#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

Die exoterischen Lehren halten den Dharma-Körper nicht für ein „Wesen“ im eigentlichen Sinne, das Lehren weitergeben könnte. Die Vertreter des Mikkyo stehen hingegen auf dem Standpunkt, er sei eine tatsächlich existierende Wesenheit. Der historische Buddha Shakyamuni ist schon vor langer Zeit in das Nirvana eingegangen, doch der Dharma-Körper-Buddha existiert dem Mikkyo zufolge ewig und teilt sich unablässig allen Dingen mit. Das Mikkyo betrachtet sich als eine geheime Lehre des Dharma-Körpers.

Die esoterischen Lehren verstehen das reine Reich des Dharma-Wesens, der Dharma-Natur, nicht als etwas Festes oder Unbewegliches, sondern als einen dynamischen, ständig in Bewegung und Entwicklung begriffenen Vorgang. Diese Dharma-Natur ist eine alles-erleuchtende, alles-durchdringende, allumfassende Lebensenergie. Man kann sie als heiliges Prinzip oder als universales Wesen ansehen; auf einer noch tieferen Ebene ist sie eine absolute, unendliche Dharma-Wesenheit, die jede Art von Dualität oder Geschiedenheit zwischen einzelnen Wesen, Dingen und Prinzipien überschreitet. Der höchste Dharma-Körper ist keineswegs eine stumme Abstraktion, sondern die Aktivität des Lebens selbst, gegenwärtig in allem, was ist, und seine Lehren sind ohne Ende (*hosshin seppō*).

Die Qualität des Dharma-Körpers, der alle Dinge umfaßt, wird auch Mitgefühl genannt, und sein Handeln schließt die Welt der Dinge, die Sinne und die Handlungen von Körper, Rede und Geist ein. Er erstreckt sich über den alledurchdringenden Dharma-Bereich, er ist ewig und allgegenwärtig auf allen Ebenen des Seins (in buddhistischen Termini *jikkai*, die zehn Bereiche). Die Lehren des Dharma-Körpers kann man in den symbolischen Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raum und Bewußtsein wahrnehmen oder mit anderen Worten - in allen Dingen.

Der zweite Punkt in Kūkais Darstellung ergibt sich aus der Natur des Dharma-Körpers. Der exoterische Buddhismus spricht davon, daß die Erleuchtung jede Sprache und alles Verstehen überschreitet. Weder Worte noch Gedanken noch irgendwelche Ausdrucksmittel können sie mitteilen - „die Worte versiegen und der Geist erstirbt“, „Worte sterben und Gedanken versiegen“. Diese Sicht beschreibt die Erleuchtung als leer von Eigen- oder Selbst-Natur (*kū*) und ichlos (*muga*). Die exoterischen Lehren gehen von daher mit der Erleuchtung auf mittelbare Weise um: Sie analysieren die Verblendung, die Erleuchtung verhindert, oder sie erörtern, was Erleuchtung nicht ist.

Auch das Mikkyo geht davon aus, daß die gewöhnliche, ihrer Natur nach dualistische Sprache Erleuchtung nicht beschreiben kann. Es ist jedoch eine Kernaussage der esoterischen Lehren, daß sich die Erleuchtung selbst mitteilt. Die Sprache der Erleuchtung, die den künstlerischen Ausdruck miteinschließt, kann diesen geheimnisvollen Bereich ausdrücken. Das Mikkyo findet die Wahrheit deshalb in einer besonderen mantrischen Sprache, in Gesten, Sanskrit-Silben, Mandalas, Abbildungen von Gottheiten und anderen Elementen aus der Welt der Phänomene verkörpert. Dieser Ansatz ist eine der Grundlagen der esoterischen Übungen.

In den Jahrhunderten, in denen sich das Mikkyo herausbildete, wurde der Buddha entweder als der historische Shakyamuni Buddha betrachtet oder als eine idealisierte,

#### Shingon

vollendete Gestalt, die unendlich weit von den Menschen entfernt ist. Die Möglichkeit, Buddhaschaft zu erreichen, rückte damit immer weiter in die Vergangenheit zurück oder in philosophische Ferne. In diesem Umfeld entstand das Mikkyo, das sich auf die Suche nach einem wirklichen Ausdruck der Buddhaschaft und nach Methoden konzentrierte, " Buddhaschaft in einem einzigen Leben zu erlangen. Das *Kongöchō Gohimitsu-kyō* bezeichnet auf dieser Grundlage die älteren Formen des Buddhismus als exoterisch und die mantrischen Lehren als esoterisch:

Wer den äußeren Weg geht, müht sich drei endlose Kaipas bis zur höchsten Verwirklichung. Auf diesem Weg geht er zehn Schritte voran und neun zurück.<sup>5</sup>

Die Überzeugung, daß ein Mensch in einem Leben zum Buddha werden kann (*sokushin jōbutsu*), kann deshalb als Unterscheidungsmerkmal zwischen Mikkyo und exoterischem Buddhismus im allgemeinen gelten, wo die Menschen äonenlang nach Vollendung streben müssen. Als Shubhakarasimha und Vajrabodhi die esoterischen Lehren nach China brachten, waren dort die Schulen Hua-yen und T'ien-t'ai schon einige Zeit eingeführt und lebendig. Die indischen Meister suchten nach einem Weg, die Besonderheit der esoterischen Lehren herauszuarbeiten, indem sie diese den vorhandenen exoterischen Lehren gegenüberstellten. Sie ordneten Hua-yen und T'ient-t'ai den übrigen Schulen des exoterischen Buddhismus zu, anscheinend ohne dabei die Weiterentwicklung beider Schulen in China mit zu berücksichtigen.

Die beiden Schulen Hua-yen und T'ien-t'ai gehen davon aus, daß man in diesem Leben Buddha werden kann. Obwohl sie im Gegensatz zum Mikkyo verhältnismäßig wenige Rituale und Verfahren zum Erreichen dieses Zieles anbieten, können sie als Ausdruck des Übergangs vom exoterischen zum esoterischen Buddhismus betrachtet werden. Das Mikkyo hingegen ist auf solche Übungen spezialisiert. Auch im Ch'an (Jap. Zen)-Buddhismus, den es damals schon in China gab, geht es um die plötzliche Erleuchtung in diesem Leben, und spätere Schulen des exoterischen Mahayana lehren ebenfalls die Erleuchtung in diesem Leben. Eine weitere Diskussion dieser Aspekte würde jedoch den Rahmen dieses Werkes sprengen.

Erleuchtung bedeutet, „zum Buddha werden" (*jōbutsu*). Kūkai sagt, ein Buddha werden heißt, das Wesen der drei Arten von Geist (*sanshin*) zu verstehen-den eigenen Geist, den von anderen (einschließlich aller Dinge und Wesen) und den eines Buddha (des erleuchteten Wesens des Makrokosmos). Da alles im Universum Buddha-Natur besitzt, stellen diese drei Aspekte eine untrennbare Einheit dar, und Buddhaschaft bedeutet, die Gleichheit dieser drei Arten von Geist zu verwirklichen.

Ganz allgemein betonen die exoterischen Lehren die Tatsache, daß die Menschen nicht erleuchtet sind und sich um Erleuchtung bemühen müssen, indem sie das falsche Selbst beseitigen. Das Mikkyo jedoch basiert auf den Mahayana-Lehren von der ursprünglichen Erleuchtung (*hongaku*) aller Wesen in ihrer Soheit. Es betrachtet alle Wesen als mit einer ihnen innewohnenden Buddha-Natur ausgestattet; deshalb bestehen Sinn und Zweck der esoterischen Praxis darin, dieses Buddha-Selbst zu verwirklichen.

#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

Die Meditationsübungen des Mikkyo nutzen alle Fähigkeiten und Energien des menschlichen Körper-Geistes zur Ausrichtung auf die Buddhaschaft. Die Fähigkeiten zu denken, zu fühlen, wahrzunehmen, zu erkennen und zu handeln werden in den Drei Geheimnissen (*sanmitsu*) zusammengefaßt und sind Grundlage aller esoterischen Übungen. Es sind die alles-durchdringenden, erleuchteten Handlungen von Körper, Rede und Geist des Buddha, wie sie sich im einzelnen Menschen widerspiegeln. In einfachen Worten: Sobald die Aktivitäten von Körper, Rede und Geist sich mit denen Buddhas vereinen, wird man zum Buddha.

Grundlage des Mikkyo ist der universale Charakter des Dharma-Körpers, des Lebens, das alle Dinge durchdringt. Seine Lehren sind für alle Menschen, unter allen Umständen und zu allen Zeiten gleichermaßen geeignet. Ausgehend von der damit verbundenen Vorstellung, daß alle Phänomene Verkörperungen der universalen Buddhaschaft sind, verwendet das Mikkyo alle erdenklichen Mittel, um ein „verblendetes“ Wesen in einen Buddha zu verwandeln.

Für den Körper gibt es vorgeschriebene Handgesten, die Mudras (*ingei*), Bewegungen des ganzen Körpers, Weihrauchduft und den Geschmack bestimmter Kräuter. Es gibt Ritualgeräte für bestimmte Verrichtungen und Skulpturen und Bilder, über die man kontempliert. Diese Ritualkunst ist ein wichtiges Element der Praxis. Im Bereich der Rede rezitiert der Praktizierende bestimmte Mantras (*shingon*) sowie dazugehörige Anrufungen und Gesänge. Für den Geist gibt es bestimmte Visualisierungen (*kansö* oder *kannen*) von Gottheiten und symbolischen Formen, wobei Farben, Bewegungen, Gedanken, Vorstellungen und Gefühle einbezogen werden.

Die Mikkyo-Rituale werden durch eine Vielfalt solcher Elemente in unterschiedlichsten Verbindungen bereichert: Es gibt einfache und komplexe Übungen; Meditationen für Personen, die alleine praktizieren, und Rituale, an denen viele Priester mitwirken; Übungen, die lediglich Minuten dauern, und monatelange Rituale. Um nur einige zu nennen (sie werden später ausführlich vorgestellt): Die Vierteilige Vorbereitungspraxis zur Erleuchtung, die eine grundlegende Übung in achtzehn Teilen einschließt; die Praxis des Taizö- und des Kongökai-Mandala und das goma-Feuerritual; verschiedene Einweihungs- bzw. Initiationszeremonien und Übungen zur Konzentration auf eine Gottheit. Die Morgenstern-Meditation, die zu den letzteren Übungen gehört, und die Visualisierung der Silbe A (*ajikan*) fassen die Essenz der ganzen esoterischen Ritualpraxis in eine verdichtete Form.

Die Mikkyo-Lehren des *shöji jissö* sind ein verdichteter Ausdruck des esoterischen Ansatzes. *Shöji* bedeutet wörtlich „klingender Buchstabe“; dieser Ausdruck bezieht sich nicht nur auf die menschliche Sprache und die Schrift, sondern auch auf die Bedeutung, die in den Elementen, den Sinnen, den Wesen der verschiedenen Bereiche (Menschen, Götter, Bodhisattvas, Buddhas usw.) zum Ausdruck kommt - einfach in allem, was man sehen, hören, empfinden und erkennen kann. Der „Buchstabe“ drückt die symbolische Qualität der „Stimme“ aller Phänomene aus. Diese Stimme ist die grundlegende Energie; sie nimmt Form an in allem, was ist; auf der tiefsten Ebene steht sie für die Aktivität der Drei Geheimnisse des Dainichi Nyorai.

In der esoterischen Praxis werden Mandalas, Ritualgeräte, visualisierte Formen und

#### Shingon

Sanskrit-Silben verwendet, um die Energie des Universums zu bündeln. Sie werden als unmittelbarer Ausdruck der Erleuchtung betrachtet, untrennbar eins mit einem selbst. *Jissö* bedeutet „tatsächlicher Aspekt“, die Wahrheit all dessen, was ist. Mikkyo sagt daher *shöji soku jissö*: Diese kosmische Energie selbst ist die Wahrheit.

#### *Dainichi Nyorai: Die Zentralgottheit*

Das Mikkyo nahm im Laufe seiner Entwicklung viele Hindu-Gottheiten in sein System von Buddhas und Bodhisattvas auf. Als es im Laufe des siebten Jahrhunderts zu einem relativ eigenständigen System geworden war, war die Zahl sowohl der von außen übernommenen als auch der im Rahmen der esoterischen Tradition neu entstandenen Gottheiten beträchtlich angewachsen. In dieser Zeit traten das Taizö- und das Kongökai-Mandala zum ersten Mal als kosmische Systeme in Erscheinung, die alle esoterischen Gottheiten in sich vereinigten. So wie die Sonne Zentrum unseres Sonnensystems ist (oder unseres Weltalls, wie es die Alten ausdrückten), so steht Dainichi Nyorai im Zentrum dieser beiden esoterischen Mandala-Systeme.

Während der Buddhismus unter seinen Hunderttausenden von Gottheiten keinen Schöpfergott kennt, gibt es im Hinduismus die Vorstellung von einem Schöpfer des Weltalls, der im Gott Brahma (Jap. Bon-ten) verkörpert ist. Zweifellos beeinflusste das Hindu-Konzept einer kosmischen Zentralgottheit die esoterische Auffassung von Dainichi Nyorai als dem Symbol für das allumfassende Wesen des Mandala und des Universums selbst. Diese zentrale Mikkyo-Gottheit ist von allem, was ist, nicht zu trennen und wurde so zu einem Symbol für die ursprünglich-ungeborene Lebensenergie des Universums. Das Ursprünglich-Ungeborene (*honpushö*) ist das Ungeschaffene in allen Dingen.

Dainichi Nyorai, die Personifizierung des Dharma-Körpers, vereinigt in sich alle Weisheit und alle Eigenschaften, die die verschiedenen Gottheiten des Esoterischen Buddhismus im einzelnen verkörpern. Die Personifizierung des ganzen Universums und aller Verkörperungen der Buddha-Natur in einem einzigen, allumfassenden Wesen ist ein Kennzeichen der esoterischen Entwicklung und ein wichtiger Schritt in der Systematisierung des Mikkyo.

Im Sanskrit gibt es verschiedene Namen für Sonne: Sürya (Jap. Sorija), Aditya (Jap. Nitten) und Vairocana (Jap. Birushana). Mahävairocana bedeutet große Sonne. Auf Japanisch heißt das Dainichi, manchmal wird es auch als Makabirushana wiedergegeben. Als Name der Gottheit wird dieser Begriff heute mehr oder weniger austauschbar mit Birushana gebraucht. Das *Dainichi-kyö Sho* (Kommentar zum Dainichi-kyö) erklärt die Bezeichnung (Mahä-)Vairocana als weiteren Namen der Sonne, wobei Sonne eine Metapher für die Gottheit ist, die das Licht bringt und die Dunkelheit vernichtet.

Während jedoch die tatsächliche Sonne im Schatten oder in der Nacht nicht scheint, ist die symbolische Strahlkraft des Dainichi Nyorai durch Zeit und Raum nicht begrenzt. Die Sonne schenkt ihre Lebensenergie allem, was lebt, die Leuchtkraft des Dainichi Nyorai hingegen ist das ungeborene und unsterbliche Licht überweltlicher



Mahavairocana (Dainichi Nyorai). Kamakura-Zeit (1192-1392), Kōyasan.



Porträt-Skulptur des Kukai. Muromachi-Zeit (15. Jahrhundert), Sanbō, Kōyasan.

Verwirklichung. Manchmal scheint die Sonne klar und hell, manchmal wird ihr Scheinen von Wolken und Stürmen verborgen, die Leuchtkraft des Dainichi Nyorai jedoch wirkt immerdar.

Diese Zentralgottheit wurde wegen dieser Parallelen zur Sonne eingeführt. Da ihre alles-durchdringende Kraft die der Sonne bei weitem übertrifft, wurde ihrem Namen die Erweiterung „groß“ hinzugefügt. Das Mikkyo übernahm beispielsweise die Hindu-Gottheit Vairocana, deren Sinnbild die Sonne ist, und erweiterte ihre Bedeutung als Dainichi Nyorai. Auch die Gottheit Nitten, deren Name ebenfalls Sonne bedeutet, wurde in das Pantheon des Mikkyo aufgenommen; sie ist eine der zwölf Gottheiten, die Dainichi Nyorai umgeben und Beschützer der Erde sind. Im Mikkyo steht Nitten für die Sonne, Dainichi Nyorai hingegen symbolisiert die Essenz der Lebensenergie.

Viele Gottheiten aus dem Hindu-Pantheon - wie Agni (Jap. Katen), Vaisravana (Jap. Bishamon-ten) und Indra (Jap. Taishaku-ten), um nur einige zu nennen - wurden als äußere Beschützer in das Mikkyo aufgenommen. Diese und alle anderen esoterischen Gottheiten werden mit individuellen Attributen und Aufgaben versehen; auf einer tieferen Ebene sind sie jedoch eins mit dem Dharma-Körper und werden alle als Manifestationen des Dainichi Nyorai betrachtet.

### *Der kosmische Körper der sechs großen Elemente*

Den exoterischen Lehren zufolge kann der Körper des Universums in seiner Essenz - Dharma-Körper, Soheit, Dharma-Natur, Buddha-Natur oder Wahrheit - vom begrenzten menschlichen Geist nicht erkannt werden. Sie sprechen davon als von einer Abstraktion, nicht von dem, was er ist, sondern von dem, was er nicht ist. Dieser Ansatz befaßt sich nicht mit der Beschreibung der Wahrheit in ihrer Beziehung zur Welt der Erscheinungen. In der Auseinandersetzung mit dieser Frage entstanden im Mahayana zwei Geistesströmungen, die Nur-Geist-Schule und die Schule der Leerheit. Die Weiterentwicklung dieser Philosophien auf der esoterischen Ebene ist in den beiden esoterischen Haupt-Sutren festgehalten. Das Mikkyo vereinte diese sich ergänzenden Ansätze in einem symbolischen Rahmen; darin wird das aktive Vorhandensein der Buddha-Natur in der Welt betont und der Dharma-Körper zu den einzelnen Dingen und Wesen in Beziehung gesetzt.

Der symbolische Rahmen des Mikkyo entstand aus frühen Vorstellungen über die stoffliche Materie. Die Philosophien des Altertums sprachen häufig von der Erde oder dem Feuer als den Grundelementen alles Geschaffenen. Diese Elemente wurden als objektive Größen angesehen, die unabhängig von dem Bewußtsein existieren, das sie wahrnimmt. Die vorbuddhistische indische Philosophie scheint die Elemente Erde, Wasser, Feuer und Wind als die beständigen materiellen Bestandteile alles Stofflichen betrachtet zu haben.

Der frühe Buddhismus lehnte sich an diese Vorstellungen von den Elementen als Grundsubstanzen aller Materie an. Man sprach entweder von den vier Elementen wie oben oder, unter Einschluß des Raumes, von fünf großen Elementen (*godai*), da diese Elemente in vielerlei Verbindung in allen materiellen Formen gegenwärtig waren. So wie die fünf Elemente ursprünglich als Bausteine der stofflichen Welt betrachtet wurden, so sprach der Buddhismus in ähnlicher Weise vom Bewußtsein als dem Grundstoff des Geistes. Einige frühe Schriften beziehen sich von daher auf die „sechs großen Elemente“ (*rokudai*). (Der Einfachheit halber sprach man für gewöhnlich von den vier oder fünf Elementen.) Im esoterischen Verständnis galt dieser Ansatz als zu wortgetreue Interpretation, wie der folgende Absatz aus dem *Kommentar zum Dainichi-kyō* zeigt:

Wenn die Sutren von der „Verwandlung der Erde“ sprechen, dann bezieht sich das auf Erde, Wasser, Feuer, Wind und Raum. Einige Menschen haften an diesen Aussagen und halten sie für die Wahrheit. Einige sagen, die Erde sei der Urgrund aller Dinge, weil die Erde die Lebewesen und die stofflichen Dinge gebiert. Die dieser Meinung anhängen, übersehen jedoch, daß die Erde aus der Verbindung vieler voneinander abhängiger Ursachen entsteht. Überdies glauben jene, die eine solche Sicht vertreten, daß die Durchführung von Ritualen für die Erde ihnen wahre Befreiung schenken könne. Andere wiederum glauben, Wasser gebäre alle Dinge, oder Feuer, oder Wind .. .<sup>6</sup>

#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

Mit der Zeit interpretierten die verschiedenen Schulen des Buddhismus die Elemente immer philosophischer; sie bezogen sich dabei sowohl auf die Eigenschaften als auch auf die Substanz der Phänomene. Erde stand zum Beispiel zunehmend für Festigkeit, Wasser für Feuchte, Feuer für Hitze und Wind für Bewegung. Später symbolisierte Erde das Festhalten an Dingen, Wasser das Aufnehmen, Feuer die Reifung und Wind das Wachstum. Diese Eigenschaften der Phänomene wurden in der Folge auch auf die Sinne bezogen, auf die Objekte der Sinneswahrnehmung und auf die Natur der menschlichen Wahrnehmung.

In der buddhistischen Philosophie der Nur-Geist-Schule bezeichneten die Elemente in ihrem konkreten Sinn allmählich die sinnliche Erfahrung des Bewußtseins - Härte, Kälte, Wärme und so weiter. Physikalische Formen waren für diese Schule nicht mehr objektive „Dinge“, sondern Wandlungsformen des wahrnehmenden Bewußtseins, und die Aufmerksamkeit wurde auf das Wesen des Bewußtseins selbst gerichtet. Geist wurde als Essenz betrachtet, während Materie in ihrer Vergänglichkeit und Unvollkommenheit kaum mehr als eine Illusion war, die es zu durchschauen galt.

Die Schule der Leerheit (*ku*) war der Auffassung, alle Dinge seien leer von einer beständigen Eigennatur. Sie existierten lediglich durch ständig sich verändernde, miteinander in Verbindung stehende Ursachen, und alle Formen seien Randerscheinungen, die unablässig erscheinen und wieder vergehen. Das Wesen der Leere durchdringe alle Dinge und stehe in Beziehung zur Wahrheit. Diese Philosophie konnte sehr eindrücklich falsche Ansichten über die Wirklichkeit aufzeigen, neigte jedoch zu der extremen Sicht, den Erscheinungen jede Wirklichkeit abzusprechen.

Eine weitere Lehraussage über die Leerheit, die das Mikkyo beeinflusste, entstand zu Nagarjunas Zeit. Sie besagt, die universale Leere verberge in sich eine geheimnisvolle, absolute Wirklichkeit. Diese Lehre war mit den Weisheits-Sutren verknüpft und handelte von der Wirklichkeit der alles-durchdringenden Leerheit als kosmischer Buddha-Weisheit.

In allgemeiner exoterischer Sicht bezogen sich die Elemente auf die vergängliche, unvollkommene Welt der Phänomene. Das Mahayana verwendet die Elemente neu als Beschreibungen des Bewußtseins oder der Weisheit der Leere und eröffnet so den Weg zu einer positiven Sicht der universalen Wahrheit. Wo die Lehren der Nur-Geist-Schule und der Schule der Leerheit den erleuchteten Geist und die Weisheit in Begriffen der Elemente abhandelten, setzte die sich herausbildende esoterische Lehre den Buddha-Geist und die Buddha-Weisheit mit den Elementen gleich. Im Mikkyo standen dieselben Elemente für den geheimnisvollen Dharma-Körper, der sowohl die stofflichen Erscheinungen als auch den individuellen Geist transzendiert und doch in beiden gegenwärtig ist.

Ganz allgemein entstand diejenige esoterische Tradition, die ihren Höhepunkt im *Dainichi-kyō* fand, aus der Leerheits-Schule, während das *Kongōchō-gyō* auf den Lehren der Nur-Geist-Schule beruhte. Erstere spricht eher von der alles-durchdringenden Wirklichkeit der Weisheit, während sich letztere mit dem alles-durchdringenden erleuchteten Bewußtsein befaßt. Die beiden Schulen sind im Grunde Beispiele für zwei sich ergänzende Annäherungen an dasselbe Thema, nämlich die Natur der makro- und

#### Shingon

mikrokosmischen Wirklichkeit. Die spätere Vereinigung beider Traditionen war ein wichtiger Schritt im Mikkyo.

Ausgehend von der Auffassung der Nür-Geist-Schule, daß im Grunde alles Geist ist, sehen die esoterischen Lehren Bewußtsein auch in stofflichen Gegenständen, die dem Geist nicht untergeordnet sind. Jedes der fünf Elemente verfügt ihrer Ansicht nach über die Bewußtseinsdimension. Gegenstände sind nicht einfach „Dinge“, sondern haben Anteil an der höchsten Wirklichkeit des Geistes oder der Buddha-Natur. Materie und Geist werden als zwei untrennbare Seiten der vollständigen Wirklichkeit angesehen, und somit kann jede Bewegung im Weltall das Geheimnis des erleuchteten Geistes verkörpern. In seiner Schrift *Sokushin Jöbutsu-gi* (Die Erlangung der Buddhaschaft in dieser gegenwärtigen Existenz) schreibt Kūkai:

In den verschiedenen exoterischen Lehren werden die Elemente als unbelebt, als nicht mit Wahrnehmung begabt betrachtet. Die esoterischen Lehren erläutern sie als den geheimen, alles-durchdringenden Körper des Buddha. Diese ... Elemente sind nicht getrennt vom Bewußtsein; auch wenn Geist und Form sich unterscheiden, so sind sie doch im Wesen eins, denn Form ist Geist, und Geist ist Form, ohne jedes Hindernis und ohne Grenzen.<sup>7</sup>

Das Mikkyo inkorporierte verschiedene im Mahayana entwickelte Sichtweisen über die Elemente und gab ihnen eine zusätzliche Sinndimension. Die Elemente wurden zu Verkörperungen des geheimnisvollen, absoluten Dharma-Körpers, der vollkommenen Wahrheit; diese umfaßt mehr als nur die Frage von Wirklichem und Unwirklichem, Geist und Materie, allgemeinem und besonderem. Im Mikkyo bildet die Gesamtheit der Elemente den Buddha-Körper - und dieselben Elemente bilden den Körper jedes Lebewesens und jedes Dinges. Alle Verkörperungen der Wahrheit können demnach mit Hilfe der sechs esoterischen Elemente beschrieben werden, und Kūkai lehrte, daß die materiellen Bestandteile der Wirklichkeit sich in einer symbolischen Sprache niederschlagen und so das wahre Wesen des Dharma-Körpers ausdrücken.

Mit der durch das Bewußtseins-Element symbolisierten alles-durchdringenden Essenz beschreibt das Mikkyo das Wesen der individuellen Erleuchtung. Bewußtsein selbst ist erleuchteter Geist, und da alle Elemente mit Bewußtsein begabt sind, haben alle Dinge Anteil an der Erleuchtung. Im *Kongöchö-gyō* manifestiert sich zum Beispiel der kosmische Buddha-Geist, die Gottheit Dainichi Nyorai, auch als Kongösatta. Dieser Bodhisattva, der das erleuchtete Individuum repräsentiert, wird mit dem Bewußtseins-Element in Verbindung gebracht. Das mit Kongösatta verbundene Mantra ist die Silbe UN, und diese Silbe ist somit Symbol für das sechste Element, das Bewußtsein.

Die geheimnisvolle universelle Wirklichkeit, die das Mikkyo über die symbolischen Elemente beschreibt, ist das erleuchtete Selbst. Im *Dainichi-kyō* wird dieses Dharma-Körper-Selbst aus fünf verschiedenen Perspektiven beschrieben, und diese fünffache Beschreibung wird im weiteren von fünf Mantra-Silben symbolisiert, die sich aus



#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

den entsprechenden Sanskrit-Bezeichnungen herleiten (im folgenden in der japanischen Form in lateinischer Umschrift):

- Ursprünglich-ungeboren: die Silbe A
- Jenseits aller Erklärungen: die Silbe BA
- Absolut unbefleckt: die Silbe RA
- Abseits von abhängigem Entstehen: die Silbe KA
- Absolut und ungehindert leer: die Silbe KYA

Diese Attribute der absoluten Wahrheit werden mit den fünf esoterischen Elementen gleichgesetzt: sowohl Erd-Element als auch Silbe A symbolisieren das ursprünglich-ungeborene und unsterbliche Wesen des Dharma-Körpers; Raum-Element und Silbe KYA symbolisieren sein vollständig ungehindertes und durchdringendes Wesen und so weiter. Das *Dainichi-kyō* nennt diese universale Buddha-Natur die Weisheit der All-Weisheit (*issai chichi*) und erläutert sie mit dem Bild der Elemente:

- O Shakyamuni ... so wie der Raum jenseits aller Unterscheidung ist, ohne Unterscheidung und ohne Nicht-Unterscheidung, so ist auch die Weisheit der All-Weisheit jenseits aller Unterscheidung, ohne Unterscheidung und ohne Nicht-Unterscheidung.
- O Shakyamuni ... so wie alle Lebewesen von der großen Erde abhängen, so hängen auch Götter, Menschen und Dämonen von der Weisheit der All-Weisheit ab.
- O Shakyamuni... so wie das Reich des Feuers alles Brennbares unablässig verbrennt, so verbrennt auch die Weisheit der All-Weisheit allen Brennstoff der Unwissenheit, ohne sich zu erschöpfen und ohne Ende.
- O Shakyamuni... so wie das Reich des Windes allen Staub verweht, so vertreibt die Weisheit der All-Weisheit allen Staub der Verblendungen.
- O Shakyamuni ... so wie das Reich des Wassers allen Lebewesen Freude und Vergnügen schenkt, so schenkt auch die Weisheit der All-Weisheit Wohlbefinden und Freude ...\*

Das Universum als Buddha-Weisheit ist eine ewige Ganzheit jenseits aller Dualität und Geschiedenheit, und doch schließt es alle besonderen Verkörperungen des Geistes und des Stofflichen in seinem ursprünglich-ungeborenen Wesen ein. Somit ist alles in einem vereint, und die Lehre geht weiter und entdeckt das viele im einen. Die allumfassende Weisheit teilt sich auf in fünf Aspekte, und jeder dieser Aspekte symbolisiert eine Sanskrit-Silbe (so wie die Silbe des Kongösatta das Bewußtsein symbolisiert).

Die esoterischen Elemente werden somit auf unterschiedlichen Symbolebenen erklärt und sind an keine bestimmte Interpretation der Erscheinungen gebunden. Sie beziehen sich auf die eine Essenz der Wirklichkeit und sind nicht auf bestimmte Inhalte festgelegt. Sie werden als vier oder fünf oder sechs Elemente beschrieben und sind so Ausdruck dafür, daß sich die eine universelle Wirklichkeit aus der Vielfalt zusammensetzt. Im *Shōji Jissō-gi* (Die wahre Bedeutung der Klangsilbe) schreibt Kūkai:

### Shingon

Die exoterischen fünf Elemente sind die des gewöhnlichen Sprachgebrauchs. Die esoterischen fünf Elemente sind die fünf Silben, die fünf Buddhas und die ganze Versammlung der Gottheiten, groß wie das Meer.<sup>9</sup>

Schon lange hatte der exoterische Buddhismus bestimmte Farben und Formen in ganz ähnlicher Weise verwendet wie die physikalischen Elemente, um die Manifestation des Stofflichen zu beschreiben. Auch im Mikkyo werden Farben und Formen mit den Elementen und Silben in Zusammenhang gebracht. Die Verknüpfungen von Elementen, Silben, Farben und Formen wurden in für den esoterischen Ansatz typischer Weise weiter ausgestaltet, und so ergab sich schließlich ein zusammenhängendes System symbolischer Funktionen, Gottheiten, Mandala-Bereiche und so weiter.

Ausgehend von der Symbolstruktur der Elemente versichert das System des Mikkyo, daß das, was man „Soheit“ oder „Wahrheit“ nennt, nichts anderes sei als das Universum selbst. Als Teilaspekt eines Bedeutungszusammenhangs stehen die Elemente somit auch für die konkreten Aspekte der Welt und des menschlichen Körpers. Das Element Erde zeigt sich in Bergen und im Land, in Knochen und Muskeln. Das Element Wasser ist im Meer, in den Flüssen und in den Körperflüssigkeiten anzutreffen und das Feuer im Sonnenschein, im Blitz und in der Körperwärme. Auf diese Weise wurde es einfacher, die kosmische Essenz zu kontemplieren, welche die Elemente darstellen, und zwar als etwas, das im Selbst und der unmittelbaren Umgebung tatsächlich existiert. Die Dimension des Makrokosmos teilt sich dem Mikrokosmos mit und umgekehrt.

Die beiden Haupt-Sutren des Mikkyo sind Ausdruck von Philosophien, die das gleiche Hauptthema auf unterschiedliche Weise angehen. Das *Dainichi-kyō* beschreibt die Wahrheit z. B. mit Hilfe der fünf Elemente und der fünf Silben, ohne das Element Bewußtsein zu erwähnen. Das *Kongōchō-gyō* hingegen betont das erleuchtete Bewußtsein in Gestalt des Bodhisattva Kongōsatta. Diese beiden Denkrichtungen werden dann in einer einzigen Lehre vereinigt; das Bewußtsein wird mit Erde, Wasser, Feuer, Wind und Raum verbunden, und zwar als Element, das sie alle durchdringt; in ihrer Gesamtheit machen diese den kosmischen Körper der sechs großen Elemente (*rokudai taidai*) aus, und sie verkörpern die Soheit in konkreten Erscheinungen. Die symbolischen Elemente werden kosmischer Körper genannt, weil sie das stoffliche Wesen aller Dinge erklären, und dieses Wesen ist im ganzen Weltall gegenwärtig. Es ist gegenwärtig im Absoluten und in der vergänglichen Form, und durch keine seiner zahllosen Manifestationen wird sein Wesen beeinträchtigt.

In einer Abwendung vom exoterischen Ansatz werden die verschiedenen Aspekte des Universums - Körper und Geist, Physisches und Metaphysisches - als Aspekte der Buddha-Natur in den sechs Elementen zu einer Ganzheit verbunden. Die sechs exoterischen Elemente umfassen die vergänglichen Formen der Materie und das individuelle Bewußtsein. Die esoterischen Elemente umfassen darüberhinaus die geheimnisvolle Wirklichkeit jenseits von Materie und Geist als Sinnbild aller nur möglichen Gestaltungen von Stoff und Geist. Während die exoterisch formulierte Abstraktion der „Soheit“ weit entfernt ist von vergänglicher Form, bezieht sich der

#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

Begriff „Kosmischer Körper“ auf eine absolute Buddha-Wirklichkeit, die aus denselben Bestandteilen besteht wie die zahllosen Wesen und Phänomene. Ihre symbolische Verkörperung ist Dainichi Nyorai, der in eben diesen sechs Elementen existiert. Die Form und die Aktivität der Buddhaschaft ist daher gleichzusetzen mit der unendlichen Vielfalt von Formen und Aktivitäten des Weltalls - die selbst Soheit sind - und umgekehrt.

In den esoterischen Lehren wird das Universum als in ständiger Bewegung begriffenes, mitfühlendes Wesen beschrieben; es enthält alle Wesen als nicht separierbare Aspekte seiner selbst. Das Mikkyo entwickelt den Mahayana-Begriff der Leerheit weiter und beschreibt sie als das, was allen Dimensionen der Wirklichkeit immanent ist (dem Stofflichen und Spirituellen, dem Mikro- und Makrokosmos usw.), ohne durch die Gegenstände und Wesen, in denen sie sich verkörpert, begrenzt zu werden. Aus der Sicht des Mikkyo ist die Leere kosmische Möglichkeit, vollkommen frei und unbehindert, oder aber alles-durchdringende Weisheit bzw. Erleuchtung. Das Mikkyo geht davon aus, daß das kosmische Selbst sich unablässig auf dem Weg zur vollständigen Selbsterkenntnis aller seiner Teile befindet. Darin besteht die Erweckung aller Lebewesen zur Einsicht in ihr wahres Wesen, in Mikkyo-Begriffen das Erlangen der Dharma-Freuden für das Selbst (*jiju höraku*).

Das symbolische System des kosmischen Körpers bildet die Grundlage für die Lehre des Mikkyo, in einem Leben Buddha werden zu können. Kūkai schreibt dazu in seiner Schrift *Die Erlangung der Buddhaschaft in dieser gegenwärtigen Existenz*:

Die sechs symbolischen Elemente durchdringen sich gegenseitig ohne Behinderung und sind in immerwährender Vereinigung. Sie sind nicht getrennt von den Vier Mandalas (den Formen des Seins).

Durch die Initiation und Praxis der Drei Geheimnisse gelangen sie unmittelbar zur Verkörperung:

Das universale Netz - das ist unser Körper.<sup>10</sup>

Die Lehre vom kosmischen Körper der sechs großen Elemente ist ein Höhepunkt frühen esoterischen Denkens, wie wir es insbesondere in zwei Nagarjuna zugeschriebenen Schriften finden können. Diese beiden für das Shingon so wichtigen Schriften sind das *Shakumakaen-ron* (Abhandlung über das Mahayana) - ein Kommentar zum *Daijō Kishin-ron* (Abhandlung über das Erwachen des Mahayana-Geistes) - und das *Bodaishin-ron* (Abhandlung über den erleuchteten Geist). Als erster Japaner legte Kūkai diese Lehren schriftlich nieder, doch gehen seine Formulierungen anscheinend auf diese frühen Schriften - die grundlegenden Mikkyo-Sutren - und die mündlichen Lehren der beiden esoterischen Überlieferungslinien zurück.

Kūkai führte die Lehre vom kosmischen Körper der sechs großen Elemente in seinem Werk *Die Erlangung der Buddhaschaft in dieser gegenwärtigen Existenz* aus und erläuterte sie in symbolischen Begriffen: kosmische Funktion (*yūdai*) oder Aktivität des Universums; kosmischer Aspekt (*sōdai*) oder kosmische Gestalt, Ausdruck des Universums; und kosmischer Körper (*taidai*), Essenz des Universums. Durch die

#### Shingon

Ritualpraxis, die symbolische Darstellungen der untrennbaren Aspekte des erleuchteten Universum benutzt, möchte der Shingon-Praktizierende die kosmische Wirklichkeit in sich selbst erfahren und so Buddhaschaft erlangen. Die Elemente der esoterischen Ritualpraxis - Mantra, Mudra, Bild, Gerät und Mandala - sollen als Verkörperungen der Wirklichkeit des Universums verwendet werden.

„Kosmische Funktion“ bezieht sich auf alles Wirken und alle Bewegungen. Diese sind eingeschlossen in den drei kosmischen Geheimnissen (*sanmitsu yūdai*). Wenn die Drei Geheimnisse (Körper, Rede und Geist) des Praktizierenden eins werden mit den Drei Geheimnissen des Universums, wachsen beiden in diesem Vorgang Kräfte zu - das ist die gegenseitige Kraftübertragung (*kaji*) -, die ihrer Einswerdung Wirklichkeit verleihen. Durch die gegenseitige Kraftübertragung können das mikrokosmische und das makrokosmische Selbst ihre jeweilige Identität enthüllen.

„Kosmische Gestalt“ bezieht sich auf die unterscheidbaren Aspekte der Ganzheit, auf alle ihre Erscheinungen. Diese werden mit den Vier Mandalas des Universums (*shiman sōdai*) erklärt. Alle Erscheinungen im Universum entstehen aus den sechs Elementen und nehmen Form an in den Vier Mandalas, im Großen Mandala, im Samaya-Mandala, im Dharma-Mandala und im Karma-Mandala. Das Große Mandala steht für das Sein aller Wesen und Dinge im Universum, das Samaya-Mandala für das Wesen ihrer Form, das Dharma-Mandala für ihren Ausdruck und das Karma-Mandala für ihre Aktivität.

„Kosmischer Körper“ bezieht sich auf den alles-durchdringenden Körper der sechs esoterischen Elemente, die gewöhnliche Substanz aller Dinge und Wesen, die von der gleichen universellen Lebensenergie durchdrungen sind. Das Shingon betrachtet von daher das einzelne physikalische Ding als untrennbar eins mit dem ganzen Universum. Während die exoterischen Lehren davon sprechen, daß der Körper an sich unrein sei, nämlich durch seine stoffliche Substanz verunreinigt, geht die esoterische Sicht davon aus, daß dieser menschliche Körper-Geist dasselbe ist wie Dainichi Nyorai, die Verkörperung des erleuchteten Universums. Dainichi Nyorai existiert nicht außerhalb der Menschen; es gibt keine Wahrheit außerhalb der Materie und der Dinge.

Im Mikkyo steht die Silbe A für das Element Erde und im weiteren für Form. Der indische Patriarch Shubhakarasiṃha erklärt das *Dainichi-kyō* mit Hilfe des Kosmischen Körpers der Silbe A (*aji taidai*), der Dainichi Nyorai symbolisiert und der den Sinn aller Lehren in verdichteter Form in dieser einen Silbe ausdrückt. Diese mikrokosmische Mantra-Form ist Ausdruck für den makrokosmischen Körper des Universums, der sich in den fünf Verwandlungsstufen der Silbe A (*aji goten*) entfaltet. Die daraus entstehenden fünf Silben stehen für die Wandlung des allen Wesen innewohnenden, bereits erleuchteten Geistes auf seinem Weg zur höchsten Weisheit. Das ist die Weisheit der „Geschicklichkeit in der Methode“, die Fähigkeit, unter unterschiedlichsten Bedingungen voller Mitgefühl zu handeln, zum eigenen Wohle und dem anderer. Auf dieser Ebene findet eine gegenseitige Durchdringung von individuellem Geist und Buddha-Wirklichkeit statt, und der Geist ist von innen heraus von derselben vollkommenen Freiheit und Möglichkeit erleuchtet, die den ganzen kosmischen Körper kennzeichnet.

#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

Die Lehre vom Kosmischen Körper der Silbe A ist für sich genommen recht abstrakt. In Verbindung mit den sechs Elementen kann nun aber das Universum als Ganzes symbolisch auf einen einzigen Punkt konzentriert werden, nämlich auf die Silbe A, die sich in ihrer größten Ausdehnung als die Ganzheit des Universums enthüllt, das sich aus den sechs Elementen zusammensetzt. Die sechs Elemente sind mehr als rein stoffliche Substanzen wie Erde, Wasser oder Feuer; sie verkörpern eine große Bandbreite symbolischer Bedeutungen.

Die Elemente können in die beiden Aspekte Stoff und Geist unterteilt werden. (Tun wir das, werden wir an ihre Ursprünge in der Mahayana-Philosophie erinnert, die in den beiden Sutren dargelegt sind.) Diese Struktur ist jedoch lediglich ein Werkzeug, dessen wirklicher Zweck darin besteht, den Kern der esoterischen Erfahrung zu vermitteln. Die zugrundeliegende Behauptung besagt, daß sich Materie und Geist unbehindert durchdringen und keines ohne das andere existieren kann. Der Buddha und das unerleuchtete Individuum bestehen aus derselben Substanz und sind so wenig voneinander zu trennen wie der Mond von seinem Licht.

Der frühe Buddhismus sah in Dingen der stofflichen Welt wie Bergen und Bäumen keinen Geist, und die Nur-Geist-Schule fand lediglich den wahrnehmenden Geist und leugnete somit eine unabhängige Wirklichkeit der Berge und Bäume. Das Mikkyo hingegen findet Leben und Bewußtsein in allem. Jedes der sechs Elemente symbolisiert die Vollendung eines einzigen Aspekts des ganzen Universums in sich selbst, doch keines dieser Elemente existiert unabhängig von seiner Beziehung zu allen anderen. Die sechs Elemente durchdringen sich gegenseitig in Freiheit, ohne im Stofflichen oder Geistigen auf Hindernisse zu treffen, und sind so das Leben an sich. Auf der höchsten Ebene ist das die Ganzheit des Universums, der das Mikkyo den Namen Dainichi Nyorai gibt.

#### *Die Bejahung des Selbst und des menschlichen Verlangens im Mikkyo*

Das Konzept der Großen Seligkeit (*tairaku*) entstand im Mikkyo als esoterische Weiterentwicklung der Mahayana-Lehren, die Geburt und Tod mit Nirvana und Verblendung mit Erleuchtung gleichsetzten. In der Sprache der esoterischen Lehren wurde alles menschliche Verlangen als Bodhisattva-Handlung betrachtet. Sexuelle Begierde wurde dabei metaphorisch mit dem Wunsch des Praktizierenden gleichgesetzt, mit der Gottheit einzuwerden. Große Seligkeit schließlich bezieht sich auf die Vollendung der esoterischen Einswerdung mit dem Universum, welches die Gottheit symbolisiert.

Volkstümliche Bewegungen verbanden häufig hinduistische und buddhistische Elemente miteinander, und es gab auch solche, die tatsächlich sexuelle Handlungen einbezogen. Ihre Praxis sollte jedoch nicht mit der symbolischen Sexualität im späteren Esoterischen Buddhismus Indiens gleichgesetzt werden. Die hinduistische Shiva-Sekte übernahm einen Kult aus dem Volk, bei dem die Göttin Kall verehrt wurde, die mit sexueller Energie assoziiert wurde. Der Gott Shiva, die höchste Gottheit im Hinduis-

### Shingon

mus, wurde als passiv betrachtet, und die Göttin KälT führte ihm durch ihre aktive Energie Kraft zu. KälT zu ehren galt somit als äußerst segensreich, und es gab Yoga-Lehren, deren Schwerpunkt neben körperlichen Übungen, Atemtechniken und Meditation auf dem Erwecken sexueller Energien als Weg zur Befreiung lag. In einer späteren Entwicklungsphase des Esoterischen Buddhismus - nachdem das Mikkyo bereits in Japan eingeführt war - entstand wohl unter hinduistischem Einfluß in Indien der sogenannte „Buddhismus zur linken Hand“, bei dem rituelle Sexualität praktiziert wurde.

Im orthodoxen Shingon gibt es keine derartige rituelle Sexualpraxis, allerdings gelten sexuelles Verlangen und andere Wünsche als unverzichtbare Energiequellen für die Praxis des Mikkyo. Im *Weisheits-Wahrheits-Sutra*, einem wichtigen Text, den Shingon-Priester täglich rezitieren, erreichen die Mahayana-Lehren der frühen Weisheits-Sutren ihren esoterischen Höhepunkt. Ausgehend von der alles-durchdringenden Weisheit der Leerheit zeigen diese exoterischen Lehren die ursprüngliche Reinheit der Eigennatur aller Dinge und Wesen.

Das *Weisheits-Wahrheits-Sutra* vertieft diese Einsicht noch weiter und vergleicht das menschliche Verlangen mit der Lotusblüte. Sie ist rein, auch wenn ihre Wurzeln in den Schlamm hinunterreichen. Es erklärt die Große Seligkeit als „siebzehn Arten der Reinheit“, die bestimmte Aspekte sexueller Begierde als bodhisattva-gemäße erläutern. Indem es ausdrücklich die ursprüngliche Reinheit menschlicher Begierde feststellt, drückt dieses Sutra die Bejahung des menschlichen Lebens und der Erscheinungswelt im Mikkyo aus. Dort heißt es:

Die Reinheit des Pfeils der Begierde, das ist die Stufe des Bodhisattva ...

Die Reinheit der Liebe, das ist die Stufe des Bodhisattva ..

Der Buddhismus kennt viele Begriffe für Begierde, und alle beschreiben sie als unreines Anhaften, als Hindernis bei der Verwirklichung der Erleuchtung. Im großen und ganzen betont der Buddhismus das negative Wesen des Verlangens, es muß ein für allemal mitsamt seiner Wurzel beseitigt und vernichtet werden, damit das Selbst überwunden werden kann. Der allgemeine Buddhismus nennt fünf Hindernisse für die Praxis, die fünf Begierden (*goyoku*), nämlich die nach Besitz, Ruhm, Sexualität, Nahrung und Schlaf. Sie sind Ausdruck grundlegender menschlicher Bedürfnisse nach Sicherheit, Anerkennung, Liebe, Nahrung und Schlaf, deren Vernachlässigung die Lebensenergie zunichte machen könnte.

In der esoterischen Tradition wird Verlangen als im Kern reine Energie angesehen, als lebendiger Ausdruck des Selbst. Verlangen führt beim Menschen zum Anhaften, weil die Befriedigung eines Bedürfnisses das nächste entstehen läßt. Verlangen ist jedoch eine der grundlegenden Kräfte des menschlichen Seins. Aus der Sicht des Mikkyo ist das Verlangen der Wesen Ausdruck ihrer Buddha-Energie; das höchste Verlangen ist der Wunsch nach Erleuchtung, und ihre Verwirklichung ist die Große Seligkeit wahrer Zufriedenheit.

Die Perspektive des Individuums wird im Mikkyo-Mandala veranschaulicht, das

#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

Hunderte unterschiedlicher Gottheiten abbildet, einige in Ruhe, andere in Bewegung, einige lächelnd, andere zornvoll. Es sind individuelle Verkörperungen der verschiedenen Energien, wie Begeisterung, Verlangen, Gefühl, Empfindung, Weisheit, Unterscheidungskraft und so weiter, jeweils in ihrer Erleuchtungsdimension. Sie alle sind unterschiedliche Verkörperungen der allumfassenden Aktivität des Dainichi Nyorai.

Das *Gohimitsu Giki* (Ritualhandbuch der Fünf Geheimnisse) beschreibt in aller Ausführlichkeit den Vorgang, in dem sich die Energien der verblendeten Wesen als reines Bodhicitta (*bodaishin*, der Geist höchster Erleuchtung) enthüllen. Es erläutert, daß der Same der Weisheit in den Verblendungen gefunden werden muß. Dieser Text beschreibt den Bodhisattva Kongösatta, die Verkörperung der Erleuchtung, als ein Wesen, das von vier Neben-Bodhisattvas begleitet wird; sie repräsentieren Begierde, Empfindung, Liebe und Befriedigung. Sie unterscheiden sich nicht von den verblendeten Energien in allen Wesen und symbolisieren gleichzeitig Aspekte von Kongösattas Erleuchtung. (Eine ähnliche Gruppe von Gottheiten wird auch in der Versammlung der wahren Bedeutung im Kongökai-Mandala dargestellt, die im sechsten Kapitel als Teil der „Neun Versammlungen des Kongökai-Mandala“ besprochen werden.)

Diese als die Fünf Geheimnisse (*gohimitsu*) bekannten Gestalten symbolisieren verblendetes menschliches Verlangen in seinem wahren Wesen als erleuchtete Weisheit. Die erste der Begleitgottheiten, der Vajra-Bodhisattva der Begierde (Jap. Yoku Kongöbosatsu) steht für alles menschliche Verlangen und alle Begierden. In der esoterischen Praxis ist es die Begierde nach Erleuchtung, die zum Erwachen des angeborenen erleuchteten Geistes führt. Die zweite Begleitgottheit, der Vajra-Bodhisattva der Empfindung (Jap. Soku Kongöbosatsu) repräsentiert alle äußeren Sinne, die Mittel, mit denen der Praktizierende zur Erleuchtung findet. Der Vajra-Bodhisattva der Liebe (Jap. Ai Kongöbosatsu), der Lust und Verlangen symbolisiert, repräsentiert die Entfaltung von Mitgefühl, das nicht von der Weisheit zu trennen ist. Der Vajra-Bodhisattva der Befriedigung (Jap. Man Kongöbosatsu), auch Symbol für Stolz und Überheblichkeit, steht für die Freude vollkommener Erleuchtung.

Menschliche Wünsche werden in ihrem transpersonalen Aspekt als Energien gesehen, die auf das Wohl aller Wesen ausgerichtet sind: der Kummer, den wir angesichts der Leiden anderer empfinden, und der Entschluß, sie zur Befreiung zu führen, das ist Verlangen; ihnen nahezukommen ist Empfindung; Mitgefühl für sie zu empfinden ist Liebe; und die Freude über ihre Erleuchtung ist Befriedigung. Das Mikkyo betont, daß „die Verblendung selbst Erleuchtung ist“ (*bonnö soku bodai*), und in der Tat stehen Kongösatta und seine vier Begleit-Bodhisattvas gemeinsam für die fünf Aspekte vollkommener Buddha-Weisheit.

Diese Sicht des Verlangens zeigt sich auch im esoterischen Feuerritual. Seit alter Zeit war das Darbringen von Gaben an die Götter zur Abwendung von Unglück, zum Erlangen von Wohlstand und für eine Wiedergeburt in himmlischen Bereichen elementarer Bestandteil der indischen Religion. Als besonders ehrwürdig galt das Feuerritual (*goma*). Dabei werden Gaben auf einer besonderen Feuerstelle angeordnet und in einem heiligen Feuer verbrannt. In Gestalt von Flammen und Rauch trägt dann der Feuergott Agni die Gaben zu den Göttern im Himmel. Dieses Ritual wurde immer

#### Shingon

mehr verfeinert und galt als Methode, die große Verdienste und übernatürliche Kräfte einbrachte.

Das Mikkyo übernahm das goma-Ritual in Gänze in sein Praxissystem. Es behielt seine alten magischen Aspekte bei, nämlich die Abwendung von Unglück und das Erlangen materiellen Wohlstands, sein Hauptzweck wird jedoch im *Dainichi-kyō* folgendermaßen erläutert:

Mit dem goma-Ritual verbrennen wir das Holz der Verblendungen in den Flammen der Weisheit, bis alles aufgezehrt ist.<sup>12</sup>

Besonders ausgesuchte und behandelte Holzstäbe werden im Ritual auf dem Altar aufgeschichtet; dann werden in einem komplizierten Prozeß verschiedene Substanzen verbrannt und den angerufenen Gottheiten dargebracht. Der Praktizierende visualisiert die Stäbe und Gaben als seine eigenen Anhaftungen und Verblendungen; dabei werden sie zum Brennstoff, der die Flammen der Weisheit nährt. Wie das Feuer nicht unabhängig vom Brennstoff existiert, so sind die Verblendungen nicht von der Erleuchtungsweisheit getrennt und sollten somit nicht verachtet werden. Der Praktizierende tritt mit den Gottheiten des Rituals in eine Beziehung der gegenseitigen Kraftübertragung (*kaji*) ein und verstärkt somit seine eigenen Energien durch die übernatürlichen Kräfte der Gottheiten. Die gegenseitige Kraftübertragung, die Folge der esoterischen Einswerdung des Praktizierenden mit der Gottheit ist, verwandelt die Energie der Verblendung in die allesverzehrende Flamme der Weisheit.

Das Mikkyo betrachtet also die Buddha-Natur als allumfassend und erweitert damit die Vorstellung von der ursprünglichen Erleuchtung; sie umfaßt den ganzen Menschen und erkennt alle menschlichen Triebe und Energien als Aspekte von Weisheit und Mitgefühl. Die menschliche Sexualität kann ein wunderschöner Ausdruck der menschlichen Natur sein, und das Mikkyo schätzt diese Facette des menschlichen Seins nicht geringer als jede andere. Mißverständnisse und falscher Gebrauch der menschlichen Möglichkeiten führen allerdings zu Leiden. Im *Hannya Shingyō Hiken* (Der geheime Schlüssel zum Herz-Sutra) schreibt Kūkai:

Wie dauern sie mich, diese schlafenden Kinder, wie elend sind sie und voller Leiden, diese närrischen, trunkenen Menschen. Die leidenden Narren belächeln die, die nicht trunken sind. Die grausamen Schläfer verspotten die Erwachten. Nie fragen sie den König der Heilkunst um Hilfe. Wann wohl werden sie das Licht des Dainichi Nyorai erblicken?<sup>13</sup>

Aus der Sicht des Mikkyo sind die „gewöhnlichen“ Menschen an sich erleuchtet. Der Verblendete erfindet jedoch ein Leiden, das es gar nicht gibt. Befreiung vom Leiden kann erreicht werden, wenn wir die unbewußten Erfindungen der Verblendung untersuchen, sie analysieren und zur Quelle des Selbst vorstoßen. Im selben Text schreibt Kūkai:



#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

Wie können wir das endlose Leben und den endlosen Tod überwinden? Nur durch den Geist in rechter Meditation.<sup>14</sup>

Der frühe Buddhismus stützte sich auf die Hindu-Vorstellung vom individuellen Selbst, *ätman* (Jap. *jiga*), und lehrte, man könne dem Kreislauf von Tod und Wiedergeburt nicht entkommen, solange es ein Selbst gibt, wie fein auch immer. In der Lehre vom Nicht-Selbst (*muga*) bedeutet Befreiung die Ausschaltung des Ich, das in Verblendungen gefangen ist und sein eigenes Leiden schafft. Das Mikkyo jedoch besteht auf der individuellen Persönlichkeit und den sie antreibenden Wünschen als einem hochentwickelten Ausdruck der Buddha-Natur - das Selbst wird nicht gelehnt, seine Grenzen werden jedoch aufgelöst, um das Große Selbst (*daiga*) zu enthüllen.

Das Shingon erläutert, daß vom Standpunkt der Erleuchtung aus das Selbst und das Universum ein einziger, vollkommen verwirklichter Körper sind, in einem unaufhörlichen und ungehinderten Zusammenwirken. Dieses große Selbst wird auch das Ich der Buddha-Natur genannt. In *Unji-gi* (Die Bedeutung der Silbe UN) schreibt Kūkai: „Gewinne im Nicht-Selbst das Große Selbst“, und „Das Selbst ist das Reich des Dharma-Körpers, das Selbst ist Dainichi Nyorai, das Selbst ist Kongösatta, das Selbst ist alle Buddhas.“<sup>15</sup>

Das exoterische Ideal des Nicht-Verlangens (*muyoku*) wird durch die Überwindung des Selbst verwirklicht. Das Mikkyo sieht alles Verlangen als Manifestation des grundlegenden Verlangens nach Erleuchtung und nennt dies das Große Verlangen (*daiyoku*), das entsteht, wenn wir egozentrisches Verlangen auf die Ebene der Erleuchtung erheben. Verlangen im Dienste des Selbst und der anderen ist weder egozentrisch noch negativ; es ist das, was im Buddhismus Bodhisattva-Gelübde heißt.

#### Die Magie des Mantra

Wie wir gehört haben, bedeutet der Begriff Shingon „wahres Wort“; das bezieht sich auf mantrische Wörter und Silben, die den Kern der Buddha-Lehre vermitteln. Der Esoterische Buddhismus wird zuweilen Mantrayana, das heißt Mantra-Fahrzeug, genannt, weil diese „wahren Worte“ seine Grundlage bilden. Das Sanskrit-Wort *mantra* (*shingon*) bezeichnet ursprünglich ein mit heiligen Gedanken angefülltes Gefäß. Ein anderes Wort für Zaubersprüche ist *vidyā* (Jap. *myō*, im folgenden *Vidya*), was Wissen oder Gelehrsamkeit bedeutet. *Vidya* nahm im Laufe der Zeit die Bedeutung okkultes Wissen an, und der daraus abgeleitete Begriff *Vidyadhara* oder Wissensinhaber bezeichnete Zauberer oder Hexen. Frühe Theravada-Schriften in Pali erwähnen Mantras unter dem Begriff *paritta*, das heißt Schutz, denn in dieser Funktion wurden Mantras erstmals im Buddhismus gebraucht. Der Begriff *dhāraṇī*, wörtlich „das, was alles hält“, leitet sich von einem alten Begriff für eine Übung zur Kontrolle der Sinne und zur Konzentration des Geistes her. Zunächst verwendete der Buddhismus für diese Art Zaubersprüche den Begriff *mantra*; *dhāraṇī* erst im Mahayana in Gebrauch. Im Shingon werden mit dem Begriff *mantra* alle Arten esoterischer Zaubersprüche bezeichnet.

## Shingon

Alle Schulen des Buddhismus benutzten Mantras, und selbst im kargen Theravada versammelten sich Priester vor Stupas, Bodhi-Bäumen oder Buddha-Bildnissen, brachten Gaben dar und rezitierten gemeinsam Mantras, zum Beispiel zum Regenmachen. Die frühe Schrift *Matōga-kyō*, die im dritten Jahrhundert ins Chinesische übertragen wurde, erzählt die Geschichte einer jungen Frau, die sich in den Buddha-Jünger Ananda verliebt hatte. Sie bat ihre Mutter, in einem magischen Ritual Vidyas zu rezitieren, und so Ananda in ihr Haus zu locken, wo sie ihn mit ihrer Liebe glauben fesseln zu können. Dem Buddha kam Anandas Not zu Ohren, und auch er rezitierte Vidyas, um seinen Jünger vor dieser weltlichen Anhaftung zu retten.

Die Mahayana-Vidyas stammen aus dem frühen Buddhismus, der sie aus alten Bräuchen zur Abwendung von Unglück übernommen hatte. Gemeinsam mit den gebräuchlichen Mahayana-Mantras, den Dharanis, wurden sie als Hilfsmittel zur Konzentration des Geistes in der Kontemplation verwendet. Mit dem Aufkommen zahlreicher neuer Buddhas und Bodhisattvas im Mahayana entstand der Glaube, man könne durch die Anrufung des Namens einer bestimmten Gottheit deren Hilfe bekommen. Das *Lotus-Sutra* lehrt beispielsweise die Anrufung Kannons zur Abwendung von Unglück, und auch in den Weisheits-Sutren sind ähnliche Anweisungen zu finden. Das im fünften Jahrhundert ins Chinesische übertragene *Kanmuryōju-kyō* lehrte die Anrufung Amidas als Weg zu einer Wiedergeburt im Reinen Land.

Im exoterischen Buddhismus sollte die Dharani-Rezitation kontemplative Geisteszustände herbeiführen und den Geist des Meditierenden - durch langandauerndes, unablässiges Rezitieren - auf die angerufene Gottheit ausrichten. Auch im Esoterischen Buddhismus gibt es Rezitationen, bei denen eine Gottheit mit Namen angerufen wird, und auch sie sollen den Geist konzentrieren; dabei ist jedoch nicht unbedingt eine Kontemplation über die Bedeutung der Mantra-Silben erforderlich. Jedenfalls ist die wörtliche Bedeutung vieler Mantras und Dharanis schon lange in Vergessenheit geraten (in einigen Fällen gab es gar keine), und es hieß, schon die bloße Rezitation solle bereits zum gewünschten Ziel führen.

Einige Meditierende des Mahayana entwickelten diese Praxis weiter und verwendeten Dharanis als Ausdruck für die Essenz bestimmter Lehren oder als zentrale Symbole zur Beeinflussung des Geistes in der Meditation. Die Rezitation dieser symbolischen Dharanis sollte einerseits die Konzentration stärken und andererseits das Verständnis der Lehren vertiefen (und das Gedächtnis verbessern). Es war ein wichtiger Übergangsschritt zur esoterischen Praxis, daß Dharanis nicht mehr nur Mittel zur geistigen Konzentration waren, sondern Objekte der Visualisierung, die ihrerseits die Buddha-Wahrheit symbolisierte. Aus dieser Art von Dharani-Rezitation im Mahayana erwuchs die esoterische Rezitation; sie hatte das Ziel, das Selbst mit der Gottheit zu vereinen, Weisheit zu verwirklichen und das universelle Selbst im einzelnen Praktizierenden zu manifestieren. In seiner Schrift *Die wahre Bedeutung der Klangsilbe* schreibt Kūkai:

Durch die gegenseitige Kraftübertragung mit dem Buddha wird (den Lebewesen) ein Weg nach Hause gewiesen. Ohne die Grundlage dieser Lehren gibt es keinen Weg nach Hause. Wenn die Lebenskraft dieser Lehren nicht in der Klangsilbe ruht, wird

#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

sie nicht verwirklicht. Durch klare und verständige Rezitation der Klangsilbe kann man die Wahrheit verwirklichen.<sup>16</sup>

Im allgemeinen exoterischen Verständnis blieben Mantras und Dharanis einfach Werkzeuge, um meditative Geisteszustände zu erreichen. Sie waren zwar schon lange integraler Bestandteil des Buddhismus gewesen, wurden jedoch nicht als echte Verkörperungen der Buddha-Wahrheit gesehen. Der esoterischen Tradition galten dagegen Mantras als lebendige, verdichtete Essenz der buddhistischen Lehren. Das Mikkyo betrachtet Mantras als Verkörperung der Wahrheit - sie sind der universale Buddha. Im *Kommentar zum Dainichi-kyō* heißt es dazu:

Die Klangsilben selbst sind die Kraftübertragungs-Körper der Buddhas, und diese Kraftübertragungs-Körper werden zu allen Buddhas an allen Orten, so daß kein Ort ist, wo sie nicht sind.<sup>17</sup>

Die esoterische Mantra-Praxis ist daher mehr als eine bloße Rezitation mit der Stimme, sie zielt weit mehr auf eine Kontemplation im Geist. Ein Kennzeichen dieser Übung ist die Kontemplation über die geschriebene Form, den Klang und die innere Bedeutung eines Mantra; dadurch enthüllt das Mantra Bild, Stimme und Geist der Gottheit. Die Form der Praxis weist zwar Ähnlichkeiten mit älteren Zaubersprüchen auf, Inhalt und Gebrauch dieser Anrufungen im Mikkyo unterscheiden sich jedoch davon grundlegend; hier geht man davon aus, daß die esoterischen Mantras die Erleuchtung selbst verkörpern. Im *Kommentar zum Dainichi-kyō* heißt es dazu:

Feuerritual, Gabenritual und die anderen Rituale haben wir gemein mit den Veden. Doch nur das Mantra-Tor kann das Geheimnis enthüllen, da (das Ritual) mit einer Einweihung in die Wahrheit (durchgeführt wird). Rezitiert man die Mantras nur mit dem Mund, ohne ihre Bedeutung zu bedenken, kann man nur weltliche Ziele erreichen - doch nie das diamantene Körper-Wesen.<sup>18</sup>

Als Verkörperungen der Erleuchtung stehen Mantras für die alles-durchdringende Wahrheit, die in allen Dingen gegenwärtig ist. Daher kann es nicht überraschen, daß die Mantra-Praxis des Mikkyo zwei Zwecken dient. Einerseits ist die Rezitation esoterischer Mantras auf überweltliche Verwirklichungen ausgerichtet, andererseits kann sie, da sie aus magischen Ritualen erwuchs, auch auf unmittelbaren materiellen Nutzen zielen. Der esoterische Praktizierende verwendet Mantras, um sich mit dem Universum zu vereinen und so als Großes Selbst zu wirken, doch geschieht das nicht getrennt von der Welt der Erscheinungen. Das esoterische Ritual kann also auch auf die Erfüllung rechter weltlicher Bedürfnisse ausgerichtet werden.

Da einige Mikkyo-Übungen die Erfüllung materieller Bedürfnisse zum Ziel haben, könnte man Mantras und Dharanis als bloße Zaubersprüche mißverstehen. Auch wenn die esoterische Praxis zu scheinbar okkulten Phänomenen führen kann, sollte man die Mikkyo-Übungen nicht mit Okkultismus gleichsetzen. In seinen Erläuterungen zum

### Shingon

Shingon nennt Kūkai das Mikkyo die wichtigste Lehre des ganzen Buddhismus; seine Lehren dienen dem Schutz des Landes und der ganzen Welt; und seine Praxis dient wirklichem Nutzen in diesem Leben, indem sie Unglück abwendet und Glück und Erfolg erbittet; und als äußerstes konnten die Lehren dazu führen, in diesem Leben die Buddhaschaft zu erreichen (*sokushin jōbutsu*).

Das bedeutet, daß das Mikkyo wie die meisten religiösen Systeme Rituale und Gebete zum unmittelbaren weltlichen Nutzen, durchführt - zur Heilung von Krankheiten, zum Erreichen von Glück und Erfolg, zur Abwendung von Unglück und so weiter. Für diese Art von Mikkyo-Ritualen wird häufig der Begriff *kaji kitō* verwendet. *Kitō* bedeutet Gebet, und *kaji* bezieht sich auf die gegenseitige Kraftübertragung zwischen dem Praktizierendem und der Gottheit, ohne die kein Mikkyo-Gebet als wirksam erachtet wird. Die Gefahr dieser Rituale besteht darin, daß der Praktizierende nach weltlichen Dingen oder Macht an sich strebt und daran haftet. Man sollte sich also bei Übungen zum Erlangen weltlichen Nutzens vorsehen.

Das Mikkyo adaptierte die magischen Rituale des exoterischen Buddhismus und der vor-buddhistischen Religionen, in denen der Meister sich die Kraft der Gottheit durch mantrische Übungen aneignete. Die meisten esoterischen Rituale gelten auch heute noch als weltlich, denn sie sind auf die Abwendung von Unglück ausgerichtet, auf das Herbeirufen von Segen oder das Bezwingen eines Feindes. Diese Einordnung bezieht sich jedoch lediglich auf die oberflächliche Form des vom Esoterischen Buddhismus aufgenommenen Rituals; in Wirklichkeit geht es um symbolische Bezeichnungen für spirituelle Dinge, nicht um weltliche Angelegenheiten. Durch die Anwendung der überlieferten, traditionellen Übungen der Drei Geheimnisse „wird“ der Praktizierende des Mikkyo zur Gottheit, und die Kräfte, die er dabei gewinnt, sind die Kräfte der Verwirklichung. Mantras sind das Herzstück der Übung der Drei Geheimnisse, mit der Personen, die alleine praktizieren, in diesem Leben Buddhaschaft erlangen wollen; sie werden aber auch in großen Mikkyo-Ritualen zum Wohle des Landes und der ganzen Welt eingesetzt, an denen Dutzende von Priestern mitwirken.

Aus esoterischer Sicht sind Mantras „wahre Worte“, die die Erfahrung mystischer Einheit vermitteln. Da diese Erfahrung jeden Dualismus überschreitet, kann dies die gewöhnliche, dualistische Sprache nicht ausdrücken, genausowenig wie die rein stofflichen Elemente Erde, Wasser, Feuer, Wind und Luft die Wirklichkeit des Dharma-Körpers ausdrücken können. Das Mikkyo hob die mantrische Sprache auf eine Symbolebene; zuvor hatte es schon die sechs exoterischen Elemente in einen neuen Sinnzusammenhang gestellt und sie dem System der Praxis der Drei Geheimnisse eingefügt.

Das frühe vedische Mantra diente wie ein gewöhnliches Gebet eher dazu, Gedanken und Wünsche des Gläubigen an die Gottheit weiterzugeben; esoterische Mantras hingegen sind Mittel, die zu einer inneren Offenbarung hinführen. In einer Form der esoterischen Mantra-Praxis visualisiert der Praktizierende zum Beispiel, wie die Buddha-Energie in Form eines Mantra in ihn eintritt. Er nimmt diese Energie in seinen ganzen Körper-Geist auf, macht sie zu seiner eigenen und gibt sie dann an den Buddha zurück; dieser Vorgang wiederholt sich immer wieder. Der esoterische Praktizierende

#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

will seine individuelle Aktivität mit der überpersönlichen Aktivität der Gottheit vereinigen und sein grundlegendes Einssein mit der Gottheit verwirklichen.

Das Mantra wirkt durch seinen symbolischen Inhalt, und seine esoterische Wirksamkeit ist somit weder durch seine Länge noch seine etymologische Bedeutung festgelegt. Möglicherweise ging die ursprüngliche wörtliche Bedeutung vieler Mantras deshalb verloren, weil sie aus noch älteren Sprachen in das Sanskrit übertragen worden waren. Als Teil eines Mantra kann eine einzige Silbe die Gesamtheit der Bedeutungen beinhalten, die ihrerseits Hintergrund jeder Einzelbedeutung ist. Wie schon früher beschrieben, wurden die symbolischen Elemente, Formen und Farben der esoterischen Tradition zu Symbolen für die verschiedenen Aspekte des Dharma-Körpers. Diese Entwicklung setzte ein mit der esoterischen Umwandlung der mantrischen Silben.

Die meisten, wenn nicht alle Mantras wurden wahrscheinlich zuerst in ihrem ursprünglichen, wörtlichen Sinn gebraucht, aber ihre jahrhundertelange Verwendung in den buddhistischen Traditionen hat ihre Wirksamkeit als Symbole auf einer mystischen Ebene aufgezeigt. Durch meditative Erfahrungen wurden bestimmte Worte und Schriftzeichen zu Mantras, zu Symbolen für die Buddha-Lehre. Die Silben sollen durch eine „Kraftübertragung“ eine transzendente Bedeutung annehmen können und zu Mantras werden; dadurch können diese Silben die esoterische Erfahrung vermitteln. Im *Dainichi-kyō* heißt es:

Warum wirken Mantras auf diese Weise? Es wird gesagt, daß die geschriebenen Worte und Schriftzeichen mit Kraft versehen sind.<sup>19</sup>

Häufig verwendet der Buddhismus das Sanskrit für diese Zwecke, denn es war die Sprache des Landes, in dem Shakyamuni Buddha lehrte. Man schreibt ihren Wert jedoch nicht der Sanskrit-Schrift zu (oder den chinesischen Schriftzeichen als phonetische Umschrift des Sanskrit). Mantras sind dem Mikkyo zufolge die Rede des Dharma-Körpers, und aus dieser Sicht sind alle Dinge Mantras. So schreibt Kūkai in *Die wahre Bedeutung der Klangsilbe*:

Stets lehrt der Buddha in Silben. Und die Silben existieren in den sechs Objekten der Sinneswahrnehmung als ihrem Körper. Die Wurzel der sechs Sinnesobjekte sind die Drei Geheimnisse des Buddha-Dharma. Die Drei Geheimnisse der Gleichheit (der Nicht-Unterscheidung) erfüllen den Bereich des Dharma, und sie sind ewig. Die fünf Weisheitsaspekte (erleuchteter Unterscheidung) ... existieren ohne jeden Makel in allen Dingen.<sup>20</sup>

#### *Das Ursprünglich-Ungeborene*

Wie schon früher gezeigt, ist für das Mikkyo das ganze Universum, der Makrokosmos, in der einen kosmischen Silbe A verkörpert. Mit dieser Silbe beginnen auch die Sanskrit-Begriffe *ādi* (Ursprung) und *anutpāda* (ungeboren), die zusammen den Begriff *ādyanutpāda*, das „Ursprünglich-Ungeborene“ (*honpushō*) bilden. Das

#### Shingon

Mikkyo verwendet somit die Silbe A als Symbol für das ursprünglich-ungeborene Wesen des Universums. Bei der Erläuterung der Silbe A des Ursprünglich-Ungeborenen sprach Kakuban sowohl von ihren negativen Aspekten (*shajō*), die die Welt der Erscheinungen leugnen, als auch von ihren positiven Aspekten (*hyōtoku*), die die Kraft der Erscheinungen verkörpern. In *Aji Mondō* (Fragen und Antworten zur Silbe A) schreibt er:

Die dunklen und befleckten Dinge, geschaffen und verblendet (*ui uro*), sind in ihrem Ursprung so. Ihre Eigennatur ist Leere und Nichts, letztendlich sind sie nicht geboren.<sup>21</sup>

Im Gegensatz dazu sagt Kakuban über die positive Bedeutung des Ursprünglich-Ungeborenen Dinge wie: den eigenen Geist wirklich kennen, die ursprünglich erleuchtete Natur aller Lebewesen, der Bereich der einen Wahrheit, der Mittlere Weg, der Meditations-Geist, die grundlegende Reinheit der Eigennatur. Im gleichen Zusammenhang analysiert Kakuban den Begriff „ursprünglich-ungeboren“ und verweist auf verschiedene Bedeutungen von *ursprünglich* (*hon*), *nicht* (*fu*) und *geboren* (*shō*). Diesen drei Elementen des Ausdrucks „ursprünglich-ungeboren“ werden in dieser Reihenfolge zugeordnet: der Dharma-Körper, der historische Körper des Buddha und die vielen Verwandlungsformen des Buddha; und schließlich die Geheimnisse von Körper, Rede und Geist, Gestalt, Essenz und Funktion.

Das Universum ist Ausdruck für die volle Entfaltung aller Bedeutungen der Silbe A. Als grundlegende „Stimme“ aller Dinge enthält sie auch die ursprüngliche Lebenskraft, die alle Dinge durchdringt. Im *Dainichi-kyō* heißt es: „Die Silbe A ist der Anfang des Lebens.“<sup>22</sup> Als Erklärung dieses Satzes heißt es im *Kommentar zum Daninichi-kyō*:

Dies heißt, die Silbe A ist die Urquelle allen Lebens. Da sie allen Silben Leben schenkt, wird sie Leben genannt. Gäbe es die Silbe A nicht, könnten keine weiteren Silben geboren werden. Deshalb wird sie Ur-Leben genannt. Dieser Satz umfaßt alle Bedeutungen. Versenkt man seinen Geist in diese Silbe, umfaßt man alle Dinge, im Innen und Außen.<sup>23</sup>

Die frühe esoterische Schrift *Shugokokkai-shū Darani-kyō* (Höchstes Dharani-Sutra zum Schutze des Volkes) erläutert die Aussagen „Weder Kommen noch Gehen, weder Verlassen noch Bleiben, weder ursprüngliches Wesen noch Ursprung und Wurzel, keine Lehren, kein Ende und keine Geburt, kein Nach-außen-Gehen, keine Suche und kein Hindernis ...“ im Hinblick auf das Universum und alle Dinge anhand der einhundert Bedeutungen der Silbe A. Es heißt weiter: „Das Tor der Silbe A ist ohne Ende und alldurchdringend, niemand kann es erschöpfen.“<sup>24</sup> Da der geheimnisvolle Bereich des Ursprünglich-Ungeborenen nicht zu begreifen ist, spricht das Mikkyo von der unbegreiflichen Silbe A des Ursprünglich-Ungeborenen. Ihre wahre Bedeutung liegt in der unmittelbaren Erfahrung der Wirklichkeit des Makrokosmos, die alle Dinge durchdringt.

#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

Diese Lehre vom Ursprünglich-Ungeborenen geht davon aus, daß der individuelle Körper-Geist eins ist mit dem Grund allen Seins. Die Silbe A im Mikkyo enthält somit eine positive Wahrheit, die sich weder in den Erscheinungsformen noch in philosophischen Abstraktionen erschöpft, sondern die absolute und die relative Ebene verbindet. Kūkai erläutert dies in *Unji-gi* (Die Bedeutung der Silbe UN):

Das Nichtgeborene ist der Bereich der einen Wirklichkeit oder, in anderen Worten, der Mittlere Weg.<sup>25</sup>

#### *Das übergeschichtliche Wesen der esoterischen Sutren*

Die schriftlichen Hauptquellen für die Lehren des Shingon-Buddhismus sind das *Dainichi-kyō* und das *Kongōchō-gyō*. Diese Sutren, einschließlich ihrer schriftlichen und mündlichen Kommentarliteratur, repräsentieren zwei traditionelle Überlieferungslinien der esoterischen Lehren und der Ritualpraxis. Die lange Entwicklung dieser Mikkyo-Linien läßt sich bis zu einem gewissen Grad und mit einigen Schwierigkeiten bis zu den esoterischen Sutren der Vermischten Kategorie verfolgen, die bis zur mittleren Periode des Esoterischen Buddhismus in Indien niedergeschrieben waren. Diese frühen Schriften sind wichtige Teile des Shingon-Kanons. Die beiden grundlegenden Sutren waren jedoch die erste systematische Darstellung des esoterischen Rituals und seiner Lehren in Verbindung mit der Mahayana-Philosophie.

Das *Dainichi-kyō* und das *Kongōchō-gyō* enthalten die Mikkyo-Lehren der Reinen Kategorie. Diese beiden Sutren waren unter dem Einfluß zweier unterschiedlicher Strömungen im Mahayana-Denken entstanden, der Schule der Leerheit und der Nur-Geist-Schule, und stellen unterschiedliche Wege zur allesumfassenden Weisheit und Erleuchtung dar, wie sie Dainichi Nyorai verkörpert. Diese Ansätze sind in symbolischer Form in den beiden Haupt-Mandalas abgebildet, dem Taizō und dem Kongōkai, die auf den Lehren der beiden Hauptlinien basieren. Das Shingon sieht die beiden Ansätze als unabhängig voneinander und doch ungeschieden, ungetrennt, und der Praktizierende sucht diese beiden Synthesen buddhistischer Weisheit in einer weiteren Synthese in sich selbst zu vereinen.

Buddhistische Sutren enthalten im allgemeinen eine Einleitung (*jobun*), ein Streitgespräch (*shōjūbun*) und einen Schluß (*rutsūbun*). Da ein Sutra sein Hauptthema von Anfang bis Ende entwickelt, gibt es keinen formalen Schluß, und das *rutsūbun* enthält stattdessen ein Gebet, das Verdienste und Kraft des Sutra dem Wohle aller Wesen widmet. Die Einleitung hat zwei Teile. Der erste enthält die fünf Feststellungen, wörtlich „Erfüllen der Anforderungen“ (*gojōju*), wie alle Sutren, und der zweite Teil bezieht sich auf das jeweilige Sutra.

Der Abschnitt mit den fünf Feststellungen besagt, daß das Sutra die fünf Anforderungen an Wahrheitsgehalt, Zeit, Meister, Ort und Zuhörerschaft erfüllt. Sutren beginnen für gewöhnlich mit dem Ausspruch „So habe ich gehört“ (im Shingon *nyoze gamon*); sie weisen darauf hin, daß die nachfolgenden Worte nicht die

#### Shingon

persönliche Meinung des Verfassers ausdrücken, sondern Lehren des Buddha sind. Das erfüllt die erste Anforderung, den Wahrheitsgehalt.

Die nächste Feststellung bezieht sich darauf, daß das Sutra „zu einer bestimmten Zeit“ gelehrt wurde. Auch wenn das genaue Datum nicht angegeben wird, weist dieser Ausdruck darauf hin, daß die Unterweisung an einem bestimmten Tag im Leben des Buddha stattfand. Die dritte Feststellung nennt den Meister dieser bestimmten Unterweisung, was zur Zeit des frühen Buddhismus stets Shakyamuni Buddha war. Die vierte Feststellung, die des Ortes, nennt den geographischen Ort in Indien, an dem die Unterweisung stattfand. Die fünfte Feststellung nennt die Zuhörer zu jener Zeit und an jenem Ort - z. B. Ānanda, Mahākāśyapa oder Maudgalyāyana, einige der bekannten Schüler des Buddha.

Das erste buddhistische Konzil wurde nicht lange nach dem Tod des Buddha abgehalten. Etwa fünfhundert seiner Schüler, einschließlich Ānanda und Mahākāśyapa, sollen der Überlieferung zufolge zusammengetragen haben, was sie von den Reden des Buddha im Gedächtnis behalten hatten, um diese Lehren zu bewahren und weiterzugeben. Daraus entstanden die ersten Sutren. In den nachfolgenden Jahrhunderten bis hinein in die ersten Jahrhunderte u. Z. fanden einige Konzile dieser Art statt. Auch Jahrhunderte nach Shakyamunis Tod eröffneten die Verfasser der Sutren ihre Aufzeichnungen mit denselben Worten „So habe ich gehört“, um damit zu zeigen, daß ihre Aufzeichnungen authentisch waren.

Was als wörtliche Aufzeichnung der Worte Shakyamunis begonnen hatte, nahm bei den späteren Verfassern der exoterischen Sutren einen überhistorischen Charakter an. Im Laufe der Jahrhunderte verloren die in den Sutren genannten Personen und Orte ihre Verbindungen mit historischen Personen und Örtlichkeiten. Nicht mehr beschränkt durch die Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (den „drei Zeiten“, von denen man im Buddhismus spricht), nahmen die Sutren eine mythische Färbung an. In den esoterischen Sutren, in deren Zentrum nicht mehr der historische Buddha Shakyamuni, sondern der kosmische Buddha Dainichi Nyorai steht, rücken die überhistorischen Aspekte in den Vordergrund. Das drückt sich deutlich in den fünf Feststellungen des *Dainichi-kyō* aus:

So habe ich gehört: Einst weilte der Buddha voller Mitgefühl im großen und weiten Palast des Vajra-Dharma-Reiches, umgeben von allen Vajra-Herrschern. Aus der spielerischen Umwandlung von Glauben und Einsicht erhob sich der kostbare Herrscher des erhabenen Palastes in ihrer Mitte unermeßlich weit in die Höhe, und die vielen Vajra-Herrscher des großen Geheimnisses ließen sich auf prächtigen Thronen nieder und nahmen die Löwenhaltung ein. Ihre Vajra-Namen waren ... (hier werden neunzehn Vajra-Herrscher und vier Bodhisattvas benannt).

Einst überwand der Buddha die drei Zeiten, erhob sich aus Mitgefühl, das sich gleichermaßen in Körper, Rede und Geist ausdrückte, und dieses Dharma-Tor (wurde gegeben). Dainichi Nyorai wurde nicht aus Körper, Rede oder Geist geboren, und sein Entstehen und Vergehen geschieht nicht in Raum und Zeit.<sup>26</sup>



#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

Dieser Abschnitt beschreibt keine historische Person und keinen historischen Ort, sondern ein außerordentliches Reich des Mythos. Der symbolische Brennpunkt des Mikkyo ist ein kosmisches Wesen, das die Grenzen von Raum und Zeit überschreitet. Wenn das *Dainichi-kyō* sagt, „Einst überwand der Buddha die drei Zeiten“, dann ist diese Belehrung nicht auf eine bestimmte Zeit begrenzt.

Über den Ort der Belehrung sagt der *Kommentar zum Dainichi-kyō*:

Man nennt ihn den großen und weiten Palast des Vajra-Dharma-Reiches. Man nennt ihn groß, denn er ist ohne Grenzen. Man nennt ihn weit, denn er ist unermesslich. Vajra bedeutet wahre Weisheit. Sie ist jenseits der Sprache und allen Denkens und unabhängig von jedem Ort. Wo immer der Buddha sich befindet, er kann nur in diesem Palast sein. Er ist jenseits der drei Welten und doch nicht außerhalb von ihnen.<sup>27</sup>

#### Das *Dainichi-kyō*

Der volle Titel dieses Sutra ist *Dai Birushana Jōbutsu Jinpen Kaji-kyō*, für gewöhnlich wird es jedoch einfach *Dainichi-kyō* genannt. Zeit und Ort seiner Abfassung sind bisher nicht eindeutig festgestellt worden, doch wahrscheinlich wurde es um die Mitte des siebten Jahrhunderts in West- oder Zentralindien geschrieben. Der ursprüngliche Sanskrit-Text ging verloren (ein Fragment der Sanskrit-Fassung des *Dainichi-kyō* wurde in Java gefunden), und so gibt es heute lediglich chinesische und tibetische Fassungen. Die chinesische Fassung wurde um 724-725 von Shubhakarasiṃha in Zusammenarbeit mit I-hsing erstellt. Der tibetischen Übersetzung, die STlendra bodhi und dPal-brtegs im frühen neunten Jahrhundert verfaßten, scheint eine spätere, überarbeitete Sanskrit-Fassung zugrundegelegt zu haben.

Es gibt sehr viele Kommentare zum *Dainichi-kyō*. Der wichtigste für das Shingon ist I-hsings *Kommentar zum Dainichi-kyō* in einundzwanzig Bänden, der sich auf Erläuterungen des Shubhakarasiṃha stützt. Die vierzehn Bände des *Dainichi-kyō Gishaku* (Erläuterungen zur Bedeutung des *Dainichi-kyō*) sind eine Bearbeitung des von I-hsing begonnenen *Kommentars* von anderer Hand. Diese Schrift, die sich inhaltlich stark an den Kommentar anlehnt, ist insbesondere im Tendai-Mikkyo von Bedeutung. Es gibt auch tibetische Fassungen eines Kommentars von Buddhaguhya (Jap. Kakumitsu), einem indischen Meister aus dem achten Jahrhundert und das *Dainichi-kyō Kaidai* (Auslegung des *Dainichi-kyō*) von Kūkai. Beim Studium dieses Sutra legte man im Shingon im Laufe der Zeit mehr Gewicht auf diese Kommentare als auf das Sutra selbst.

Man geht von verschiedenen Fassungen und Formen des *Dainichi-kyō* aus. Kūkai spricht von einer Fassung als dem ewigen natürlichen Dharma, dem „Sutra“, das das ganze Universum und alle Erscheinungen in sich enthält. Eine andere Fassung, die „große Schrift“, soll einhunderttausend Verse in dreihundert Bänden umfaßt haben. Die Kurzfassung, die diesen ausführlichen Text auf dreitausend Verse in sieben Bänden kürzt, gilt als Grundlage der vorliegenden chinesischen Fassung.

#### Shingon

Das chinesische *Dainichi-kyō* umfaßt sechs Bände mit einunddreißig Abschnitten (*hon*), die die wesentlichen Inhalte des Sutra zusammenfassen und einen siebten Band, in dem Einzelheiten der Ritualpraxis in fünf Abschnitten dargelegt sind. Ein Priester mit dem Namen Wu-hsing (Jap. Mugyō, geb. 630) reiste auf der Suche nach buddhistischem Wissen von China nach Indien und studierte in Nālandā. Er sammelte einige Sutren und machte sich dann auf den Rückweg nach China, starb jedoch unterwegs in Nordindien. Wu-hsings Sutra-Sammlung wurde nach Changan gesandt; sie enthielt unter anderem die ersten sechs Bände des *Dainichi-kyō*. Shubhakarasiṃha übertrug diese sechs und einen weiteren siebten Band, den er selbst aus Indien mitgebracht hatte, ins Chinesische.

Der erste Abschnitt des Sutra, *Jūshin-bon*, enthält einen Dialog zwischen Dainichi Nyorai und dem vajra-schwingenden Herrn der Geheimnisse (das ist ein anderer Name für Kongōsatta), in dem Dainichi-Nyorai dessen Fragen über das Erlangen der Weisheit der All-Weisheit (*issai chichi*) beantwortet. Die umfassenden und facettenreichen Antworten werden in dem wichtigen Wort zusammengefaßt, das als Dharma-Tor der Drei Sätze (*sanku no hōmon*) bekannt ist: „Erleuchtungsgeist ist die Ursache, großes Mitgefühl die Wurzel und Geschicklichkeit in der Methode das Höchste.“<sup>28</sup>

Die in ihrem Wesen allesdurchdringende Erleuchtung ist nicht getrennt vom Geist des Individuums, und die Buddhaschaft wird im eigenen Geist erlangt. Die Weisheit der All-Weisheit wird so mit äußerster Klarheit in dem Kernsatz ausgedrückt: „Den eigenen Geist in seinem Sosein erkennen“ (*nyojitsu chijishin*). Man kann sagen, daß es nicht nur im *Dainichi-kyō*, sondern in allen buddhistischen Sutren im Grunde genau um diesen einen Punkt geht. Der *Kommentar zum Dainichi-kyō* beschreibt den Zustand gewöhnlicher Menschen, die sich aus Unkenntnis über sich selbst mit einem selbstgeschaffenen Strick binden:

Weil sie sich selbst nicht kennen, sind sie unwissend. Aus Unwissenheit greifen sie nach der Form ... und erfahren so verschiedene Leiden und Freuden. Und wie die Seidenraupe ihren Kokon spinnt, so spinnen sie die Fäden, mit denen sie sich selbst binden. Und dann erfahren sie dieselbe Todesangst vor dem kochenden Wasser (wie die Seidenraupe, die man in ihrem Kokon kocht, um so das Garn zu gewinnen).<sup>29</sup>

Das Sutra beschreibt verschiedene Ebenen, die der Geist auf dem Weg zu dieser Selbsterkenntnis erreicht. Über die Fehler, in die man dabei leicht verfällt, sagt der *Kommentar*.

Ein ernster Fehler besteht darin, ohne Verständnis über seinen eigenen Geist zu sprechen und zu sagen: „Wenn ich mein wahres Selbst betrachte, sehe ich die Farbe Blau, auch wenn das andere nicht vermögen.“ Oder, „Es ist in der Tat gelb“ oder „in der Tat rot“ ... oder zu sagen: „Wenn ich mein wahres Selbst betrachte, dann sehe ich es als äußerst kurz“ oder „als äußerst lang“ ... mit der Behauptung, nur das eine sei wahr, während alles andere falsch sei. Alle diese Wahrheiten entstehen aus Ursachen und sind ohne Eigenexistenz.<sup>30</sup>

#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

In den nachfolgenden Abschnitten gibt das Sutra ausführliche Anleitungen über Ritualübungen. Der zweite Abschnitt, das *Guenbon*, beschreibt die komplizierte Prozedur, in der eine Mandala-Plattform errichtet wird; die Plattform ist der Ort, an dem der Mikkyo-Meister seine Schüler einweiht. Spätere Abschnitte beschreiben andere Arten von Mandalas und grundlegende Mikkyo-Übungen wie das Initiationsritual, das Feuerritual (*goma*) und den Gebrauch von Mudras und Mantras. Neben anderen grundlegenden Visualisierungen und Rezitationen findet man in diesem Sutra die Visualisierung des Erhabenen Körpers der fünf Silben (*goji gonshinkan*); dabei visualisiert der Praktizierende die fünf Silben der fünf Elemente. Die vier esoterischen Vorschriften werden im achtzehnten Abschnitt, dem *Juhöben Gakusho-bon* erläutert. Das *Dainichi-kyö* ist die älteste schriftliche Grundlage für das Taizö-Mandala, und dieses Mandala gilt in seiner heutigen ausgearbeiteten Form als konkreter Ausdruck aller Lehren dieses Sutra.

#### Das Kongöchö-gyö

Das zweite grundlegende Shingon-Sutra neben dem *Dainichi-kyö* ist das *Kongöchö-gyö*. *Kongo* (Vajra) bedeutet diamanten und unzerstörbar und beschreibt Kraft und Tugend des Dainichi Nyorai. *Chö* bedeutet Gipfel oder Scheitel und bezieht sich auf seine unübertreffliche Weisheit. Die komplexe Entstehungsgeschichte dieses Sutra wurde noch nicht zur Gänze aufgeklärt, doch wurde die erste Sammlung von Schriften, die das Shingon für gewöhnlich mit diesem Namen belegt, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts in Südindien niedergeschrieben. In der späteren Periode des indischen Esoterischen Buddhismus entstanden weitere Schriften, die ebenfalls zu dieser Überlieferungslinie zählen.

Shingon geht traditionell davon aus, daß das *Kongöchö-gyö* ursprünglich achtzehn Teile (*Jühatte*, „achtzehn Versammlungen“) mit einhunderttausend Versen hatte und Unterweisungen beinhaltet, die an achtzehn verschiedenen Orten gegeben wurden. Als das vollständige Sutra gelten deshalb diese achtzehn Teile. Amoghavajra verfaßte eine Schrift mit dem Titel *Kongöchö-gyö Yuga Jühatte Shiiki* (Hinweise auf die Grundlagen der Achtzehn Versammlungen des Kongöchö-gyö), eine Inhaltsangabe des vollständigen Sutra, das er in Ceylon gehört hatte.

Diese Übersicht beschreibt jedoch lediglich den ersten Teil des ganzen Sutra ausführlich. Der Shingon-Kanon besitzt zwar kürzere Sutren, die mit dem *Kongöchö-gyö* zu tun haben, jedoch keine vollständige Fassung, wobei die älteren von Vajrabodhi und Amoghavajra übersetzt wurden. Frühen Berichten zufolge gibt es keine vollständige Übersetzung dieses Textes. Möglicherweise gingen Teile davon in einem Seesturm auf Vajrabodhis Reise nach China verloren oder Vajrabodhi und Amoghavajra lebten beide nicht lange genug, um die Übersetzung abzuschließen.

Unter den Schriften, die das Shingon zum *Kongöchö-gyö* zählt, gibt es ein Sutra in Amoghavajras Übersetzung. In der Tradition gilt dieses Sutra als Teil des ersten Abschnitts aus dem vollständigen Sutra der Achtzehn Versammlungen. Diese von Amoghavajra im Jahre 753 angefertigte chinesische Fassung ist jedoch ein in sich

#### Shingon

geschlossenes Sutra in drei Bänden mit dem Titel *Kongö-chö Issai-nyorai Shinjitsu-shö Daijō Genshō Dai Kyō-ō-kyō*. Damit eng verwandt ist das *Kongö-chö Yuga Chū Ryaku-shutsu Nenju-kyō*, ein vierbändiges Werk, das Vajrabodhi im Jahre 723 übersetzte. Es behandelt weitgehend dieselben Themen, wenn auch weniger systematisch.

Im frühen elften Jahrhundert übersetzte Shih-hu in China einige Schriften aus der späteren Periode des indischen Esoterischen Buddhismus. Eine davon ist das *Issai-nyorai Shinjitsu-shö Daijō Genshō Sammai Dai Kyō-ō-kyō* in dreißig Bänden. Der Tradition zufolge enthält es die vollständige Fassung des ersten der achtzehn Teile des Sutra. Zwei weitere in dieser Zeit übersetzte Sutren gelten als sechster und fünfzehnter Teil des vollständigen *Kongōchō-gyō*. Es gibt auch Fassungen dieser späteren Schriften auf Sanskrit und Tibetisch, es ist jedoch fraglich, ob sie aus der Mitte des achten Jahrhunderts stammen können, als Amoghavajra das *Kongōchō-gyō* mit seinen achtzehn Teilen beschrieb. Die Antworten auf viele Fragen zu diesen verschiedenen Sutren stehen noch aus.

Im Shingon gelten diese Sutren und die Ritualschriften aus ihrem Umfeld im allgemeinen als Teile des *Kongōchō-gyō*. Die Bezeichnung *Kongōchō-gyō* bezieht sich insbesondere auf das dreibändige Werk von Amoghavajra, das *Kongō-chō Issai-nyorai Shinjitsu-shö Daijō Genshō Dai Kyō-ō-kyō*. Es gibt einige Kommentare zu dieser Sutra-Sammlung, aber keiner von ihnen ist so eng damit verbunden wie der *Kommentar zum Dainichi-kyō* mit dem *Dainichi-kyō*. Im allgemeinen legt das Shingon beim Textstudium mehr Gewicht auf das *Dainichi-kyō* als auf das *Kongōchō-gyō*.

Das *Kongōchō-gyō* beschreibt Dainichi Nyorai als Mittelpunkt einer Versammlung von acht vajra-schwingenden Gottheiten, die von Kongösatta angeführt werden. Dabei beantwortet er die Fragen Shakyamuni Buddhas, wie man erleuchtet und zum Buddha werden kann. Die empfohlene Meditationspraxis ist die Visualisierung zum Erlangen des Körpers der Kräfte in fünf Aspekten (*gosō jōshinkan*). Die durch diese Praxis erreichte Erleuchtung wird vom Kongōkai-Mandala verkörpert. Das *Kongōchō-gyō* erläutert unterschiedliche Formen dieses Manala und weitere wichtige Elemente der Ritualpraxis des Mikkyō.

#### *Die Dharma-Übertragungslinie und die Legende vom Eisernen Turm*

Wie oben beschrieben, plazieren die frühen exoterischen Sutren den Buddha an einem bestimmten Ort und nennen seine Zuhörerschaft. Im Gegensatz dazu sieht Mikkyō den Ursprung des *Dainichi-kyō* in einer aus Buddhas Mitgefühl vollzogenen Kraftübertragung (*kaji*) in einer Dimension, die Zeit und Raum überschreitet. Und dennoch beginnt auch dieses Sutra mit der üblichen Formel „So habe ich gehört“.

In seiner *Auslegung des Dainichi-kyō* schreibt Kūkai, daß das „Ich“ in dieser Formel viererlei bedeuten kann, nämlich Ānanda, Kongösatta, Dainichi Nyorai und das erleuchtete Universum. In den exoterischen Sutren ist das „Ich“ meist Ānanda, der mehr Reden Shakyamuni Buddhas selbst gehört hatte als alle anderen. Während

#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

Änanda eine historische Figur war, bezeichnen die übrigen drei Namen das jeweilige „Ich“ der esoterischen Sutren und gehören dem überhistorischen Bereich an.

Die Beziehung zwischen den Menschen und Dainichi Nyorai verkörpert der Bodhisattva Kongösatta. Kongösatta gilt als eine ganz besondere Verkörperung des Dainichi Nyorai und symbolisiert die allen Wesen innewohnende Erleuchtung, diamanten und unzerstörbar wie ein Vajra. Da Kongösatta sowohl die erleuchteten Wesen selbst verkörpert als auch die Wesen, die sich auf dem Weg zur Erleuchtung befinden, ist er sowohl im Taizö- als auch im Kongökai-Mandala eine bedeutende Gottheit. Sie bilden ihn in unterschiedlicher Gestalt an unterschiedlichen Stellen ab, und stets ist er die Verkörperung der Erleuchtung in diesem Leben.

Dainichi Nyorai symbolisiert das erleuchtete Universum an sich. Kongösatta als ein spezifischer Aspekt dieser Erleuchtung steht einerseits für alle unerleuchteten Wesen und ist andererseits derjenige, der die unerleuchteten Wesen zur Erleuchtung führt. Anders ausgedrückt, Kongösatta symbolisiert sowohl den einzelnen Praktizierenden als auch das wahre Selbst, das der Praktizierende verwirklichen soll. In der esoterischen Praxis macht die gegenseitige Kraftübertragung zwischen dem Praktizierenden und Kongösatta - diese mitfühlende Antwort der Gottheit auf das Ersuchen der Lebewesen - die Erleuchtung möglich.

Häufig bezeichnen die Mikkyo-Sutren Kongösatta als unmittelbaren Empfänger der geheimen Lehren des Dainichi Nyorai. Dieser Bodhisattva steht damit an zweiter Stelle in der Dharma-Übertragung des Shingon. Shingon nennt acht große Patriarchen, welche die geheimen Lehren weitergegeben haben: Dainichi Nyorai, Kongösatta Bodhisattva, Nagarjuna, Nagabodhi, Vajrabodhi, Amoghavajra, Hui-kuo und Kūkai.

Als ewiger, erleuchteter Praktizierender Mikkyo soll Kongösatta nicht als ein bestimmtes historisches Wesen betrachtet werden, sondern eher als ein überzeitliches Wesen. Er verkörpert all die Buddhas und Mikkyo-Meister, die vor dem historischen Beginn der esoterischen Dharma-Übertragungslinie lebten. Zwar wird Shakyamuni Buddha in der Shingon-Linie nicht eigens erwähnt, doch wird er natürlich als der historische Buddha anerkannt. Kongösatta verkörpert Shakyamuni selbst und alle, die in Shakyamunis geheime Lehren eingeweiht wurden.

Unter den acht Patriarchen ist Nagarjuna die erste historische Gestalt. Die Aussagen über sein Leben sind zwar widersprüchlich, doch gab es um das zweite Jahrhundert u. Z. zweifellos einen wichtigen buddhistischen Lehrer dieses Namens. Eine historische Verbindung zwischen Nagarjuna und Nagabodhi herzustellen ist problematisch; wenn es eine persönliche Begegnung gegeben haben soll, müßte einer von beiden mehrere hundert Jahre alt geworden sein. Mit Sicherheit lebten zu verschiedenen Zeiten viele Leute, die so hießen. Das Mikkyo verwendet die Namen Nagarjuna und Nagabodhi in dem Wissen, daß sie andere Personen miteinschließen, von deren geschichtlicher Existenz man nichts mehr weiß.

Im Shingon ist allerdings die Kontinuität der Lehren wichtiger als die genauen Daten über Zeiten und Menschen. Die Dharma-Übertragungslinie wird sorgsam gepflegt, und es gibt genaue Aufzeichnungen über die Dharma-Übertragungen. Wenn heutzutage Priester als Meister in die Shingon-Linie eingeweiht werden, können sie die Namen

### Shingon

in der Übertragungslinie über fünfzig Generationen verfolgen, bis hin zu ihrem übergeschichtlichen Ursprung Dainichi Nyorai. Für das Shingon ist dies kein Widerspruch, denn die zeitlose Erfahrung der Verwirklichung selbst wird als Dharma-Übertragung des Dainichi Nyorai betrachtet. Bei höheren Initiationen übernimmt der Meister im Ritual die Rolle des Dainichi Nyorai und der Schüler die des Kongösatta.

Die alte Legende vom Eisernen Turm in Südindien (*nanten tettö*) beschreibt die erste Übertragung der geheimen Lehren an Nagarjuna, die dann im *Dainichi-kyö* und im *Kongöchö-gyö* niedergelegt wurden. Der von Amoghavajra aufgezeichnete mündliche Kommentar des Vajrabodhi, das *Kongöchö-gyö Giketsu* (Analyse des Kongöchö-gyö), erzählt die Geschichte so:

Nach dem Tode des Buddha gab es viele Jahrhunderte lang in Südindien einen eisernen Turm, der nie geöffnet worden war. Als der Buddhismus in Zentralindien ausstarb, kam ein großer Meister zu dem Turm. Klagend umschritt er ihn, streute weiße Mohnsamen aus und sprach Gebete. Sieben Tage lang fuhr er in diesem Turm fort, und zuletzt öffnete sich das Tor. Als er eintrat, schien helles Licht, die Luft war erfüllt von duftendem Räucherwerk, überall blühten Blumen, und er hörte Stimmen, die Lieder zum Lobpreis des Buddha sangen. Dann erschien vor ihm der Geheime Buddha und vertraute ihm die höchsten geheimen Lehren an. Das war das *Kongöchö-gyö*!

Die Lehren, die Nagarjuna in diesem legendären Eisernen Turm zuteil wurden und die er seinen Nachfolgern weitergab, sind das Herzstück der esoterischen Tradition. Die verschiedenen Mikkyo-Sutren stellen spätere Versuche dar, weiterzugeben, was Nagarjuna durch seine Vereinigung mit Kongösatta erfuhr. In einem Kommentar zum *Kongöchö-gyö*, dem *Kyö-ö-kyö Kaidai* (Auslegung des Sutra der höchsten Lehren), schreibt Kūkai:

Dieses Sutra (das *Kongöchö-gyö*) und das *Dainichi-kyö* enthalten das Wesen der geheimen Schatzkammer des Tathagata, die der Bodhisattva Nagarjuna im Eisernen Turm im Süden Indiens fand.<sup>32</sup>

Nagarjuna empfing diese Lehren zuerst im erleuchteten Universum selbst, wo es nichts gibt, was nicht Buddha wäre. Der Eiserner Turm steht somit für die Verwirklichung des Buddha-Selbst. Kūkai entwarf eine große Pagode nach dem Vorbild des Eisernen Turmes, die er später auf dem Kōyasan als Symbol für die Kernerfahrung des Mikkyo erbauen ließ.

Nagarjuna hat nach allem, was wir wissen, die säkularen Wissenschaften als notwendige Gegenstücke zu den Lehren Buddhas hoch geschätzt. Er scheint auch einen Turm erbaut zu haben, in dem vor einem Buddha-Bildnis Rituale durchgeführt wurden. Wenn dem so ist, mag dieser Turm die historische Grundlage für den Eisernen Turm der Legende darstellen. Die Visualisierungen und die Mantra-Übungen, die Nagarjuna beschrieben haben soll, sind die ältesten auffindbaren esoterischen

#### Die esoterischen Lehren des Mikkyo

Übungsanleitungen des Mikkyo. Deshalb wurde Nagarjuna als erste historische Gestalt in die Shingon-Linie aufgenommen. Im *Gyokuin-shō* (Überblick über die kostbare Mudra)', das die geheime Dharma-Übertragungslinie erläutert, schreibt der Priester Göhō (1306-1362):

Der Eiserne Turm in Südindien ist Ausdruck der beständigen angeborenen Erleuchtung des Bodhisattva Nagarjuna. Er ist kein Turm aus Stein, der durch äußere Ursachen entstanden wäre. Der große Kommentar erklärt, er sei der Buddha-Turm, der aus dem Geist entspringt, und der große Patriarch (Kūkai) sagt, er sei nicht durch Menschenkraft geschaffen, sondern durch die göttliche Kraft des Buddha ...

So wird durch die Praxis der erleuchtete Geist erweckt, mit einem Mal werden die drei Verblendungen beseitigt, die angeborene Erleuchtung wird sichtbar und verkörpert sich als der Dharma-Körper der Wahrheit und Weisheit, der eingeborene Schatz unseres Geistes. Das nennt man die Enthüllung des Eisernen Turmes.

Werfen wir sieben weiße Mohnsamen auf das Tor, so steht das für das erste Erwachen des erleuchteten Geistes (*bodaishin*) der Praxis. Die weißen Mohnsamen sind das Wunscherfüllende Juwel (*nyoi hōshu*), so wie der erleuchtete Geist der Praxis, der im Selbst erwacht, das Wunscherfüllende Juwel ist. Die sieben Samen sind die sieben geheimen Kräfte. Sie verbinden sich wie sieben kleine Teilchen zu einem einzigen. Der Eiserne Turm ist der angeborene Erleuchtungsgeist, mit dem das Selbst versehen ist. So verhilft der erleuchtete Geist der Praxis dem angeborenen Erleuchtungsgeist ans Licht der Welt.

Das Tor zum Eisernen Turm sind die drei Stufen der Verblendung. Das Tor öffnen heißt erkennen, daß die drei Verblendungen selbst die drei Buddha-Reiche sind. Die beiden großen Sutren im Turm sind die beiden Arten von Herz-Geist, der Geist (*shin*) und das Herz als Organ (*karita shin*). Diese sind Form und Geist, Wahrheit und Weisheit, die im Selbst liegen.<sup>33</sup>

Shingon symbolisiert das ganze Universum in der Form des *tō* (auch *sotoba*, *tōba*, hier mit Pagode oder Turm übersetzt). Eine der Grundbedeutungen dieses Sanskrit-Begriffs ist Ansammlung oder Anhäufung, und der symbolische Turm steht für die Gesamtheit aller Dinge, Wesen und Handlungen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der fünfgeschossige Turm (dessen fünf Stockwerke mit den fünf Elementen in Zusammenhang stehen, mit den Silben und so weiter) symbolisiert damit die kosmische Form des Dainichi Nyorai. Shih-hus dreißigbändige Übersetzung des *Kongōcho-gyō* erläutert die symbolische Bedeutung, die der südindische Eiserne Turm in der Mikkyo-Tradition hat:

Schau mit dem Auge des Geistes auf das Symbol des Turmes und versuche zu erkennen, daß dieser die wahre Form des Selbst ist, eine diamantene, unvergängliche Welt.<sup>34</sup>





# VIER

## *Die zehn Ebenen des Geistes*

### *Die acht Bewußtseinsstufen*

Einen Höhepunkt der exoterischen buddhistischen Lehren der Nur-Geist-Schule (*yuishiki*), die bestimmte Stufen des menschlichen Geistes in allen Feinheiten analysierte, stellen die Werke der indischen Philosophen Asariga (Jap. Mujaku) und Vasubandhu (Jap. Seshin) dar, die aus dem vierten und fünften Jahrhundert stammen. Diese Mahayana-Philosophen belegten das innere Wirken des Unbewußten mit dem Begriff „Speicherbewußtsein“. In den buddhistischen Lehren ist das die achte Bewußtseinsstufe.

Die ersten fünf Bewußtseinsstufen waren die fünf Sinne - Gesichtssinn, Gehör, Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn. Die sechste Stufe war einfach Bewußtsein (*shiki*) oder Gewährsein. Diese wurden dann in den Begriffen der „Wurzeln“ oder Möglichkeiten beschrieben, nämlich den Möglichkeiten der Augen, der Ohren, der Nase, der Zunge, des Körpers und des Denkens. Jede Möglichkeit stand mit dem ihr entsprechenden Bereich oder Gegenstand in Verbindung, nämlich mit Form, Klang, Duft, Geschmack, Empfindung und Dingen. Die Funktionen, mit denen dies alles wahrgenommen werden konnte, sind Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Berühren und Erkennen, und geleitet wurden diese Funktionen von den verschiedenen Bewußtseinsarten, dem Augen-, Ohren-, Nasen-, Zungen- und Körperbewußtsein und dem Bewußtsein selbst. Das sechste Bewußtsein, das die Gegenstände mit den fünf Sinnen wahrnimmt, schloß die vorangegangenen fünf Sinne mit ein.

Jenseits dieser sechs Stufen fand die sich weiterentwickelnde Mahayana-Philosophie eine siebte, die sie *maha-shiki*, Gewährsein für das individuelle Selbst, nannte. Noch tiefer lag die achte Stufe, das Speicherbewußtsein (*araya-shiki*), verborgen unter dem gewöhnlichen Bewußtsein. Die Lehre von diesem achten Bewußtsein gehört zu den wichtigen Entwicklungen im Mahayana-Buddhismus.

Das *araya-shiki*, häufig Schatzhaus- oder Speicherbewußtsein genannt, verweist auf das Substrat allen Geistes überhaupt. Diese Stufe des Geistes, die unter dem individuellen Gewährsein verborgen ist, zeichnet die Vergangenheit auf und gibt dem Individuum eine Grundlage für ein Leben in der Gegenwart und in die Zukunft hinein. Hier werden auch die Samen verwahrt, die zu allen Dingen werden. Nach und nach wurde das Speicherbewußtsein, dieses „Lagerhaus“ für alle geistigen Reaktionen auf die Erscheinungen, auch als die Quelle aller Erscheinungen selbst angesehen.

#### Shingon

Die siebte Stufe des Bewußtseins mit ihrem Konzept des Selbst entsteht den Lehren der Nur-Geist-Schule zufolge durch die Anhäufung unerleuchteter Erfahrungen der sechsten Stufe im Speicherbewußtsein. Beispielsweise führt das Wirken der fünf Sinne dazu, daß unser Körper an einem Wintertag Kälte empfindet. Das sechste Bewußtsein nimmt diese Kälte wahr. Das siebte Bewußtsein fällt dann ein Werturteil über die Kälte. Es meint zum Beispiel, es könne diese Kälte nicht aushalten und brauche Wärme. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, haftet das siebte Bewußtsein an einengenden Vorstellungen und Vorurteilen. Erst auf der achten Stufe, aus der alle vorangegangenen entstehen, können wir die grundlegende Unwirklichkeit des Bewußtseins von einem Selbst erkennen, das Urteile fällt.

Auf dieser achten Stufe kann man alles, was es gibt (oder was es zu geben scheint) - Stoff und Geist - als lediglich vorübergehende Manifestation von Bewußtseinsaktivität erkennen. Ohne Bewußtsein kann gar nichts existieren. Die materiellen Erscheinungen, die außerhalb des Selbst zu bestehen scheinen, sind einfach Wandlungsformen des Geistes; wir sehen in ihnen leicht Phänomene, die das Selbst von anderen trennen. Diese Transformationen gründen im Speicherbewußtsein, das die Samen aller möglichen Manifestationen und auch aller individuellen Reaktionen auf die Erscheinungen aufbewahrt, die dann ihrerseits die Samen aller neuen Möglichkeiten schaffen.

Der Sanskrit-Begriff für Bewußtsein ist das zusammengesetzte Wort *vijnāna*; es besteht aus der Vorsilbe *vi*, was gewöhnlich mit trennen oder zerlegen übersetzt wird, und dem Element *jñāna*, was erkennen oder wissen bedeutet. Die Lehren der Nur-Geist-Schule verwenden diesen Begriff häufig in einer Kausativ-Form, wo er informieren oder sich manifestieren bedeutet, da der Geist auf der einen Stufe das schafft, was er auf der anderen Stufe wahrnimmt. Das Selbst dieser Bewußtseinsstufe ist mit sich selbst befaßt, an sich selbst gebunden. Die buddhistischen Lehren vergleichen die Person, die an ihrer selbstgeschaffenen Welt leidet, mit einem „einfältigen Künstler, den das Bild eines Dämons, das er selbst gemalt hat, in Furcht und Schrecken versetzt“.<sup>1</sup>

Die komplexe Philosophie der Nur-Geist-Schule kam letztlich zu dem Schluß, daß es nur Bewußtsein gibt - weder das Selbst noch die Materie sind im Grunde wirklich. Nichts bleibt wie es ist, und es gibt nichts, was nicht in Abhängigkeit von etwas anderem entstanden wäre. Die falsche Vorstellung eines realen Selbst entsteht aus den ständigen Transformationen des Speicherbewußtseins, und den Lehren der Nur-Geist-Schule zufolge kommen wir über die Verwirklichung dieser Wahrheit zur Erleuchtung.

Die Lehren der Æö-Schule - wobei *kü* für gewöhnlich mit Leere oder Leerheit übersetzt wird - kamen zu einem ähnlichen Schluß. Die Mahayana-Philosophen der Leerheits-Schule benutzten dieses Konzept, um Verblendungen zu analysieren, und sie sprachen von den vier, sieben, elf, achtzehn und mehr Arten von Leerheit, und mit immer genaueren und feineren Argumenten setzten sie die Widerlegung der unabhängigen Wirklichkeit aller Dinge endlos fort. Diese Denkschule weist jede Art von Beschreibung, Abgrenzung oder Definition der Erleuchtung zurück und unterliegt damit der Gefahr, in eine extreme Haltung zu verfallen und jede Wirklichkeit und alles Sein zu leugnen.

#### Die zehn Ebenen des Geistes

Die buddhistische Lehre von den drei Arten des Seins (*sanshō*) stellt die Grundlage dar für das Verständnis der leeren Natur des individuellen Bewußtseins. Zur Erläuterung dieser Lehre wird häufig eine Metapher verwendet: Zuerst glaubt ein Narr in einer dunklen Nacht eine Schlange zu sehen und fürchtet sich. Dann schaut er sich auf Anraten einer vernünftigen Person die Schlange genauer an und erkennt, daß es sich nur um einen Strick handelt. Untersucht er in einem dritten Schritt den Strick näher, erkennt er, daß dieser lediglich eine vergängliche Anhäufung von Hanffasern ist.

Im ersten Stadium hält man Trugbilder, die aus karmischen (Ursache-und-Wirkungs-) Beziehungen entstehen, für die Wirklichkeit. Im zweiten Stadium erkennt man, daß alle Dinge Ergebnis des Wirkens von Ursache und Wirkung sind. Im dritten Stadium nimmt man die Wirklichkeit wahr. Im obigen Beispiel geht es um Schlange, Strick und Hanf, alles Dinge, die wir mit dem sechsten Bewußtsein erkennen können. Diese Lehre zeigt, daß die äußeren Umstände die mittelbaren Ursachen für Leid sind, da sie auf einer unbewußten Ebene Verlangen und Anhaftung stimulieren. Die unmittelbare Ursache für Leiden ist jedoch in der Art unserer Wahrnehmung der Umstände begründet. Der Buddhismus analysiert präzise, wie der Geist aus verblendetem Anhaften heraus Trugbilder erschafft. Wird das wahre Wesen der Verblendung Schicht um Schicht enthüllt, entfaltet sich auch nach und nach die Weisheit der Leere in unserem Geist, und offenbart uns das unendlich feine Netzwerk, das alle Lebewesen und Erscheinungen verbindet; und jeder Mensch ist integraler Bestandteil davon. Solches Denken nennt man Kontemplation über den Körper-Geist des Selbst in seiner Gesamtheit.

#### *Die neunte und die zehnte Bewußtseinsstufe und die zahllosen weiteren*

Die Mahayana-Philosophen verfeinerten ihre Lehren immer mehr, indem sie ihren eigenen Geist auf immer tieferen Ebenen analysierten. Zunächst war das Speicherbewußtsein als tiefste, nicht weiter auflösbare Ebene des Selbst betrachtet worden. Dann wurde es in zwei weitere Aspekte aufgegliedert, in einen verblendeten Aspekt, der an seinen eigenen Schöpfungen haftet, und in einen reinen Aspekt, das reine Bewußtsein. Auch wenn einige Denker dieses reine Bewußtsein der achten Stufe zurechnen, beschreiben es andere als eine eigene neunte Stufe.

Die Lehre von der neunten Bewußtseinsstufe führten erstmals Hua-yen- und T'ien-t'ai-Schule näher aus. Als eine besonders tiefe Ebene des Geistes, die an sich frei von Anhaftungen und Verblendungen ist, wird die neunte Bewußtseinsstufe, *amara-shiki* (auch *anmara-shiki*), zuweilen auch makellostes Bewußtsein, Bewußtsein der Soheit oder wahres Bewußtsein genannt. Von der Stufe des reinen neunten Bewußtseins aus erscheint die achte Ebene als verblendet, als eine Mischung aus wahren und verblendetem Bewußtsein.

Auch diese Lehre überwand nicht die Tendenz, die „wirkliche“ Welt als zweitrangig zu betrachten. Geist und Körper des Individuums existierten für sie als Teil des immerwährenden Speicherbewußtseins auf der Stufe des neunten Bewußtseins. Die

#### Shingon

zahllosen Dinge und Wesen wurden für flüchtige Transformationen eines einzigen Geistes gehalten und die vielfältigen Formen galten als in Wahrheit ein Geist, der alles umfaßt. Die Welt der Erscheinungen und die Individuen, die in sie hineingeboren wurden, galten, so als bloße Abstraktionen, die mit der wahren Wirklichkeit nichts gemein hatten.

Aufbauend auf dieser zwar tiefgründigen, doch in sich selbst begrenzten Einsicht drangen die esoterischen Lehren tiefer in den Geist ein und fanden eine zehnte Bewußtseinsstufe. Dieses Reich des Geistes wird in Kunstwerken, etwa Mandalas, bildlich dargestellt; diese sind Meditationshilfen zur Erfahrung der tiefsten Ebenen des Selbst. Vom Standpunkt des zehnten Bewußtseins aus besitzt jede der neun Bewußtseinsstufen eine ihr eigene erleuchtete Wirklichkeit. Kalt ist kalt, ob verblendet oder erleuchtet. Statt die Sinne abzulehnen, konzentriert sich das zehnte Bewußtsein auf ihre eigentliche Reinheit. Die begrenzte Individualität der siebten Stufe wird in wahre Selbst-Autonomie verwandelt, und die Gier (*roku*) des kleinen egozentrischen Selbst offenbart sich als die mitfühlende Kraft (häufig auch „Gelübde“, *gan*) des Großen Selbst. Was dem Selbst Nutzen bringt (*jiri*), wird verwandelt - denn das Selbst wird verwandelt und erweitert - und wird zum Nutzen für andere (*rita*). Bei der Beschreibung dieser zehnten Stufe des Bewußtseins geht das Mikkyo einen wesentlichen Schritt über die Abstraktionen der neunten Stufe hinaus und bejaht die konkrete, lebendige Wirklichkeit des Universums.

Dieses „geheimste und tiefgründigste“ Bewußtsein ist keine lineare Ausweitung der neun Stufen, keine Art weiterer Sprosse der Leiter, es existiert aber auch nicht getrennt davon. Diese für das Mikkyo typische Sicht des Bewußtseins erhebt das, was in der Welt erkannt und erfahren wird, in eine alles-umfassende Dimension. Sie weist keine menschliche Erfahrung zurück, sondern betont gerade ihre Gültigkeit. In *Hizōki* (Aufzeichnung über den geheimen Schatz) trifft Kūkai folgende Unterscheidung zwischen exoterischen und esoterischen Ansichten über den Geist:

Frage. Der exoterische Buddhismus spricht von acht Bewußtseinsstufen. Wieviele Arten lehrt das Mikkyo?

Antwort: Eine oder acht oder neun oder zehn oder zahllose Bewußtseinsstufen.<sup>2</sup>

Jenseits des einfachen Bewußtseins eines Selbst fand das Mahayana das tieferliegende Speicherbewußtsein; dessen weitere Analyse in einen reinen und einen unreinen Aspekt führte zum neunten Bewußtsein. Den Lehren der Nur-Geist-Schule zufolge war diese Einsicht so absolut und vollkommen, daß keine weitere Vertiefung möglich war. Darüber hinaus sprechen jedoch die esoterischen Lehren von einer zehnten Stufe, die alle Formen und Bewußtseinszustände umfaßt. In seiner Schrift *Die Erlangung der Buddhaschaft in dieser gegenwärtigen Existenz* schreibt Kūkai:

Im Aspekt der Ursache (*in*, was zur Erleuchtung führt) nennt man es Bewußtsein, im Aspekt der Wirkung (*ka*, Frucht der Erleuchtung), wird es Weisheit genannt.<sup>3</sup>

#### Die zehn Ebenen des Geistes

Die zahllosen Bewußtseinsarten werden mit den Gottheiten des esoterischen Pantheon assoziiert, wobei die Hauptgottheiten die verschiedenen Weisheitsaspekte symbolisieren. Der Buddhismus spricht von der Umwandlung der verschiedenen Bewußtseinsarten in den entsprechenden Aspekt erleuchteter Weisheit (*tenjiki tokuchi*). Im exoterischen Buddhismus werden die acht Bewußtseinsarten in die vier Aspekte der Buddha-Weisheit verwandelt. Dem Mikkyo zufolge verwandeln sich die neun Arten von Bewußtsein in die fünf Weisheitsaspekte (*gochi*) der zehnten Stufe.

Die Weisheit der Vollendenden Wandlung (*jösosatchi*) realisiert das erleuchtete Wesen der ersten fünf Stufen des Bewußtseins, der fünf Sinne. Diese Weisheit symbolisiert die universelle Aktivität, die die Handlungen aller einzelnen Dinge und Wesen umfaßt, die zahllosen Manifestationen der ungeteilten Wirklichkeit.

Die Weisheit der Magischen Wahrnehmung (*myökanzatchi*) verwirklicht die erleuchtete Natur der sechsten Bewußtseinsstufe. Diese Weisheit, die alle Verblendungen durchdringt, steht für die feine, erleuchtete Wahrnehmung; diese erkennt die ursprüngliche Reinheit aller Dinge und Wesen als integrale Bestandteile des Ganzen.

Die Weisheit der Gleichheit (*byödöshöchi*) verwirklicht den erleuchteten Bewußtseinsaspekt der siebten Stufe, des Ego-Bewußtseins. Diese Weisheit erkennt alle Dinge und Wesen als in ihrem Wesen gleich.

Die Große, Vollkommene, Spiegelgleiche Weisheit (*daienkyöchi*) realisiert den erleuchteten Aspekt des Speicherbewußtseins. Wie ein Spiegel reflektiert diese erleuchtete Weisheit die kosmische Lebensenergie, die allen Dingen und Wesen innewohnt.

Diese vier Weisheitsaspekte (*shichi*) beruhen auf den allgemeinen Mahayana-Lehren und weisen auf die ursprüngliche Einheit aller Dinge im Lichte der einzigen, allumfassenden Dharma-Natur hin. In seinem *Diskurs über die Unterschiede zwischen exoterischen und esoterischen Lehren* schreibt Kūkai:

Was die Stufen des Geistes angeht, so gibt es deren zehn. Die erste ist das Augen-Bewußtsein, die zweite das Ohren-Bewußtsein, die dritte das Nasen-Bewußtsein, die vierte das Zungen-Bewußtsein, die fünfte das Körper-Bewußtsein, die sechste das Bewußtsein, die siebte das Selbst-Bewußtsein, die achte das Speicherbewußtsein, die neunte das Bewußtsein, das die vielen als das eine erkennt und die zehnte das Bewußtsein des einen als eines.<sup>4</sup>

Die esoterischen Lehren betrachteten diese vier Weisheitsaspekte aus der Perspektive der zehnten Stufe, auf der der fünfte Weisheitsaspekt, die Weisheit vom Wesen des Dharma-Reich-Körpers (*hokkai taishöchi*), die einzigartige, individuelle Wirklichkeit einer jeden gesonderten Erscheinung enthüllt. Als Ausdruck des erleuchteten Aspekts des reinen neunten Bewußtseins lehrt diese Weisheit das wahre Wesen des alldurchdringenden Dharma-Körpers, der in allen Wesen und Dingen ist und ihnen ihr Sein gibt. Die fünfte Weisheit schließt die Wahrnehmung der ganzen Wirklichkeit ein, die sich in jedem Individuum geheimnisvoll erfüllt.

Dainichi Nyorai verkörpert die Weisheit vom Wesen des Dharma-Reich-Körpers.

#### Shingon

Die ersten vier Weisheitsaspekte beschreiben verschiedene Seiten dieser zentralen Wirklichkeit und werden von den vier Buddhas symbolisiert (die Dainichi Nyorai im Mandala umgeben); sie verkörpern die Hauptaspekte der Zentralgottheit. Die Weisheitsaspekte repräsentieren Bewußtseins-Transformationen, die das Individuum im Prozeß der Einsicht in sein wahres Wesen erfährt. Gleichzeitig repräsentieren sie auch das wahre Wesen, welches das Individuum verwirklicht - mit anderen Worten, die Erleuchtung des Dainichi Nyorai. Alle fünf Weisheitsaspekte (*gochi*) zusammen symbolisieren die erleuchtete Wahrnehmung der Wirklichkeit in all ihren unterschiedlichen Aspekten; sie sind jedoch auch Symbol für die Wirklichkeit, die die Erleuchtung selbst ist (denn Geist und Materie, Mikro- und Makrokosmos sind untrennbar eins).

Neben den Elementen, den Mantra-Silben, den Hauptgottheiten, den verschiedenen Bewußtseinsarten und so weiter haben deshalb die fünf Weisheitsaspekte im System des Mikkyo ihren festen Platz. Die zehnte Bewußtseinsstufe umfaßt dies alles und ist die Weisheit der All-Weisheit. Im Mikkyo heißt dies auch, den eigenen Geist erkennen, wie er wirklich ist.

#### *Die zehn Ebenen des Geistes*

Mit seinen zehn Ebenen des Geistes (*jūjūshin*) stellt Kūkai den erleuchteten Geist in zehn Aspekten oder Stadien dar (sie sind nicht zu verwechseln mit den zehn Bewußtseinstufen). Auch wenn diese zehn Ebenen auf unterschiedliche Weise interpretiert worden sind, so beschreiben sie doch im Kern die Stadien, die ein esoterischer Praktizierender durchläuft, wenn er seine Verblendungen durchdringt und seinen Geist immer tiefer kennenlernt. Man kann die zehn Ebenen auch als Beschreibungen der verschiedenen buddhistischen Lehren auffassen, die es zu Kūkais Zeit gab. Die zehn Ebenen des Geistes werden so beschrieben:

1. Der unruhige, ziegengleiche Geist (*ishō teiyō-shin*). Der unerleuchtete Geist, der weder Gut noch Böse, weder Ursache noch Wirkung kennt. Wie eine Ziege, die voller Gier nach Sexualität und Nahrung ist, wird ein Mensch dieser Geisteshaltung von Instinkten getrieben.
2. Der närrische Geist der Entsagung (*gudō jisai-shin*). In diesem Falle haben gewisse karmische Ursachen die angeborene Buddha-Natur dieses Menschen angerührt, und er beginnt sich infolgedessen zu beherrschen. Das ist ein Geist, der sich um ein ethisches und moralisches Verhalten bemüht.
3. Der kindliche, furchtlose Geist (*yōdō mui-shin*). Wer sich auf dieser Ebene befindet, ist der menschlichen Leiden überdrüssig und sucht den Frieden eines himmlischen Lebens. Das ist der Geist, der sich erstmals für Religion öffnet. Wie sich ein Kind nach der Umarmung der Mutter sehnt, ohne zu wissen, daß auch seine Mutter Alter, Krankheit und Tod unterworfen ist, so möchte ein Mensch dieser Ebene an einen Gott oder an eine spirituelle Lehre glauben, die ewig und unveränderlich sind.
4. Der Geist, der nicht an das Selbst, doch an die Skandhas glaubt (*yuiun muga-shin*).

#### Die zehn Ebenen des Geistes

Der Geist dieser Stufe erkennt das Selbst als unbeständig, glaubt jedoch immer noch an die wahre Existenz der fünf Skandhas oder Daseinsgruppen - Form, Empfindung, Wahrnehmung, Willensregungen und Bewußtsein -. (Der frühe s/iōmoM-yo-Buddhismus, das „Fahrzeug derer, die Shakyamuni lehren hören" und dadurch Erlösung für sich selbst suchen, gehört zu dieser Ebene.)

5. Der Geist, der frei ist von den Samen karmischer Verursachung (*batsu göinju-shin*). Ein Mensch auf dieser Ebene hat durch sein Verständnis karmischer Verursachung die Unwissenheit vernichtet, die schlechtes Karma hervorbringt. Wie dem Geist der vierten Ebene fehlt diesem Geist jedoch das Mitgefühl für andere Wesen. (Zu dieser Ebene gehört die *engaku-Lehre* von der selbst-erleuchteten Person, die durch das Verstehen von Ursache und Wirkung zur Befreiung kommt.)
6. Der mitfühlende Mahayana-Geist (*taen daijō-shin*). Auf dieser Ebene des Geistes entsteht Mitgefühl für alle Lebewesen. Auf dieser Ebene begreift man zwar, daß alle Dinge leer sind, hält aber immer noch die Eigennatur des Speicherbewußtseins (das die Gegenstände erkennt) für wirklich. (Hierher gehören die Lehren der Nur-Geist-Schule. Diese und die folgenden Ebenen beschreiben den Mahayana-Buddhismus.)
7. Der Geist, der zum Nicht-Geborenen erwacht ist (*kakushin fushō-shin*). Auf dieser Ebene erkennt man sowohl das leere Wesen der Geistesobjekte als auch des Geistes selbst (des Speicherbewußtseins). Eine derartige Verwirklichung reicht jedoch nicht über die Verneinung hinaus.
8. Der Geist des einzigen Weges zur Wahrheit (*nyojitsu ichidō-shin*). Ein Geist dieser Ebene erkennt, daß die Welt der Verblendung und Erleuchtung, die Welt von Materie und Geist, die Welt der Menschen und alle möglichen Welten in einem einzigen Gedanken im individuellen Geist enthalten sind. Auf dieser Ebene der Verwirklichung erkennt man, daß das Bewußtsein und seine Inhalte eins sind, man weiß jedoch nicht, daß es Bereiche gibt, die das alles transzendieren.
9. Der Geist der letztendlichen Nicht-Selbst-Natur (*goku mujishō-shin*). In diesem äußersten Bereich exoterischen Verstehens erkennt der Geist, daß sich alle Dinge gegenseitig durchdringen und alle Dinge ewige Wahrheit enthalten. Dieser Geist ist immer noch durch seine Vorstellungen über Leere und Nichts beschränkt und geht nicht über die Verneinung hinaus. Er muß noch die Ursache überwinden, um das Ergebnis, die Erleuchtung, zu erfahren.
10. Der geheime, vollendete Geist (*himitsu shōgon-shin*). Der Geist dieser Ebene löst sich von seinem Anhaften an die Leerheit und verwirklicht sein wahres Wesen vollständig. In diesem Bereich der Bejahung erfährt das Individuum die äußerlich aus sich heraus existierende Erleuchtung des kosmischen Buddha. Das ist der schöpferische Geist, der alle Dinge schafft. Er wird „vollendet" genannt, weil er über die drei makrokosmischen Aktivitäten von Körper, Rede und Geist zur höchsten Erleuchtung eines Buddha emporgestiegen ist - vollendet wurde. Er wird „geheim" genannt, weil diese drei Aktivitäten (die Drei Geheimnisse)

#### Shingon

das tiefe Geheimnis des Buddha-Geistes darstellen. Im *Diskurs über die Unterschiede zwischen exoterischen und esoterischen Lehren* schreibt Kūkai:

Die Namen des Geheimen sind mannigfaltig und unzählbar. Was wir hier das Geheimnis nennen, ist das, was im geheimen Speicher im Reich des höchsten Dharma-Körpers zu finden ist.<sup>5</sup>

Die Abstände zwischen den zehn Ebenen sind nicht alle gleich groß wie etwa zehn Treppenstufen. Manchmal braucht es nur einen kleinen Schritt, wie beim Übergang von der sechsten zur siebten; andere jedoch, wie die ersten beiden, trennen Welten. Wenn wir die zehn Ebenen graphisch darstellen wollten, so würde sich keine Kurve mit positiver Steigung ergeben, auch keine von der Gestalt eines Sägeblattes und auch sonst nichts Zweidimensionales. Ein besseres Bild wäre eine Kugel aus zehn Scheiben, die sich unablässig in alle Richtungen bewegen und dabei ständig Form und Größe verändern, aber doch zu einem Ganzen verbunden bleiben.

Diese zehn Ebenen wurden häufig als sektiererische Kritik mißverstanden statt als eine Beschreibung der verschiedenen Lehren, die der Entwicklung des Mikkyo zugrundeliegen. In ihrem jeweiligen Bereich ist jede notwendig und gültig. Obgleich man jedes Stadium durchlaufen muß, um das nächste zu erreichen, schließt das „höhere“ das „niedrigere“ System nicht aus. Ein tieferes Verständnis der zehn Ebenen zeigt, daß die zehnte Ebene die vorangegangenen nicht verwirft, sondern sie alle erfüllt, und daß jede Ebene die Möglichkeit aller übrigen in sich trägt.

Im *Jūjūshin-ron* (Abhandlung über die zehn Ebenen des Geistes) schreibt Kūkai über die Beziehung zwischen den buddhistischen Lehren und den Bewußtseinsstufen:

Die beiden Fahrzeuge *shōmon* (vierte Ebene) und *engaku* (fünfte Ebene) kennen nur die sechste Bewußtseinsstufe. Die beiden Lehren vom Mitgefühl für andere Wesen (sechste Ebene) und des erwachten Geistes (siebte Ebene) weisen nur auf die achte Bewußtseinsstufe hin. Der einzige Weg (zur Wahrheit; achte Ebene) und das letztendliche Nicht-Selbst (neunte Ebene) kennen nur das neunte Bewußtsein.

Der *Kommentar zum Dainichi-kyō* nennt zahllose Bewußtseinsstufen und zahllose Manifestationen. Die Wahrheit dieses Körper-Geistes zu kennen heißt, den Ort dieses geheimen, vollendeten Geistes zu erkennen.<sup>6</sup>

In der *Abhandlung über das Mahayana*, einer wichtigen Quelle für die esoterischen Lehren, finden sich viele Erörterungen der zehnten Bewußtseinsstufe. Diese Schrift fügt den acht Bewußtseinsstufen noch zwei weitere hinzu, so daß es insgesamt zehn sind. Das erste dieser beiden zusätzlichen ist das Bewußtsein der vielen Dinge in einem Geist (*tai-ichi shinshiki*), welches die grundlegende Einheit der verschiedenen (getrennten) Phänomene erkennt. Das zehnte ist das Bewußtsein des einen im einen Geist (*ichi-ichi shinshiki*), das grundlegende Bewußtsein, das die Einzigartigkeit aller Einzelwesen im Licht der nicht-unterschiedenen (ungeteilten) Wahrheit der Gleichheit erkennt. In seiner Schrift *Shakuron Myōmoku*, einem Kommentar zur obigen Abhand-



#### Die zehn Ebenen des Geistes

lung, untersucht Innyü (1435-1519) die exoterischen und estoerischen Ansichten über das Bewußtsein:

In diesen (Bewußtseinsstufen) sind beide Bedeutungen von Verneinung und Bejahung enthalten. Verneinung, das sind die exoterischen Lehren. Das Bewußtsein des einen im einen Geist ist... ein Bewußtsein, das Tor ist, und gleichzeitig diejenigen, die durch dieses Tor eintreten. Daß alle Dinge von gleicher Essenz sind, ist selbst bedingt durch Verursachung und bestätigt so die exoterischen Lehren. Hier im Bewußtsein des einen im einen Geist ist das „eine“ ... nicht allein, wenn aus allem eins wird. Dies ist von tiefster Bedeutung.. J

Die exoterische Philosophie des Bewußtseins fuhr jedenfalls fort, innerhalb des Speicherbewußtseins in einem Prozeß der Objektivierung immer tiefere Dimensionen zu entdecken. Die esoterischen Lehren schöpften dieses Speicherbewußtsein aus und fanden in einer Dimension außerhalb das zehnte Bewußtsein. Das zehnte Bewußtsein kann jedoch nicht verwirklicht werden, wenn man immer weiter in die Richtung der ersten neun Bewußtseinsstufen vordringt. Es existiert nicht getrennt von den neun Bewußtseinsarten, sondern soll sie zu neuem Leben erwecken. Genau auf dieser Stufe offenbart sich im Mikkyo-System das wahre Wesen des Selbst.

Im Buddhismus wird häufig der Begriff Gleichheit (*byödö*) benutzt, wenn es um die eine, ungeschiedene, universale Totalität geht, in der alle Dinge gleich sind. Auf der anderen Seite läßt der Begriff Unterscheidung (*shabetsu*) die Einzigartigkeit jedes einzelnen Wesens oder Dinges zu, die jeweils voneinander verschieden sind. Das „eine“ im Bewußtsein vom einen im einen Geist existiert nicht als eines im Gegensatz zu den vielen, sondern als eines, das als Quelle der vielen alles umfaßt und sich als die vielen manifestiert. Diese Bewußtseinsstufe vereint somit die Wahrheit der Gleichheit und die Wahrheit der Unterscheidung. Alle Dinge sind in ihr enthalten, und sie verkörpert sich strahlend in allem, was ist. Aus dem Sein des Dharma-Körpers, der seine eigene Lehre ist, entfaltet sich das Reich der Erleuchtung.

#### *Die drei Schichten der Verblendung*

Die esoterischen Lehren verwenden oft das Bild des Vollmondes als Metapher für die reine, vollkommene Buddha-Natur, die allen Wesen innewohnt, während die Verblendungen Wolken sind, die den Mond verbergen. Der Vollmond, der sich zeigt, wenn die Wolken verschwinden, scheint in wundervoll weißem und mildem Licht. Das *Dainichikyö* erklärt, daß diese Wolken (Verblendungen) in drei Schichten angeordnet sind; diese setzen sich aus drei Arten der Verblendung zusammen, die im Sanskrit *kalpas* (*kö*) heißen.

Im Buddhismus bezeichnet der Begriff *kalpa* für gewöhnlich eine äußerst lange Zeitspanne. Das Felsen-A:a/pa wurde zum Beispiel als die Zeitspanne erklärt, die vergeht, bis ein riesiger Fels von einer Seitenlänge, die ein Ochsenkarren in einem Tag

#### Die zehn Ebenen des Geistes

lung, untersucht Innyü (1435-1519) die exoterischen und esoterischen Ansichten über das Bewußtsein:

In diesen (Bewußtseinsstufen) sind beide Bedeutungen von Verneinung und Bejahung enthalten. Verneinung, das sind die exoterischen Lehren. Das Bewußtsein des einen im einen Geist ist... ein Bewußtsein, das Tor ist, und gleichzeitig diejenigen, die durch dieses Tor eintreten. Daß alle Dinge von gleicher Essenz sind, ist selbst bedingt durch Verursachung und bestätigt so die exoterischen Lehren. Hier im Bewußtsein des einen im einen Geist ist das „eine“ ... nicht allein, wenn aus allem eins wird. Dies ist von tiefster Bedeutung.. ?

Die exoterische Philosophie des Bewußtseins fuhr jedenfalls fort, innerhalb des Speicherbewußtseins in einem Prozeß der Objektivierung immer tiefere Dimensionen zu entdecken. Die esoterischen Lehren schöpften dieses Speicherbewußtsein aus und fanden in einer Dimension außerhalb das zehnte Bewußtsein. Das zehnte Bewußtsein kann jedoch nicht verwirklicht werden, wenn man immer weiter in die Richtung der ersten neun Bewußtseinsstufen vordringt. Es existiert nicht getrennt von den neun Bewußtseinsarten, sondern soll sie zu neuem Leben erwecken. Genau auf dieser Stufe offenbart sich im Mikkyo-System das wahre Wesen des Selbst.

Im Buddhismus wird häufig der Begriff Gleichheit (*byödö*) benutzt, wenn es um die eine, ungeschiedene, universale Totalität geht, in der alle Dinge gleich sind. Auf der anderen Seite läßt der Begriff Unterscheidung (*shabetsu*) die Einzigartigkeit jedes einzelnen Wesens oder Dinges zu, die jeweils voneinander verschieden sind. Das „eine“ im Bewußtsein vom einen im einen Geist existiert nicht als eines im Gegensatz zu den vielen, sondern als eines, das als Quelle der vielen alles umfaßt und sich als die vielen manifestiert. Diese Bewußtseinsstufe vereint somit die Wahrheit der Gleichheit und die Wahrheit der Unterscheidung. Alle Dinge sind in ihr enthalten, und sie verkörpert sich strahlend in allem, was ist. Aus dem Sein des Dharma-Körpers, der seine eigene Lehre ist, entfaltet sich das Reich der Erleuchtung.

#### *Die drei Schichten der Verblendung*

Die esoterischen Lehren verwenden oft das Bild des Vollmondes als Metapher für die reine, vollkommene Buddha-Natur, die allen Wesen innewohnt, während die Verblendungen Wolken sind, die den Mond verbergen. Der Vollmond, der sich zeigt, wenn die Wolken verschwinden, scheint in wundervoll weißem und mildem Licht. Das *Dainichikyö* erklärt, daß diese Wolken (Verblendungen) in drei Schichten angeordnet sind; diese setzen sich aus drei Arten der Verblendung zusammen, die im Sanskrit *kalpas* (*kö*) heißen.

Im Buddhismus bezeichnet der Begriff *kalpa* für gewöhnlich eine äußerst lange Zeitspanne. Das *Fehen-kalpa* wurde zum Beispiel als die Zeitspanne erklärt, die vergeht, bis ein riesiger Fels von einer Seitenlänge, die ein Ochsenkarren in einem Tag

#### Shingon

zurücklegen kann, abgetragen ist, wenn alle hundert Jahre ein Mädchen vom Himmel auf die Erde herabsteigt und im Tanz mit seinem Gewand leicht über den Felsen streicht. Das Mohnsamen-A: a//?a ist die Zeitspanne, bis ein großer mit Mohnsamen gefüllter Stahlbehälter von der gleichen Größe wie der obige Felsen leer würde, wenn alle hundert Jahre ein Samenkorn entnommen würde. Diese Maßeinheit wurde für gewöhnlich verwendet, um den ungemein langen Zeitraum zu beschreiben, den man zum Erreichen der Buddhaschaft braucht. Im Mikkyo dagegen ist die Überwindung der Verblendung nicht an die Zeit geknüpft, wie im *Kommentar zum Dainichi-kyō* erläutert wird:

Der Sanskrit-Begriff *kalpa* bezeichnet zweierlei, einmal Zeitabschnitt, zum zweiten Verblendung. Für gewöhnlich heißt es, daß man das wahre Erwachen erreichen kann, wenn man drei *kalpas* lang übt.

Den esoterischen Erklärungen zufolge besteht die Yoga-Praxis, die das erste *kalpa* überwindet, in der Beseitigung der groben Schicht der Verblendungen ... und das heißt dann ein *kalpa*.

Die Yoga-Praxis, die das erste und das zweite *kalpa* überwindet, besteht in der Beseitigung der feinen Schicht der Verblendung ... und das heißt dann zwei *kalpas*. Praktizierende des Mantra-Weges überwinden noch ein weiteres *kalpa* und können die feinste Schicht beseitigen ... und erreichen den ersten Buddha-Geist der Weisheit.

So spricht man davon, in drei *kalpas* Buddha zu werden. Wenn man diese drei Verblendungen im Laufe eines Lebens beseitigt, wird man auch in einem Leben Buddha. Es ist keine Frage der Zeit.<sup>8</sup>

Im Mikkyo bedeuten die drei *kalpas* die grobe, die feine und die äußerst feine Schicht der Verblendung; diese drei zu überwinden heißt, zum Buddha werden. Die grobe Schicht der Verblendung ist Anhaften an einem Selbst - der Glaube, es gebe im einzelnen Körper-Geist ein beständiges, unveränderliches Selbst. Als die oberflächlichste und gröbste der drei Verblendungen ist sie tief in unserem Bewußtsein verwurzelt. Im frühen Buddhismus umfaßt der Körper-Geist lediglich die vergängliche Ansammlung der fünf Skandhas, nämlich Form (*shiki*), Empfindung (*Qu*), Wahrnehmung (*sō*), Willensregungen (*gyō*) und Bewußtsein (*shiki*). Hört die Verursachung durch die Skandhas auf, wird dieser Lehre des Nicht-Selbst (*muga*) zufolge das Selbst ausgelöscht und damit die Wurzel des Leidens beseitigt.

Die „feine“ Verblendung ist Anhaften an die Dinge - der Glaube daran, daß die fünf Skandhas wahre Existenz besitzen, auch wenn das Selbst nur durch die vergängliche Verbindung der fünf Skandhas entsteht. Die „äußerst feine“ Verblendung ist die grundlegende, in den Tiefen des Speicherbewußtseins verwurzelte Unwissenheit, aus der jede Verblendung entspringt. Jenseits davon findet das Mikkyo das Herz der Wirklichkeit, in dem wir die Weisheit der All-Weisheit erfahren. In seiner Schrift *Die Bedeutung der Silbe UN* schreibt Kūkai:

#### Die zehn Ebenen des Geistes

Die Wahrheit des Geistes ist die Weisheit der All-Weisheit. Mit anderen Worten, sie ist das Dharma-Reich (Universum). Das Dharma-Reich ist die Gesamtheit aller Dinge.<sup>9</sup>

#### Die Samadhi-Stufen

Samadhi (Jap. *sammai*, auch *sanmaji*) ist ein meditativer Zustand, in dem Körper und Geist auf eine intuitive Wahrnehmung ausgerichtet sind. In der indischen religiösen Tradition gilt dies als Weg, die Wirklichkeit des wahren Selbst zu erfassen. Obgleich Kūkai das Mikkyō häufig als *Samadhi-Tō* oder *Samadhi-Dharma-Tō* bezeichnet hat, als sei Samadhi nur für die esoterischen Lehren charakteristisch, hatte es in der indischen Religion von jeher Techniken zur Samadhi-Übung gegeben. Indische Meditierende haben die verschiedenen Stadien und Aspekte des Samadhi akribisch analysiert und auf Sanskrit unterschiedlich benannt: *samāhita* (*sanmakita*), *samāpatti* (*sanmahachi*), *samatha* (*shi*), *dhārani* (*darani*) und *dhyāna* (*zen* oder *zenna*). Mit dem Buddhismus kamen diese Begriffe nach China, wo sie sowohl phonetisch übertragen als auch übersetzt wurden, ehe sie nach Japan gebracht wurden. Das Shingon verwendet diese Begriffe mehr oder weniger austauschbar, auch wenn es feine Unterschiede geben mag.

Im tiefen Samadhi überschreiten Körper und Geist den Zustand der Konzentration auf einen Gegenstand, und die Kluft zwischen dem Selbst und seinem Konzentrationsobjekt verschwindet. Da Samadhi Körper und Geist gleichmäßig betrifft, verbinden die darauf vorbereitenden Methoden innere Meditation mit Sitz- und Atemübungen. Die indischen Yoga-Schriften beschreiben einen Stufenweg, der zu Samadhi hinführt. Diese inneren Vorgänge scheinen sich im Yoga und im Mikkyō zu entsprechen, die philosophischen Erklärungen unterscheiden sich jedoch. Der Praktizierende beginnt im allgemeinen damit, Körper, Atem, Emotionen und Sinne zu kontrollieren, und schließlich kontrolliert er den zerstreuten Geist. Der Praktizierende vertieft seine Konzentration, bis er eine gleichmäßige Geistesklarheit aufrechterhalten kann. Der darauffolgende Zustand, in dem das beobachtende Selbst verschwindet und lediglich ein Gewahrsein des Meditationsobjekts erhalten bleibt, heißt Samadhi.

In dieser tiefen Versenkung vereinigt sich das Selbst mit dem Objekt, und das Meditationsobjekt hört auf, für das Selbst Objekt zu sein. Das Samadhi vereinigt somit Subjekt und Objekt der Praxis; in der esoterischen Tradition spricht man von der Vereinigung des Selbst mit dem Buddha. Das Mikkyō verwendet häufig den Sanskrit-Begriff *yoga*, Vereinigung, gleichbedeutend mit Samadhi. Dieser Samadhi-Zustand darf das Bewußtsein in keiner Weise trüben oder durch Visionen anderer, überirdischer Bereiche beeinträchtigen. Das Gewahrsein eines Samadhi-Meisters sollte auch in tiefster Sammlung gleichmäßig und stetig sein.

Das *Mui Sanzō Zenyō* (Subhakarasinhas Grundzüge der Meditation) und das *Shugokokkai-shū Darani-kyō* (Höchstes Dharani-Sutra zum Schutze des Volkes) beschreiben, wie der Samadhi-Zustand in fünf Stufen immer tiefer wird:

Shingon

|  |   |
|--|---|
| <i>Grundzüge der Meditation</i>          | <i>Sutra zum Schutze des Volkes</i>         |
| Flüchtiger Geist                         | Oberflächliches Samadhi                     |
| Wandernder, aber<br>konzentrierter Geist | Partielles Samadhi                          |
| Süßer, wunderschöner Geist               | Sich allmählich<br>manifestierendes Samadhi |
| Entkräfteter, aufgelöster Geist          | Samadhi des Steigens und Fallens            |
| Strahlender, spiegelgleicher Geist       | Samadhi des Ruhens im Frieden               |

Diese beiden Schriften unterscheiden sich zwar geringfügig in ihrer Beschreibung der Samadhi-Stufen, stimmen jedoch in den wesentlichen Punkten überein und geben dem Praktizierenden einen gewissen Maßstab für sein eigenes Samadhi an die Hand. Im folgenden werden am Beispiel der Mondscheibe als Meditationsobjekt Shubhakarasiṃhas fünf Stufen veranschaulicht:

„Flüchtiger Geist“: Der Meditierende kann die Mondscheibe deutlich visualisieren, jedoch nur für ganz kurze Zeit, das Bild verschwindet ganz plötzlich wie eine Kerze, die gelöscht wird.

„Wandernder, aber konzentrierter Geist“: Die Mondscheibe verschwindet möglicherweise sehr schnell, setzt man jedoch die Meditation mit großem Eifer fort, erscheint wieder ein blasses Bild.

„Süßer, wunderschöner Geist“: Mit weiterer Praxis wird die Mondscheibe hell und klar, und auch Körper und Geist des Meditierenden werden hell und klar.

„Entkräfteter, aufgelöster Geist“: Der Meditierende kann ein klares Bild des Mondes aufrechterhalten, doch trotz seiner festen Entschlossenheit, mit der Praxis fortzufahren, wird er von plötzlicher Müdigkeit oder von starken Emotionen erfaßt. Eine solche Situation ist so labil wie zwei Waagschalen. Der Meditierende kann glauben, alle seine Mühen seien vergeblich gewesen und er stehe vor einer unüberwindlichen Schranke. Wenn man vollständiges Samadhi erfahren möchte, muß man über diese Stufe hinausgehen.

„Strahlender, spiegelgleicher Geist“: Ein heller Spiegel reflektiert Schönes und Häßliches ohne Anziehung oder Abneigung. Wenn der Gegenstand verschwindet, dann verschwindet auch sein Spiegelbild, ohne eine Spur zu hinterlassen. In diesem Samadhi sieht der Meditierende Dinge und Ereignisse völlig klar, ohne Voreingenommenheit oder Anhaftung.

Eine solche Meditation kann zuweilen Ekstase, Euphorie oder andere intensive angenehme Empfindungen hervorrufen. Da die Freuden des Samadhi geradezu süchtig machen können, wird der Meditierende gelehrt, daß diese beseligenden Empfindungen nicht das Ziel esoterischer Übungen sind. Je nach Person kann Meditation auch plötzliche seltsame Einsichten, Visionen oder andere außerordentliche Erfahrungen hervorrufen. Im Mikkyo strebt man nicht nach solchen Erfahrungen, denn sie haben keine dauerhafte Gültigkeit, wie der *Kommentar zum Dainichi-kyō* ausführt:

#### Die zehn Ebenen des Geistes

Im Reich der esoterischen Vereinigung gleicht alles einem Bild in einem Spiegel oder der Spiegelung des Mondes im Wasser, es ist substanzlos und nicht-geboren.<sup>10</sup>

Wie diese Schrift erklärt, können sich Empfindungen einer spirituellen Erfahrung einstellen, wenn sich die Energien des Selbst und des Buddha in der gegenseitigen Kraftübertragung (*kaji*) vereinen. Solche Empfindungen werden als vergängliche Phänomene angesehen, als Nebenprodukte der Samadhi-Zustände. Taucht eine derartige Erfahrung auf, erkennt ein erfahrener Meditierender sie als Ablenkung und beachtet sie nicht weiter. Kakuban gibt in *Musō-kan* (Formlose Meditation) folgenden Rat: „Auch wenn ihr den Buddha seht, vernichtet diese Vorstellung.“<sup>11</sup> Das Fehlen ungewöhnlicher Erfahrungen ist kein Hinweis darauf, daß wir keine Fortschritte in der Meditation machen. In seinem *Matsudai Shingon Gyōja Yōjin* (Ratschläge für zukünftige Shingon-Praktizierende) weist Kakuban die Meditierenden an:

Alle jene, die den Geist erwecken, erreichen auf jeden Fall Erleuchtung. Es heißt, die Tiefgläubigen werden Erleuchtung erreichen; was aber ist tiefer Glaube? Es bedeutet, keine Zweifel zu hegen und nicht abzulassen von der Praxis, selbst wenn sie lange Zeit nicht zur Dharma-Erfahrung führt. Solche Menschen werden mit Sicherheit Erleuchtung erreichen.

Durch karmische Hindernisse mag es so scheinen, als sei die Erleuchtung noch nicht erreicht, obgleich sie schon erreicht ist, wenn auch so verborgen, daß sie der Praktizierende nicht erkennt ... Dafür kann es viele Gründe geben, doch deshalb sollte man nicht die eigene Praxis in Zweifel ziehen oder vernachlässigen.<sup>12</sup>

Häufig erleben Meditierende eine Flut von Erinnerungen, Gedanken und unbewußten Regungen, die die Konzentration stören. Das Mikkyo lehrt, solche Ablenkungen nicht zu unterdrücken, da der Kraftaufwand zu ihrer Unterdrückung noch mehr Gedanken entstehen läßt. Im *Bodaishin-ron* (Abhandlung über den erleuchteten Geist) heißt es:

Entstehen verblendete Gedanken im Geist, so sei ihrer gewahr, doch folge ihnen nicht. Unterdrückt man Verblendungen mit Gewalt, verliert die Quelle des Geistes ihre Kraft und erschöpft sich. Alle Kraft ist hier gegenwärtig, und ihre geheimnisvollen Erscheinungen sind ewig.<sup>13</sup>

Da ablenkende Gedanken der unaufhörlichen Aktivität des Geistes entspringen, stellt das Mikkyo dem Meditierenden nicht die vergebliche Aufgabe, alle Gedanken zu unterdrücken. Stattdessen wird die Energie, die Gedanken entstehen läßt, ausgerichtet auf die Wahrnehmung des wahren Selbst. Der esoterische Praktizierende soll auf natürliche und spontane Weise zum Samadhi kommen, indem er mit ruhigem Geist Mantras rezitiert, mit seinen Händen Mudras bildet und innerlich vorgeschriebene Bilder visualisiert. Diese Samadhi-Methoden sollen nicht alleine vom bewußten Willen und den Vorstellungskräften der Meditierenden abhängen, sondern eher die Energie auf tieferen Ebenen des Geistes beleben. Aus der Sicht des Mikkyo sind Visualisierun-

#### Shingon

gen, die allein durch Willensanstrengung entstehen, begrenzte Schöpfungen einer oberflächlichen geistigen Ebene. Meister Rikan (1635-1693) schreibt in *Ajikan* (Die Visualisierung der Silbe A):

Blicke bei der Visualisierung zuerst auf Bild (das Meditationsobjekt) und schaue auf die Silbe A, die Lotusblüte und den Mond. Visualisiere das Bild dann innerlich und halte dabei die Augen weder geschlossen noch offen. Wenn es dann im Samadhi als Dharma-Wirklichkeit erscheint, können wir uns beglückwünschen. Wenn es durch eigene Gedanken entsteht, ist es Verblendung.<sup>14</sup>

Als anderes Extrem können Meditierende einen Zustand erfahren, in dem alles bewußte Denken aufhört und der Geist leer wird. Obgleich der Geist im tiefen Samadhi nicht bewußt und willentlich denkt, richtet er sich nicht nur auf die Leerheit aus. Die Mikkyo-Praxis nutzt die kreativen Fähigkeiten des Geistes (selbst eine Hauptquelle von Ablenkungen) und richtet den Geist in der Meditation auf einen Gegenstand aus. Die esoterische Tradition lehrt, daß nur ein aktiver, aufmerksamer Körper-Geist - äußerlich ruhig, doch innerlich in Bewegung - die kreative Energie des Geistes zum Erreichen eines tiefen Samadhi nutzen kann. Shubhakarasimhas *Grundzüge der Meditation* weist auf das dynamische Wesen der esoterischen Meditation hin:

Oh, ihr Anfänger, viele von euch fürchten die Versuchung der Gedanken, die in eurem Geist entstehen, und so folgt ihr eurem Atem und verweilt in einem Zustand des Nicht-Denkens und haltet das für das Höchste. Auf diese Weise versucht ihr Fortschritte zu erzielen, doch es gelingt euch nicht.

Zwei Arten Gedanken gibt es. Die eine Art ist negativ, die andere positiv. Negatives, verblendetes Denken solltet ihr mit Stumpf und Stiel ausrotten. Rechtes Denken über das gute Dharma solltet ihr nicht ausschalten.

Praktizierende mit der rechten Haltung sollten nicht an Versuchungen denken, sondern vor allen Dingen danach streben, im rechten Denken zu verweilen und es zu mehren. So kommen sie zur höchsten Reinheit. Wenn Menschen das Bogenschießen erlernen, üben sie dann nicht für lange Zeit, ehe sie Meisterschaft erreichen? Und - wenn ihr überhaupt keine Gedanken habt, wie kann eure Übung je stabil werden?

Fürchtet das Wirken eures Geistes nicht. Betrachtet es nur dann als Störung eurer Übung, wenn ihr in eurem Vorwärtsschreiten nachlaßt ..<sup>15</sup>

Exoterische Samadhi-Übungen betonen die Kontrolle der Sinne und die Versenkung in einen passiven Zustand des „Kein-Geist-kein-Gedanke“ (*munen musö*), während die esoterischen Methoden eine positive Aktivität des Geistes pflegen. Aber auch sie führen dazu, daß negative Gedanken aufhören, insofern kann man auch bei ihnen davon sprechen, daß man einen Zustand von „Kein-Geist-kein-Gedanke“ durchläuft. Esoterisches Samadhi wird angemessener als ein „einsgerichtetes Aufrechterhalten“

#### Die zehn Ebenen des Geistes

(*ichinen kenji*) der esoterischen Vereinigung beschrieben. Der *Kommentar zum Dainichi-kyō* beschreibt diese Vereinigung als den „Geist, der den Geist erweist; den Geist; der sich seiner selbst bewußt wird“.<sup>16</sup>

#### *Weisheit und Geschicklichkeit in der Methode*

Die buddhistische Praxis kann man in drei Lernmethoden (*sangaku*) fassen: Regeln, Meditation und Weisheit. Die Entwicklung des Selbst ermöglicht den Samadhi-Zustand der Meditation, und Samadhi wiederum schafft die Voraussetzung für die Geburt der Weisheit. Im *Dainichi-kyō* steht folgende Frage-Antwort-Sequenz:

Meister der Geheimnisse, wie kann man zur Weisheit gelangen?  
Den eigenen Geist in seiner Soheit erkennen.<sup>17</sup>

Und der *Kommentar* zu diesem Sutra erläutert dazu:

Dieser Abschnitt legt den Sinn dieses Sutra dar. Was hier der Geist des Selbst genannt wird, ist die allumfassende Weisheit. Wer sie in ihrem Sosein kennt, wird zu Recht all-weise genannt.<sup>18</sup>

Erleuchtung soll zur Vollkommenheit im ewigen Jetzt führen. Dieser übergeschichtliche „vollkommen strahlende Tag“ umfaßt auch die Zeit der Erscheinungen, die in sich die Möglichkeit zu immer größerer Vervollkommnung trägt. Das kosmische Selbst hört seinem Wesen nach nie auf zu schaffen und sich weiterzuentwickeln, und dabei drückt es die unendlichen Möglichkeiten des Individuums aus.

Zur Beschreibung der Weisheit verwendet der Buddhismus Begriffe wie *bodai* (erweckt) und *hannya*. Letzteres heißt auch „Buddha-Mutter“, denn diese Weisheit zu verwirklichen heißt, Erleuchtung zu erreichen und zu einem Buddha zu werden. Ein weiteres Wort für Weisheit, *chi*, hängt mit dem Sanskrit-Begriff für Bewußtsein, *jñāna* zusammen, während der Begriff *myō* sich auf das Licht oder die Strahlkraft bezieht, die die Dunkelheit der Unwissenheit durchbricht. Weisheit ist nichts Abstraktes, kein Ding, keine Beziehung oder Aktivität. Weisheit besteht vielmehr darin, das Buddha-Selbst durch die Vereinigung mit dem Dharma-Körper individuell zu manifestieren. Weisheit wird von daher auch als die aus sich selbst heraus existierende Erleuchtung des Dharma-Körpers beschrieben.

Das Mikkyo nennt den Menschen, der zur Erleuchtung gekommen ist, Buddha, einen, der erwacht ist. Der Begriff Bodhisattva (*bosatsu*) hat dieselbe Bedeutung; er bezieht sich sowohl auf das Wesen auf dem Weg zur Erleuchtung als auch auf das bereits erwachte Wesen. Der Sanskrit-Begriff *bodhi* bedeutet Weisheit oder Erleuchtung (dieselbe Wortwurzel wie *Buddha*), und *sattva* bedeutet, Gefühle und Geist zu besitzen, zu sein. *Bodhisattva* bedeutet somit „Weisheits-Wesen“, ein Wesen, das seine Weisheit zum Wohle anderer Wesen einsetzt. Wenn das Mikkyo davon spricht, in diesem Leben Buddha zu werden, könnte es genauso davon sprechen, in diesem Leben



### Shingon

Bodhisattva zu werden. In den esoterischen Lehren sind alle Unterschiede zwischen Buddhas und Bodhisattvas, erleuchtet und nicht erleuchtet, bedeutungslos; von Bedeutung ist vielmehr, wie die Weisheit im Menschen wirkt.

Einerseits drückt Weisheit zeitlose Erfüllung des Individuums aus, andererseits beinhaltet sie auch einen endlosen Wandlungsprozeß. Die Wandlungen werden in Mandalas dargestellt, in denen jede Gottheit einen bestimmten Aspekt mitfühlenden Handelns verkörpert. Shingon-Mandalas symbolisieren die Verwirklichung der fünf Weisheitsaspekte in der Welt der Erscheinungen. Jeder der fünf Weisheitsaspekte symbolisiert Vollkommenheit; jeder enthält alle übrigen in sich; und doch ist jeder einzigartig und repräsentiert die eine Weisheitssenz, die sich den Umständen entsprechend immer wieder wandelt.

Das symbolische System des Mikkyo mit seinen Gottheiten, Weisheitsaspekten, Mantras, Elementen, Bewußtseinsarten und anderen Lehren mag in seinen Einzelteilen und als ganzes schwer verständlich scheinen. Nehmen wir als Bild einen Fluß: Wenn wir auf einer Brücke stehen und das Wasser beobachten, so fließt der Fluß so unablässig und stetig, daß wir nichts davon fassen können. Wenn wir jedoch selbst zum Fluß werden, dann verstehen wir alles, was geschieht. Das „Fluß-Bewußtsein“ durchdringt alles gleichermaßen. In dieser Weise sollen die esoterischen Lehren von innen her verstanden werden.

Im Mikkyo ist das wahre Selbst das bewegungslose Zentrum, welches das sich stets bewegende Ganze erkennt. Was sich bewegt und verändert, ist jedoch ebenfalls das wahre Selbst. Ob das Individuum als verblendet oder erleuchtet betrachtet wird, ständig ist es Veränderungen unterworfen, die das dynamische Wesen des wahren Selbst ausdrücken. Im Zentrum der wichtigsten Shingon-Mandalas steht Dainichi Nyorai, der von Nebengottheiten umgeben ist; es gibt jedoch auch Mandalas mit anderen Gottheiten im Zentrum und Dainichi Nyorai an der Peripherie. Wenn auch in unterschiedlicher Form, so verkörpert die Zentralgottheit doch das bewegungslose Zentrum des wahren Selbst, das trotz seiner vielen Namen und Eigenschaften untrennbar eins ist mit Dainichi Nyorai, dem Universum selbst. Das Mandala-System mit seinen Hunderten von Gottheiten scheint äußerst kompliziert. Vom Inneren des Mandala aus sind jedoch all diese Kompliziertheiten Ausdruck der endlosen Verkörperungen des erleuchteten Selbst als Einzelwesen.

Das Mikkyo beschreibt Weisheit als dynamische Kraft, die es ohne Mitgefühl (*jih* oder *hi*) nicht gibt. Die *Abhandlung über den erleuchteten Geist* nennt drei miteinander verbundene Voraussetzungen für Verwirklichungen: Weisheit zu entfalten, Mitgefühl zu praktizieren und Samadhi zu vertiefen. Die esoterischen Lehren betonen, daß sich Weisheit erst durch mitfühlendes Handeln verwirklicht. Das ist die Praxis der „Geschicklichkeit in der Methode“ (*höben*), das heißt, von Methoden, die man benutzt, um ein Ziel zu erreichen.

Im Mikkyo werden diese Methoden als die dynamische Aktivität der Erleuchtung in dieser Welt positiv gewertet. Vom Standpunkt eines Menschen aus, der nach Erleuchtung strebt, stellen sie die Verwirklichung dieses Zieles dar. Vom Standpunkt des Mitgefühls aus ist Geschicklichkeit in der Methode die spontane Aktivität des Kosmos,

#### Die zehn Ebenen des Geistes

die sich zu völligem Gewahrsein aller seiner Teile und aller Dimensionen entwickelt. Das entspricht dem „alle Wesen erretten“ im traditionellen Mahayana. Im bereits beschriebenen Dharma-Tor der Drei Sätze bringt das *Dainichi-kyō* die Erleuchtung des Universums mit dem Erwecken der Erleuchtung in allen Wesen in Zusammenhang:

Erleuchtungsgeist ist die Ursache,  
Großes Mitgefühl die Wurzel,  
Geschicklichkeit in der Methode das Höchste.

Kūkai deutete die beiden letzten Sätze auf zweierlei Art. Einmal versteht er sie als Postulat, daß die Methoden zur höchsten Erleuchtung führen sollten. Zum zweiten sieht er darin die Behauptung, daß die Geschicklichkeit in der Methode diese höchste Erleuchtung selbst darstellt. Ersteres verweist auf den Nutzen, den das Streben nach Erleuchtung für einen selbst bringt, das zweite darauf, wie sich Erleuchtung im Mitgefühl für andere verwirklicht. Aus der Sicht des Dharma-Körpers sind die beiden nicht zu trennen, so wie auch die Energie der gegenseitigen Kraftübertragung (*kaji*) gleichzeitig vom Buddha zum Praktizierenden und vom Praktizierenden zum Buddha fließt. Die mitfühlende Aktivität der Weisheit geschieht, weil sie geschieht, gerade wie Weisheit ist, weil sie ist. Das Mikkyō betrachtet sie als höchstes Spiel und tiefste Freude des Universums.



# FÜNF

## *Die Geheimen Handlungen von Körper, Rede und Geist*

Die esoterische Tradition vereint den Buddha und alle Wesen in einem einzigen Wesen, das Dainichi Nyorai verkörpert; seine Aspekte werden durch die Elemente, die Silben, die Weisheitsaspekte und so weiter symbolisiert. Der kosmische Körper der sechs großen Elemente beschreibt, woraus dieses sich ständig entfaltende Ganze besteht; die Vier Mandalas beschreiben seine Manifestationen in der Welt der Form, und das universale Handeln der Drei Geheimnisse (*sanmitsu yūdai*) beschreibt sein Wirken. Die Drei Geheimnisse symbolisieren makrokosmische Funktionen und Vorgänge, die unablässig in allen Dingen und Wesen ablaufen. In *Die Erlangung der Buddhaschaft in dieser gegenwärtigen Existenz* bringt sie Kūkai mit der zentralen Erfahrung der Erleuchtung in Zusammenhang:

Die sechs symbolischen Elemente durchdringen sich gegenseitig ungehindert und sind ewig eins.

Sie sind nicht getrennt von den Vier Mandalas.

Durch die Praxis der Kraftübertragung der Drei Geheimnisse verkörpern sie sich unmittelbar.

Das universale Netz ist das, was wir unseren Körper nennen.

Allen Dingen wohnt von Natur aus Bodhisattva-Weisheit inne; diese transzendiert den Geist an sich, die untergeordneten (begrenzten) Aspekte des Geistes und die Sinnesobjekte.

Jeder der fünf Weisheitsaspekte ist mit grenzenloser Weisheit ausgestattet.

Da das die Kraft des vollkommenen Spiegels ist, ist es wahre erleuchtete Weisheit.'

Durch das konzentrierte Handeln von Körper, Rede und Geist aktiviert der esoterische Praktizierende die überpersönliche Energie der Kraftübertragung (*kaji*). Das Mikkyo nennt diesen Vorgang *nyūga ga'nyū* (wörtlich „das Eingehen des Ich (in die Gottheit) und (der Gottheit) ins Ich“); dabei tritt die Kraft des Buddha in den Praktizierenden und die Kraft des Praktizierenden in den Buddha ein. Auf diese Weise vereint die esoterische Praxis die drei Handlungsformen der Menschen (*sangō*) mit Körper, Rede und Geist mit den Drei Geheimnissen (*sanmitsu*) des Universums. Häufig verwendet

#### Shingon

das Mikkyo diese beiden Begriffe austauschbar. Da diese Vereinigung die Erleuchtung symbolisiert, wird die esoterische Meditation auch *sanmitsu yuga*, Vereinigung der Drei Geheimnisse, und *sanmitsu kaji*, Kraftübertragung der Drei Geheimnisse genannt. Kūkai schreibt dazu in *Die Erlangung der Buddhaschaft in dieser gegenwärtigen Existenz*:

Befolgt ein Praktizierender diese Anweisungen und bildet Mudras mit den Händen, rezitiert Mantras mit dem Mund und weilt im Samadhi mit dem Geist, dann werden die Drei Geheimnisse die Kraftübertragung bewirken, und er wird geschwind die große Erleuchtung erlangen.<sup>2</sup>

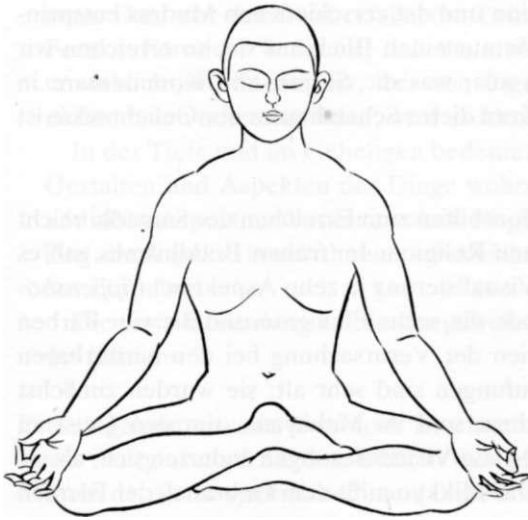
In den Ritualübungen bedeuten Handgesten oder Mudras das Geheimnis des Körpers, Mantras die Rede, und das Samadhi der Visualisierung den Geist. Die Meditations-techniken Mudra, Mantra und Visualisierung verwenden Symbole aus der Welt der Erscheinungen; die Symbole beruhen auf Empfindung, Bewegung, Form, Farbe, Duft, Rede, Denken und Vorstellung und geben dem Praktizierenden konkrete Mittel an die Hand, das wahre Selbst zu erkennen. Das Mikkyo setzt die Drei Geheimnisse mit dem Ziel ein, die kosmische erleuchtete Aktivität zu erfahren.

Obwohl Mudras der körperlichen Aktivität entsprechen, Mantra-Rezitationen der Rede und Visualisierungen dem Geist, symbolisieren die Drei Geheimnisse doch eine Wirklichkeit, die nicht auf Körper, Rede und Geist der Menschen begrenzt werden kann. In den esoterischen Lehren und Übungen sind die Drei Geheimnisse nicht voneinander zu trennen und in ihrem Wesen gleich. Im *Kommentar zum Dainichi-kyō* heißt es dazu:

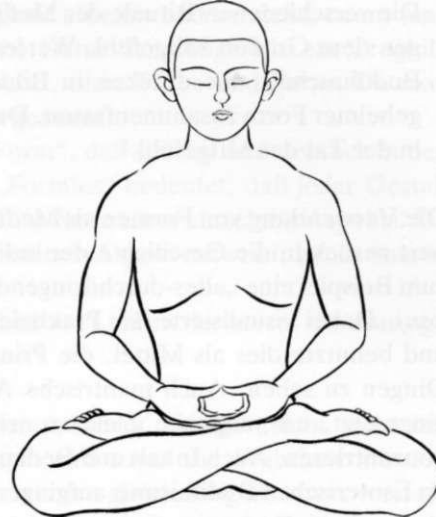
Die verschiedenen Handlungen der Drei (Geheimnisse) des Buddha reichen alle hinein in das Reich der ursprünglichen, geheimnisvollen, äußersten Wirklichkeit. Der Körper ist der Rede gleich und die Rede dem Geist, genau wie alle Teile eines großen Meeres gleichermaßen salzig sind.<sup>3</sup>

Die Praxis der Drei Geheimnisse hat zwei Varianten, die formalisierte Praxis (*usō*) und die formlose Praxis (*musō*). Formalisierte Praxis bezeichnet das systematisch aufgebaute Meditationsritual, in dem Mudras, Mantras und Visualisierungen verwendet werden. Die formlose Praxis dagegen ist jede Handlung eines Menschen, die die erleuchtete Weisheit des Universums widerspiegelt; sie kann in ein Ritual eingebunden sein oder nicht. Das ist die höchste esoterische Praxis, in der jedes Wort ein Mantra, jede Körperbewegung eine Mudra und jeder Gedanke eine Meditation ist. Gleichzeitig sind „formalisiert“ und „formlos“ nicht voneinander trennbare Aspekte derselben Einheit.

### Die Geheimen Handlungen



Halber Lotussitz



Voller Lotussitz  
mit Dharmakaya-Mudra.

### *Die formalisierte esoterische Praxis*

Wie bereits beschrieben, betrachtete der frühe exoterische Buddhismus den Dharma-Körper als eine abstrakte kosmische Wahrheit außerhalb der Welt. Mit der Weiterentwicklung des Buddhismus nahm dieser Begriff langsam die Bedeutung eines tatsächlich existierenden ewigen „Körpers“ an, der mit der Welt der Erscheinungen assoziiert wurde. Spätere Lehren betrachteten die Erscheinungen selbst als Verkörperungen der Wahrheit und die Welt der Erscheinungen als das reine Dharma-Reich. Das Mikkyo bekräftigte deshalb, daß die vergängliche Welt von Geburt und Tod mit dem ewigen Dharma-Körper untrennbar eins sei. Im *Geheimen Schlüssel zum Herz-Sutra* schreibt Kūkai:

Nicht weit entfernt vom Buddha-Dharma. Im Geist, ganz nah. Nicht getrennt von den Dingen in ihrer Soheit. Wer kann danach suchen, wenn man den Körper abfallen läßt?'

Die esoterische Tradition entwickelte formalisierte Meditationsmethoden und betrachtete sie als Weg, unmittelbar über den Dharma-Körper zu meditieren. Das Mikkyo setzt berührbare, stoffliche Gegenstände und Handlungen ein, um die Erfahrung der mystischen Vereinigung auszudrücken. Als Kūkai in seiner Denkschrift *Aufzählung der Gegenstände aus China* die esoterischen Lehren erstmals dem Kaiserhof vorstellte, maß er der Form bei der Verwirklichung der Wahrheit großes Gewicht bei:

### Shingon

Die verschiedenen Rituale der Meditation und die verschiedenen Mudras entspringen dem Großen Mitgefühl. Werfen wir nur einen Blick auf sie, so erreichen wir Buddhaschaft. Sie drücken in Bildern aus, was die Sutren und Kommentare in geheimer Form zusammenfassen. Der Kern dieses Schatzhauses der Geheimnisse ist in der Tat das Mitgefühl.<sup>5</sup>

Die Verwendung von Formen als Meditationshilfen zum Erreichen des Samadhi reicht weit zurück in die Geschichte der indischen Religion. Im frühen Buddhismus gab es zum Beispiel eine „alles-durchdringende Visualisierung in zehn Aspekten“ (*jippenshokan*). Dabei visualisierte der Praktizierende die sechs Elemente und die vier Farben und benutzte dies als Mittel, die Prinzipien der Verursachung bei den berührbaren Dingen zu sehen. Auch mantrische Anrufungen sind sehr alt; sie wurden zunächst eingesetzt, um magische Ziele zu erreichen, und im Mahayana, um den Geist zu konzentrieren. Auch Inhalt und Bedeutung von Visualisierungen änderten sich, als sie im Esoterischen Buddhismus aufgingen. Das Mikkyo mißt dem Gebrauch der Formen eine so hohe Bedeutung bei, weil es hofft, dadurch die falsche Dualität zwischen der Welt der Erscheinungen und der idealen Wahrheit, zwischen dem Geformten und dem Formlosen überwinden zu können. Der *Kommentar zum Dainichi-kyō* sagt dazu:

Vernachlässigen Praktizierende ihre verschiedenen Übungen mit dem Wunsch, nur im Formlosen zu verweilen, werden sie erfolglos sein. Doch bleiben sie gleichermaßen erfolglos, wenn sie sich an ihre Übungen klammern und in der Form zu verweilen suchen.<sup>6</sup>

Im Mikkyo werden Visualisierungen als Mittel benutzt, um die Unteilbarkeit von Erscheinung und Wahrheit, von Geist und Materie zu erfahren. Es betrachtet die Visualisierungsobjekte und die Rezitationsworte als energiegeladene „Wesen“, als Verkörperung des erleuchteten Universums und als sich wandelnde Formen des wahren Selbst. Aus esoterischer Sicht ist das Mittel zur Verwirklichung von der Verwirklichung selbst nicht zu trennen. Im *Dainichi-kyō* heißt es: „Alle Dinge in ihrer Soheit weilen in der Wahrheit.“<sup>7</sup> Dieses Sutra nennt den erleuchteten Geist - der ursprünglich allen Wesen innewohnt - „den großen und weiten Palast des Vajra-Dharma-Reiches.“<sup>8</sup> Der *Kommentar zum Dainichi-kyō* erläutert:

Wo immer der Buddha erscheint, ist auch dieser Palast. Er ist einzig, doch von den drei Reichen (der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) nicht getrennt.<sup>9</sup>

Alle Gegenstände und Erscheinungen sind somit potentielle Symbole des Dharma-Körpers. Der Priester Raihō (1229-1330) schreibt in *Shingon Myōmoku* (Shingon Glossar):

Form und Formloses sind äußerst vielfältig. Auf der Oberfläche bedeutet „Form“ die materiellen Dinge, die gewöhnliche Menschen mit normalem Verstand wahrneh-

#### Die Geheimen Handlungen

men. Das, was der Geist erfaßt, mit Leichtigkeit erkennt und versteht, nennt man Form. „Formlos“ bedeutet, daß die stoffliche Natur der Dinge wie ein Trugbild unwirklich und flüchtig ist, leer von Eigennatur, ohne Farbe und Form. Da man nichts davon erkennen kann, wird es formlos genannt.

In der Tiefe und im Geheimen bedeutet „Form“, daß sie klar und deutlich in den Gestalten und Aspekten der Dinge wohnt. „Formlos“ bedeutet, daß jeder Gestalt und allen Aspekten alles innewohnt. Es gibt kein Ende eines einzelnen Aspekts. Da ihm alle Aspekte innewohnen und es nicht nur einen Aspekt aufweist, nennt man es das Formlose.

Die erste Bedeutung ist die der gewöhnlichen ... Lehren. Letzteres die Aussage des Shingon.<sup>10</sup>

Dieses geheimnisvolle Formlose ist einer anderen Schrift zufolge „nicht nicht mit Form“ ausgestattet. In den Bildern des Mikkyo wird somit die Wahrheit mit den Mitteln der Form symbolisiert, und diese Bilder werden gleichzeitig als etwas verstanden, was Form transzendiert. Jede Gottheit, jedes Mantra, jede Silbe und alle sonstigen in der Meditation verwendeten Symbole sind Brennpunkte der Erleuchtung, die allen anderen Brennpunkten gleich sind. Wo beispielsweise das *Dainichi-kyō* beschreibt, daß alle vergänglichen Dinge und Wesen mit immerwährender Buddha-Natur durchdrungen sind, heißt es: „In seinem Ursprung und seinem Verlöschen, im allgemeinen und im besonderen ist es nicht zu fassen.“<sup>11</sup> In gleicher Weise erläutert der *Kommentar zum Dainichi-kyō*, daß „das Selbst und das andere, ihre Verbindung und das, was ohne Verursachung ist“, ursprünglich-ungeboren sind.<sup>12</sup> Kūkai sagt in *Die Erlangung der Buddhaschaft in dieser gegenwärtigen Existenz*: „Die Früchte des Mantra entstammen nicht Ursache und Wirkung.“<sup>13</sup> Diese Abschnitte beziehen sich auf die Leere - die unbeschreibbare, nicht faßbare, universale Wirklichkeit, die in allen Dingen gegenwärtig ist.

Im *Dainichi-kyō* gibt es eine Meditation mit dem Namen „die zehn Gleichnisse“ (*jūyu*), in der der Praktizierende etwa über von einem Magier gezauberte Trugbilder meditiert, über eine Fata Morgana, über Traumbilder und Spiegelungen oder über ein Feuerrad, das durch das Herumwirbeln eines an einem Ende brennenden Stricks im Dunkeln entsteht. Diese Meditation zeigt die Anhaftungen und Verblendungen, die es zu überwinden gilt, anschaulich auf; auf diese Weise erinnert sie den Übenden daran, daß alle Dinge leer von beständiger Wirklichkeit sind, und daß letztlich alles ein Geheimnis ist.

Die esoterische Praxis geht von der Identität des Absoluten (das formlos und nicht faßbar ist) mit der Welt der Erscheinungen (die Form besitzt und die man wahrnehmen kann) aus und zeigt auf, daß der Mensch integraler, wirkender Teil des Universums und gleichzeitig leer ist - das heißt, keine beständige Selbst-Existenz hat. Das Mikkyo strebt nach einem spontanen Verstehen der universalen Wahrheit und setzt dabei konkrete Phänomene ein, um die kreativen Kräfte des Geistes freizusetzen.



### *Das Geheimnis der Kraftübertragung*

Die esoterische Tradition übernahm aus anderen religiösen Systemen zahlreiche Mudras, Mantras und symbolische Objekte, verlieh ihnen eigene Kräfte und machte sie dadurch zu wirksamen Symbolen des Dharma-Körpers. Dem *Kommentar zum Dainichi-kyō* gemäß ging es „um die Verwendung von Symbolen, die in der Welt ohnehin bekannt sind, und darum, sie zu geheimen Symbolen der transzendenten Welt zu machen“.<sup>14</sup> Die Vereinigung der Drei Geheimnisse des Praktizierenden und des Buddha geschieht durch die gegenseitige Kraftübertragung (*kaji*), den mystischen Vorgang, dem in der Mikkyo-Praxis zentrale Bedeutung zukommt.

Der Begriff *kudoku*, häufig mit Tugend oder Verdienst übersetzt, bezieht sich auf die vorteilhafte Auswirkung einer guten Handlung; er besagt, daß Handeln aus Frömmigkeit spirituelle Kraft erzeugt. Das Mikkyo sieht keine derartigen Verdienste in unseren Handlungen allein, sondern nur im Zusammentreffen eigener Kräfte und den darauf reagierenden Kräften des Buddha und des Dharma-Reiches. Der Buddhismus verwendet häufig die Begriffe *eigene Kraft (jiriki)* und *andere Kraft (tarik)*, das bedeutet, außerhalb des Selbst), wenn erörtert wird, ob der Mensch durch seine eigenen Anstrengungen und Verdienste Erleuchtung erreicht oder durch eine mitfühlende äußere Kraft, die vom Buddha ausgeht. Das Mikkyo stellt die Frage anders. Es sagt, daß die eigene Kraft und die andere Kraft „nicht-zwei“ (*jita muniriki*) sind. Als Erleuchtungsenergie werden vielmehr die Drei Kräfte (*sanriki*) gesehen.

1. Die Kraft der eigenen Verdienste (*ga kudoku riki*). Diese Energie wird vom Individuum durch die Praxis der Drei Geheimnisse erzeugt.
2. Die Kraft der Buddha-Kraftübertragung (*nyorai kaji riki*). Das ist die schützende, umhüllende Kraft, die vom Buddha-Geist zurückkommt.
3. Die Kraft des Dharma-Reiches (*hokkai riki*). Das ist die universale, alles-durchdringende Selbstnatur, die durch die sechs Elemente symbolisiert wird und die das Selbst und den Buddha wesensgleich macht.

Wenn sich diese Drei Kräfte in einem einzelnen Körper-Geist vereinen, soll sich die innewohnende Buddha-Natur offenbaren, so daß das Individuum zu einer Verkörperung von Weisheit und Mitgefühl wird. Die gegenseitige Kraftübertragung ist kein einfaches Aneinanderfügen des Selbst an das andere, oder einer Kraft an die andere, vielmehr ist sie ein ganz feiner Vorgang, der das Selbst, die Gottheit und das Universum einbezieht. In der *Aufzeichnung über den geheimen Schatz* heißt es:

Die Bedeutung von Kraftübertragung (*kaji*). *Ka* ist der schützende, unterstützende Geist des Buddha. *Ji* ist das eigene Verhalten.<sup>15</sup>

Und im *Dainichi-kyō Kaidai* (Auslegung des Dainichi-kyō):

### Die Geheimen Handlungen

Mit anderen Worten, so geht der Buddha in das Selbst ein und das Selbst in den Buddha.<sup>16</sup>

Das Mikkyo beschreibt deshalb die gegenseitige Kraftübertragung zwischen dem Buddha und dem Praktizierenden als Wandlungen einer einzigen, alles-durchdringenden, kosmischen Energie, die jenseits von Ursache und Wirkung sind und in mehreren Dimensionen gleichzeitig stattfinden. Bei seinem Streben „nach oben“, erlebt das Individuum eine Kraft, die „nach unten“ fließt, als ob sie seine Bestrebungen unterstütze. Bei tieferer Erfahrung enthüllen sich die Bewegungen „nach oben“ und „nach unten“ als zwei Aspekte der einzigen Bewegung erleuchteter Weisheit. In der *Auslegung des Dainichi-kyō* heißt es:

Die nicht nach oben und nicht nach unten gerichtete universale Wandlung reicht in die essentielle Wirklichkeit des einen Geistes hinein, der weder geschaffen noch nicht geschaffen ist. Die Unteilbarkeit des essentiellen Dharma ... ist die Wurzel dessen, was jenseits des Denkens liegt, die Quelle der Wandlung.<sup>17</sup>

*Die Erlangung der Buddhaschaft in dieser gegenwärtigen Existenz* verdeutlicht das Moment der Gegenseitigkeit im *kaji*-Vorgang:

Kraftübertragung verkörpert das große Mitgefühl des Buddha und den Glauben der Lebewesen. Die Sonne des Buddha, die sich im Wasser des Geistes aller Wesen spiegelt, wird *ka* (Zunahme oder Anwachsen) genannt. Das Wasser des Geistes beim Praktizierenden, der die Sonne des Buddha erfährt, wird *ji* (festhalten oder greifen) genannt. Wenn der Praktizierende gesammelt ist und so über die Bedeutung dieses Prinzips meditiert, werden durch die Antwort der Drei Geheimnisse die ihm innewohnenden drei Körper unmittelbar die Erleuchtung in diesem Leben manifestieren.<sup>18</sup>

Das Wissen um das Selbst in seiner Soheit entspringt somit der gegenseitigen Kraftübertragung zwischen mikrokosmischen und makrokosmischen Handlungen des Praktizierenden. Das soll erfordern, daß man mit Körper, Rede und Geist richtig und vertrauensvoll umgeht. Vertrauen meint hier eine Bereitschaft, Zweifel beiseitezulassen und den Geist für die Teilhabe an einem Geschehen zu öffnen, das sich dem Zugriff von Logik und Vernunft entzieht. Besteht diese innere Bereitschaft, ruft die Praxis der Drei Geheimnisse eine Antwort hervor, die die Handlungen des Praktizierenden im Bereich von Körper, Rede und Geist in eine kosmische Dimension erhebt. Wenn der Praktizierende nicht mehr an seinen begrenzten Ansichten über das Selbst haftet, und wenn er die Gottheit nicht mehr als äußeres Objekt der Verehrung betrachtet, dann offenbart sich die innewohnende Buddha-Natur von ganz alleine.

*Das Geheimnis des Körpers: Die esoterische Mudra*

Die geheime Handlung des Körpers nimmt die Form von Handgesten oder Mudras an, die das Individuum auf symbolische Weise mit dem Universum gleichsetzen. Auf diese Weise wird der menschliche Körper zu einem lebendigen Symbol des Makrokosmos. Kūkai schreibt in *Nenji Shingon Keihaku-mon* (Abhandlung über die Visualisierung der Wahrheit durch achtsame Mantra-Rezitation):

Wenn die Buddhas das Dharma-Reich sind, dann leben sie in meinem Leib. Wenn ich selber auch das Dharma-Reich bin, dann lebe ich in den Buddhas.<sup>19</sup>

Der Sanskrit-Begriff *mudra* (Jap. *in*, „Siegel“, oder *ingei*) hat viele Bedeutungen; in der esoterischen Praxis bezieht er sich jedoch auf bestimmte Haltungen der Hände und Finger (*shuin*, „Handsiegel“), die abgestimmt auf Mantras und Visualisierungen eingenommen werden. Die Etymologie des Wortes ist unklar, möglicherweise leitet es sich von einem altpersischen Namen für Ägypten her, *Mudraya*. Da die Ägypter für ihre Siegel berühmt waren, nannten die Perser ihre Siegel *Mudras*, und dieses Wort ging dann in den Sanskrit-Wortschatz ein. Der Buddhismus verwendete den Begriff *Mudra* zuerst im Sinne von Siegel, und die frühen Sutren berichten darüber, wie Dokumente als Zeichen ihrer Echtheit mit solchen Siegeln versehen wurden. In einer Bedeutungserweiterung wurde dieses Wort dann im Sinne von Siegel (oder Zeichen) der Wahrheit verwendet.

Der Gebrauch von Hand-Mudras im Buddhismus kann mindestens bis auf die Buddha-Bildnisse der Gandhara-Region aus dem ersten Jahrhundert u. Z. zurückverfolgt werden. Auf diesen Bildnissen hält der Buddha die Hände in der Geste der Furchtlosigkeit, der Dharma-Unterweisung, der Erdberührung (zur Unterwerfung von Dämonen) und so fort, die mit bestimmten Ereignissen im Leben des Buddha assoziiert werden. Als sich die buddhistische Meditationspraxis weiterentwickelte, begannen die Meditierenden, Buddha-Bilder und in der Folge auch damit assoziierte symbolische Bilder innerlich zu visualisieren. Auf diese Weise wurden auch Buddhas Handgesten Teil von Visualisierungsübungen.

Das *Muri Mandara Shu-kyō*, ein frühes esoterisches Sutra, das wahrscheinlich noch vor dem sechsten Jahrhundert entstand, weist den Praktizierenden an, den Buddha durch das Einnehmen seiner Handgesten nachzuahmen. In diesem Zusammenhang wird erstmals der Begriff *Mudra* verwendet, die Geste als Zeichen von Buddhas Erleuchtung. *Mudras* wurden so zu einem Symbol für Buddhas Aktivitäten. Mit der Zeit beinhalteten sie auch Attribute wie Schwerter oder Lotusblüten, die Buddhas als Hinweise auf bestimmte Wesenszüge oder Kräfte in ihren Händen hielten.

Das obige Sutra enthält die erste Aufzeichnung esoterischer *Mudra*-Übungen und nennt insgesamt sechzehn *Mudras*. Das nur ein Jahrhundert später entstandene *Darani Jikkyō* spricht von mehr als dreihundert solchen Symbolen als Meditationsobjekten, einschließlich der Attribute und Handgesten. Die esoterische Tradition

### Die Geheimen Handlungen



Vajra-Mudra.

Lotus-Mudra.

Mudra der Schutzrüstung.

übernahm sehr viele dieser symbolischen Gesten und Gegenstände und entwickelte Systeme, mit denen sie diese nach Gebrauch und Bedeutung unterschied.

Das *Kongöchö-gyö* (in Amoghavajras Übersetzung) gebraucht den Begriff *mudra* in seinem weitesten Sinn und wendet ihn auf Mantras, alle buddhistischen Bildnisse, den Körper Buddhas und Handgesten an. Dieses Sutra klassifiziert vier verschiedene Mudras: Die Große Mudra ist der Körper der Gottheit, mit der sich der Praktizierende vereinigt, wobei die Gottheit durch ihr Bild, ihr Attribut oder ihre Mantra-Silbe symbolisiert werden kann. Die Samaya-Mudra ist die Handgeste, welche die symbolischen Attribute der Gottheit repräsentiert (zum Beispiel Vajra, Schwert und so weiter), während Karma-Mudra die Handgeste ist, die die Handlungen der Gottheit symbolisiert. Die Dharma-Mudra ist das Mantra der Gottheit. Im esoterischen Verständnis schließen die Mudras deshalb alle Symbole des erleuchteten Universums ein. Der *Kommentar zum Dainichi-kyö* sagt dazu:

Eine Mudra ist ein Symbol des Dharma-Reichs (des Universums). Mit Mudras verweist man auf das Dharma-Reich als solches.<sup>20</sup>

Mudras als rituelle Handgesten beziehen ihre Bedeutung aus ihrem erweiterten Sinngehalt als Symbole der Erleuchtung. Die an die Tausende zählenden Mikkyo-Mudras verwenden in der Tat alle nur möglichen Fingerstellungen, von einfachen Gesten bis hin zu Mudras mit einer komplizierten Aufeinanderfolge wechselnder Gesten. Der Praktizierende kann auch seine gesamte Körperhaltung als Symbol für sein grundlegendes Einssein mit der Gottheit einsetzen.

In ihrer Funktion als Bestandteil der symbolischen Grundlagen des Esoterischen Buddhismus wurden den Händen und Fingern verschiedene Bedeutungen zugeschrieben. Beispielsweise betrachtete das Mikkyo die rechte Hand als Symbol des Buddha und die linke als Symbol für die gewöhnlichen Wesen (zweifelloos unter dem Einfluß der traditionellen indischen Sicht, die die rechte Hand als rein und die linke als unrein betrachtete). Die rechte Hand stand mit der Zeit für Weisheit und aktives Visualisie-

#### Shingon

ren, die linke für Meditation und passive Kontemplation. Wenn der Praktizierende die Hände in bestimmter Weise zusammenlegt, stellt er bestimmte Aspekte der esoterischen Vereinigung dar:

##### *Linke Hand*

Samadhi  
Passive Versenkung  
Wahrheit  
Taizō-Mandala  
Endliche Welt der Erscheinungen  
Mond

##### *Rechte Hand*

Mitgefühl  
Aktive Visualisierung  
Weisheit  
Kongōkai-Mandala  
Buddha-Reich  
Sonne

Eine grundlegende Mikkyo-Mudra ist das *gasshō*, wo die Handflächen vor der Brust aneinandergelegt werden. Es leitet sich von der indischen Geste der Ehrerbietung und Achtung her. Das *Dainichi-kyō* mißt dieser Mudra großen Wert bei und zählt sie zu den vier wichtigsten Arten der Huldigung vor dem Buddha (die übrigen sind die Darbringung von Gaben, mitfühlendes Handeln und die Darbringung innerer symbolischer Gaben). Wenn wir die Hände in *gasshō* halten, symbolisieren sie die Einheit des ewigen Buddha-Reichs (rechts) mit der vergänglichen Erscheinungswelt (links).

Das Sutra nennt zwölf *gasshō*-Varianten, von denen zwei häufig in der Praxis benutzt werden, nämlich Vajra (*kongō*) und Lotus (*renge*). Im *Vajra-gasshō* werden beide Hände etwa in Brusthöhe gehalten, wobei sich Handflächen und Fingerspitzen berühren. Die Finger sind mehr oder weniger ausgestreckt, doch die Fingerspitzen sind leicht ineinander verschränkt, und der rechte Daumen liegt über dem linken. Wenn wir die Hände auf diese Weise halten, symbolisieren sie die eine Wahrheit, die mit den Begriffen Selbst und Buddha, Ruhe und Bewegung, Wahrheit und Weisheit beschrieben wird.

Im *Lotus-gasshō* werden die Hände genau wie oben gehalten, doch sind die Finger leicht gekrümmt, die Fingerspitzen berühren sich und die Handflächen sind etwas voneinander entfernt, so daß die Hände die Knospe einer Lotusblüte formen, die die angeborene Reinheit des Buddha und des Selbst symbolisiert. In weiteren Abwandlungen dieser Mudra entfaltet sich die Knospe nach und nach, bis sie zu einer geöffneten Blüte wird, die die vollständige Verwirklichung der Reinheit in Körper, Rede und Geist symbolisiert.

Das Mikkyo kennt unterschiedliche Bedeutungsebenen der Mudras. Die Finger beispielsweise repräsentieren die symbolischen Elemente (die Zählung beginnt beim kleinen Finger) Erde, Wasser, Feuer, Wind und Raum. (Das Bewußtsein gilt als das Element, das alle übrigen durchdringt.) In gleicher Weise werden die Finger mit den entsprechenden Mantra-Silben assoziiert. Die fünf Finger stehen auch für die fünf Skandhas (*go-un*) - Form, Empfindung, Wahrnehmung, Willensregungen und Bewußtsein -, aus denen sich aus buddhistischer Sicht alle Wesen der Erscheinungswelt

#### Die Geheimen Handlungen

zusammensetzen. Die Hände zusammenzulegen, zeigt deshalb auf vielerlei Art, daß Mikro- und Makrokosmos nicht zu trennen sind.

Die "Mudra der Weisheitsfaust (*chiken-in*), die Dainichi Nyorai im Kongökai-Mandala macht, verkörpert die Lehren, die im Mikkyo als die allergeheimsten gelten. Jede Hand bildet eine Vajra-Faust (*kongö-ken*), wobei der Daumen auf der Handfläche und die Finger über dem Daumen liegen. Der linke Zeigefinger wird dann ausgestreckt und mit der rechten Faust umfaßt, so daß der rechte Daumen die Spitze des linken Zeigefingers berührt.

Das Windelement (der Zeigefinger) der linken Hand steht für den Lebenshauch, während das Raumelement (der rechte Daumen) die große Leere symbolisiert, die in der Bewußtseinskategorie die Buddha-Weisheit ist. Verbindet der Praktizierende den Lebenshauch mit der alles-durchdringenden Leere, dann stellt er die Weisheitsaktivität in allen Lebewesen dar. Diese Mudra steht für das erleuchtete Handeln des Universums als dynamische Weisheit. Gebildet aus zwei miteinander verschränkten Vajra-Fäusten, symbolisiert die Weisheitsfaust, wie der Praktizierende mit der von den Dingen und Wesen nicht trennbaren Buddha-Weisheit und mit diamantener Klarheit die Wahrheit erkennt.

Die Weisheitsfaust des Dainichi Nyorai steht für das alles-durchdringende Handeln der Erleuchtung im ganzen Universum. Im weiteren repräsentiert die linke Hand die allen Dingen in ihrer Soheit angeborene Wahrheit (die das Taizö-Mandala symbolisiert) und die rechte die Weisheit der sich entfaltenden Erleuchtung (die das Kongökai-Mandala symbolisiert). Gemeinsam repräsentieren sie die Einheit der Wahrheit und der Weisheit, aller Wesen und des Buddha, der Verblendung und der Erleuchtung.

Eine weitere Mudra von grundlegender Bedeutung für die esoterische Praxis ist die Dharma-Reich-Samadhi-Mudra (*hokkai jö-in*), die „Mudra des Ruhens im erleuchteten Geist des universellen Dharma-Reiches und des Selbst als einem Ganzen“. Im Taizö-Mandala bildet Dainichi Nyorai diese Mudra. Die Hände werden vor dem Unterbauch mit dem Handflächen nach oben gehalten, die rechte liegt auf der linken, und die Daumen (das Raumelement) berühren sich kaum. Der Raum zwischen den Daumenspitzen umfaßt das Universum, wo sich der Buddha und das Selbst ohne jedes Hindernis gegenseitig durchdringen. Dieser unendlich kleine Raum zwischen den Daumenspitzen steht somit für den Schnittpunkt zwischen der Welt der begrenzten Erscheinungen und der Welt des unendlichen Geistes. Wenn der Praktizierende diese Mudra bildet, sich in ihre Bedeutung versenkt und das entsprechende Mantra rezitiert, wird er eins mit dem Dharma-Reich (dem Universum). Im *Kommentar zum Dainichikyö* heißt es:

Jeder einzelne Buddha wird aus dem erleuchteten Geist geboren, dem Keim der Buddha-Natur. Erkennt dies. Auch alle Mudras werden aus dem erleuchteten Geist geboren.<sup>21</sup>

*Das Geheimnis der Rede: Die esoterische Mantra-Praxis*

Die Mikkyo-Praxis der Drei Geheimnisse setzt mantrische Symbole der kosmischen Wahrheit als geheime Handlung der Rede ein. In *Die wahre Bedeutung der Klangsilbe* heißt es:

Rezitiert man die Klangsilbe mit klarem Verstehen, manifestiert man die Wahrheit. Was man „die Wahrheit der Klangsilbe“ nennt, sind die Drei Geheimnisse, in denen alle Dinge und der Buddha gleich sind. Das ist die ursprüngliche Substanz aller Wesen. Aus diesem Grunde wird Dainichi Nyorais Lehre von der wahren Bedeutung der Klangsilbe diejenigen zum Erwachen führen, die lange geschlafen haben.<sup>22</sup>

Die esoterische Tradition stellt die bereits beschriebenen Anrufungsformeln zur Verfügung, und zwar unter den Namen Vidya (*myö* oder *myöju*), Dharani (*darani*) und Mantra (*shingon*). *Vidyä* bedeutet strahlende Weisheit und ist das Gegenstück zu Unwissenheit und Verblendung. Die längerdauernden Anrufungen, Dharani, setzte erstmals das Mahayana als Mittel zur geistigen Sammlung ein. Der Begriff Mantra, der sich von alten vedischen Lobgesängen herleitet, bezeichnet wörtlich ein Gefäß, das mit heiligen Gedanken angefüllt ist. Dieser Begriff wird im Mikkyo für alle Arten von Anrufungen verwendet.

Das Mikkyo beschreibt Mantras unter den Aspekten Stimme (Klang), Buchstabe (die geschriebene Sanskrit-Silbe) und Wahrheit (die symbolische Bedeutung). Stimme und Buchstabe eines Mantra sind Ausdruck seiner Wahrheit - und tatsächlich verkörpern sie als symbolische Essenz des Universums die Wahrheit. In *Die wahre Bedeutung der Klangsilbe* beschreibt Kūkai, wie diese Aspekte des Mantra das erleuchtete Universum symbolisieren:

Die fünf Elemente klingen.

Die zehn Bereiche sprechen.

Die sechs Sinne verkörpern sich in Silben.

Der Dharma-Körper (das Universum) ist ihre wahre Wirklichkeit.<sup>23</sup>

Zur Mantra-Praxis gehört somit mehr als der einfache physische Vorgang, bestimmte vorgeschriebene Laute erklingen zu lassen; sie nutzt die Sammlung von Körper und Geist in *nenju*, der „achtsamen Rezitation“. Konzentriertes Rezitieren einer mantrischen Silbe setzt den Klang, das Bild und die Bedeutung der Silbe ein. Diese entsprechen der „Stimme“, dem Buchstaben des Mantra und seiner „Wahrheit“. Gemäß der indischen Yoga-Tradition soll eine stille Rezitation tausendmal stärker wirken als eine hörbare. In fortgeschrittenen Meditationen über die Klangsilbe läßt der Praktizierende den Klang im Geist ertönen. In anderen Übungen wird jedoch auch gesungen, und Anfänger oder Novizen beginnen ihre Meditation für gewöhnlich mit der lauten Rezitation eines Mantra.

#### Die Geheimen Handlungen

Kūkai erläutert in seiner *Aufzeichnung über den geheimen Schatz* fünf Methoden der Mantra-Rezitation:

Stimm-Rezitation: Der Praktizierende visualisiert in seinem Herzen eine Trompenschnecke über einer Lotusblüte und rezitiert das Mantra, als ob seine Stimme aus dem Schneckenhaus ertönte.

Lotus-Rezitation: Er rezitiert so leise, daß nur er selbst es hören kann.

Vajra-Rezitation: Bei der Rezitation bewegen sich Lippen und Zähne nicht, nur die Zungenspitze bewegt sich sacht.

Samadhi-Rezitation: Ohne auch nur die Zunge zu bewegen, rezitiert der Praktizierende nur im Geiste.

Licht-Rezitation: Während der Praktizierende rezitiert, sei es leise oder laut, visualisiert er beständig Licht, das aus seinem Munde strömt.<sup>24</sup>

Mantras sind eine grundlegende Methode für die esoterische Vereinigung zwischen dem Praktizierenden und der Gottheit der jeweiligen Praxis. Die buddhistische Gottheit als Verehrungs- und Anbetungsobjekt wird „Bildnis der Gottheit als essentieller Körper“ (*honzon*) genannt. Für gewöhnlich versteht man darunter ein Gemälde oder eine Skulptur außerhalb des Verehrenden. Im Mikkyō wird die Gottheit jedoch „auch *Selbst-honzon* genannt... denn sie ist das *honzon* im Selbst“.<sup>25</sup> Die esoterische Praxis wirkt auf einer geistigen Ebene, auf der die Gottheit und der Praktizierende untrennbar eins sind.

Die Gottheiten des Mikkyō werden in vielen verschiedenen Formen dargestellt, nicht nur als Gemälde und Skulpturen, sondern auch als Mantra-Klänge, visualisierte Mantra-Silben und symbolische Gegenstände. Wird die Gottheit in Menschengestalt dargestellt, in vorgeschriebener Haltung und Kleidung, mit den ihr eigenen Mudras und Gegenständen, dann spricht man von der Gottheit in ihrer ikonographischen Form (*son-gyō*). In Gestalt bestimmter Attribute, wie Lotus, Vajra oder Schwert nennt man sie Gottheit in der Samaya-Form (*sanmaya-gyō*). (Beispielsweise ist die Pagode eine Samaya-Form des Dainichi Nyorai.) In der Form der mantrischen Silbe ist die Gottheit die Keimsilbe (*shuji*), die deren Essenz durch eine einzige Sanskrit-Silbe symbolisiert.

Eine Keimsilbe kann dem Mantra der Gottheit entnommen sein, ihrem Namen oder einem ihrer Attribute. Manche Gottheiten besitzen mehr als eine Keimsilbe, andere Gottheiten teilen die gleiche Silbe. Dainichi Nyorais Mantra im Taizō-Mandala lautet A BIRA UN KEN, und seine Keimsilbe dort ist die erste Silbe des Mantra, A. Im Sanskrit ist diese Silbe eine Vorsilbe mit Negativbedeutung, doch als erster Buchstabe des Sanskrit-Alphabets, und als Dainichi Nyorais Keimsilbe kann sie zahllose Bedeutungen annehmen. Das Mikkyō betrachtet die Silbe A (*aji*) als Ursprung aller Silben und Mantras. Im *Kommentar zum Dainichi-kyō* heißt es:

Die Silbe A ist die Grundlage aller Wörter und die Mutter aller Silben. Sie ist die Quelle aller Lehren.<sup>26</sup>



## Shingon

Und weiter:

Alle Wörter sind an die Silbe A gebunden, und aus diesem Grunde ist das Tor jeder Silbe (die Mantra-Praxis) mit dem Tor aller Silben ausgestattet.<sup>27</sup>

Im Sanskrit des *siddham-Stüts* (*shittan*), in dem die buddhistischen Schriften abgefaßt sind, beginnt jede Silbe tatsächlich mit einer Variante der Silbe A. Als buchstäblicher Bestandteil jeder Silbe ergibt das A somit eine Metapher für die alles-durchdringende Erleuchtung. Das A wird auch als erster menschlicher Laut betrachtet, wie es das *Dainichi-kyö* darlegt:

Wann immer sich unser Mund öffnet, ertönt zuerst der Laut A. Vom Laut A getrennt zu sein heißt, keine Worte zu haben. Darum ist das A die Mutter jeder menschlichen Sprache.

Die Sprachen der drei Bereiche stützen sich auf Namen. Namen stützen sich auf Silben. Darum ist die *siddham-Silbe* A die Mutter aller Silben.

Dies gilt es zu erkennen. Die wahre Bedeutung der Silbe A durchdringt alle Bedeutungen des Dharma.<sup>28</sup>

Die Silbe A ist der erste Laut des Sanskrit-Wortes *ädyanutpāda*, „ursprünglich-ungeboren“, und steht für den Ursprung von Geburt, Werden und Veränderung. Die Silbe A steht auch für die Erde, das erste der sechs Elemente, und somit für den Ort, wo das Leben entspringt und wohin es schließlich zurückkehrt. Das Mikkyo verwendet diese und andere Keimsilben in der Praxis der Drei Geheimnisse als ein Mittel zur Realisierung des vollständigen Körper-Geistes des Universums. Die Keimsilbe ist ein im höchsten Maße verdichtetes Symbol für die Erleuchtung. Das erste Bild, das in einer esoterischen Visualisierung auftaucht, ist meist eine Keimsilbe, und der Praktizierende visualisiert dann, wie sie sich in andere symbolische Formen wandelt.

Das *Dainichi-kyö* lehrt eine für das Mikkyo typische Mantra-Praxis, die man „stille Rezitation zur geistigen Sammlung“ (*shinsö nenju*) nennt. Sie verbindet Mantra-Rezitation und Visualisierung des Dharma-Körpers als eine Methode, die Körper-Geist-Aktivitäten des Universums zu erfahren. Diese Praxis umfaßt mehrere Aspekte: Mit dem Mantra drückt man die Wahrheit der Lehren aus, diese Wahrheit wird im Geist visualisiert und lautlos mit dem Mund rezitiert. Es gibt zwei Varianten dieser Übung; in der einen wird der Praktizierende eins mit einem Bild, in der anderen ist er selbst die Gottheit. Die erste Praxis wird „weltlich“ (*seken*) genannt, die zweite „überweltlich“ (*shusseken*).

In der „weltlichen“ Praxis kontempliert der Praktizierende ein vor ihm aufgestelltes Buddha-Bildnis und visualisiert in der Gottheit eine Lotusblüte, auf der eine Mondscheibe erscheint. Auf dieser Scheibe entstehen die Silben des Mantra und strahlen Licht aus. Der Praktizierende visualisiert dabei jede Silbe einzeln. Ihr Strahlen wird immer stärker. Schließlich treten die Silben durch seinen Scheitel in ihn ein und

#### Die Geheimen Handlungen

reinigen ihn von allen Befleckungen und Hindernissen. Das Sutra nennt diese Stufe die „Silben-Rezitation“.

Als nächstes visualisiert der Praktizierende, wie jede Silbe einen Klang hervorruft wie von Glocken im Wind. Dieser Klang strömt durch seinen Körper, setzt die Reinigung fort und erfüllt ihn mit strahlendem Licht. Diese Stufe wird „Stimm-Rezitation“ genannt.

Auf der nächsten Stufe verbinden sich die Silben und ihre Klänge zu Worten und Sätzen, die die wahre Bedeutung des Mantra ausdrücken. Der Praktizierende visualisiert diese als das Mantra selbst, das gleichzeitig Dainichi Nyorai ist, der Körper der Weisheit und damit das ganze Universum. Das Sutra nennt diese Stufe „Satz-Rezitation“.

Hat der Praktizierende auf diese Weise Form, Klang und Bedeutung des Mantra geschaffen, visualisiert er Mantra-Sätze, die mit dem Atem in ihn eingehen und aus ihm heraustreten. Sie verlassen seinen Mund und gelangen in den Bauch der Gottheit, durchlaufen die Mondscheibe in der Brust der Gottheit, verlassen diese durch den Mund und treten durch den Scheitel wieder in den Praktizierenden ein. Sie durchlaufen eine Mondscheibe, die er in seiner Brust visualisiert, verlassen ihn durch seinen Mund und gelangen wieder in den Bauch der Gottheit, und dieser Vorgang setzt sich ununterbrochen fort. Diese Stufe wird „Lebenshauch-Rezitation“ genannt.

Setzt man diese Praxis mit Tausenden von Rezitationen fort, wachsen einem diesem Sutra zufolge bestimmte Kräfte zu, die Glück bringen und Unglück abwenden. Wird diese Meditation derart eingesetzt, so gehört sie zu den magischen Übungen, die der Esoterische Buddhismus anwendet, um anderen Wesen zu nützen. Hauptzweck der Ritualpraxis im Mikkyo ist jedoch die Entwicklung der Weisheit. Das Sutra nennt diese überweltliche Praxis „absolute Rezitation“, an deren Ende nicht gewöhnliche Kräfte, sondern die Erfahrung der Buddhaschaft stehen. In *Der geheime Schlüssel zum Herz-Sutra* schreibt Kūkai:

Mantras sind voller Geheimnis. Visualisieren und rezitieren wir sie, beseitigen wir Unwissenheit. Eine Silbe umfaßt tausend Wahrheiten und verkörpert die Wirklichkeit des Universums in diesem Körper.<sup>29</sup>

#### *Das Geheimnis des Geistes: Die innerliche Visualisierung*

Die geheime Aktivität des Geistes verbindet Körper und Geist unauflöslich; sie drückt sich durch die innerliche Visualisierung von Gottheiten, Mantra-Silben und anderen symbolischen Formen aus. In ihrem kosmischen Aspekt erstreckt sich die Aktivität des Geistes über alle Wesen und Erscheinungen. Kūkai erläutert diesen Zusammenhang in *Die Bedeutung der Silbe UN*:

Die Drei Geheimnisse des Dharma-Körpers sind ohne Grenzen, selbst in den allerfeinsten Teilchen, sie erschöpfen sich nicht, auch wenn sie den ganzen Raum erfüllen. Sie treten ein in Steine, Pflanzen und Bäume, ohne Unterschied. Sie treten

### Shingon

ein in Menschen, Götter, Dämonen und Tiere, ohne eine Wahl zu treffen. Sie reichen überall hin. Nichts gibt es, wodurch sie nicht wirken könnten.<sup>30</sup>

Das Ziel der exoterischen Meditation ist der Zustand „Kein-Geist-kein-Gedanke“ (*munen muso*), der im Sanskrit *āsphānaka samādhi* heißt (Jap. *asahanaka sanmai*). Das ist ein Zustand der Leere, in dem Körper und Geist in Nicht-Tun und Nicht-Denken versunken sind. Dieser Zustand wurde auch „Kein-Bewußtsein-kein-Körper-Samadhi“ (*mushikishin sanmai*) und „Samadhi der Nicht-Bewegung“ (*mudō sanmai*) genannt. Im Mikkyō gilt dieser Zustand lediglich als eine notwendige Vorstufe, die der Praktizierende auf seinem Weg zu einem Gewahrsein durchläuft, welches das Selbst und alles Seiende bejaht. In seiner *Analyse des Kongōchō-gyō* schreibt Amoghavajra:

In den esoterischen Mantra-Lehren, die die plötzliche ... Erleuchtung lehren, verweilt man nicht in diesem (*āsphānaka*) Samadhi. Der Grund ist, daß dieses Samadhi leeres Samadhi ist, das alle Formen und Erscheinungen leugnet, während vom Standpunkt der esoterischen Mantra-Lehren aus alle Formen und Erscheinungen in ihrem Sosein die Wahrheit sind. Die besondere Eigenart der Mantra-Lehren besteht darin, ... daß sie dies erhellen und zum Leben erwecken ...

Die Haltung, die Formen und Erscheinungen vermeidet und sich am leeren Samadhi erfreut, ist verblendet; sie erkennt den Nutzen wahrer Weisheit nicht.<sup>31</sup>

Das *Kanbutsu Sanmai-kai-kyō* beschreibt Übungen, in denen der Meditierende durch die Verwendung von Buddha-Bildnissen die Buddhas vor sich erscheinen lassen kann. Durch tiefe Versenkung in das Bildnis kann es der Meditierende schließlich mit geschlossenen und mit geöffneten Augen sehen. Danach visualisiert er weitere Buddhas, die sich von ihrem Platz erheben, sich fortbewegen, den ganzen Raum erfüllen und wundersames Licht ausstrahlen, das alle Wesen vom Leiden befreit. In dieser Praxis werden auch Symbole für Buddha-Aktivitäten verwendet. Dieses Sutra wurde im frühen fünften Jahrhundert ins Chinesische übertragen und hat möglicherweise das *Kongōchō-gyō* beeinflusst. Die Ähnlichkeiten sind jedoch nur oberflächlich und betreffen den Ablauf der Visualisierungen. Die älteren, exoterischen Visualisierungen entwickelten sich aus der Praxis, sich die Gestalt Shakyamunis zu vergegenwärtigen und dann immer idealisiertere Gestalten anderer Buddhas zu kontemplieren - eine Visualisierungspraxis, die die Auffassung verstärken kann, Buddhas als übernatürliche und von einem selbst getrennte Wesenheiten zu sehen.

Eine weitere prä-esoterische Schrift, das *Shiui Yōryaku-hō* (Die Hauptübungen zur Konzentration des Denkens) lehrt ebenfalls ähnliche Visualisierungsübungen; der Meditierende soll aber weitergehen und nach der Visualisierung des Buddha-Körpers den Wahrheitskörper des Buddha visualisieren (das heißt, Buddhas Kräfte, sein Mitgefühl, seine guten Handlungen usw.), so wie man „nach der Visualisierung eines goldenen Behältnisses sich die kostbaren Edelsteine darin vorstellt“.<sup>32</sup>

So schrieb Nagarjuna im *Jūjū Bibasha-ron* (einem Kommentar über das *Kegon-kyō*, das Blütenkranz-Sutra), daß die Buddhas nicht nur in ihrer körperlichen Gestalt,

#### Die Geheimen Handlungen

sondern in ihrer vollkommenen Dharma-Natur visualisiert werden sollten. Ohne an der vollendeten Dharma-Natur anzuhaften, visualisiert der Meditierende jedoch zusätzlich den wahren Aspekt aller Dinge. Nagarjuna empfiehlt von daher drei Stufen der Visualisierung von Buddha-Bildnissen: Kontemplation des anthropomorphen Buddha, des Dharma-Körpers und der Wahrheit in den Erscheinungen. Das Mahayana entwickelte so verschiedene Meditationsübungen über die Tugenden, die Kräfte und die Erscheinung des Buddha.

Ein frühes esoterisches Sutra über die Mantra-Praxis des Bodhisattva Kannon (das *Kanjizai Bosatsu Tabatari Zuishin Darani-kyō*) lehrt die erste systematisierte Gottheiten-Visualisierung der Drei Geheimnisse. Dabei bildet der Praktizierende Hand-Mudras und visualisiert die Gottheit zuerst als mantrische Keimsilbe, dann als symbolisches Objekt und schließlich in menschlicher Gestalt. Man beginnt mit der abstrakten Form der Silbe, dann wird das Visualisierungsobjekt immer konkreter und nimmt schließlich eine Form an, die sich unmittelbar auf den Praktizierenden bezieht - dies ist das typische Muster einer esoterischen Visualisierung.

Das *Dainichi-kyō* erklärt, daß bei Visualisierungen Abbildungen von Buddhas, Heiligen, Bodhisattvas, anderen Gottheiten, Menschen und nichtmenschlichen Wesen verwendet werden können. Alle sind Manifestationen der Buddha-Natur, nichts darf als unwert oder unerleuchtet betrachtet werden. Esoterische Symbole sind somit weit mehr als zweckmäßige, begrenzte Vehikel und vermitteln eine über sie hinausgehende Wirklichkeit. Im Mikkyo sind sie tatsächliche Verkörperungen des Universums selbst. Da das Mikkyo in allen Dingen das Universum findet, verwendet es auch das individuelle Selbst als Bild für den kosmischen Buddha, und die Visualisierung des Buddha oder des Dharma-Körpers drückt bereits die geistige Entwicklung des Meditierenden aus.

Dem *Kongōcho-gyō* galt die Visualisierung des Körpers der Kräfte in fünf Aspekten (*gosō jōshin-kan*) als die Meditationspraxis, mit der Shakyamuni Buddhaschaft erreichte. In dieser Meditation visualisiert der Praktizierende den Buddha-Körper als in ihm selber vollendet; dabei durchläuft er fünf Stadien, die den fünf Weisheitsaspekten äquivalent sind.

Der Praktizierende visualisiert zuerst in seiner Brust seinen angeboren erleuchteten Geist in Gestalt einer Mondscheibe, die mit leichtem Nebel bedeckt ist. Um die strahlende Weisheit seines eigenen Geistes zu mehren, versenkt sich der Praktizierende in die Mondscheibe als Symbol des Erwachens und visualisiert, wie sich der Nebel nach und nach auflöst, und der Mond schließlich hell und klar scheint. Danach visualisiert er auf der Mondscheibe einen Vajra und erreicht so in symbolischer Weise den diamantenen Geist. Kontempliert er über die unerschütterliche Festigkeit des fünfspitzigen Vajra (das Symbol der erleuchteten Weisheit) auf der Mondscheibe, so erkennt er seine angeborene Vajra-Natur. Er sieht Mond und Vajra als Symbole seines wahren Selbst und läßt sie größer und größer werden, bis sie eins werden mit dem Dharma-Reich. Auf diese Weise kommt er zum Einssein seiner selbst mit dem kosmischen Buddha-Körper. Zum Abschluß der Meditation werden Mond und Vajra wieder auf ihre ursprüngliche Größe zurückgeführt.

#### Shingon

Das *Dainichi-kyō* erläutert eine entsprechende Praxis, die auf den symbolischen Elementen beruht und „Visualisierung des erhabenen Körpers der fünf Silben“ (*gojū gonshin-kan*) heißt. Diese Meditation ist komplementär zur Visualisierung des Körpers der Kräfte in fünf Aspekten aus dem *Kongōchō-gyō*, genau wie das Taizō- und Kongōkai-Mandala und die Lehren der beiden Haupt-Sutren komplementär zueinander sind. Wie die bereits beschriebene „Alles-durchdringende zehnteilige Visualisierung“ die Elemente benutzt, hatte auch die Fünf-Silben-Praxis einen exoterisch-magischen Aspekt. Auch sie wurde durchgeführt, etwa um Krankheiten zu heilen oder jemanden aus der Ferne herbeizurufen. Im Mikkyō ist dieser Aspekt jedoch stets dem esoterischen Ziel untergeordnet, Symbole der Erscheinungswelt zu benutzen, um die Wahrheit zu erfahren.

Diese Praxis verwendet die mantrischen Silben der fünf symbolischen Elemente, Erde (A), Wasser (BA), Feuer (RA), Wind (KA) und Raum (KYA), die im Taizō-Mandala Dainichi Nyorai bilden. Wenn sie der Praktizierende innerlich visualisiert, stehen sie für die fünf Aspekte der Einheit von Geist und Materie, für die fünf Weisheitsaspekte der Erleuchtung. Während er Mudras bildet, visualisiert er seine Körperregionen in der zu den Elementen gehörigen Gestalt und darin die entsprechenden mantrischen Silben.

Dieses in den meisten Mikkyō-Übungen immer wiederkehrende Muster führt vor Augen, wie Körper (Mudras), Rede (Mantra-Silben) und Geist (Visualisierung und Konzentration auf Mudras und Mantras) gleichzeitig eingesetzt werden. Silben und Elemente bilden eine fünfgeschossige Pagode, Dainichi Nyorais Samaya-Form, die dem Praktizierenden übergestülpt wird und die seine Einheit mit dem Universum symbolisiert.

Auch wenn die Elemente nicht in dem Sinne verstanden werden sollten, daß sich aus ihnen materielle Substanz zusammensetzt, so kann sich ihre symbolische Bedeutung sehr konkret bis in den Körper des Praktizierenden ausdehnen. Füße und Beine etwa bestehen aus Knochen und Muskeln und können deshalb mit dem Element Erde in Verbindung gebracht werden. Im Bauch ist die größte Flüssigkeitsmenge und er steht dementsprechend in Beziehung zum Element Wasser. Das Herz pumpt feuerrotes Blut und ist wie das Element Feuer, und die Kehle, durch die der Atem strömt, steht in Beziehung zum Element Wind. Der Scheitel (manchmal sogar der ganze Körper) kann als Element Raum visualisiert werden. Auf diese Weise wird der ganze Körper des Praktizierenden zu einem Symbol für die alles-durchdringende Einheit der Substanz des Universums.

Im *Gorin Kujimyō Himitsu-shaku* (Geheime Erklärung der fünf Elemente und des Neun-Silben-Mantra) erläutert Kakuban, daß die Gottheit dieser Praxis Dainichi Nyorai sei und zwar in ihrem höchsten, universalen Aspekt als gemeinsame Gottheit des Taizō- und des Kongōkai-Mandala. Diese Sicht stellt einen weiteren Schritt in der Entwicklung des Mikkyō dar, nämlich die Synthese der beiden Sutra- und der beiden Mandala-Traditionen in einer einzigen, umfassenden Lehre, die ihren Ausdruck in einer praktischen Meditationstechnik findet.

# SECHS

## *Das dynamische Mandala*

Der Begriff *mandala* (*mandara*) bedeutet im Mikkyo die absolute Vervollkommnung der Buddhaschaft, das Reich der Erleuchtung. Ursprung des Mikkyo-Mandala ist Shakyamunis Erfahrung in Bodhgayä, wo er bei der Meditation unter dem Bodhi-Baum die Erleuchtung verwirklichte. Das Mikkyo sucht diese Erfahrung von der Quelle des Selbst weiterzugeben; als Mittel dazu benutzt es Bilder, Skulpturen und Meditation sowie Rituale, die all diese Formen verwenden. Das ist die innere Bedeutung des Mandala. Dazu schreibt Kūkai in seiner *Aufzählung der Gegenstände aus China*:

Der geheime Speicher ist tiefgründig und voller Geheimnisse, nur schwer mit Worten zu beschreiben. So greifen wir auf Bilder zurück, die auf die Verwirklichungen hinweisen sollen.<sup>1</sup>

Der Begriff *mandala* setzt sich zusammen aus dem Sanskrit-Begriff *manda* - das heißt Essenz, Mitte, wahre Bedeutung, der reinste Geschmack süßer Milch, und der Nachsilbe *la* - Vollendung oder Besitz. Ursprünglich bedeutete der Begriff Mandala im Sanskrit Plattform, Essenz oder Kreis und im übertragenen Sinne dann alles extrem Kraftvolle und Tugendhafte. Ein Mandala ist somit etwas, was Essenz besitzt. Der indische Meister Buddhaghosha, der im achten Jahrhundert lebte, schreibt, der Begriff Essenz beziehe sich in diesem Zusammenhang auf Buddhas Erleuchtung, und das Mandala sei das Reich seiner Erleuchtung. Der Begriff *mandala* wurde im Chinesischen auf unterschiedliche Weise übersetzt, zum Beispiel:

*Vollkommen ausgestattet*: So wie ein Rad vollkommen rund ist, ist das Mandala mit all den unzähligen Kräften ausgestattet.

*Höchster, unvergleichlicher Geschmack; unübertrefflicher, höchster Geschmack*: Buddhaschaft ist der unvergleichliche „Geschmack“ der Erleuchtung. Der *Kommentar zum Dainichi-kyō* nennt das Mandala den „höchsten, unvergleichlichen Geschmack“, den „unübertrefflichen, höchsten Geschmack“ und „Nektar“.<sup>2</sup>

*Versammlung*: Das Mandala sammelt alle Kräfte der erleuchteten Wahrheit an einem Ort.

*Erzeugung*: Das Mandala erzeugt unendlich viele Manifestationen von Buddhas, Mantras und Bedeutungen sowie die Drei Geheimnisse.

## Shingon

*Altar, Ort der Meditation:* Das Mandala steht für den Ort der Praxis, an dem man zur Erleuchtung kommt; im weiteren Sinne kann es auch „Tempel“ bedeuten.

Säkyamitra, ein indischer Meister aus dem achten Jahrhundert, schreibt in seinem Kommentar zum *Kongöchö-gyō*, das Erreichen der höchsten Erleuchtung des Buddha sei das *mandala*. Der *Kommentar zum Dainichi-kyō* nennt den Ort, wo der Buddha die Verwirklichung erreichte, das Erleuchtungsfööüfö/j-Mandala. Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs Mandala als Essenz von Buddhas Erleuchtung erweiterte sich so, daß nach und nach alle Stellen, an denen man Weisheit erlangte, mit diesem Namen belegt wurden.

In der Shingon-Sicht werden die Aspekte der Erleuchtung in den beiden Haupt-Mandalas ausführlich ausgedrückt; sie sind die Hauptquelle aller Gottheiten, Lehren und zusätzlichen Mandalas des Shingon. Kūkai schreibt dazu in seiner *Abhandlung über die zehn Ebenen des Geistes*:

Der geheime und erhabene Geist beabsichtigt, die letzte Grundlage und den Ursprung des eigenen Geistes zu erkennen und die wahre Größe des Selbst zu erweisen. Mit anderen Worten, es ist das Taizō- ..., das Kongökai-Mandala ..<sup>3</sup>

Als Symbol der Erleuchtung ist ein gemaltes Mandala kein gewöhnliches Bild, auch wenn es aus Linien und Farben besteht. Beispielsweise symbolisiert das dunkle Hintergrund-Blau des Mandala den unendlichen Bereich des Universums, der die Welt der Erscheinungen durchzieht (und gleichzeitig transzendiert). Es steht für die unendliche, leere Wirklichkeit, den Ursprung des Geistes. Die erleuchteten Handlungen, welche die Gottheiten des Mandala symbolisieren, strahlen aus diesem geheimen Reich der Möglichkeiten in unsere Welt aus. Der folgende Abschnitt aus Kūkais *Die Erlangung der Buddhaschaft in dieser gegenwärtigen Existenz* beschreibt das Handeln des Universums, das das Mandala symbolisiert:

Die Drei Geheimnisse der Dinge und des Buddha sind tief und äußerst subtil. Selbst die Bodhisattvas auf den zehn Stufen der Erleuchtung können sie weder sehen noch hören, darum werden sie Geheimnisse genannt. Jede der zahllosen Gottheiten ist in gleicher Weise ausgestattet mit den Drei Geheimnissen. Die Drei Geheimnisse der verschiedenen Gottheiten fließen ineinander und mehren sich, sie werden gegenseitig aufgenommen und bewahrt. Genauso verhält es sich mit den Drei Geheimnissen aller Wesen.<sup>4</sup>

Das *Dainichi-kyō* und andere Mikkyo-Schriften beschreiben, daß die frühen esoterischen Mandalas im alten Indien Erd-Plattformen waren, die in einem siebentägigen Mandala-Plattform-Ritual gebaut wurden. Der heute noch vorhandene Ritualtext erläutert, wie ein Meister bei der Initiation eines Schülers ein eigenes Plattform-Mandala anfertigte, das seinem eigenen Lehrstil und der Fähigkeit des Schülers entsprach. Der Meister geleitete dann den Schüler in das Mandala und vollzog das Initiationsritual.

#### Das dynamische Mándala

Dieses siebentägige Plattform-Ritual starb in China aus und wurde in Japan nie praktiziert; ein Grund dafür war sicher, daß man in diesen Ländern nie sieben Tage lang durchgehend schönes Wetter erwarten konnte. Stattdessen wurde mit der Zeit der Plattform-Altar (der in Kapitel Sieben näher beschrieben wird) zum Zentrum des Rituals. Aus den Mándalas selbst wurden überdauernde Bilder, und im Laufe der Zeit, als Praktizierende das Mándala nicht mehr selbst betraten, wurden die freien Stellen mit Gottheiten versehen, die die Praktizierenden darstellen sollten. Wo die Shingon-Sutren (die vor der vollständigen Entwicklung der Mándalas niedergeschrieben wurden) nur bestimmte Gottheiten aufzählen, enthalten die späteren Mándalas daher eine wesentlich größere Anzahl. Auch wenn die heute gebräuchlichen Mikkyo-Mandalas meist bildhafte, zweidimensionale Darstellungen sind, sind sie nicht für die passive Betrachtung von außen gedacht. Auch heute noch „betritt“ der Praktizierende „das Mándala“, indem er auf vielerlei Weise die Vereinigung mit den Gottheiten vollzieht mit dem Ziel, die in ihnen verkörperte Wahrheit zu verwirklichen.

Das Plattform-Mandala aus Erde, Prototyp des heutigen Mandala-Bildes und des Mándala-Altars, war ein Symbol für die Weisheit der All-Weisheit (*issai chichi*); diese wurde auch durch das Element Erde symbolisiert, welches auf die ganze Natur verweist. Weil die Weisheit alle Dinge und Wesen gleichermaßen durchzieht, heißt sie im Mikkyo Geistgrund; dieser wird mit der Erde als Symbol der ganzen Natur gleichgesetzt. Die esoterischen Mándalas repräsentieren somit Muster des Daseins überhaupt. Gleichzeitig steht die Erd-Plattform für den reinen, erleuchteten Geist, mit dem alle Wesen von Anfang an ausgestattet sind, genau wie alle die Gaben der Erde und der Natur teilen.

Zur Praxis des Plattform-Mandala gehörte ein vorbereitendes Reinigungsritual, bei dem Gegenstände, die Befleckungen und Verblendungen im Geist des Praktizierenden symbolisierten, von der Plattform entfernt wurden. Wenn die Erd-Plattform rein war, wurden kostbare Gegenstände darin vergraben, eine Praxis, der im Shingon das Aufstellen der Schatzvasen auf dem hölzernen Altar entspricht. Die Mandala-Praxis zeigt somit die tiefe Beziehung zwischen der Erde, dem Mándala und dem Selbst. Im *Dainichi-kyō* heißt es über das Mándala:

Gewinnt ihr die Weisheit der All-Weisheit, so verbreitet sie überall zum Wohle der zahllosen Wesen. Je nach ihrer Art und ihrem Gemüt lehrt sie die Weisheit der All-Weisheit mit verschiedenen Methoden ... Alle Arten dieser Weisheit haben dieselbe Essenz, nämlich die von Buddhas Erleuchtung.<sup>5</sup>

Das *Dainichi-kyō-Sho* erläutert diese Stelle so:

Der Sinn dieser Aussage ... ist das Erwecken des Großen-Mitgefühl-Taizō-Mandala. Malt in den ungeschiedenen Geistgrund der Weisheit der All-Weisheit die kreisförmige Plattform des vierfachen Universums mit allen Buddhas und Bodhisattvas und den acht Arten von Beschützern ...



#### Shingon

Das Sutra sagt „Alles hat eine Essenz, weil es die Essenz von Buddhas Erleuchtung ist.“ Dies ist so, weil die Wahrheit von Form und Geist aller Lebewesen von Anfang an dem Weisheits-Körper des Dainichi' Nyorai gleich ist. Das heißt nicht, daß wir, wenn wir die Weisheit erreichen, das Dharma-Reich dadurch erkennen, daß wir allen Dingen die Leerheit aufzwingen. Der Buddha entwickelt das unerschöpfliche, erhabene große Speicher-Mandala aus der Gleichheit seines Geistgrundes, und so entwickelt sich das unerschöpfliche, erhabene große Speicher-Mandala aus dem Geistgrund, der in allen Lebewesen gleich ist. All sein Wirken entspringt dem Tor der Silbe A.<sup>6</sup>

Mit anderen Worten, aus der kosmischen Weisheit der All-Weisheit entstehen viele verschiedene Verkörperungen als Antwort auf die individuellen Wesenszüge und Fähigkeiten der zahllosen Wesen. Weil die Weisheit der All-Weisheit ihrer Natur nach in allen Dingen und Wesen dieselbe ist, wird sie Geistgrund genannt und symbolisch mit der Erde und der Natur gleichgesetzt. Alles manifestiert diese Weisheit der All-Weisheit und hat somit Anteil am immanenten Selbst-Mandala. Die Erscheinungen sind die Geschicklichkeit in der Methode des Dharma-Körpers; sie führen diese Verwirklichungen herbei. Auch der Mandala-Altar und andere Mandalas gehören zu dieser Methode.

#### *Mandala-Varianten*

Mandalas sind vielfältig in Form und Inhalt. Am bekanntesten sind heutzutage wohl die Mandala-Rollbilder, aber die Tempelanlage von Borobodur ist beispielsweise ein Mandala aus Stein, und das Mandala in der Vortragshalle des Tō-ji-Tempels besteht aus dreidimensionalen Götterskulpturen. Im Sennyū-ji-Tempel in Kyoto wird jedes Jahr ein Ritual begangen, bei dem maskierte und kostümierte Menschen in einem lebendigen Mandala Bodhisattvas darstellen. Initiationsrituale verwenden anstelle des alten Erd-Plattform-Mandala ein s/i//d-Mandala („ausgebreitet“), das auf dem Plattform-Altar ausgebreitet wird.

Das esoterische Mandala veranschaulicht die Erleuchtung und somit das wahre Selbst. Damit stellt es auch den ganzen Körper-Geist des Kosmos dar. In den Mikkyo-Lehren steht das Mandala symbolisch für die „universale Form“ aller Dinge und Wesen, wobei das Mikkyo vier Mandala-Varianten unterscheidet. Die vier Aspekte der Erscheinungen geben auch den vier grundlegenden Arten von Ritual-Mandala ihren Namen:

Großes Mandala (*dai mandara*): Mandalas, die die Gottheiten in vollendeter menschlicher Gestalt abbilden.

Samaya-Mandala (*sanmaya mandara*): Mandalas, die die Gottheiten in ihren symbolischen Samaya-Formen abbilden.

Dharma-Mandala (*hō mandara*): Mandalas, die bestimmte Aspekte der Gottheiten in Form ihrer jeweiligen Sanskrit-Keimsilbe abbilden.

#### Das dynamische Mandala

Karma-Mandala (*katsuma mandara*): Dreidimensionale Mandalas, die die Gottheiten als Skulpturen abbilden (Karma bedeutet Handeln).

Die vielen Mandala-Varianten kann man nach drei Systemen einteilen:

Werden sie als (graphische oder dreidimensionale) Darstellungen von Gottheiten betrachtet, so kann man sie in die vier oben aufgeführten Kategorien fassen.

Werden sie als systematisch geordnete Ansammlungen von Gottheiten betrachtet, so gibt es Darstellungen der Hauptgottheiten, die um Dainichi Nyorai angeordnet sind, einer Untergruppe von Gottheiten, einer Gottheit mit ihrem Gefolge usw.

Werden Mandalas als Darstellungen der Beziehung zwischen dem Selbst und dem Buddha betrachtet, so werden sie auf verschiedene Weise interpretiert. Yūshō, ein Shingon-Meister des dreizehnten bzw. vierzehnten Jahrhunderts, nennt im *Dainichi Kyōsho Gijutsu* (Darlegung der Bedeutung des Kommentares zum Dainichi-kyō) folgende drei Kategorien:<sup>7</sup>

„Das Mandala der Gleichheit der Großen Leere“ (*daikū byōdō mandara*): Die große Leere ist das, was jenseits von Leere und Nicht-Leere ist. Die Kraft dieses Mandala gibt allen zahllosen Erscheinungen Form, in ihm sind sie alle gleich. So ist die Gesamtheit aller Dinge in diesem Mandala zu finden. Es ist das Mandala des ganzen Universums, das auch Dharma-Reich der Großen Leere (*daikū hōkai*) heißt. Das Mandala des Universums ist das Selbst und die ganze Natur, jeder Baum und jeder Grashalm. Alles ist erfüllt mit kosmischer Lebensenergie, genau wie ein Tropfen Meerwasser von gleicher Essenz ist wie das ganze Meer, und wie ein Tautropfen auf einer Blattspitze Himmel und Erde in sich verkörpert.

„Das Mandala des Selbstgeistes aller Wesen“ (*shujō jishin mandara*): Die Erleuchtung des Shakyamuni entfaltet die Buddha-Natur, die alle Wesen von Anfang an besitzen. Diese angeborene Buddha-Natur heißt auch Geist-Lotus aller Wesen (*shujō shinren*), wobei Geist-Lotus das menschliche Herz ist. Mit anderen Worten, dies ist das Mandala des Selbst.

„Das Mandala, das sich durch die Kraftübertragung des Buddha manifestiert“ (*nyorai kaji shigen engi mandara*): Dazu gehören zwei- und dreidimensionale Mandalas. Beschränkt durch ihre Verblendungen können gewöhnliche Wesen das große Leerheits-Mandala nicht wahrnehmen. Das Mandala-Bild ist dagegen eine in der Welt der Erscheinungen sichtbare Verkörperung des Universums selbst. Wenn wir das Mandala richtig gebrauchen, erkennen wir den Ursprung des eigenen Seins und die Gleichheit zwischen Individuum und Kosmos.

Von diesem Standpunkt aus kann das Individuum seine ursprüngliche Erleuchtung durch Kontemplation über bildlich dargestellte oder innerlich vorgestellte Mandalas verwirklichen. Eine Praxis, bei der das Mandala eine Hauptrolle spielt, ist das Initiationsritual der Dharma-Übertragung (*denpō*). In der geweihten Initiationshalle werden Taizō- und Kongōkai-Mandala rechts und links von der Altar-Plattform

## Shingon

aufgehängt. Der Altarbereich wird in eine „große Mandala-Fläche“ (*dai mandara dan*) verwandelt, indem zwei 5/j/d-Mandalas darauf ausgebreitet werden (die Gottheiten sind in der Samaya-Form). Die beiden liegen aufeinander; wenn eine Initiation in die Überlieferungslinie der Kongökai-Praxis vollzogen wird, liegt das Kongökai-Mandala oben und das Taizö-Mandala unten und umgekehrt - die beiden Mandalas existieren zwar jedes für sich, sind jedoch untrennbare Aspekte einer einzigen Wahrheit.

Der Meister, der das Initiationsritual leitet, wendet die Technik der Drei Geheimnisse an, um mit den beiden Mandalas einszuwerden. In einem Bewußtseinszustand, in dem die beiden Mandalas in seinem Körper-Geist vollständig gegenwärtig sind, gibt er das Dharma an seinen Schüler weiter. Der Schüler knüpft ein karmisches Band zu Dainichi Nyorai, der Mandala-Gottheit; dieser führt ihn durch den Vorgang der gegenseitigen Kraftübertragung zur Verwirklichung seines angeborenen Buddha-Geistes. (Dieses Ritual hat für die Shingon-Priesterschaft eine besondere Bedeutung; es wird im Kapitel Sechs näher beschrieben.)

Leicht betrachtet man Mandalas lediglich als Symbole der transzendenten, universalen Buddhaschaft, was sie in ihrer Eigenschaft als Symbole des Universums ja auch sind. Dieses Universum existiert jedoch nicht getrennt vom Selbst. Die Gottheiten im Mandala sind Symbole des Selbst wie Symbole des Universums. Das Shingon betrachtet Mandalas einerseits als Spiegel des Geistes, andererseits als Muster des vielfältigen, sich stets im Wandel befindlichen Wirkens von Bewußtsein und Erscheinungen. Dieselben Muster sind gleichermaßen auf alle von Menschen wahrnehmbaren Sichtebenen im Mikro- und Makrokosmos anwendbar. Die angeborene Buddha-Natur ist das wahre Selbst und die Gottheit im Mandala, und beide sind das Universum.

### *Überblick über das Taizö-Mandala*

Das Taizö-Mandala repräsentiert das erleuchtete Universum aus der Sicht des Mitgefühls. Sein voller Name ist Daimitaizösei Mandala (Mandala des Großen Mitgefühls der Geburt aus dem Speicher des Schoßes). Wörtlich übersetzt bedeutet Taizö „Speicher des Schoßes“. So wie eine Mutter ein Kind in ihrem Schoß trägt und nährt, so nährt und schützt die Kraft des Mitgefühls die uns angeborene Erleuchtung.

Auch die Lotusmetapher wird verwendet, um das Wesen des Mandala zu erläutern. Da der Lotussame das Vermögen hat zu wachsen, ist der Same der angeborene Erleuchtungsgeist. Das Keimen und Wachsen der Lotusblume ist das große Mitgefühl, seine Blüte ist die Geschicklichkeit in der Methode. Das die Lotusblume (den Praktizierenden) nährendes Mitgefühl ist der „Schoß“, aus dem er geboren wird. Aus diesen Gründen trägt das Mandala den vollen Namen Mandala des Großen Mitgefühls der Geburt aus dem Speicher des Schoßes.

Die primäre Textgrundlage für dieses Mandala sind das *Dainichi-kyō* und der zugehörige *Kommentar*, doch wird das Mandala, das wir heute kennen, in diesen

#### Das dynamische Mandala

Texten nicht vollständig beschrieben. Es gab verschiedene Varianten des Taizö-Mandala; sie beruhten auf unterschiedlichen Schriften, die ihrerseits im Laufe der Zeit ausgearbeitet und ergänzt wurden. Dabei spielten auch mündliche Erläuterungen eine wichtige Rolle. Das Taizö-Mandala des Shingon scheint erstmals in China aufgezeichnet worden zu sein.

Aufgrund kursorischer Beschreibungen im *Dainichi-kyō* fertigten Shubhakarasiṃha und Amoghavajra verschiedene Versionen des Taizö-Mandala an, die sich in der Zahl der Gottheiten und den Bezeichnungen für bestimmte Felder unterschieden. Zwar war die Version von Shubhakarasiṃhas Linie in China offenbar stärker verbreitet, das Taizö, wie es das Shingon übernahm, stützt sich aber auf Amoghavajras Version. Es heißt „nach Offenbarung gezeichnetes Mandala“ (*genzu*), da es einer Legende zufolge einem übernatürlichen Mandala nachgebildet wurde, das auf wundersame Weise in der Luft erschien.

Die Gottheiten des Taizö-Mandala repräsentieren das vielfältige Wirken des Mitgefühls. Aus diesem Grund ist sein Hauptsymbol die Lotusblüte, und alle Gottheiten sitzen auf Lotusthronen. Das Wesen des Mitgefühls wird im gemalten Mandala durch eine weit geöffnete achtblättrige Lotusblüte in der Mitte symbolisiert, auf der die Zentralgottheiten sitzen. Dieses zentrale Lotusfeld hat mehrere Umrahmungen, drei nach den Seiten und je vier nach oben und unten. Diese Rahmen setzen sich aus Feldern zusammen, die „Hallen“ (*in*) heißen; in jeder Halle sind Gruppen aufeinander bezogener Buddhas, Bodhisattvas und weiterer Gottheiten abgebildet. Insgesamt gibt es 409 Gottheiten in zwölf „Hallen“. Alle Mandala-Gottheiten zusammen verkörpern die Kraft des Dainichi Nyorai und stehen für die Entfaltung verschiedener Aspekte der Zentralgottheit.

Das mittlere Feld, die Halle des Achtblättrigen Zentralthrones (*chūdai hachiyō-in*), ist quadratisch und von Linien in den fünf Grundfarben eingefasst (Weiß, Gelb, Schwarz, Rot und Grün). Die neun Zentralgottheiten des Mandala sind auf einer roten, achtblättrigen Lotusblüte dargestellt, der ein Quadrat umschrieben ist. Während der weiße Lotus den angeborenen Buddha-Geist symbolisiert, ist Rot hier die Farbe des Mitgefühls. Rot symbolisiert auch das menschliche Herz (*nikudanshin*, „Fleisch-Herz“), ein Hinweis darauf, daß es den Buddha-Geist im lebendigen Menschen zu erkennen gilt. Als Verkörperung des Mitgefühls steht Dainichi Nyorai im Zentrum des Achtblättrigen Zentralthrones, und seine Hände bilden die Dharma-Reich-Samadhi-Mudra.

Auf den Lotusblättern in den vier Himmelsrichtungen sind vier Buddhas als Verkörperungen der Zentralgottheit abgebildet. (Mandalas sind wie Landkarten nach den Himmelsrichtungen Norden, Süden, Osten und Westen ausgerichtet, und auch die Zwischenrichtungen sind eindeutig festgelegt. Im Taizö-Mandala befindet sich Osten oben, Süden rechts, Westen unten und Norden links.)

Auf dem östlichen Lotusblatt (oberes Blütenblatt) sitzt Hödō-Buddha, der die Verwirklichung der Einheit des Selbst und des Universums verkörpert. Er hält die Hände in der Mudra der Wunscherfüllung.

Im Süden (rechtes Blütenblatt) sitzt Kaifuke-ō-Buddha, der die Entfaltung des

### Shingon

Lotus aus der Keimsilbe der erleuchteten Weisheit repräsentiert. Er hält die Hände in der Mudra der Furchtlosigkeit.

Im Westen (unteres Blütenblatt) sitzt Muryōju-Buddha, der das unbegrenzte Wirken des Mitgefühls im Universum symbolisiert. Er hält die Hände in der Dharma-Reich-Samadhi-Mudra.

Im Norden (linkes Blütenblatt) sitzt Tenkuraion-Buddha, der das spontane Wirken der Geschicklichkeit in der Methode symbolisiert. Er hält die Hände in der Mudra der Erdberührung.

Die acht Blütenblätter symbolisieren auch die ersten acht Stufen des Bewußtseins, die sich nach der Erleuchtung als die vier Weisheitsaspekte offenbaren. Darin liegt die Bedeutung der Vajras, die zwischen den Lotusblättern zu sehen sind. Die vier Schatzgefäße in den Ecken symbolisieren Dainichi Nyorais erleuchteten Geist, seine Weisheit, sein Mitgefühl und seine Geschicklichkeit in der Methode. Diese vier Kräfte sind das Wirken der vier Bodhisattvas auf den mittleren Blütenblättern. In der Mitte befindet sich Dainichi Nyorai; er ist ganz in Gold gehalten, mit einer Krone, die Haare mit Bodhisattva-Ornamenten geschmückt. Die vier Buddhas, seine Emanationen, sind ohne Krone und in einfachen Roben, wie Buddhas für gewöhnlich dargestellt werden. Die vier Bodhisattvas in den Zwischenhimmelsrichtungen tragen Kronen und halten symbolische Gegenstände in den Händen. Jeder von ihnen hat seine Charakteristika, und sie sind alle Objekte volkstümlicher Verehrung. Hier stehen sie für das Wirken des Dainichi Nyorai. Ihre Namen und Richtungen sind:

- Fugen im Südosten (zwischen oben und rechts)
- Monju im Südwesten (zwischen rechts und unten)
- Kanjizai im Nordwesten (zwischen unten und links)
- Miroku im Nordosten (zwischen links und oben)

Unmittelbar unter dieser Zentralhalle liegt die Halle der Weisheit (*jlmyō-in*). Ursprünglich, als der Initiationskandidat physisch das Erd-Mandala betrat, wurde der mittlere Bereich dieser Halle als Sitzplatz für den Kandidaten freigehalten. In den gemalten Mandalas wurde er zum Bereich des Bodhisattva Hannya (Weisheit), der den Praktizierenden symbolisierte. Diese Gottheit hat sechs Arme, sie trägt Waffen als Symbol für die Überwindung der Erleuchtungshindernisse und wird von vier zornvollen Gottheiten begleitet, die dieselbe Funktion haben.

Unmittelbar über der Zentralhalle liegt in der ersten Umrahmung die Halle der Alles-durchdringenden Weisheit (*henchi-in*), auch Halle der Mutter aller Buddhas oder Halle des Buddha-Geistes genannt. Die Zentralgottheit ist hier Issai Nyorai Henchi-in (Buddha-Mudra der Alles-durchdringenden Weisheit), die Mudra der Buddha-Weisheit. Sie ist als dreieckige Weisheitsflamme dargestellt, deren drei Ecken die drei Weisheitsaspekte Leere, Formlosigkeit und Nicht-Verlangen (*mugan*) symbolisieren. Die Swastika (Sonnenrad, Anm. d. Ü.) im Dreieck symbolisiert die Kraft des erleuchteten Universums. Das ist die einzige Gottheit des Mandala, die nicht in „menschlicher“ Form dargestellt ist.

#### Das dynamische Mandala

Gleich rechts neben der Zentralhalle befindet sich in der ersten Umrahmung die Halle der Vajra-Träger (*kongöshu-in*). Die Zentralgottheit dieses Bereiches ist Kongösatta. Er ist umgeben von zweiunddreißig Neben-Bodhisattvas, die verschiedene Vajras in den Händen halten.

Die Kannon-Halle (*kannon-in*), auch Halle der Lotus-Versammlung (*rengebu-in*), befindet sich in der ersten Umrahmung des Mandala, unmittelbar links von der Haupthalle.. Dieses Feld bedeutet, daß alle Wesen wie der Lotus ursprünglich rein sind. Die Zentralgottheit ist die esoterische Verkörperung der Kannon, Shökanjizai oder Shökannon, die auch an drei weiteren Orten im Mandala erscheint.

Über der Halle der Alles-durchdringenden Weisheit befindet sich in der zweiten Umrahmung die Shakyamuni-Halle (*shaka-in*). In ihrer Mitte ist ein großes Tor, in dem der rotgewandete Shakyamuni (Jap. Shakamuni) sitzt, der sich wandelnde Buddha-Körper, der weder an Geburt und Tod noch an Nirvana gebunden ist. Unter den achtunddreißig Nebengottheiten befinden sich auch einige historische Schüler Shakyamunis (wie Subhüti, Käsyapa, Säriputra und Änanda). Die Anwesenheit menschlicher Wesen ist ein Hinweis darauf, daß der menschliche Körper und der reine Dharma-Körper nicht-zwei sind. Weitere Gottheiten stehen für Shakyamunis Erleuchtung unter dem Bodhi-Baum, für sein Handeln und für die Drei Kostbarkeiten.

Unmittelbar über der Shakyamuni-Halle befindet sich in der dritten Umrahmung die Monju-Halle (*monju-in*). Die Zentralgottheit ist Monju, der Bodhisattva der Weisheit. Er ist mit dem Vajra der Weisheit in Händen dargestellt; als Ausdruck seines diamantenen Denkens ist sein Leib in Gold gehalten; er sitzt auf einer blauen Lotusblüte als Ausdruck seiner Unbeflecktheit durch die zahllosen Erscheinungen des Universums. Unmittelbar zu seiner Linken und Rechten sind Kanjizai (Gottheit des Erbarmens) und Fugen (Gottheit der Weisheit und des Segens), darunter zwei Torwächter. Die übrigen zwanzig Gottheiten sind Diener und Untergebene des Monju.

In der zweiten Umrahmung des Mandala liegt rechts die Halle der Hindernisüberwindung (*jogaishö-in*), die Verblendungen und Hindernisse bei der Erleuchtung beseitigt. Die Zentralgottheit ist Jogaishö Bodhisattva, auch Verblendungs-Vajra genannt. Acht Neben-Bodhisattvas symbolisieren Handlungen des Mitgefühls, der Weisheit, der Furchtlosigkeit und der Nicht-Behinderung.

An der entsprechenden Stelle ist links die Jizö-Halle (*jizö-in*), die Ergänzung zur Halle der Hindernisüberwindung auf der rechten Seite. Die Zentralgottheit ist Bodhisattva Jizö, dieser Name bedeutet „Erdspeicher“. In diesem Bildteil werden Gottheiten dargestellt, die Leiden erdulden - wie sie auch Erde und Natur erdulden -, um Freude zu finden. Im weiteren gibt es acht Nebengottheiten.

In der zweiten Umrahmung des Mandala ist unten die Koküzö-Halle (*koküzö-in*). Dieses Feld gründet auf dem ausdauernden Handeln der Jizö-Halle und symbolisiert das unbehinderte Handeln zum Wohle seiner selbst und von anderen. Die Zentralgottheit ist Bodhisattva Koküzö, das bedeutet „Leerheitsspeicher“. Er wird mit siebenundzwanzig Nebengottheiten dargestellt. Links außen ist die tausendarmige und tausend-äugige Kanjizai und rechts der Bodhisattva „108armiger König des Vajra-Speichers“ (Jap. Kongözö-ö), eine Verkörperung von Kongösatta.

### Shingon

In der dritten Umrahmung des Mandala befindet sich unmittelbar unter der Jizö-Halle die Halle der Unübertroffenen Kräfte (*sohitsuji-in*) mit acht Bodhisattvas, jedoch ohne Zentralgottheit. Ursprünglich war Sie Teil der Jizö-Halle, wurde dann jedoch zu einem eigenständigen Feld, um das Gleichgewicht im Mandala herzustellen.

Die Äußersie Halle (*saige-in*) wird auch Äußere Vajra-Halle oder Halle der Götter genannt. Sie befindet sich in der vierten und letzten Umrahmung, die das ganze Mandala einfaßt. Die Gottheiten dort sind die vielen Götter (*ten*), die als Schutzgottheiten in den Buddhismus eingingen. Insgesamt sind dort 202 Gottheiten (mit kleinen Unterschieden zwischen den verschiedenen Taizö-Mandalas), 39 oben, 62 auf der rechten Seite, 48 unten und 53 auf der linken Seite. Um nur einige zu nennen:

In der linken oberen Ecke ist Ishana-ten, der zornvolle Aspekt von Daijizai-ten.

In der rechten oberen Ecke ist Ka-ten, der Gott des Feuers.

In der rechten unteren Ecke ist Tasetsu-ten, Herr der Geister und der übelwollenden Dämonen.

In der linken unteren Ecke ist Fü-ten, der Gott des Windes.

Im Osttor (oben) sind zwei Paare von Schutzgöttern und auf der einen Seite des Tores der große Gott Taishaku-ten, Herr über die vier Himmlischen Könige, auf der anderen sein Vasall Jikoku-ten.

Im Südtor (rechts) sind zwei Schlangengötter-Könige, der König der Ashuras (kriegerische Götter) und ein Vertreter der *ashuras*. Unter dem Tor sitzt Emma-ten, der Gott des Todes, und darüber Zjö-ten, der Herr der Hungergeister und einer der vier Himmlischen Könige.

Im Westtor (unten) sind zwei Schlangengötter-Könige, Taimen-ten und Nanpa-ten. Rechts vom Tor ist Sui-ten, der Gott des Wassers, und links davon Kōmokuten, einer der vier Himmlischen Könige und Herr der Schlangengötter.

Im Nordtor (links) sind Kubira und seine Gefährtin, zwei Schlangengötter-Könige. Unter dem Tor ist die bekannte Gestalt des Taishaku-ten (den man auch an der Ostseite finden kann), darüber Bishamon-ten, der Gott der Unterwelt und des Reichtums.

### *Die konzentrische Struktur des Taizö-Mandala*

Die universale Erleuchtung, die das Zentrum des Mandala symbolisiert, ist die zehnte Bewußtseinsstufe, die Stufe der „zahllosen Arten von Geist“. Dieses zentrale Bewußtsein strahlt in das ganze Mandala aus. Im Achtblättrigen Zentralen Lotusthron geht dieses Strahlen durch alle Buddhas und Bodhisattvas hindurch; es „steigt“ durch die Bewußtseinsstufen „hinab“ und geht nach außen in die Welt der Erscheinungen. Es wird allmählich immer konkreter, je weiter es sich vom Zentrum entfernt, und gelangt schließlich in die Welt der Menschen und weiter in die Reiche der Tiere, der Hölle und der Hungergeister. Das äußerste Mandalfeld bedeutet nicht das Ende dieser Bewegung. Das begrenzte Mandala soll vielmehr zeigen, daß die auf Weisheit und Mitgefühl gegründete Geschicklichkeit in der Methode einer Quelle gleich im Zentrum entspringt, unaufhörlich in alle Richtungen fließt und sich in zahllosen konzentrischen Kreisen unendlich weit ausbreitet.





## Shingon

Das *Dainichi-kyō*, Kommentare, Ritualhandbücher und die Aufzeichnungen aus der mündlichen Überlieferung legen das Wesen des Mandala dar, indem sie seine wichtigen Bereiche und Gottheiten auf unterschiedliche Weise zueinander in Beziehung setzen. Diese Erklärungen werden traditionell in Begriffen der Drei Abteilungen (*sanbu*), des Dharma-Tofs der Drei Sätze (*sanku no hōmon*) und der Buddha-Körper (*busshin*) abgehandelt. Jeder Ansatz behandelt unterschiedliche Aspekte von Lehre und Übung; im Kontext des Mandala, dem Abbild des ganzen Mikkyo-Systems, besitzen jedoch alle die gleiche Gültigkeit. All diesen unterschiedlichen Ansätzen ist gemeinsam, daß sie das Mandala-Zentrum als erstes und wesentliches Feld des Mandala betrachten, das im Vergleich zu den übrigen Feldern einen „höheren“ Rang einnimmt. Begibt man sich vom Zentrum weg, erscheinen die äußeren Felder als untergeordnet, der Erscheinungswelt zugehörig, konkret und von „niedrigerem“ Rang als die Felder in der Nähe des Zentrums.

Das Mandala wird in Begriffen der Drei Abteilungen - Buddha, Lotus und Vajra - betrachtet. Buddha-Abteilung bezieht sich auf die vollkommene Erleuchtung, die mit Wahrheit und Weisheit ausgestattet ist. Lotus-Abteilung bezieht sich auf die Wahrheit der angeborenen Erleuchtung, die niemals befleckt werden kann. Vajra-Abteilung bezieht sich auf die Kraft der Weisheit in dieser Wahrheit, die wie der Vajra selbst hart wie ein Diamant ist und die Verblendungen vernichtet. Die Buddha-Abteilung ist mit dem großen Samadhi verknüpft und in der Sprache der Drei Geheimnisse drückt sie das Geheimnis des Körpers aus. Die Lotusblüte hängt mit Mitgefühl und dem Geheimnis der Rede zusammen, der Vajra mit Weisheit und dem Geheimnis des Geistes. Die Hallen des Taizō-Mandala werden auf unterschiedliche Weise zu diesen drei Abteilungen in Bezug gesetzt. Wiederum wird im allgemeinen das, was dem Zentrum näherliegt, als wesentlicher und höherrangig betrachtet als das, was eher in den äußeren Bereichen liegt. Zum Beispiel:

Buddha-Abteilung:

Halle des Achtblättrigen Zentralen Lotusthrones

Halle der Alles-durchdringenden Weisheit

Weisheitsbewahrende Halle

Lotus-Abteilung:

Kannon-Halle

Vajra-Abteilung:

Halle der Vajra-Träger\*

Beim Dharma-Tor der Drei Sätze, dieser wichtigen Formel aus dem *Dainichi-kyō*, geht es um die Erleuchtung und den Weg zur Erleuchtung. Auf die Frage: „Was ist die Ursache der All-Weisheit, was ist ihre Wurzel und wohin führt sie?“ wird die Antwort gegeben: „Der erleuchtete Geist ist die Ursache, das große Mitgefühl die Wurzel und die Geschicklichkeit in der Methode ist das Höchste.“ Die Felder des Taizō-Mandala werden auf folgende Weise zu dieser dreifachen Aussage in Beziehung gesetzt:

#### Das dynamische Mandala

Erleuchtungsgeist ist die Ursache (Inneres des Mandala):

Halle des Achtblättrigen Zentralen Lotusthrones

HaHe der Alles-durchdringenden Weisheit

Weisheitsbewahrende Halle

Kannon-Halle

Halle der Vajra-Träger

Großes Mitgefühl ist die Wurzel (mittlere Umrahmung des Mandala):

Shakyamuni-Halle

Monju-Halle

Koküzö-Halle

Halle der Unübertroffenen Kräfte

Jizö-Halle

Halle der Hindernisüberwindung

Geschicklichkeit in der Methode ist das Höchste (äußere Umrahmung):

Äußere Vajra-Halle

Auch die Lehren von den „Buddha-Körpern“ (*busshin*) werden zu den einzelnen Feldern des Taizö-Mandala in Beziehung gesetzt. Ausgehend von dem frühbuddhistischen Konzept der zwei Buddhas, dem historischen Shakyamuni und dem ewigen, absoluten Dharma-Körper, entwickelten sich mit der Herausbildung des Mahayana Theorien über die Buddha-Körper. Die grundlegende Mahayana-Lehre spricht von drei Körpern: dem Dharma-Körper (*hosshin*); dem Buddha im Reinen Land, häufig „Körper der Seligkeit“ genannt (*höjin*) und dem Buddha als einer historischen Manifestation (*öjin*) als Reaktion auf die Nöte der Lebewesen oder - mit anderen Worten - Shakyamuni Buddha.

Die grundlegende Mikkyo-Lehre von den Buddha-Körpern schließt alle Buddhas, Bodhisattvas und andere Gottheiten als Aspekte des Dharma-Körpers selbst ein, der vier Manifestationen hat. In dem historischen Prozeß, in dem all die vielen Gottheiten in einem einzigen Wesen, Dainichi Nyorai, zusammengeführt wurden, sah das Mikkyo schließlich alle diese „niedrigeren“ Erscheinungen des Buddha als Aspekte des Dharma-Körpers an:

Der erste Aspekt ist der „Sich-selbst-erweisende-Dharma-Körper“ (*jishö hosshin*); dieser Buddha lehrt die Drei Geheimnisse und ist das ursprünglich aus sich selbst heraus existierende universale Sein der Wahrheit und der Weisheit. Er ist körperliche Natur der Dharma-Essenz des Universums. Er ist jenseits von Ursache und Wirkung, Reinheit und Unreinheit und ist der Buddha als Quelle allen Seins.

Der zweite Aspekt ist der „Dharma-Körper des Annehmens“ (*jujü hosshin*) mit seinen beiden Aspekten „Annehmen seiner selbst“ und „Annehmen der anderen“:

Der „Dharma-Körper des Annehmens seiner selbst“ (*jjjyü hosshin*) ist der Buddha-Körper, der die vollkommene spirituelle Aktivität des „Sich-selbst-erweisenden-Dharma-Körpers“ erhält und genießt. Er ist der Weisheits-Dharma-Körper.

Der „Dharma-Körper des Annehmens der anderen“ (*tajyü hosshin*) ist der Buddha-

#### Shingon

Körper, der es den Bodhisattvas auf den zehn Stufen zur Buddhaschaft ermöglicht, sich des Dharma zu erfreuen.

Der dritte Aspekt ist der „Dharma-Körper der Wandlung“ (*henge hosshin*). Er manifestiert sich in Gestalten, die fähig sind, mit Menschen entsprechend ihren jeweiligen Fähigkeiten zu kommunizieren.

Der vierte Aspekt ist der „Alles gleichmäßig durchdringende Dharma-Körper“ (*tōru hosshin*); er nimmt die Gestalt von Wesen aus allen Bereichen der Wiedergeburt an, um sie zur Erleuchtung zu führen.

Die Gottheiten und die Felder des Taizō-Mandala werden mit diesen Buddha-Verkörperungen in Zusammenhang gebracht. Der Dharma-Körper (*hosshin*), die historische Manifestation (*ōjin*), der Körper der Wandlung (*keshin*) und der Alles-durchdringende Körper (*tōrushin*) sind im Mandala:

|                              |                    |
|------------------------------|--------------------|
| Dharma-Körper                | Dainichi Nyorai    |
| <i>ōjin</i>                  | Vier Buddhas       |
| Körper der Wandlung          | Shakyamuni         |
| Alles-durchdringender Körper | Äußere Vajra-Halle |

Die vier Manifestationen, der Sich-selbst-erweisende-Dharma-Körper, der Dharma-Körper des Annehmens, der Dharma-Körper der Wandlung und der Alles-durchdringende Dharma-Körper sind im Taizō-Mandala:

Sich-selbst-erweisender-Dharma-Körper:

- Halle des Achtblättrigen Zentralen Lotus-Thrones
- Halle der Alles-durchdringenden Weisheit
- Weisheitsbewahrende Halle
- Kannon-Halle
- Halle der Vajra-Träger

Dharma-Körper des Annehmens:

- Shakyamuni-Halle
- Kokūzō-Halle
- Jizō-Halle
- Halle der Hindernisüberwindung

Dharma-Körper der Wandlung:

- Monju-Halle
- Halle der Unübertroffenen Kräfte

Alles-durchdringender Dharma-Körper:

- Äußere Vajra-Halle

Die Lehren von den Buddha-Körpern, den vielen Gottheiten und den Mandala-Feldern hängen auch eng mit der Mikkyō-Lehre über das Bewußtsein zusammen. Kūkai schreibt in seiner *Aufzeichnung über den geheimen Schatz*:

Ichiji-Kinrin (Ekäksara-Buddhoslsacakra) ist eine besondere Form des Dainichi (Mahā-Vairocana). Sein japanischer Name bedeutet „Goldenes Rad des Einen Schriftzeichens“. Sein Ritual zählt zu den besonders geheimen innerhalb des Esoterischen Buddhismus. Hängerule, Farben auf Seide. 113,9 x 86 cm Kamakura-Zeit, 13. Jh. Nationalmuseum Tokio

Fudō Myō-ō, der „König Esoterischen Wissens“, trägt die für ihn charakteristischen Embleme von Schwert und Fangschlinge. Hängerule. Farben und Tusche auf Seide. 200,3 x 114 cm. Nambokuchō-Periode, 14. Jh. Yamagata, Uesugi-jinja (Abb. Seite 141)

#### Shingon

Welche sind die vier Dharma-Körper im Mandala?

Antwort. Dainichi Nyorai auf dem Zentralthron ist der Dharma-Körper, die vier Buddhas sind die *ōjin*, Shakyamuni ist der Körper der Wandlung, und die Schlangengötter und Dämonen des Äußeren Vajra-Feldes sind der Alles-durchdringende Körper.<sup>10</sup> " -

Betrachtet man das vierfach gerahmte Taizō-Mandala aus diesen verschiedenen Perspektiven, so zeigt es sich als etwas, das sich konzentrisch entfaltet. Allerdings ist dies lediglich eine oberflächliche, unvollständige Sicht des Mandala. In Wirklichkeit weist es eine dreidimensionale Struktur auf, wie sich leicht aus einer damit verbundenen Übung ersehen läßt, der Visualisierung der neunlagigen Silbe A (*kujū ajikan*). Diese Übung wird auch Visualisierung der neunlagigen Mondscheibe genannt; sie war eine zentrale Visualisierungsübung im frühen Ritual des Taizō-Mandala.<sup>11</sup> Der *Kommentar zum Dainichi-kyō* enthält eine umrißhafte Beschreibung der neunlagigen Mondscheibe, und die Aufzeichnungen aus der mündlichen Überlieferung beschreiben verschiedene Varianten der Meditation über die neunlagige Silbe A. Einige sind konzentrisch (wie bei einer Schießscheibe), einige sind scheibenweise angeordnet (wobei die neun Scheiben übereinander liegen) und einige blütenförmig (wie der Achtblättrige Zentrale Lotussthron).

In der konzentrischen Visualisierungsvariante der neunlagigen Silbe A besteht das Bewußtsein aus neun konzentrischen Scheiben, während die Scheibenvariante neun einander ähnliche Scheiben in Seitenansicht zeigt, die übereinander liegen. Die blütenförmige Variante mit den acht Blütenblättern zeigt die Silbe A auf einer Mondscheibe, die das neunte Bewußtsein symbolisiert und in der Mitte einer achtblättrigen Lotusblüte ist; auf jedem Blütenblatt befindet sich eine Silbe A, und jede symbolisiert eine Bewußtseinsstufe. Dies ergibt ein erweitertes Bild, in dem alle Arten von Bewußtsein, einzeln und als ganzes System, sichtbar werden.

Wenn wir das Bewußtsein umwandeln und Weisheit erlangen (*tenjiki tokuchi*), erweisen sich die Bewußtseinsstufen als die fünf Weisheitsaspekte, die den fünf Buddhas (*gobutsu*) im Mandala-Zentrum zugeschrieben werden. Meister Yūkai (1345-1416) schreibt in *Nikyōron-shō* (Zusammenfassung der Doktrin der zwei Lehren):

Entsprechend ihrer tiefen, geheimen Bedeutung sind dies die zehn Bewußtseinsarten: Die acht Bewußtseinsarten sind die Buddhas auf den acht Blütenblättern. Das neunte Bewußtsein sind die neun Buddhas auf den acht Blütenblättern und der eine auf dem Thron in der Mitte ... Das zehnte Bewußtsein ist diese neun Buddhas ... und all die vielen Nebengottheiten, die zu einem einzigen Bewußtsein werden. Wisse, daß all diese zusammen mit den neun Gottheiten das zehnte Bewußtsein bilden.<sup>12</sup>

Kūkai beschreibt in der *Aufzeichnung über den geheimen Schatz* die Bewußtseinsarten und die Gottheiten des Taizō-Mandala mit Hilfe der Begriffe „grundlegender Geist“

#### Das dynamische Mandala

(*shinnö*) und „alle untergeordneten Arten von Geist“ (*shinju*). Der grundlegende Geist ist das Herz-Bewußtsein, das allen geistigen Aktivitäten zugrundeliegt, während die untergeordneten Arten von Geist die unterschiedlichen Bewußtseinsarten sind, die unter diesem grundlegenden Geist arbeiten. Sie sind nicht voneinander getrennt, sondern zueinander komplementär.

Der grundlegende Geist umfaßt alles, was der Geist tut oder wahrnimmt, während die untergeordneten Arten von Geist in begrenzten Bereichen wirken. Betrachtet man also die Gottheiten des Mandala als Manifestationen des Geistes, so steht Dainichi Nyorai für den grundlegenden Geist, während die übrigen Gottheiten, seine Emanationen, die untergeordneten Arten von Geist verkörpern. Aus dieser Sicht gibt es fünf Bedeutungsebenen von Geist:

1. Der grundlegende Geist der Zentralgottheit umfaßt alle untergeordneten Arten von Geist in einem Bewußtsein (*isshiki*).
2. Die acht Hauptgottheiten - die vier Buddhas als die wichtigsten Verkörperungen des Dainichi Nyorai und die vier Bodhisattvas als deren untergeordnete Verkörperungen - umfassen alle untergeordneten Arten von Geist und bilden die acht Bewußtseinsstufen.
3. Die Zentralgottheit und die acht Hauptgottheiten gemeinsam umfassen alle untergeordneten Arten von Geist und bilden so die neunte Bewußtseinsstufe.
4. Die zahllosen untergeordneten Arten von Geist aller Gottheiten in den übrigen Mandala-Feldern sind eingeschlossen in dem einen Bewußtsein, das die Bezeichnung „allumfassendes Bewußtsein des einen Geistes“ (*issai isshin shiki*) trägt. Zusammen mit der neunten bildet es die zehnte Bewußtseinsstufe.
5. Es gibt zahllose Arten von Geist und Bewußtsein. Sie entstehen, wenn zahllose untergeordnete Arten von Geist der zehnten Bewußtseinsstufe hinzugefügt werden.<sup>13</sup>

Begreift man Bewußtsein als dynamischen Prozeß, so bildet der Lotus des Zentralthrones in der Mitte eine ganz bestimmte Bewegung ab. Im Blütenblatt im Norden (links), Tenkuraions Sitz, beginnt eine Bewegung im Gegenuhrzeigersinn, die über Muryöju und Kaifuke-ö zu Hödö verläuft. Diese spiralförmige Bewegung steht für eine Bewußtseinsvertiefung, die ihre größte Tiefe mit Dainichi Nyorai genau in der Mitte erreicht.

Diese spiralförmige Bewegung wird von den fünf Wandlungen bestimmt (*goten*), den Stadien, die der von Geburt an erleuchtete Geist auf seinem Weg zur höchsten Entfaltung der Geschicklichkeit in der Methode durchläuft. Die fünf Stadien stehen auch in Beziehung zu den fünf Weisheitsaspekten und den fünf Buddhas und werden als Entfaltung des Dharma-Tores der Drei Sätze betrachtet. In Gestalt der fünffachen Silbe A (A ÄH AN AKU ÄNKU) werden sie in der Praxis des Taizö-Mandala als Mantra verwendet.

Das erste Stadium ist das Erwachen des Geistes, was Ursache (*in*) genannt wird. Dazu gehört sowohl der von Geburt an erleuchtete Geist als auch die Verwirklichung

dieses Geistes. Das zweite Stadium ist die korrekte Praxis (*gyō*), die zur Verwirklichung des erleuchteten Geistes führt. Das dritte Stadium ist der „Erweis“ (*shō*) des erleuchteten Geistes, die Erleuchtung im Aspekt der Weisheit. Das vierte Stadium ist Nirvana (*nehan*), Erleuchtung im Aspekt der Wahrheit. Das fünfte Stadium ist das höchste Wirken der Geschicklichkeit in der Methode (*hōben*), das schöpferische Blühen des erleuchteten Individuums.

Vom Standpunkt des Mikrokosmos aus enthüllt diese Bewegung den Vorgang, der dem menschlichen Geist unendliche Tiefe verleiht. Vom Standpunkt des Makrokosmos aus zeigt sie den Vorgang, durch den Dainichi Nyorai in individuellen, physischen Manifestationen in der Welt der Erscheinungen erscheint, ohne dabei die Tiefe und Klarheit des zehnten Bewußtseins aufzugeben.

Die fünf Weisheitsaspekte werden wie die fünf spezifischen Handlungen des Dainichi Nyorai den fünf Buddhas zugeordnet, doch enthalten jeder Buddha und jede Weisheit auch die Gesamtheit der vier anderen. Letztendlich wird deutlich, daß alle Nebengottheiten, einschließlich der Gottheiten in der Peripherie des Mándala, über die volle Erleuchtung des Zentrums verfügen. Durch dieses Netzwerk von Manifestationen, die untergeordnet, aber doch essentiell sind, zeigt sich, wie das ganze Mándala von allen fünf Weisheitsaspekten durchdrungen ist.<sup>14</sup>

Im Laufe der vielen Veränderungen und Beifügungen, denen das Mándala im Verlauf seiner langen Geschichte ausgesetzt war, wurden die Gottheiten nie völlig symmetrisch angeordnet. Es ist von daher nicht sicher möglich, die Bedeutung einer Gottheit ihrem Standort im Mándala zu entnehmen. Die konzentrische Struktur mit dem Zentrum und den drei Umrahmungen ist Indikator für bestimmte wichtige Aspekte des Taizō-Mandala, doch bietet diese graphische Struktur keine vollständige Erklärung des Mándala. Die vielen Darstellungen der Buddha-Natur im Taizō-Mandala - zu denen dem Buddhismus zeitlich vorausgehende Hindu-Gottheiten, allgemein-buddhistische und Mikkyō-spezifische Gottheiten gehören - wuchsen in einem langsamen Entwicklungsprozeß zusammen, der bislang weder vollständig beschrieben noch vollständig verstanden wurde. Die Hunderte von Gottheiten des Mándala existieren in einer natürlich gewachsenen Beziehung zueinander, doch kann die esoterische Bedeutung dieses Systems nicht einfach durch ein dem Mándala von außen übergestülptes, intellektuelles Konstrukt erläutert werden.<sup>15</sup>

Die Gottheiten und Wesen wirken harmonisch in einer größeren Einheit zusammen, als individuelle Verkörperungen der allumfassenden Erleuchtung des Universums, deren Symbol Dainichi Nyorai ist. Die Weisheit des kosmischen Buddha läßt spontan mitfühlendes Handeln entstehen, das in der Mitte des Mándala entspringt und sich zur Peripherie hin bewegt; dabei nimmt es immer konkretere Formen in der Welt der Erscheinungen an. Durch den Vorgang der gegenseitigen Kraftübertragung (*kaji*) zwischen den Nebengottheiten bzw. Bodhisattvas und den Zentralgottheiten bewegen sich alle Wesen in einem endlosen Prozeß der Vertiefung immer auf die Mitte zu. Mit anderen Worten, das Zentrum erfährt unendliche, niemals endende Wandlungen, die nach außen auf alle Wesen gerichtet sind, und alle Wesen bewegen sich durch die gegenseitige Kraftübertragung mit dem universalen Mándala nach innen auf die

#### Das dynamische Mandala

Erleuchtung zu. Keine Grenzen oder Schranken trennen die Bewegungen nach innen von denen nach außen, denn jede Bewegung ist die andere, wenn sie sich ausdehnt. Und niemals kommt dieser Vorgang zum Erliegen.

#### *Überblick über das Kongökai-Mandala*

Während das Taizō-Mandala das Lotus-Mitgefühl verkörpert - die Wirklichkeit aller Dinge in ihrer Soheit - verkörpert das Kongökai-Mandala („Vajra-Reich“) die Vajra-Weisheit, die das Universum erleuchtet. *Kongo* (Vajra; Diamant, Anm. d.U.) steht für die Weisheit, die wie ein Vajra unzerstörbar und unvergänglich ist. Das *Kongöchō-gyō Kaidai* (Auslegung des Kongöchō-gyō) nennt vier Bedeutungen für den Begriff *kai*: Reich, Sein, Körper und Unterscheidung. Die *Aufzeichnung über den geheimen Schatz* führt dies noch weiter aus und erläutert: „Reich heißt Sein. Es ist der Körper derer, die den Vajra schwingen.“<sup>16</sup>

Reich bedeutet das Universum und alles, was in ihm ist und was im Licht der unterscheidenden Weisheit eins ist; Thema des Kongökai ist der Weisheitskörper, der über die fünf Weisheitsaspekte alle Wesen und Formen auf einen Punkt konzentriert. Das Kongökai hüllt alle Wesen und Erscheinungen in das Einzelwesen Dainichi Nyorai ein, und das Mandala-Bild verkörpert dieses universale Wesen.

Das Kongökai ist auch unter den Bezeichnungen Mandala der Neun Versammlungen, Mondscheiben-Mandala, Weisheits-Mandala und Westliches Mandala bekannt. Inhaltlich beruht es auf dem *Kongöchō-gyō*, das, wie wir oben gesehen haben, eine ganze Reihe von Sutren enthält. Ein Abschnitt dieses Sutra beschreibt sieben Mandalas, ein anderer beschreibt zwei weitere. Diese neun Mandalas wurden in eines zusammengefaßt; es hat neun Einzelfelder, die Versammlungen (*e*) genannt werden.

Von der Form her ist das Kongökai rechteckig; es setzt sich aus neun fast quadratischen, gleich großen Rechtecken zusammen, wobei jedes dieser Rechtecke ursprünglich ein eigenständiges Mandala war. Geht man von der Mitte nach unten und dann im Uhrzeigersinn weiter, trifft man im Kongökai auf folgende neun Unter-Mandalas:

- Versammlung des Körpers der *Kräfte(jōjinne)*
- Samaya-Versammlung (*sanmaya-e*)
- Subtile Versammlung (*misai-e*)
- Gaben-Versammlung (*kuyō-e*)
- Versammlung der vier Mudras (*shūinne*)
- Versammlung der einen Mudra (*ichūinne*)
- Versammlung der wahren Bedeutung (*rishu-e*)
- Versammlung des Hinabsteigens in die Drei Bereiche (*gōzanze-e*)
- Samaya-Versammlung des Hinabsteigens in die Drei Bereiche (*gōzanze sanmaya-e*)



### Shingon

Der Buddha Dainichi im Zentrum, die Quelle aller Gottheiten des Mandala, verkörpert seine Aktivitäten in Gestalt vier weiterer Buddhas, die um die Mitte herum in den vier Himmelsrichtungen thronen. (In diesem Mandala ist Westen oben, Norden rechts, Osten unten und Süden links.) Wie im Taizö-Mandala verkörpern die Hauptgottheiten des Mandala, die fünf Buddhas, die fünf Weisheitsaspekte, doch sind die Gottheiten dieses Mandala in fünf Abteilungen angeordnet (nicht in drei Abteilungen wie im Taizö). In jeder Abteilung ist einer der fünf Buddhas zentrales, einheitsstiftendes Symbol für eine Anordnung von Gottheiten aus den neun Versammlungen. Die fünf Abteilungen sind:

Buddha-Abteilung (*butsu-bu*): Die einigende Essenz des ganzen Mandala. Die vier übrigen Abteilungen des Mandala sind Manifestationen dieser Essenz. Die zentrale Gottheit ist Dainichi Nyorai. Symbol für die Essenz des Dainichi Nyorai im Kongökai ist die Mondscheibe.

Vajra-Abteilung (*kongö-bu*): Die ewige Lebenskraft. Zentralgottheit ist Ashuku Nyorai.

Schatz-Abteilung (*hö-bu*): Die Gleichwertigkeit jedes einzelnen Elements des ganzen Universums. Zentralgottheit ist Höshö Butsu.

Lotus-Abteilung (*renge-bu*): Die einzigartige Individualität jedes einzelnen Elements aus dem Ganzen und das große Mitgefühl, das diese Individualität unterstützt. Zentralgottheit ist Muryōju Butsu, die manchmal auch Kanjizai-ō Butsu heißt. Diese Gottheit steht in enger Verbindung zu Amida.

Karma-Abteilung (*katsuma-bu*): Das Wirken, das das universale Ganze durch alle seine einzelnen Elemente schafft. Zentralgottheit ist Fukūjōju Butsu.

Die neun Versammlungen des Mandala umfassen insgesamt 1461 Gottheiten, von denen 461 individuell als spezifische Aspekte des Dainichi Nyorai erkennbar sind. Alle Gottheiten dieses Mandala sitzen auf Lotusthronen, die ganz von Mondscheiben umrahmt sind. Charakteristisch für das Kongökai sind die fünf Buddhas in der Mitte, aus denen heraus alles andere entsteht. Als Aspekte des erleuchteten Geistes sind diese Buddhas die fünf Weisheitsaspekte und ihr Hauptsymbol ist der fünfspitzige Vajra.

Der Vajra ist die grundlegende Verkörperung der Weisheit und wird in dieser Eigenschaft im ganzen Mandala abgebildet, häufig auf einer Mondscheibe. Da die Weisheit durch das Mitgefühl wirkt, liegt der Vajra auf einer Lotusblüte in der Mondscheibe. Während die Lotusblüte als zentrales Symbol des Taizö für den Körper des Mitgefühls steht (die Wahrheit aller Dinge, wie sie sind), symbolisiert hier die Mondscheibe den Kongökai-Körper der Weisheit. Vajra, Lotus und Mondscheibe bilden gemeinsam die zentralen Symbole des Kongökai. Der fünfspitzige Vajra als Symbol der fünf Weisheitsaspekte erscheint in der ganzen Praxis, die mit dem Mandala verknüpft ist.

Die Gottheiten des Mandala stehen für die endlose Entfaltung von Dainichi Nyorai, der alle Gottheiten und Wesen als Verkörperungen der Weisheit umfaßt. Gleichzeitig leihen die Gottheiten des Mandala die ihnen eigene Energie der Entfaltung des

#### Das dynamische Mandala

Ganzen, und dabei bereichern sie sich selbst und das Ganze. Diese Gestalten wirken auf vielfältige Art und Weise, einige sind in tiefem Samadhi, andere lehren, hüten Schätze, bieten Nahrung dar, musizieren, singen, tanzen und so weiter. Durch diese Handlungen bringen sie den Grund ihres Seins dar und haben alle Anteil an einem fortwährenden Prozeß gegenseitiger Ehrbezeugung und Kraftübertragung. Die Gottheiten sind hier wohlunterscheidbare Einzelwesen, dynamische Verkörperungen erleuchteten Verlangens, und in ihrem Ursprung sind Weisheit und Mitgefühl, die in Erleuchtung gründen.

#### *Die Neun Versammlungen des Kongökai-Mandala*

Genau in der Mitte des Kongökai-Mandala der Neun Versammlungen befindet sich die Versammlung des Körpers der Kräfte; sie ist ihrer zentralen Lage entsprechend der grundlegende Bestandteil des Mandala. Die äußeren acht Versammlungen des Mandala sind vornehmlich Erläuterungen oder Verdichtungen der Versammlung des Körpers der Kräfte, und in der Tat weisen die vier ersten und die beiden letzten Versammlungen eine praktisch identische Struktur auf. Die Samaya-Versammlung (unten in der Mitte) ist beispielsweise mit der Versammlung des Körpers der Kräfte identisch bis auf die Tatsache, daß alle Gottheiten in der Samaya-Form (als symbolische Objekte) und nicht in menschlicher Gestalt dargestellt sind.

Die mittlere Versammlung ist an ihrem äußeren Rand von Vajras umgeben, und in ihrem Inneren befindet sich ein Kreis von Vajras, der große Vajra-Scheibe genannt wird und ein Symbol für den Palast der fünf Buddhas ist. In diesem Kreis thront jeder der fünf Buddhas auf einer eigenen Mondscheibe. Zwischen den Mondscheiben sind Vajra-Wände; sie symbolisieren die fünf Säulen des Palastes, der auf einer Lotusblüte auf dem Gipfel des Berges Sumeru (Jap. *shumisen*), dem Mittelpunkt des Weltalls, stehen soll.

Die Vier Großen Gottheiten, die die große Vajra-Scheibe halten, stehen für die vier symbolischen Elemente Erde, Wasser, Feuer und Wind (wobei das Element der Leere in ihnen allen gegenwärtig ist). Jeder der fünf Buddhas ist umgeben von vier Nebengottheiten. Weitere Manifestationen ihrer Aktivitäten erstrecken sich bis in die zweite Umrahmung, so daß sich insgesamt fünf Buddhas und zweiunddreißig Bodhisattvas in diesem Bereich der Versammlung des Körpers der Kräfte finden.

Eine kaum unterscheidbare Menge von Wesen in der zweiten Umrahmung sind die tausend Buddhas unserer Zeit, welche die „dreitausend Buddhas“ aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft repräsentieren. Diese stehen für alle Manifestationen aller Gottheiten. (In den übrigen acht Bereichen des Mandala nehmen nur sechzehn Gottheiten den entsprechenden Raum ein; diese stehen für die hier gezeigten tausend Buddhas.)

Der äußere Rand wird von den zwanzig Gottheiten der äußeren Halle (*gai-in nijitten*) eingenommen, von denen viele auch in der äußersten Halle des Taizö-Mandala zu finden sind. In den vier Ecken dieses Randes und in den Zwischenräumen zwischen den zwanzig Göttern finden sich Vajras mit heller Aura.

### Shingon

Das Wirken der Versammlung des Körpers der Kräfte wird hier etwas ausführlicher beschrieben, denn es bietet ein Muster, das auch auf die anderen Versammlungen übertragen werden kann. Das Shingon beschreibt dieses Wirken als Ehrbezeugung (*kuyō*), die sich Dainichi Nyorai und die ihn umgebenden Buddhas und Bodhisattvas gegenseitig entbieten. Die fünf Buddhas interagieren unablässig, und ihre Interaktion manifestiert sich in Gestalt weiterer Bodhisattvas, die wiederum der Zentralgottheit Ehrerbietung erweisen.

Diese Aktivität nimmt ihren Anfang mit Dainichi Nyorai, der die folgenden vier Buddhas manifestiert:

- Im Osten (unten) ist Ashuku.
- Im Süden (links) ist Hōshō.
- Im Westen (oben) ist Muryōju.
- Im Norden (rechts) ist Fukūjōju.

Die Aktivitäten der vier umgebenden Buddhas sind konkreter und manifestieren sich in Form von Bodhisattvas, so daß jeder der vier Buddhas von vier solchen Neben-Bodhisattvas umgeben ist. Diese sechzehn Nebengottheiten sollen unter anderem die Mondphasen symbolisieren. Meditiert man über sie, realisiert man den vollen Mond des Geistes, Dainichi Nyorai. Diese Sechzehn Großen Bodhisattvas (*jūroku dai-bosatsu*) befinden sich in den vier Himmelsrichtungen um die vier Buddhas herum:

1. Die Bodhisattvas um Ashuku stehen für Stadien in der Entfaltung der Weisheit:
  - Vajra-Wesen (Kongōsatta)
  - Vajra-König (Kongōō)
  - Vajra-Liebe (Kongōai)
  - Vajra-Seligkeit (Kongōki)
2. Die Bodhisattvas um Hōshō stehen für Initiation und Ermutigung:
  - Vajra-Schatz (Kongōhō)
  - Vajra-Licht (Kongōkō)
  - Vajra-Banner (Kongōdō)
  - Vajra-Lächeln (Kongōshō)
3. Die Bodhisattvas um Muryōju stehen für die weitere Entwicklung der Weisheit:
  - Vajra-Dharma (Kongōhō)
  - Vajra-Nutzen (Kongōri)
  - Vajra-Ursache (Kongōin)
  - Vajra-Sprache (Kongōgo)
4. Die Bodhisattvas um Fukūjōju stehen für Aspekte der eigentlichen Praxis:
  - Vajra-Handeln (Kongōgō)
  - Vajra-Schutz (Kongōgo)
  - Vajra-Reißzahn (Kongōge)
  - Vajra-Faust (Kongōken)

#### Das dynamische Mandala

Als Reaktion auf Dainichi Nyorais Aktivität manifestieren die vier Buddhas die Bodhisattvas der vier Arten der Erleuchtung (*haramitsu*, aus dem Sanskrit; etwa: „das andere Ufer erreichen“ oder „Vollendung“). Sie sind um Dainichi Nyorai gemäß den Himmelsrichtungen angeordnet und erweisen ihm Ehre. Diese vier Bodhisattvas sind von weiblicher Gestalt, da sie aus der Weisheit der vier Buddhas entstehen. Es sind:

Vajra-Erleuchtung (Kongö-haramitsu)  
Schatz-Erleuchtung (Hö-haramitsu)  
Dharma-Erleuchtung (Hö-haramitsu)  
Erleuchtung des Handelns (Katsuma-haramitsu)

Als Reaktion auf das Erscheinen dieser Bodhisattvas manifestiert Dainichi Nyorai die inneren vier Gaben-Bodhisattvas oder -Göttinnen (*tennyo*), die den vier Buddhas ohne Unterlaß Ehre erweisen. Sie befinden sich in den vier Zwischen-Himmelsrichtungen. Es sind:

Vajra-Freude (Kongö-ki)  
Vajra-Blütenkranz (Kongö-man)  
Vajra-Lied (Kongö-ka)  
Vajra-Tanz (Kongö-bu)

Als weitere Reaktion auf das Wirken des Dainichi Nyorai manifestieren nun wieder die vier Buddhas die äußeren vier Gaben-Bodhisattvas, und zwar in den vier Ecken der zweiten Umrahmung, die das Zentrum dieser Versammlung umschließt. Es sind:

Vajra-Räucherwerk (Kongö-kö)  
Vajra-Blume (Kongö-ke)  
Vajra-Licht (Kongötö)  
Vajra-Räucherstaub (Kongö-zukö)

Dainichi Nyorai erfährt dadurch einen weiteren Zuwachs an Kraft und manifestiert die vier Bodhisattvas der Auflösung; sie tragen diesen Namen, weil ihre Handlungen alle Wesen dazu anregen, sich in das universale Wesen hineinzubegeben. Sie befinden sich in den vier Seitenmitten der zweiten Umrahmung (zwischen den äußeren vier Gaben-Bodhisattvas). Es sind:

Vajra-Haken (Kongö-kö)  
Vajra-Band (Kongö-saku)  
Vajra-Kette (Kongö-sa)  
Vajra-Glocke (Kongö-rei)

Die Weisheit des Dainichi Nyorai durchdringt und trägt das Mandala und damit das Universum. Sie ist (wie auch in Kapitel Vier beschrieben) die Weisheit der Natur des

### Shingon

Dharma-Reich-Körpers; dieser wird immer konkreter und manifestiert sich schließlich in den vier Weisheitsaspekten: Ashukus Große, Vollkommene, Spiegelgleiche Weisheit, die alle Dinge wahrheitsgemäß spiegelt; Höshös Weisheit der Gleichheit, die Buddha und verblendete Wesen, sich selbst und andere ohne Unterschied sieht; Muryōjus Weisheit der Magischen Wahrnehmung, die die Verblendungen ohne Irrtum durchdringt und Fukūjōjus Weisheit der Vollendenden Wandlung, die alle Wesen vom Leiden erlöst.

Sinnbild für eine weitere Differenzierung dieser Weisheitsaspekte sind die Kräfte der sechzehn Bodhisattvas (*jūroku-son no toku*), die die vier Buddhas umgeben. Die Beziehungen der Bodhisattvas der vier Erleuchtungsarten zu den vier Göttinnen entfalten sich in einer Weise, daß jede Gottheit ihr ganzes Wesen darbringt; sie drücken so die Freude bei der Suche nach der Wahrheit, bei der Liebe zum Geistigen und bei der Schöpferkraft der Kunst aus.

Aufbau und Bedeutung des nächsten Feldes, der Samaya-Versammlung, sind identisch mit denen der Versammlung des Körpers der Kräfte. Die Gottheiten tragen jedoch andere Namen, da sie in ihrer jeweiligen Samaya-Form dargestellt sind. Dainichi Nyorai ist beispielsweise als Pagode dargestellt, Höshō als ein dreifaches Wunscherfüllendes Juwel und Kongōsatta als Vajra.

Auch die Struktur der Subtilen Versammlung (links unten) stimmt mit der der Versammlung des Körpers der Kräfte überein, doch sind die Gottheiten hier in menschlicher Gestalt abgebildet. Ein senkrecht stehender dreispitziger Vajra bildet den Hintergrund des Lotusthrones jeder Gottheit. Dieses Feld symbolisiert die feine Vajra-Weisheit, die in ihrer Gesamtheit die Weisheit des Dainichi Nyorai ergibt und sich dann in die jeweilige Weisheit aller Gottheiten auffächert. Die Subtile Versammlung stellt diese Weisheit dar, über die alle Wesen verfügen.

Die Gaben-Versammlung (Mitte links) ist im Grunde identisch mit der vorangegangenen Versammlung. Jede Gottheit hält in jeder Hand eine Lotusblüte, auf der sich die Samaya-Form der jeweiligen Gottheit befindet, als ob sie ihr eigenes Sein darbringe. Dieses Feld heißt auch Handlungs- oder Gaben-Mandala und zeigt die Ehrerbietung als Vorbild für den Praktizierenden. Ganz offenbar sollten die Gottheiten dieses Feldes in weiblicher Gestalt dargestellt sein (wie auch die Göttinnen in der Versammlung des Körpers der Kräfte). In der gemalten Version des Kongōkai-Mandala ist das nicht der Fall, dort bleibt ihr Geschlecht ein verborgener Aspekt des Mandala.

Die Versammlung der vier Mudras (oben links) wird auch Versammlung der fünf Weisheitsaspekte oder Versammlung der vier höchsten Mudras genannt. Auf der Mondscheibe in der Mitte ist ein großer Dainichi Nyorai abgebildet, der in den vier Himmelsrichtungen von vier Vajra-Bodhisattvas umgeben ist. Dazwischen sind die Bodhisattvas der vier Erleuchtungsarten und in den vier Ecken außerhalb der Scheibe die inneren vier Gaben-Bodhisattvas; alle diese Gottheiten sind dieselben wie in der Versammlung im Zentrum, nur sind sie hier in ihrer Samaya-Form dargestellt. In den vier Ecken des äußeren Randes befinden sich Vajras und an den vier Seiten Lotus-Tore. Sie stehen für die vier übrigen Gaben-Bodhisattvas und die vier Bodhisattvas der Auflösung aus der Versammlung des Körpers der Kräfte. Diese im Kongōkai-Mandala

#### Das dynamische Mandala

einmalige Anordnung ist eine vereinfachte Darstellung der vier vorherigen Versammlungen in einem Bild. Dieses Mandala stellt sozusagen eine zusammengefaßte Version dieser vier Versammlungen dar, die in der besonderen „Vierteiligen Praxis der Kraft“ als Visualisierungsobjekt benutzt werden.

Die Versammlung der einen Mudra (Mitte oben), auch unter dem Namen Mandala des höchsten Seins bekannt, stellt nur die Figur des Dainichi Nyorai dar. Der äußere Rand ist genau wie bei der zuvor beschriebenen Versammlung, und der innere Rand ist vollständig mit Lotusblüten bedeckt. In den vier Ecken befinden sich Lotusblüten mit Schatzgefäßen. Dieses „Mandala einer einzelnen Gottheit“ soll bei Meditationen über Dainichi Nyorai als Verkörperung des universalen Buddha-Geistes, des Ursprungs aller Wesen und Erscheinungen, benutzt werden. Das Ursprungs-Sutra sagt, daß die Gottheit dieser Versammlung zwar Kongösatta ist, doch zur Verwirklichung von Dainichi Nyorai dient. Im gemalten Mandala wird die Gottheit von daher als Dainichi Nyorai dargestellt.

Die Versammlung der wahren Bedeutung (oben rechts) wird auch Versammlung des Kongösatta (Vajra-Wesen) genannt. Die Umrandung entspricht der der beiden oben beschriebenen Versammlungen, mit Lotustoren in den vier Richtungen und Vajras in den Ecken. Die zweite Umrandung ist vollständig mit Lotusblüten bedeckt, wie in der Versammlung der einen Mudra, allerdings sind in den vier Himmelsrichtungen und auch dazwischen Gottheiten zu finden, und der innere Bereich wird von neun Rechtecken gebildet. Die Hauptgottheit im Zentrum ist Kongösatta.

In den Himmelsrichtungen umgeben ihn die vier Vajra-Bodhisattvas des Verlangens, der Empfindung, der Liebe und des Stolzes (wie in Kapitel Drei kurz erörtert), und in den vier Ecken befinden sich die vier entsprechenden Bodhisattvas in weiblicher Gestalt. In den Ecken der zweiten Umrandung sind die vier inneren Gaben-Bodhisattvas und an den Seitenkanten die vier Bodhisattvas der Auflösung. Die Gaben-Bodhisattvas stehen für die Darbringung von Blütenkränzen, von Gesang, Tanz und Freude; die Vajra-Bodhisattvas stehen für Leidenschaften und Emotionen und die Bodhisattvas der Auflösung für die Einheit zwischen dem Selbst und der Gottheit. Menschliches Verlangen und Verblendungen werden hier als Kräfte der Erleuchtung enthüllt.

Die Versammlung des Hinabsteigens in die Drei Bereiche (Mitte rechts) - auch Unübertroffenes Großes Mandala der Drei Bereiche -, weist Ähnlichkeiten mit der Versammlung des Körpers der Kräfte auf. An Kongösattas Stelle befindet sich in dieser Versammlung Gözanze, „der hinabsteigt in die drei Bereiche“ und „der die drei Gifte überwindet“, eine zornvolle Manifestation des Kongösatta. Wo in den Ecken der äußeren Umrandung in der Versammlung des Körpers der Kräfte Vajras sind, sind in dieser Versammlung die zornvollen „Könige der Erleuchtung“, nämlich Fudö, Kongöyasha, Gundari und Daiitoku. In diesem Feld nimmt Dainichi Nyorai einen zornvollen Aspekt an, um so selbst die störrischsten Wesen zur Erleuchtung zu führen. Die Hauptgottheiten zeigen daher die Mudra der zornvollen Faust.

Die Samaya-Versammlung des Hinabsteigens in die Drei Bereiche (rechts unten) wird auch Zornvolles Geheimes Mandala genannt. Das ist dieselbe Versammlung wie

#### Shingon

die vorangegangene (wobei nur die vier „Könige der Erleuchtung“ fehlen), hier sind die Gottheiten allerdings in ihrer Samaya-Form abgebildet. Die Methoden (*höben*) werden in ihrem zornvollen Aspekt gezeigt, beispielsweise in den Samaya-Formen Vajra und Schwert. Während die vorherigen Versammlungen Dainichi Nyorais zornvolle Körperwandlungen zeigen, konzentriert sich diese Versammlung auf die Wandlung des Geistes.

#### *Die Spiralbewegung im Kongökai-Mandala*

Im exoterischen Buddhismus wird die höchste Weisheit (*hannya*) im allgemeinen als die höchste Wahrheit selbst beschrieben, während die Methoden (*höben*), die in der Welt der Erscheinungen eingesetzt werden, als unrein und vergänglich gelten. Das Mikkyo unterscheidet Weisheit und Methoden jedoch nicht nach rein und unrein, höher und niedriger, relativ und absolut. In den Drei Sätzen heißt es: „Die Geschicklichkeit in der Methode ist das Höchste.“ Die Methoden sind die Weisheit selbst, wie sie sich im konkreten Handeln in der Welt der Erscheinungen zeigt, weil sich Weisheit nicht von der Wirklichkeit des Lebens abseits halten kann. Das *Kongöchö-gyö* legt großen Wert auf die Geschicklichkeit in der Methode.

Auch wenn das Kongökai-Mandala auf den ersten Blick als statische Anordnung von neun Rechtecken erscheint, repräsentiert es doch kraftvolle, in Bewegung befindliche Energien. Die Hauptgottheiten aus der Versammlung des Körpers der Kräfte und ihre untergeordneten Verkörperungen erweisen sich in einem unaufhörlichen Kreislauf gegenseitig Ehre. Diese Energie der gegenseitigen Kraftübertragung wächst an und verdichtet sich, bis sie den Raum der Versammlung des Körpers der Kräfte sprengt. In einem spiralförmigen Muster - einer Galaxie oder einem Wirbelwind gleich - bewegt sich diese Energie durch die Versammlungen des ganzen Mandala hindurch und hinein in die Welt der Erscheinungen. Gleichzeitig werden die Wesen aus den Randbereichen des Mandala entsprechend spiralförmig nach innen bewegt, ins Zentrum des Mandala.

Die in der Mitte entspringende Bewegung nach außen entspricht der Bewegung der überweltlichen Erleuchtung hinein in die Welt der Erscheinungen. Zwischen den neun Versammlungen gibt es eine Beziehung, die Tor der Wandlung „nach unten“ (*getenmon*) heißt; die Versammlungen werden als aufeinanderfolgende Zentren eines Musters betrachtet; sie bewegen sich im Uhrzeigersinn vom Zentrum aus in folgender Anordnung nach außen:

Versammlung des Körpers der Kräfte. Sein.

Samaya-Versammlung. Form.

Subtile Versammlung. Ausdruck.

Gaben-Versammlung. Handeln.

Versammlung der vier Mudras. Unauflösbarkeit der vier oben genannten Versammlungen.

Versammlung der einen Mudra. Das Universum als Einzelwesen.

Versammlung der wahren Bedeutung. In Erleuchtung verwandelte Verblendung.

#### Das dynamische Mandala

Versammlung des Hinabsteigens in die Drei Bereiche. Zornvolle Gottheiten, die hartnäckige Verblendungen überwinden.

Samaya-Versammlung des Hinabsteigens in die Drei Bereiche. Die tiefsten Gedanken der zornvollen Gottheiten.

Das Tor der Wandlung „nach unten“ stellt dar, wie die Weisheit der höchsten Erleuchtung auf die Wesen der Erscheinungswelt herabkommt. Es wird auch „Dharma-Tor der Folge (der Erleuchtung), die auf die Ursache ausgerichtet ist“ (*jūka kōin no hōmon*) genannt. Gleichzeitig gibt es eine gegenläufige Bewegung von der Peripherie ins Zentrum des Mandala, die Bewegung vom Bereich der Erscheinungen in den Bereich der Erleuchtung. Es heißt auch „Dharma-Tor der Ursache, die zur Folge gelangt“ (*Quin shika no hōmon*). Das ist für den Praktizierenden die Rückkehr zum ursprünglichen Selbst. Es wird auch Tor der Wandlung „nach oben“ (*Qōtenmon*) genannt. Die neun Versammlungen werden umgekehrt wie beim Tor der Wandlung „nach unten“ durchlaufen:

1. Samaya-Versammlung des Hinabsteigens in die Drei Bereiche. In diesem und dem nächsten Feld erweckt der Praktizierende seinen erleuchteten Geist und schneidet seine Verblendungen ab.
2. Versammlung des Hinabsteigens in die Drei Bereiche.
3. Versammlung der wahren Bedeutung. Hier erkennt der Praktizierende Verlangen, Leidenschaften und Sinne als Erleuchtungskräfte. Verblendung selbst ist Erleuchtung (*bonnō soku bodai*).
4. Versammlung der einen Mudra. Hier nimmt das „unerleuchtete“ Individuum einen vollkommenen Buddha-Körper an durch die Visualisierung des Körpers der Kräfte in fünf Aspekten.
5. Versammlung der vier Mudras. Hier entfaltet der Praktizierende seine angeborenen vier Weisheitsaspekte durch die gegenseitige Kraftübertragung mit den vier Buddhas.
6. Gaben-Versammlung. Der Praktizierende erfüllt die Voraussetzungen für die esoterische Praxis.
7. Subtile Versammlung. Der Praktizierende erreicht wahres Samadhi.
8. Samaya-Versammlung. Der Praktizierende verwirklicht die Formen, in denen sich die Weisheit ausdrückt.
9. Versammlung des Körpers der Kräfte. Der Praktizierende verwirklicht Dainichi Nyorai, das Symbol höchster Weisheit.

Das Kongōkai-Mandala beschreibt die Entwicklung zur höchsten Erleuchtung. Der Geist der Erleuchtung bewegt sich vom Zentrum weg und nimmt durch Geschicklichkeit in der Methode immer konkretere Formen an, bis er schließlich in den Einzelwesen auf eine Weise Gestalt annimmt, die dem Mandala seine Bewegung im Uhrzeigersinn gibt. Die Gottheiten der „unteren“ Versammlungen befinden sich dem Anschein nach mehr in der Erscheinungswelt als die der „höheren“ Versammlungen, doch im



#### Shingon

Zentrum beider steht Dainichi Nyorai. (Die einzige Ausnahme davon bildet die Versammlung der wahren Bedeutung, in der Kongösatta, eine unmittelbare Verkörperung des Dainichi Nyorai, im Mittelpunkt steht.)

So ist die einzelne, zentrale Gestalt des ganzen Mandala auch Zentrum jeder der neun Versammlungen. Die Energie des Kongökai-Mandala strahlt nicht einfach aus von einem festen Zentrum - es verhält sich eher so, daß sich das ganze Energiemuster, das im Zentrum repräsentiert ist, in einer spiralförmigen Bewegung nach außen bewegt. Diese Bewegung des Mandala-Zentrums steht für die dynamische Weisheits-Matrix des Universums.

Das Mandala spiegelt seine Herkunft aus dem *Kongöchö-gyö*, dem jahrhundertlang immer wieder Inhalte hinzugefügt worden waren; dabei beziehen sich die verschiedenen Versammlungen des Mandala auf verschiedene Teile dieses Sutra. Im Zuge der historischen Weiterentwicklung des Kongökai-Mandala verlagerte sich das Zentrum selbst in die „Peripherie“. Es brachte die Energie eines Zentrums nach dem anderen mit sich und erfuhr so bei seiner Bewegung nach außen einen Zuwachs an Kraft (gewann gleichsam an Schwung).

Die Struktur des Kongökai unterscheidet sich in wesentlichen Punkten von der des Taizö-Mandala; dort ist ein einziger Dainichi Nyorai Mittelpunkt einer konzentrischen Bewegung nach außen. Im Kongökai-Mandala wird die Geschicklichkeit in der Methode in einer komplexen Spirale dargestellt, die sich aus zwei gegenläufigen Bewegungen zusammensetzt. Vom Blickwinkel des Buddha aus bewegt sich das Zentrum nach außen, vom Standpunkt des Individuums wird die Peripherie ins Zentrum gezogen.

Obgleich die Bewegung des Mandala scheinbar in einer Rotation endet, enthält jede einzelne Kreisbewegung in sich den Beginn der nächsten. Die Entwicklung des Universums, wie sie im Mandala dargestellt wird, ist die unaufhaltsame Annäherung der Lebewesen an die Erleuchtung. Jede Verwirklichung dieses Potentials erweitert es in einer Spiralbewegung, die schließlich das ganze Universum erfüllt.

#### *Das Duale Taizö-Kongökai-Mandala*

Duales Mandala (*ryöbu mandara*) ist die Bezeichnung für Taizö- und Kongökai-Mandala zusammen als einer umfassenden Entität. Die beiden Mandalas stellen die Lehren der beiden grundlegenden Shingon-Sutren dar. Das *Dainichi-kyö*, das in der Philosophie der Leere wurzelt, ist ein vollständig ausgearbeitetes System, so „statisch“ wie ein Gyroskop (Gerät, mit dem man die Achsendrehung der Erde feststellen kann. Anm.d.Ü.). Das *Kongöchö-gyö* hingegen gründet auf den mehr praxisorientierten Lehren der Yoga- und der Nur-Geist-Schule und hat deshalb von Natur aus eine mehr nach außen gerichtete Dynamik. Das *Dainichi-kyö* war im siebten Jahrhundert abgeschlossen, während sich die Niederschrift der Sutren, die zum *Kongöchö-gyö* gehören, über mehrere Jahrhunderte erstreckte und erst im siebten Jahrhundert begonnen wurde. Bis zum Niedergang des Buddhismus in Indien im dreizehnten Jahrhundert wurden immer neue „göc/zö“-gyö-Schriften verfaßt; dadurch zählt der

#### Das dynamische Mandala

tibetische Esoterische Buddhismus weit mehr Schriften aus dieser Dharma-Linie zu seinem Kanon als der japanische. Spätere Schriften des *Kongöchö-gyö*, die über China nach Japan gelangten, übten einen verhältnismäßig geringen Einfluß auf das Shingon aus.

Außerhalb des *Dainichi-kyö* selbst beziehen sich nur sehr wenige Sutren auf das Taizö-Mandala, während das Kongökai aus verschiedenen Sutren entstand, die zur *Kongöchö-gyö-Linie* gehören. Dieser in der Geschichte begründete Unterschied ist ein Hinweis auf die unterschiedliche Natur der beiden Systeme, und es könnte von einigem Interesse sein, die Mandalas in diesem Licht zu betrachten. Das Taizö-Mandala besitzt ein einziges Zentrum, um das sich Hunderte von Buddhas, Bodhisattvas und weiteren Gottheiten konzentrisch anordnen. Doch selbst am äußersten Rand ruht Dainichi Nyorai als bewegungsloses Zentrum des Ganzen. Das Taizö ist somit Ausdruck des ewigen Universums, dieses „strahlenden Spiegels und stillen Wassers“. Es ist eine Darstellung der grundlegenden Gleichheit in der Leere, die alle Dinge und Wesen durchzieht.

Das Kongökai hingegen enthält neun Mandalas, und jedes hat ein eigenes Zentrum. Ursprünglich existierte jedes dieser Mandalas für sich, und ein jedes repräsentiert eine historisch bestimmbare Entwicklung der Lehren. In früheren Versionen des Mandala (wie sie in Japan bekannt sind) ist Dainichi Nyorai die Zentralfigur im mittleren Feld des Kongökai. Im Laufe der späteren Entwicklung in Indien nahm Ashuku Buddha den Platz der Zentralgottheit ein, und an seine Stelle trat später Kongösatta. Die Versammlung der wahren Bedeutung des Shingon-Kongökai, in dem Dainichi Nyorai von Kongösatta dargestellt wird, ist ein Ergebnis einer solchen Entwicklung auf der Grundlage späterer Schriften.

Die spiralförmige Bewegung des Kongökai verkörpert eine kraftvolle zentrifugale Energie, während das konzentrische Taizö-Mandala eine ausgleichende zentripetale Kraft bereitstellt. Das heißt nun nicht, daß ein Mandala nichts vom dynamischen Muster des jeweiligen Gegenstückes aufwies. Das Kongökai drückt beispielsweise mit der Aktivität der Versammlung des Körpers der Kräfte eine nach innen gewendete, konzentrische Energie aus, und das Taizö-Mandala enthält die spiralförmige Aktivität der fünf Buddhas auf dem Achtblättrigen Zentralen Lotusthron.<sup>17</sup> Die Unterscheidung gilt jedoch, wenn man den allgemeinen Charakter der beiden Mandalas in Betracht zieht. Das offensichtlich statische Taizö-Mandala mit seiner konzentrischen Form ist dennoch Ursprung von Handlungen, die unablässig aus einer einzigen Quelle kommen. Auch das Kongökai scheint streng und starr geordnet und verkörpert dennoch eine unendliche, spiralförmige Aktivität.

Die verschiedenen Perspektiven der beiden Mandalas drücken sich auf vielerlei Art aus. Beim Taizö-Mandala ist der obere Teil Osten, beim Kongökai Westen. Werden die beiden Mandalas gemeinsam aufgehängt, hängt das Taizö an der Ostwand und zeigt nach Westen und das Kongökai an der Westwand, dem Taizö gegenüber. Die Mandala-Übungen und weitere Rituale, die mit diesen beiden Überlieferungslinien verbunden sind, unterscheiden sich von Grund auf. In der *Kongöchö-gyö-Linie* ist die Bewegung im Ritual zumeist vom Mikrokosmos zum Makrokosmos hin gerichtet. Diese Bewe-

#### Shingon

gung erscheint beispielsweise in den Visualisierungsübungen von Ausdehnen und Zusammenziehen, die man in Übungen, die allein auf das *Dainichi-kyō* gründen, nicht findet. In der Kongōkai-Praxis dient das *Vajra-gasshō* als Geste der universellen Verehrung, während die Taizō-Praxis für die gleiche rituelle Verehrung das *Lotus-gasshō* verwendet.

In ähnlicher Weise lassen sich die Reinigungsübungen beider Praxisformen auf die jeweilige Manifestation des Dainichi Nyorai in seinem zornvollen Aspekt zurückführen. Im Kongōkai-Mandala wird eine vajra-artige Mudra verwendet sowie das Mantra der zornvollen Gottheit Gözanze. Die Taizō-Praxis verwendet hingegen Mantra und Schwert-Mudra der zornvollen Gottheit Fudō; er trägt die Lotuskrone des Mitgefühls und hält in der rechten Hand das Schwert der Wahrheit.

Die beiden Sutren sind Ausdruck der Lehren unterschiedlicher Dharma-Linien, die wahrscheinlich in verschiedenen Gegenden Indiens entstanden. Als sie in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts nach China gelangten, wurden sie als gleichwertig und dennoch zweierlei angesehen. Hui-kuo hatte das *Dainichi-kyō* von Shubhakarasiṃhas Schüler Hsüan Ch'ao (Jap. Genchō) und das *Kongōchō-gyō* von Vajrabodhis Schüler Amoghavajra erhalten. Obwohl es nicht ganz sicher ist, war doch wahrscheinlich Hui-kuo der erste Mikkyō-Meister, der die Lehren beider Überlieferungslinien aufnahm und auch der erste, der das Duale Mandala systematisierte. In der *Aufzeichnung über den geheimen Schatz*, die von vielen als Kūkais Aufzeichnung der mündlich übermittelten Lehre des Hui-kuo betrachtet wird, wird erstmals der Begriff „Duales Mandala“ erwähnt, und es heißt darin auch, „Das Taizō ist Wahrheit (*ri*). Das Kongo ist Weisheit (*chi*).“<sup>10</sup> Von den in beiden Mandalas verwendeten symbolischen Begriffen können einander gegenübergestellt werden:

| <i>Taizo</i>               | <i>Kongokai</i>    |
|----------------------------|--------------------|
| zentripetale Kraft         | zentrifugale Kraft |
| schützend, nährend         | aktiv              |
| Harmonie                   | Entwicklung        |
| Vertiefung                 | Ausdehnung         |
| mütterlich                 | väterlich          |
| Lotus                      | Vajra              |
| Lotus                      | Mondscheibe        |
| Wahrheit                   | Weisheit           |
| Gleichheit                 | Unterscheidung     |
| Form                       | Geist              |
| fünf „stoffliche“ Elemente | Bewußtseinslement  |

Zusammen stehen die beiden Mandalas somit für die unauflösbare Einheit von Wahrheit und Weisheit, für die Untrennbarkeit von Materie und Geist; sie sind die Auflösung des mystischen Paradoxons. Das Taizō symbolisiert die Gesamtheit des Seienden, die Einheit der Wirklichkeit, während das Kongōkai die Weisheit symbolisiert, die die Wahrheit in all ihren unterschiedlichen Verkörperungen erkennt. Im Taizō steht die Mondscheibe für Weisheit, sie ruht auf dem Lotus von Mitgefühl und

#### **Das dynamische Mandala**

Wahrheit; im Kongökai ist die Lotusblume in der Mondscheibe der Weisheit enthalten. Die Wahrheit des Taizō lebt in der grundlegenden Gleichheit aller Dinge, wie sie sind. Die Weisheit des Kongökai verkörpert sich im Gegensatz dazu in der Unterscheidung der Dinge. Beide beschreiben wirkliche Aspekte des Universums. Da beide nicht vom Mitgefühl zu trennen sind, ist das Duale Taizō-Kongökai-Mandala ein ideales Abbild harmonischen Handelns. Es ist eine einheitliche Abbildung des grundlegenden Buddha, der nichts anderes ist als das unendliche Universum.

Shingon

*Symbolische Beziehungen im Mikkyo*

|   |   |  |
|---|---|--|
| FÜNF FELDER                               | Buddha  | Vajra  |
| FÜNF BUDDHAS<br>( <i>Kongökai</i> )       | Dainichi  | Ashuku   |
| FÜNF BUDDHAS<br>( <i>Taizö</i> )          | Dainichi  | Hödö   |
| FÜNF<br>WEISHEITS-<br>ASPEKTE             | Weisheit des Wesens<br>des Dharma-Reich-<br>Körpers | Große, Vollkommene,<br>Spiegelgleiche Weisheit |
| NEUN BEWUBT-<br>SEINSARTEN                | neuntes   | achtes   |
| FÜNF ELEMENTE<br>( <i>Körperstellen</i> ) | Wasser<br>( <i>Bauch</i> )                          | Feuer<br>( <i>Brust</i> )                      |
| FÜNF RICHTUNGEN                           | Mitte   | Osten  |
| FÜNF FARBEN                               | Weiß  | Rot  |
| FÜNF FORMEN                               | Kreis   | Dreieck  |
| FÜNF ENERGIEN<br>( <i>und Finger</i> )    | Vertrauen<br>( <i>Ringfinger</i> )                  | Fortschritt<br>( <i>Mittelfinger</i> )         |
| FÜNF<br>WANDLUNGEN                        | Geschicklichkeit in der<br>Methode als Höchstes     | Erzeugen des<br>Erleuchtungsgeistes            |
| RITUAL-<br>GEGENSTÄNDE                    | Pagode  | Fünfspitziger Vajra                            |

**Das dynamische Mandala**

|  |  |   |
|--|--|---|
| Schatz                                     | Lotus                                      | Karma                                       |
| Höshö                                      | Muryöju                                    | Fuküjöju                                    |
| Kafuke-ö                                   | Muryöju                                    | Tenkuraion                                  |
| Weisheit<br>der Gleichheit                 | Weisheit der<br>Magischen Wahr-<br>nehmung | Weisheit der<br>Vollendenden<br>Wandlung    |
| siebtes                                    | sechstes                                   | die ersten<br>fünf ( <i>Sinne</i> )         |
| Erde<br>( <i>Hüften</i> )                  | Leere<br>( <i>Scheitel</i> )               | Wind<br>( <i>Gesicht</i> )                  |
| Süden                                      | Westen                                     | Norden                                      |
| Gelb                                       | Blau/Grün                                  | Schwarz                                     |
| Quadrat                                    | Träne (Lotusblatt)                         | Halbmond (Vajra)                            |
| Konzentration<br>( <i>kleiner Finger</i> ) | Samdahi<br>( <i>Daumen</i> )               | Mitgefühl<br>( <i>Zeigefinger</i> )         |
| Praxis                                     | Verwirklichung                             | Nirvana                                     |
| Wunscherfüllendes<br>Juwel                 | Einspitziger Vajra<br>( <i>Lotus</i> )     | Dreispitziger Vajra<br>( <i>Vajra-Rad</i> ) |



## SIEBEN

### *Umfang und Komplexität der Shingon-Ritualpraxis*

Der Shingon-Buddhismus besitzt einen großen Schatz traditioneller Ritualübungen. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Kongökai-Mandala und das Taizö-Mandala etwa 1800 Gottheiten enthalten, und daß es für alle entsprechende Übungen gibt, für einzelne wie für Gruppen, kann man sich ihren Umfang vorstellen. Darüberhinaus ist eine bestimmte Gottheit häufig Mittelpunkt verschiedener Übungen. Es gibt von daher sehr viele Shingon-Rituale, auch wenn nur wenige regelmäßig praktiziert werden.

Ganz verschiedenartige Rituale werden regelmäßig durchgeführt. Wenn wir die Praxis für Laien - vor allem Wallfahrten und Hingabeübungen - einmal außer acht lassen (da deren Beschreibung den Rahmen dieses Werkes sprengen würde), kann man die Shingon-Rituale auf unterschiedliche Weise einteilen. Der Maßstab des Rituals kann nach der Anzahl der Teilnehmer eingeschätzt werden - von einer bis zu zwanzig oder dreißig Personen - und nach der Anzahl der Altar-Plattformen (*dan*), jede mit einer komplizierten Anordnung von Ritualgegenständen für bestimmte Zwecke. Man kann die Übungen auch nach der Struktur des Rituals klassifizieren. Es gibt beispielsweise Rituale, die sich auf beide vollständigen Mandalas und solche, die sich auf eines beziehen. Es gibt Rituale, die sich auf bestimmte Aktivitäten einer einzigen Gottheit oder einer Gruppe ausgewählter Gottheiten beziehen; und es gibt Rituale, die sich auf bestimmte Kombinationen grundlegender Mudras und Mantras aus der Achtzehnteiligen Praxis (*jūhachi-dō*) beziehen.

Man kann Rituale auch anhand ihres Zweckes unterscheiden; die vier grundlegenden Zwecke sind, Unglück abzuwenden, Glück zu mehren, schädliche Einflüsse zu überwinden und harmonische Beziehungen herbeizuführen. Von außen betrachtet sind diese Rituale auf materiellen, weltlichen Nutzen ausgerichtet, wie Heilung oder Wohlstand, doch ist auch ihre zugrundeliegende Bedeutung von der esoterischen Vereinigung abgeleitet.

Das Mikkyo mißt nicht nur der Anzahl und Vielfalt dieser Übungen Wert bei, sondern betont in erster Linie das Erfahrungswissen, zu dem die verschiedenen Meditationstraditionen hinführen und dem in den Übungen eine systematische Ritualform gegeben wird. Esoterische Übungen, in denen Körper, Rede und Geist aktiv eingesetzt werden, können zu Ritualen von äußerster Komplexität verknüpft werden,



## Shingon

wobei jede Einzelheit höchste Aufmerksamkeit erfordert und sich das Ritual über Wochen und Monate erstrecken kann. Mit derselben Wirkung können sie jedoch auch zu äußerst einfachen, konzentrierten Übungen verbunden werden. Das wird Gegenstand von Kapitel Acht sein.

### *Typische Mikkyo-Übungen*

Ein typisches Beispiel für die Praxis der Drei Geheimnisse ist die Initiation, ein für die Priesterschaft des Shingon grundlegendes Ritual. Es gibt verschiedene Einweihungsstufen, wobei die Initiation der Dharma-Übertragung (*denpō kanjō*) eine Vorbedingung für die meisten fortgeschrittenen Übungen ist; sie ist Symbol für die formale Aufnahme in die Shingon-Linie. Dieser Initiation geht ein strenges Studium und eine ausführliche Vorbereitungszeit voraus; ihr Höhepunkt ist die Vierteilige Vorbereitungspraxis zur Erleuchtung (*shido keyō*). Sie setzt sich aus einer Reihe komplexer Rituale zusammen, die etwa hundert Tage dauern. Weiter unten im Kapitel werden diese Rituale allgemein beschrieben. In ihrer Grundstruktur entsprechen sie der Mehrzahl der Mikkyo-Übungen.

Nach einer Initiation werden für gewöhnlich Übungen durchgeführt, zu denen das Ritual mit einer Gottheit (*isson-bō*) gehört; seine Struktur entspricht der vierteiligen Praxis, allerdings steht dabei nur eine einzige Gottheit im Zentrum. Diese Art von Ritual erfordert eine gründliche Vorbereitung und viel Zeit. Zu den Übungen mit einer Gottheit gehört das Ritual von Batō Kannon (die Pferdeköpfige Kannon), die einzige zornvolle Manifestation dieser Gottheit des Mitgefühls im Mandala. Dieser Bodhisattva mit einem Pferdekopf über der Stirn verkörpert tiefstes Mitgefühl und verschlingt menschliche Narrheiten und Verblendungen wie ein Pferd das Gras.

In einem ähnlichen Ritual stehen die vielen verschiedenen Gesichter Jūchimen Kannon (die Elfköpfige Kannon) für die zahllosen Verkörperungen des Mitgefühls. Es gibt ein Ritual der Jizō (Erdspeicher), die mit ihrer erdgleichen Festigkeit ein Schatzhaus von Mitgefühl und Möglichkeiten verkörpert und wie die ganze Natur ihre Fülle über uns ergießt. Im Hachi-ji (Acht-Silben)-Ritual des Monju steht das Mantra der Gottheit für die alles-durchdringende Weisheit der Leere. Der Praktizierende visualisiert, wie sich die Keimsilbe dieses Bodhisattva zunächst in ein Schwert und dann in die Gestalt des Monju verwandelt, der in der einen Hand das Schwert hält, das alle Unwissenheit abschneidet, und in der anderen Hand das Buch der Weisheit.

Werden diese Übungen zusammen mit dem Feuerritual (*goma*) praktiziert, steht für gewöhnlich die Gottheit Fudō Myō-ō im Zentrum. Die strenge *goma-Übung*, die Goma der achttausend Stäbe (*hassen-mai*), wird heute noch praktiziert; sie ist ein geheimes Ritual mit Fudō als Zentralgottheit. In den einundzwanzig Tagen des Rituals ernährt sich der Praktizierende von einer einfachen vegetarischen Kost und führt Fudō-*goma* dreimal täglich durch. Während dieses Rituals wird Fudōs Mantra des befreienden Mitgefühls eine Million und achtzigtausend Mal rezitiert. (Diese Zahl ist ein Vielfaches der 108 Verblendungen und der 108 Perlen des üblichen buddhistischen Rosenkranzes; in der Mikkyo-Praxis gilt diese Zahl als eine Million.) In der letzten

#### Shingon-Ritualpraxis

Nacht und am darauffolgenden Tag fastet der Praktizierende und verbrennt achttausend Stäbe Opferholz. Sie stehen für die zahllosen Verblendungen der acht Bewußtseinsarten, die sich in die Flammen der Weisheit verwandeln sollen.

Eine wichtige Praxis ist auch das Ritual des *Weisheits-Wahrheits-Sutra* (*rishukyö-bö*), ebenfalls eine Praxis mit nur einer Gottheit. Dieses für das Mikkyo außerordentlich wichtige Sutra drückt aus, daß das Mikkyo darauf besteht, menschliches Begehren als ursprünglich rein und in keiner Weise getrennt von der Erleuchtungsenergie zu sehen. Dieses Ritual kann auf unterschiedliche Art und Weise durchgeführt werden (vollständig oder abgekürzt, außerdem auf verschiedene Gottheiten ausgerichtet), und es kann zum Vorteil des Praktizierenden oder im Auftrag von anderen durchgeführt werden - mit anderen Worten, zum eigenen oder fremden esoterischen Nutzen.

Einen anderen Charakter weisen die verschiedenen, höchst umfangreichen Shingon-Rituale zum allgemeinen Nutzen des Volkes auf. Zwei dieser alljährlich durchgeführten Hauptrituale sind das „Ritual nach dem Siebten Tag“ (*goshichinichi mishuhö*) und die Darbringung des Mándala (*mandara-ku*). Die Darbringung des Mándala (in verschiedenen Varianten) findet zu besonderen Anlässen statt, zum Beispiel, wenn ein Buddha-Bildnis zum ersten Mal aufgestellt oder ein Mándala neu aufgehängt, ein geheimes Buddha-Bild zur Betrachtung ins Freie gebracht oder ein Gedenkritual durchgeführt wird. Bei einem vollständigen Mandala-Ritual werden die Übungen der beiden Mándalas von bis zu dreißig Priestern gleichzeitig durchgeführt. Es gilt schon als verdienstvoll und als eine Art Initiation, dieses Ritual nur aus der Ferne zu betrachten.

Das Ritual nach dem siebten Tag findet stets am achten Tag des neuen Jahres statt und dauert eine ganze Woche. Zu Kükais Lebzeiten diente dieses Ritual dem Schutz und der Erhaltung des Volkes und erfreute sich aus diesen Gründen einer großen Beliebtheit unter den Adligen. Ursprünglich wurde es in einer dem Shingon vorbehaltenen Halle im Kaiserpalast durchgeführt. Heutzutage findet es in der Initiationshalle des Klosters Tö-ji in Kyoto statt, mit Äbten und hochrangigen Priestern, die aus dem ganzen Land anreisen. Auch heute noch ist es Brauch, daß ein Vertreter des Kaiserhofes an diesem Ritual teilnimmt (allerdings trägt er heutzutage eher einen Mantel nach westlichem Schnitt als eine Robe). Heute führt man im Shingon dieses Ritual zum Wohl und Nutzen aller Völker und für die Erleuchtung aller Wesen durch.

Das Ritual selbst bleibt streng geheim, und die Öffentlichkeit darf nur den Weg der farbenprächtig gekleideten Oberpriester in die Initiationshalle verfolgen. In der Halle führen die Priester eine komplexe Übung der Drei Geheimnisse vor vielen Altären durch - für die Mandala-Praxis, das Feuerritual, die Rituale für die äußeren Schutzgottheiten des Mándala -; sie finden alle gleichzeitig statt, als eine einzige Praxis zum Wohle aller Wesen.

Was Umfang und Komplexität betrifft, stehen am anderen Ende zwei Hauptübungen der Drei Geheimnisse, die Morgenstern-Meditation (*gumonji-hö*) und die Visualisierung der Silbe A (*ajikan*). Diese historisch wichtigen Übungen haben eine verhältnismäßig einfache Struktur und enthalten beide die verdichtete Essenz der esoterischen Praxis. Während die Morgenstern-Meditation eine strenge Praxis mit

einer lang dauernden Abgeschiedenheit von der Welt ist, ist die Visualisierung der Silbe A für Novizen, Laien und fortgeschrittene Praktizierende gleichermaßen geeignet.

### *Grundlegende Visualisierungsmethoden*

Im folgenden werden einige grundlegende Visualisierungsmethoden des Mikkyo vorgestellt; man übt sie alle im Zusammenhang mit Mudras und Mantras, und sie beruhen auf dem Vorgang der gegenseitigen Kraftübertragung (*kaji*).

Für gewöhnlich visualisiert man die Gottheit in menschlicher Gestalt und verwendet dabei die Umwandlungsmethode (*tenjō-hō*). Der Mikkyo-Praktizierende beginnt mit der Visualisierung der Keimsilbe der Gottheit in Sanskrit; er wandelt sie dann um in die Samaya-Form der Gottheit (zum Beispiel in eine Pagode, einen Vajra oder ein Schwert), das Symbol ihrer Essenz. Schließlich visualisiert er die Umwandlung der Samaya-Form in die menschliche Gestalt der Gottheit. Das Abstrakte nimmt zunehmend konkrete Form an, zuerst in der Samaya-Form und dann in der menschlichen Gestalt der Gottheit.

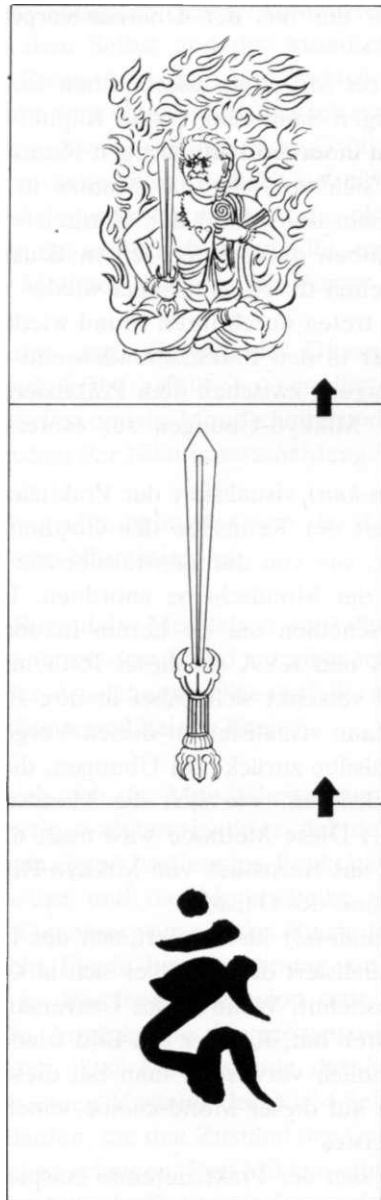
Im Falle von Fudō beispielsweise, einer zornvollen Gottheit, die oft mit dem Feuerritual assoziiert ist, visualisiert der Praktizierende zuerst die Keimsilbe der Gottheit, KAN, und diese verwandelt sich dann in das Schwert der Weisheit (*riken*), ihre symbolische Samaya-Form. In der letzten Phase der Visualisierung wird das Schwert zur blau-schwarzen Gestalt des Fudō selbst; er trägt das Schwert der Weisheit und ist von Flammen umzingelt.

Der *Kommentar zum Dainichi-kyō* erläutert dies als ein Fortschreiten des Geistes vom allgemeinen zum besonderen. In der esoterischen Tradition wurde dieser scheinbar umständliche Vorgang zum Teil aus der Absicht heraus entwickelt, Anhaftung an einen besonderen Aspekt der entsprechenden Gottheit oder an feste Vorstellungen über die Buddha-Natur zu vermeiden.

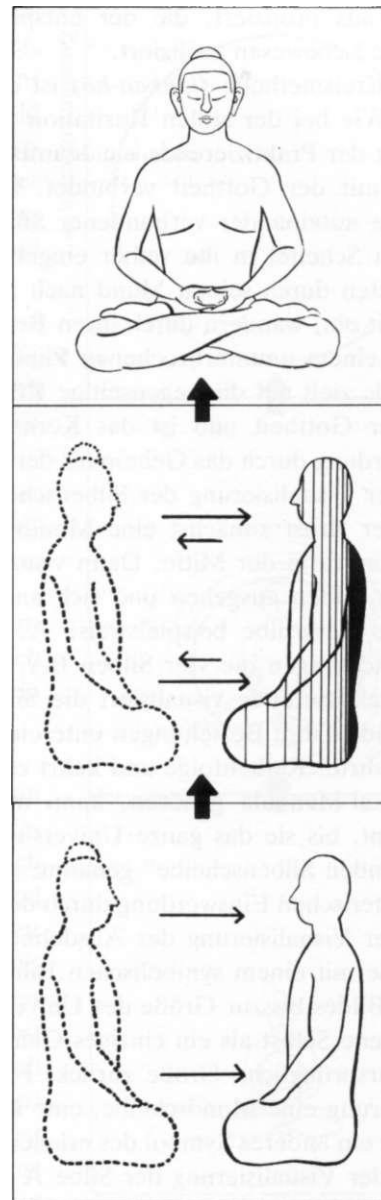
Die Bilderzeugungsmethode (*yōgen-hō*) ist eine Visualisierung der Einswerdung durch den meditativen Vorgang „Eingehen der Kraft des Buddha in das Selbst und der Kraft des Selbst in den Buddha“ (*nyūga-ga'nyū*). Der Praktizierende visualisiert die Gottheit als Projektion seiner selbst und gleichzeitig sich selbst als Projektion der Gottheit. So wie ein Spiegel alles spiegelt, was vor ihm ist, so visualisiert der Praktizierende sich selbst als die Gottheit und die Gottheit als sich selbst. Die Bilderzeugungsmethode wird aus diesem Grund auch gegenseitige Durchdringung des Selbst und des Buddha oder Übertragungsmethode genannt. Diese Methode ist das Kernstück (der Höhepunkt der Übung, die zur Einswerdung mit der Zentralgottheit hinführt) jeder vollständigen Mikkyo-Praxis, mit deren Hilfe die esoterische Einswerdung im Geheimnis des Körpers erlangt wird.

Ogleich es heißt, diese Methode sei wie das Erblicken des Gesichts der Gottheit in einem Spiegel, geht man von dem Verständnis aus, daß es nicht einfach das begrenzte egozentrische Selbst ist, das die Einswerdung mit der Gottheit verwirklicht. Bei dieser Methode geht man davon aus, daß der Praktizierende die Gottheit von einer geistigen

Shingon-Ritualpraxis



Umwandlungsmethode. Unten: Der Praktizierende visualisiert sich selbst als die Sanskrit-Silbe KHAM. Mitte: Die Silbe wird zum Schwert der Weisheit (*gamaya*). Oben: Das Selbst wird Fudō.



Bilderzeugungsmethode. Unten: Die Gottheit geht in den Praktizierenden ein. Mitte: Der Praktizierende geht in die Gottheit ein. Oben: Das Selbst wird die Gottheit.

#### Shingon

Ebene aus projiziert, die der entspricht, von der aus der Dharma-Körper das einzelne Lebewesen projiziert.

Die Kreismethode (*junkan-hö*) ist ein "weiteres Mittel zur esoterischen Einswerdung. Wie bei der stillen Rezitation zur geistigen Sammlung (siehe Kapitel Fünf) rezitiert der Praktizierende ein Mantra, das ihn in einem kettenartigen Rezitationszyklus mit der Gottheit verbindet. Er stellt sich vor, wie das Mantra in einer Abfolge miteinander verbundener Silben langsam den Mund der Gottheit verläßt und am Scheitel in ihn selber eingeht. Die Silben durchlaufen seinen Brustraum und treten durch seinen Mund nach außen, gehen durch den Nabel wieder in die Gottheit ein, wandern durch ihren Brustraum, treten durch ihren Mund wieder aus und in einem ununterbrochenen Fließen wieder in den Praktizierenden ein. Diese Methode zielt auf die gegenseitige Kraftübertragung zwischen dem Praktizierenden und der Gottheit und ist das Kernstück der Mikkyo-Übungen zur esoterischen Einswerdung durch das Geheimnis der Rede.

In der Visualisierung der Silbenscheibe (*jirin-kan*) visualisiert der Praktizierende in seiner Brust zunächst eine Mondscheibe mit der Keimsilbe der Gottheit oder dem Mantra in der Mitte. Dann visualisiert er, wie von der Zentralsilbe die zugehörigen Silben ausgehen und sich am Rande der Mondscheibe anordnen. Ist die zentrale Keimsilbe beispielsweise A, dann erscheinen um sie herum in den vier Hauptrichtungen die vier Silben BA, RA, KA und KYA (in dieser Reihenfolge). Der Praktizierende visualisiert die Silben und versenkt sich dabei in ihre Bedeutung und in ihre Beziehungen untereinander, dann visualisiert er diesen Vorgang in umgekehrter Reihenfolge und kehrt zur Zentralsilbe zurück. (In Übungen, die zum Kongökai-Mandala gehören, kann man visualisieren, wie sich die Mondscheibe ausdehnt, bis sie das ganze Universum erfüllt.) Diese Methode wird auch die der „kreisenden Silbenscheibe“ genannt; sie bildet das Kernstück von Mikkyo-Ritualen zur esoterischen Einswerdung durch das Geheimnis des Geistes.

In der Visualisierung der Ausdehnung (*kakudai-hö*) identifiziert sich der Praktizierende mit einem symbolischen Bild und visualisiert dann, wie er sich in Gestalt dieses Bildes bis zur Größe des Universums ausdehnt. Wenn er das Universum und das eigene Selbst als ein einziges Ganzes erfahren hat, führt er das Bild wieder auf seine ursprüngliche Größe zurück. Für gewöhnlich verwendet man bei dieser Visualisierung eine Mondscheibe, eine Keimsilbe auf dieser Mondscheibe, einen Vajra oder ein anderes Symbol des erleuchteten Geistes.

Bei der Visualisierung der Silbe A versenkt sich der Praktizierende beispielsweise in das Bild einer Mondscheibe, einer Lotusblüte und einer Silbe A in seinem Herzen und kontempliert deren grundlegendes Einssein mit sich selbst. Sobald das Bild klar und natürlich ist, dehnt er es langsam über die Grenzen seines Körpers hinaus aus. Diese Ausdehnung visualisiert man, als ob sie auf einer Ebene stattfinden würde, wie kreisförmige Wellen auf einem stillen Teich, oder aber im dreidimensionalen Raum wie eine sich ausdehnende Kugel. In diesem Vorgang verschmelzen Lotusblüte und Silbe A mit dem allumfassenden Licht der Mondscheibe.

Füllt diese Visualisierung schließlich das ganze Weltall, so soll man das Samadhi

### Shingon-Ritualpraxis

erreicht haben, in dem es keine Trennung zwischen dem Selbst und der Mondscheibe gibt, einen Zustand, in dem der Praktizierende eins wird mit dem Universum. Danach wird das Bild wieder auf seine ursprüngliche Größe im Brustraum zurückgeführt. Kukais *Aufzeichnung über den geheimen Schatz* erläutert das plötzliche Erreichen des esoterischen Samadhi, ein Hauptziel dieser Methode, auf folgende Weise:

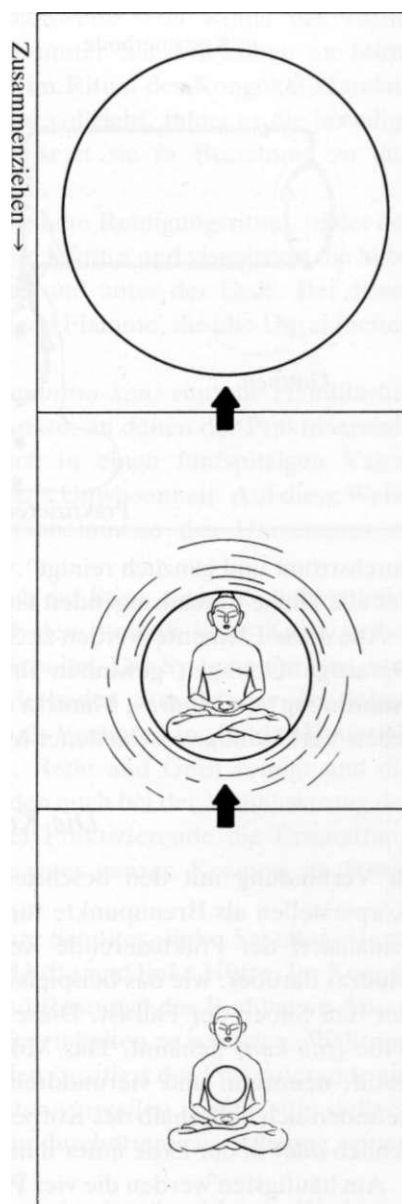
Ist der ganze Bereich des Dharma von der Mondscheibe erfüllt, so vergeßt gleichzeitig das Selbst und die Mondscheibe und ruht in der Weisheit der Nichtunterscheidung.<sup>1</sup>

Kakuban schreibt im *Mukosan-sho* (Lobpreis der formlosen Visualisierung):

Zu Beginn der Meditation weist das Bild Ähnlichkeit mit dem Mond auf, aber wenn es nach seiner Ausdehnung alles umfaßt, gibt es kein Rechteck und keinen Kreis.<sup>2</sup>

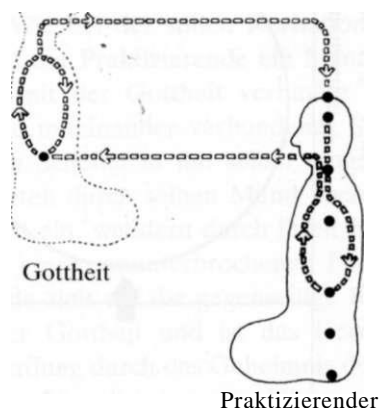
Obgleich sich die Mondscheibe zuerst langsam und stetig ausdehnt, heißt es, daß der Praktizierende an einem bestimmten Punkt ganz plötzlich sich selbst und die Mondscheibe vergißt und einen Quantensprung in das Reich der Weisheit vollzieht. Fände die Ausdehnung von Anfang bis Ende in derselben Dimension statt, würde das nur die Ausdehnung des egozentrischen Selbst bedeuten. Der Meditierende des Mikkyo soll jedoch einen Zustand des Nicht-Selbst (*muga*) durchlaufen, um den Zustand des Großen Selbst (*daiga*) zu erlangen. Das Mikkyo gibt dem Geist eine symbolische Form, mit der er arbeiten und in der er seine Energien einsetzen kann; das soll eine spontane Wandlung bewirken, in der der Praktizierende das Selbst in einer makrokosmischen Dimension erfahren kann.

In der Visualisierung der Durchdringung (*shin-tō-hō*) visualisiert der Praktizierende, wie sein Atem beim Ausatmen seinen Körper durch alle



Methode von Ausdehnen und Zusammenziehen. Unten: Der Praktizierende visualisiert seinen Geist in Gestalt einer Mondscheibe. Mitte: Das Selbst wird die Mondscheibe. Oben: Die Mondscheibe dehnt sich bis zur Größe des Universums aus.

## Kreismethode



Poren verläßt und sich im Universum ausbreitet. Atmet er ein, so geht jedesmal die Energie des ganzen Universums durch alle Poren in ihn ein und durchdringt seinen ganzen Körper. Shubhakarasiṃha schreibt in seiner Schrift *Grundzüge der Meditation*, daß beim Ausatmen „aus jedem Teil des Körpers (kosmische Lebensenergie) nach außen fließt“ und sie beim Einatmen „durch die Nase nach innen geht, den ganzen Körper durchströmt und alle Nerven und Fasern erfüllt“.³ Das *Dainichi-kyō* spricht davon, daß diese Lebensenergie „durch alle Poren in den Körper eintritt, ihn

durchströmt und gänzlich reinigt“.<sup>4</sup> Durch diese Technik sucht der Praktizierende mit der alle Dinge durchdringenden kosmischen Energie eins zu werden.

Alle diese Elemente werden zu Systemen unterschiedlicher Komplexität verknüpft. Derartige Übungen gewinnen ihre Bedeutung jedoch nicht aus einer zufälligen Anordnung von Mudras, Mantras und Visualisierungen, sondern aus einer systematischen Verbindung verschiedener Meditationsmethoden zu einem lebendigen Ganzen.

### Die Konzentrationspunkte

In Verbindung mit den beschriebenen Methoden werden im Mikkyō bestimmte Körperstellen als Brennpunkte für die Konzentration<sup>5</sup> verwendet. An diesen Stellen visualisiert der Praktizierende Keimsilben oder symbolische Bilder oder er bildet Mudras darüber, wie das beispielsweise in der Visualisierung des Erhabenen Körpers der fünf Silben der Fall ist. Diese Praxis wird Visualisierung der sich ausbreitenden Silbe (*fuji-kan*) genannt. Das Mikkyō kennt Systeme mit vier, fünf, sieben, neun, zwölf, neunzehn und vierunddreißig Konzentrationspunkten. Einige dieser Punkte befinden sich außerhalb des Körpers, beispielsweise auf dem Altar vor dem Praktizierenden oder in der Erde unter ihm.

Am häufigsten werden die vier Punkte im Herzen, an der Stirn, in der Kehle und im Scheitel benützt (so die traditionelle Reihenfolge), es gibt jedoch viele Varianten.<sup>6</sup> Bei der Visualisierung der Durchdringung nimmt man beispielsweise den ganzen Körper als Konzentrationspunkt, in gleicher Weise kann man die Augen und die übrigen Sinnesorgane benutzen.

Die Konzentrationspunkte können in verschiedenen Übungen auch unterschiedlich benutzt werden. In bestimmten Übungen stehen beispielsweise Herz, Stirn, Kehle und Scheitel für die Weisheitsaspekte der vier Buddhas, und es heißt, der Praktizierende erlange jeden dieser Weisheitsaspekte, indem er an den entsprechenden Stellen

#### Shingon-Ritualpraxis

Mudras bildet. In anderen Übungen (wie beispielsweise dem Ritual des Taizō-Mandala) visualisiert man die Umwandlung bestimmter Sanskrit-Silben an Stirn, Kehle, Brust und Nabel. Wenn der Praktizierende im Ritual des Kongōkai-Mandala die gegenseitige Durchdringung mit Dainichi Nyorai vollzieht, bildet er die jeweilige Mudra an Herz, Stirn, Kehle und Scheitel und setzt sie in Beziehung zu den entsprechenden Konzentrationspunkten der Gottheit.

In der Visualisierung der Silbe RAN (*ranji-kan*), einem Reinigungsritual, bildet der Praktizierende eine Mudra vor der Brust, rezitiert ein Mantra und visualisiert die Silbe RAN auf dem Scheitel, im Herzen, auf dem Altar und unter der Erde. Bei dieser Visualisierung wird die Silbe zu einer roten dreieckigen Flamme, die alle Unreinheiten verzehrt.

Bei der Visualisierung der Drei Geheimnisse (*sanmitsu-kan*) sind die Handfläche, die Zunge und das Herz die drei Konzentrationspunkte, an denen der Praktizierende die Silbe UN visualisiert. Die Silbe wandelt sich in einen fünfspitzigen Vajra; strahlendes Licht geht von ihm aus und verscheucht alle Unwissenheit. Auf diese Weise wird der Körper darauf vorbereitet, die Drei Geheimnisse des Universums zu verkörpern.

Das bekannteste Fünf-Punkte-System bezieht sich auf Stirn, rechte Schulter, linke Schulter, Herz und Kehle.<sup>7</sup> Das Sieben-Punkte-System umfaßt linke Kniescheibe, Altar, rechte Kniescheibe, Herz, Stirn, Kehle und Scheitel. Die Systeme mit vier, fünf und sieben Punkten werden für gewöhnlich in „Methoden zum Schutze des Seins“ (*goshin-bō*) verwendet, in denen der Praktizierende als Vorbereitung für den Hauptteil einer bestimmten Praxis das Wirken von Körper, Rede und Geist reinigt und die schützende Energie des Buddha aufnimmt. Sie werden auch bei der Visualisierung der Meditationshalle (*dōjō-kan*) verwendet, in der der Praktizierende die Erschaffung eines erhabenen Ortes für die Praxis visualisiert, eines ganzen Kosmos, in dessen Mittelpunkt er dann die Gottheit visualisiert.

Die neun Konzentrationspunkte sind Stirn, rechte Schulter, linke Schulter, Herz, rechte Armbeuge, linke Armbeuge, Nabel, rechte Hüfte und linke Hüfte. Im Kongōkai-Ritual visualisiert der Praktizierende „Helm und Rüstung“ des Buddha an diesen neun Punkten, um sich vor allem Übel und allen Unreinheiten zu schützen. Während seine Hände die Mudra von Helm und Rüstung bilden, rezitiert der Praktizierende ein Mantra und läßt seinen Geist an diesen neun Punkten verweilen, gleichzeitig stellt er sich vor, wie das Mitgefühl des Buddha wie eine undurchdringliche Rüstung seinen Körper und Geist schützt.

Im *Dainichi-kyō* wird erklärt, daß die zwölf Silben des Großen Mantra-Königs an folgenden zwölf Punkten visualisiert werden: Scheitel, rechtes Ohr, linkes Ohr, Stirn, rechte Schulter, linke Schulter, Herz, oberer Rücken, Nabel, unterer Rücken, beide Hüften und Füße. Bei einer Fudō-Praxis, die häufig ein Feuerritual beinhaltet, wird ein System mit neunzehn Punkten verwendet.<sup>8</sup> Der Praktizierende visualisiert diese neunzehn Punkte im eigenen Körper und in dem der Gottheit, so daß die beiden Körper zu einem werden. Im *Dainichi-kyō* gibt es auch ein System mit vierunddreißig Punkten, das heute kaum noch in Gebrauch ist; dabei visualisiert der Praktizierende



#### Shingon

diese Punkte überall auf seinem Körper, und so wird sein Körper selbst zu den Dharma-Lehren des Buddha.<sup>9</sup>

Die beschriebenen Systeme enthalten zusammen mit den Handflächen und der Nasenspitze alle Konzentrationspunkte, die in den Standardschriften des Mikkyo beschrieben werden. Diese Konzentrationspunkte werden in drei Gruppen eingeteilt: die, die sich über den ganzen Körper verteilen, die, die in Verbindung mit den Sinnesorganen stehen und die „lebenswichtigen“ Punkte. Die Konzentrationspunkte, die sich über den ganzen Körper verteilen, werden als Hilfsmittel dabei benützt, Silben oder Symbole im ganzen Körper konkret zu visualisieren. Die Punkte, die zu den Sinnesorganen gehören - sie befinden sich beispielsweise auf den Augen, den Ohren, der Zunge, der Hautoberfläche usw. - kann man benutzen, um die Visualisierung auf die Sinne zu beziehen, mit denen wir die Welt wahrnehmen. Die lebenswichtigen Punkte sind Herz, Stirn, Kehle, Scheitel und Unterbauch.

Das Mikkyo betrachtet die Sinne als Wege, die Buddhaschaft in der Welt und im Selbst zu erkennen, und die esoterische Praxis nutzt sie als Wege in einen makrokosmischen Seinsbereich. Die oben beschriebene Visualisierung der Durchdringung verwendet beispielsweise, wie Shubhakarasimha in *Grundzüge der Meditation* vorschlägt, die gesamte Körperoberfläche als Konzentrationspunkt:

Reguliere zuerst Ein- und Ausatmung und lasse dann den Atem durch jeden einzelnen Körperteil ein- und ausströmen.<sup>10</sup>

Der Atem wird als kosmische Kraft visualisiert, die einströmt und so den ganzen Körper reinigt. In ähnlicher Weise dienen die Augen als Konzentrationspunkte. Beim Betreten der Meditationshalle visualisiert der Praktizierende auf jedem Auge strahlende Silben. Das rechte Auge wird so zur Sonne und das linke zum Mond, und mit diesen reinen Augen werden Scharen von Buddhas sichtbar, die die Meditationshalle füllen. Was die Nase angeht, so empfehlen Meditationsschriften dem Praktizierenden häufig, die halbgeschlossenen Augen auf den Nasenrücken zu richten. Die Nase wird hierbei nicht als Riechorgan betrachtet, sondern als ein Punkt, auf den sich der Geist ausrichtet. Das *Kongchö-gyö* stellt folgende Methode zum Eintreten in die esoterische Einswerdung vor:

Lasse deinen Geist in der Mitte des winzigen Vajra auf deiner Nasenspitze ruhen und binde ihn mit dem Band der Konzentration ..

Den lebenswichtigen Punkten-Herz, Stirn, Kehle, Scheitel und Unterbauch - mißt das Mikkyo die größte Bedeutung bei. Diese Punkte werden am häufigsten verwendet und sind auch den meisten Schulen gemeinsam. Der Unterbauch (häufig Nabel genannt) wird als Sitz der Emotionen betrachtet und als Quelle der feinen Körperenergie.

Auch der Scheitel spielt eine wichtige Rolle im System des Mikkyo. Auf Buddha-Bildern deutet die kleine Erhöhung am Scheitel (*ushunisha*) auf die Erleuchtung. Esoterische Schriften nennen dieses Zentrum „Schnittpunkt im Scheitel“<sup>11</sup> oder „Naht

#### Shingon-Ritualpraxis

im Scheitelknochen"<sup>13</sup>. Der *Kommentar zum Dainichi-kyō* rät dem Praktizierenden, der noch nicht voll erleuchtet ist „am Schnittpunkt der vier Himmelsrichtungen, in der Naht im Scheitelknochen, die Silbe AN"<sup>14</sup> zu visualisieren. Es heißt, man komme mit dieser Visualisierung zur vollständigen Befreiung.

Das Stirnzentrum, eigentlich die Stelle zwischen den Augenbrauen, wird als Ort angesehen, wo sich eines der Buddha-Zeichen befindet, das Haarbüschel der Spiritualität. Ein Abschnitt im *Dainichi-kyō* bezeichnet dieses Haarbüschel als die Mudra des Geheimnisses des Körpers, als einen Beweis der Buddhaschaft, und im weiteren erläutert das Sutra eine Methode, die dort konzentrierten Kräfte nutzen zu können. Für den Mikkyo-Praktizierenden symbolisiert dieser Konzentrationspunkt das geistige Auge, das es zu öffnen gilt.

In der Mikkyo-Tradition gibt es zwei Begriffe für Herz, *karita* und *shitta*. Ersteres ist das physische Herz, letzteres der unbeschreibbare, metaphysische Geist, der durch das eigentliche Herz wirkt. Für beide „Organe“ wird für gewöhnlich ein einziges chinesisches Schriftzeichen, *shin*, benützt, das beides bedeutet. Das physische Herz symbolisiert das makrokosmische Zentrum, aus dem heraus sich der Geist ausdehnt und die ganze Schöpfung füllt. Visualisiert der Praktizierende beispielsweise die Mondscheibe des Geistes (*shin gachirin*), das Symbol der inneren Erleuchtung, dann stellt er sich diese in der Brust vor. Im Kernstück der Shingon-Meditation, bei dem die esoterische Einswerdung in den Drei Geheimnissen stattfindet, dient die Mondscheibe in der Brust zur Einswerdung mit der Gottheit. Auch in der Visualisierung der Silbenscheibe (*jirikan*), die im vorigen Abschnitt beschrieben wurde, werden Mondscheibe und Keimsilben in der Brust visualisiert.

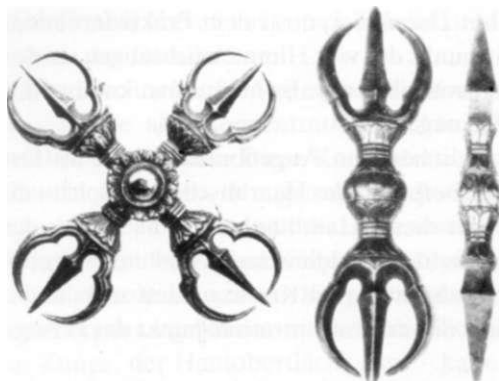
In der Praxis, die konzentrierte Anrufung (*shōnenju*) heißt, verwendet der Praktizierende die Methode der kreisförmigen Visualisierung; damit läßt er das Mantra ununterbrochen durch die Konzentrationspunkte seines eigenen Körpers und die der Gottheit zirkulieren und erlangt so die Vereinigung im Geheimnis der Rede. In diesem Zusammenhang mißt das Mikkyo auch der Kehle große Bedeutung bei, zusammen mit Mund und Zunge: Sie sind die Körperzonen, wo die Mantras erklingen - in anderen Worten, wo sich das formlose Mantra in ein gesprochenes verwandelt und wo sich die vollkommene Wahrheit in den Erscheinungen verkörpert. Es heißt, daß die feinen Kräfte des Universums mit dem Atem eben durch das Kehlzentrum strömen.

#### *Die allgemeine Struktur des esoterischen Rituals*

All die verschiedenen Übungen des Mikkyo schließen die Einswerdung zwischen Buddha (dem Universum) und dem Praktizierendem ein und weisen infolgedessen gewisse gemeinsame Strukturen auf. Ihre Form leitet sich von der alten indischen Etikette zum Empfang eines hohen Gastes ab. Das Mikkyo macht auf einer symbolischen Ebene Gebrauch von dieser Etikette; dabei nimmt die Zentralgottheit den Platz des hohen Gastes und der Praktizierende den des Gastgebers ein.

Im ersten Schritt des Rituals bereitet sich der Praktizierende durch die Reinigung des Körpers und eine besondere Kleidung vor und vereinigt Körper, Rede und Geist mit

## Shingon



Drei Vajra-Varianten, wie sie Kukai aus China mitbrachte.



Fünfteiliges Altargerät aus Bronze.

dem universalen Wirken der Drei Geheimnisse. Dieser Vorgang heißt Methode „zum Schutze des Seins“ (*goshin-bō*) und der Teil der Praxis, in dem dies geschieht, Methode der „Erhöhung des Praktizierenden“ (*shōgon gyōja-hō*). Alle Mikkyō-übungen folgen mehr oder weniger diesem Schema.

In einem nächsten Schritt stattet der Praktizierende die Opfertafel mit Kraft aus, als ob er die Zutaten zu einem Festmahl vorbereiten würde. Im Anschluß daran reinigt er die Umgebung seines „Hauses“ und bestimmt den Ort, an dem der hohe Gast empfangen wird. Dieser Vorgang, im allgemeinen Methode zur „Errichtung des Bereiches“ (*kekkaishō*) genannt, legt die Größe des Meditationsortes fest. Da man die Viertelige Übung nur als Novize praktiziert, ist dieser Bereich recht klein und umfaßt lediglich den Altar. In Übungen für Fortgeschrittene kann er sehr groß sein; so machte beispielsweise Kūkai den ganzen heiligen Berg Kōyasan zum Bereich. In

einigen Übungen kann er auch nur so groß sein wie eine Fingerspitze.

In dem Teil der Praxis, den man Methode der „Erhöhung der Meditationshalle“ (*shōgon dōjō-hō*) nennt, wird der innere Raum, wo der Gastgeber seinem Gast aufwartet, gereinigt und geschmückt. Mit diesem Ritual schafft der Praktizierende das kosmische Meditationszentrum, indem er die Meditationshalle visualisiert (*dōjō-kan*). In diesem Raum visualisiert er die zu empfangende Gottheit.

Sind alle Vorbereitungen abgeschlossen, bittet der Gastgeber seinen Gast in die Empfangshalle, sendet ihm ein Fahrzeug und heißt ihn bei seinem Eintreffen mit Musik (*shinrei*, das Geläut der fünfspitzigen Vajra-Glocke) willkommen. Danach wird das Tor verschlossen, um jeder Störung von außen vorzubeugen (*kechigo-hō*, Methode zur „Errichtung des Schutzes“), und dann übt der Praktizierende die „Gabendarbringung und Ehrerweisung“ (*kuyō-hō*) und entbietet den Gottheiten Erfrischungen in Gestalt verschiedener ritueller Opfertafeln.

Die Verbindung zwischen Gastgeber und Gast wird immer vertrauter, bis schließlich der Austausch von Herz zu Herz vollständig ist. Das ist das Kernstück der Praxis, in der

#### Shingon-Ritualpraxis

die esoterische Einswerdung mit der Zentralgottheit erfolgt, das „Eingehen des Selbst in den Buddha und des Buddha in das Selbst“ (*nyüga-ga'nyü*). Verschiedene Techniken werden benutzt, die zur Einswerdung von Körper, Rede und Geist mit denen der Gottheit führen sollen. Dieser Teil ist das Herzstück der ganzen Praxis.

Als Ausdruck des Hinauszögerns des Abschieds bringt der Gastgeber zum Abschluß Erfrischungen dar (*gokuyö*, „Abschlußgaben“), öffnet das Tor, entfernt den äußeren Schutz (*gekai*, „Auflösung des Bereiches“) und verabschiedet den Gast wieder mit Musik. Er stellt ein Gefährt bereit, das die Gottheit in ihren eigentlichen Bereich zurückbringt (*hakken*, „Entsendung“). Nach dem Entschwinden der Gottheit festigt der Praktizierende die Erfahrung in Geist und Körper, indem er die Anfangsmethoden zur schützenden Einswerdung mit den Drei Geheimnissen des Universums wiederholt.

Mikkyo-Rituale laufen für gewöhnlich so ab, auch wenn das Begriffssystem nicht immer gleich ist und Einzelheiten der Übung je nach der angerufenen Gottheit variieren können. Für gewöhnlich werden die Mikkyo-Rituale vor einem zwei- oder dreidimensionalen Bildnis der Gottheit durchgeführt. Im Verlauf des Rituals wird die Gottheit angerufen, um das Bildnis mit der grundlegenden Wirklichkeit auszustatten, die es symbolisiert. Genau mit dieser grundlegenden „Gottheit“ findet die esoterische Einswerdung statt. Je nach dem Stadium der Praxis beinhaltet eine Meditation der Drei Geheimnisse für gewöhnlich verschiedene Arten esoterischer Einswerdung, wobei manche zur Vertiefung der Samadhi-Erfahrung mehr als einmal durchgeführt werden.

#### *Ritualgegenstände und Opfertgaben*

Zu den Geräten des Mikkyo-Rituals gehören für gewöhnlich verschiedene Vajras (*kongö-sho*), manchmal mit „Donnerkeil“ übersetzt. Vajras waren ursprünglich Waffen, symbolisieren so die diamantene Weisheit, die alle Verblendungen vernichtet, und stehen somit für die Samaya-Form vieler Gottheiten. Hatten die frühen Vajras scharf geschliffene Spitzen, so sind die heute gebräuchlichen an den Spitzen stumpf und abgerundet. Meistens sind sie aus Bronze, manchmal auch mit Gold, Silber oder Eisen legiert, seltener aus Holz, Knochen oder Kristall gefertigt. Im Ritual wird der Vajra wie eine Waffe geschwungen.

Die drei Vajra-Varianten, die heutzutage im Shingon am häufigsten verwendet werden, sind der einspitzige (*toko-sho*), der dreispitzige (*sanko-sho*) und der fünfspitzige Vajra (*goko-sho*). Der einspitzige Vajra steht für die eine kosmische Wahrheit und ist die Grundform des Vajra, mit je einer scharfen Spitze an jedem Ende. Der dreispitzige Vajra steht für die Drei Geheimnisse von Körper, Rede und Geist, für die drei Abteilungen im Taizö-Mandala, nämlich Buddha, Lotus und Vajra, und so weiter.

Dem fünfspitzigen Vajra mit seinen fünf Zacken an beiden Enden, also insgesamt zehn Zacken, werden verschiedene Bedeutungen zugeschrieben. Beispielsweise können die fünf Spitzen die fünf Buddhas und die zehn Spitzen die zehn Richtungen bedeuten. Die fünf Zacken am einen Ende stehen für die fünf Weisheitsaspekte des Kongökai-Mandala und die fünf Zacken am anderen Ende für die fünf Weisheitsaspekte des Taizö-Mandala; somit verkörpert ein Ritualgegenstand die unauflöbliche Einheit

#### Shingon

des Dualen Mandala. Das eine Ende steht für den Buddha-Bereich des Makrokosmos und das andere Ende für den mikrokosmischen Bereich des Individuums, und gemeinsam symbolisieren sie die esoterische Einswerdung. Der fünfspitzige Vajra ist die Samaya-Form des Kongösatta und das zentrale Symbol des Kongökai-Mandala.

Die Vajra-Glocke (*kongö-rei*) ist ein weiteres wichtiges Ritualgerät; für gewöhnlich ist ihr Griff ein fünf spitziger Vajra. Man läutet diese Glocke einerseits, um die Erleuchtungsenergie des Praktizierenden und der im Ritual angerufenen Gottheiten zu erwecken („sie zum Erwachen zu bringen“), andererseits als Empfangs- und Verabschiedungsmusik für die Gottheiten.

Die Vajra-Platte (*kongö-ban*), eine dreieckige Bronzeplatte auf drei Beinen, steht vor dem Praktizierenden auf dem Plattform-Altar. In ihrer Mitte steht eine Vajra-Glocke und davor ein fünfspitziger Vajra. Rechts und links von der Glocke liegen in der Diagonalen ein einspitziger und ein dreispitziger Vajra. Die Vajra-Platte symbolisiert das menschliche Herz und damit die Erleuchtung als Mensch. Die fünfspitzige Vajra-Glocke kann man auch als Symbol des Samadhi sehen, in dem Weisheit erweckt wird.

Als Ritualgegenstand steht damit in Zusammenhang der Karma-Vajra (*katsuma-sho*), der aus zwei überkreuzten dreispitzigen Vajras zusammengesetzt ist. Die beiden Vajras stehen für den Buddha und den Praktizierenden, ihre drei Zacken für die Drei Geheimnisse, ihre Verbindung steht für die Einswerdung der Drei Geheimnisse des Buddha und des Praktizierenden. Die insgesamt zwölf Zacken sind Symbol für die zwölf Glieder der karmischen Kette der Verursachung, die transformiert zu den zwölf Ursachen vollständiger Erleuchtung werden. Karma-Vajras liegen auf besonderen Lotusständern in den vier Ecken des Plattform-Altars.

Der Plattform-Altar (*dan*) ist eine große, viereckige Holzplattform, die meist nach Süden ausgerichtet ist. Sie leitet sich her aus dem Erdplattform-Mandala (wie in Kapitel Sechs beschrieben) und ist Mittelpunkt des Mikkyo-Rituals. Im *Kongökai-shō* (Über das Vajra-Reich) schreibt Közen (1121-1203):

Nimm den rechten Sitz ein, bilde die Samadhi-Mudra und übe die Visualisierung der Durchdringung (*nyüga ga'nyü*). Die Gottheit und das Selbst sind nicht zwei und doch zweierlei. Die Gottheit weilt im Altar und das Selbst ebenso. Rezitiert ihr das Mantra gemeinsam, so gleicht das Ergebnis dem Netz des Indra.<sup>15</sup>

Auf dem Plattform-Altar liegen die jeweiligen Geräte und die Gaben für die Darbringung im geplanten Ritual. In einem eigenen Ritual wird der Altar vorbereitet. Für die Praxis des Kongökai-Mandala gibt es ein besonderes Kongökai-Altararrangement und für die Praxis des Taizō-Mandala ebenso (dieses Arrangement wird auch für die meisten anderen Übungen verwendet). Es gibt verschiedene Plattform-Altäre für je bestimmte Zwecke, so den Altar mit Feuerstelle für das Feuerritual, den Initiationsaltar und den großen Altar (*daidan*) für die Praxis des Dualen Mandala. Altar und Ritualgeräte zusammen sind selbst ein Mandala des Universums.

Das symbolische Erdelement ist auf das Quadrat bezogen, es wird durch die Silbe A symbolisiert und ist mit der Weisheit der Allweisheit verknüpft. Die viereckige Altar-

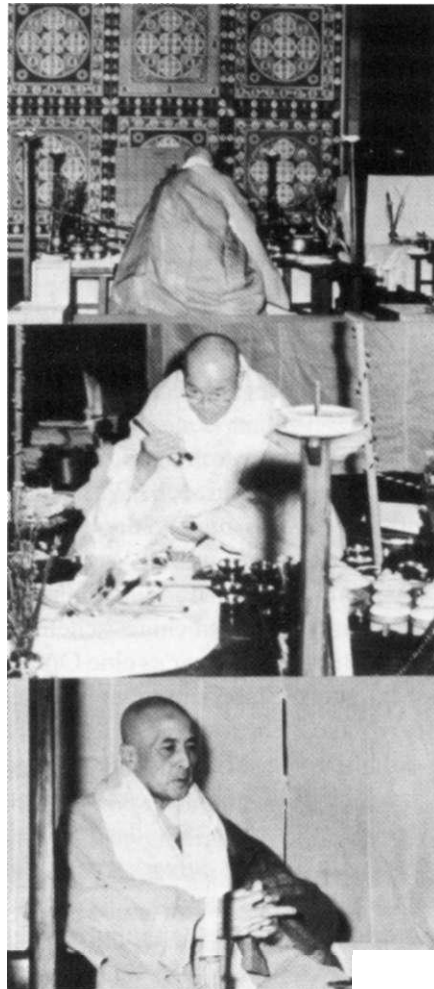
#### Shingon-Ritualpraxis

Plattform wird zwar nicht mehr aus Erde gemacht, spiegelt jedoch diese Zusammenhänge. Die vier Seiten der großen Altar-Plattform sollen die vier Weisheitsaspekte symbolisieren, während der Altar als ganzer im esoterischen Verständnis den fünften Weisheitsaspekt verkörpert, das Wesen des Dharma-Reich-Körpers. Eine fünffach gedrehte Schnur (Symbol der fünf symbolischen Farben) läuft auf dem oberen Holzries zwischen den oberen und unteren Lotusblüten um den ganzen Altar und steht für die fünf Weisheitsaspekte. Die nach oben und unten gerichteten Blätter der Lotusblüte repräsentieren die gegenläufigen Bewegungen der Erleuchtung, wie sie in den beiden Mandalas dargestellt werden.

Auf einer kleineren Plattform (*raiban*) vor der Altar-Plattform sitzt der Praktizierende und links davon befindet sich ein niedriger Tisch mit weiteren Ritualgeräten. Je nach Ritual steht auf der rechten Seite noch ein Tisch mit einer Reihe weiterer Geräte und manchmal auch ein flaches Glockenspiel aus Metall (*kei*), das sich auf die Jade-Glockenspiele des alten China zurückführen läßt, die in einem Holzrahmen hingen.

An den vier Ecken des Altars stehen hohe Kerzenständer. Auf dem Altar befinden sich an den vier Ecken vier einspitzige Vajra-Stäbe (*kongöketsu*), die mit einer fünffarbenen Schnur zusammengebunden sind. In jeder Ecke des Vierecks, das die Schnur bildet, steht eine Blumenvase (*kebyö*), eine weitere Vase befindet sich in der Mitte. An den vier Quadratseiten stehen Behälter mit Gaben an alle Buddhas der vier Himmelsrichtungen. Hinter der Blumenvase in der Mitte befindet sich ein „Radjuwel“ (*rinbö*), ein vielspeichiges Rad aus Metall, das die Unbesiegbarkeit des Buddha in seinem Kampf gegen die Unwissenheit symbolisiert. Vor der Vase befindet sich eine kleine Pagode (*tö*) als Symbol für das Sein des Buddha, unmittelbar davor steht die Vajra-Platte.

Pagoden leiten sich von Bauwerken her, die errichtet worden waren, um Buddhas Reliquien aufzubewahren; der Überlieferung zufolge wurden sie nach seinem Tode aufgeteilt und an acht verschiedene Plätze gebracht. In Kusinagara in Mittelindien, dem Ort, an dem der Buddha endgültig ins Nirvana eintrat, steht der Prototyp dieser



Feuerritual im Tō-ji-Tempel in Kyoto.

#### Shingon

Pagode, ein hoch aufgeschütteter Grabhügel aus Erde. Die Pagode entstand aus solchen Reliquienhügeln, entwickelte sich jedoch weiter zu unterschiedlichen Formen mit je unterschiedlicher Bedeutung. Mikkyo-Pagoden können beispielsweise Dainichi Nyorai oder die fünf Buddhas in sich bergen. Auf der Plattform stehen Altar-Plattform-Pagoden (*dantö*), zu denen heute Reliquien-Pagoden gehören (*sharitö*) und Pagoden, die Bildnisse enthalten (*tahötö*); die fünfgeschossige Pagode (*gorintö*) symbolisiert die fünf Elemente; dann gibt es die lotusförmige Pagode, die Pagode des Wunscherfüllenden Juwels und die Stupas in Form der Schatzgefäße. Sie alle symbolisieren den kosmischen Buddha Danichi Nyorai.

Am vorderen Rand des Altars stehen die sechs Behälter (*rokki*), kleine Schalen aus Metall mit Wassergaben, pulverisiertem Weihrauch und Blättern (*keman*, „Blütenkränze“). Je drei Schalen befinden sich rechts und links von einem Weihrauchfaß auf einem Dreifuß in der Mitte. Die drei Schalen auf der rechten Seite dienen zur Darbringung der Anfangsgaben und die drei auf der linken für die Abschiedsgaben. Pulverisierter Weihrauch, Wasser zur Reinigung des Altars und der Geräte und ein Holzstab (*sanjö*), mit dem das Wasser versprengt wird, werden auf Tischen an der Seite aufbewahrt.

Der Sanskrit-Begriff *pūjā*, der sich auf einen Begriff zurückführen läßt, der „ehren“ bedeutet, wird in den chinesischen Schriftzeichen als *kuyō* (Opfergabe) übersetzt. Im frühen Buddhismus war es eine Opfergabe, Nahrung, Kleidung, Geld und ähnliches zu geben, zuerst Shakyamuni und danach den Priestern. In späterer Zeit umfaßte dieser Begriff auch Ehrerweisung, Lobpreis und Verehrung, die dem Buddha und anderen Gottheiten mit Musik, Tanz, Mudras, Mantras und materiellen Gaben erwiesen wurden. Im Shingon gibt es Gaben verschiedenster Art und in verschiedenen Zusammenstellungen. Ein Standardritual ist das sechsteilige Opfer (*rokushu kuyō*); es verwendet Wasser, pulverisierten Weihrauch, Blütenkränze, brennenden Weihrauch, ungekochten Reis und Licht. Diese Gaben werden zweimal dargebracht, vor der esoterischen Einswerdung und am Ende einer vollständigen Praxis.

Das Wasseropfer wird auch häufig gesondert dargebracht, die übrigen fünf Gaben werden dann zu einer einzigen, eigens dargebrachten Gabe. Im *Kommentar zum Dainichi-kyō* heißt es, der pulverisierte Weihrauch repräsentiere die Reinheit; die Blütenkränze das Mitgefühl; der brennende Weihrauch die allgemeine, gegenseitige Durchdringung im Dharma-Universum, die Speise (der ungekochte Reis) den Nektar der höchsten Erleuchtung (*kanro*), die über Geburt und Tod hinausgeht; und das Licht die Weisheit des Buddha, die alle Verblendungen vernichtet.

Im Mikkyo werden für gewöhnlich zwei Arten von Gaben an die Gottheiten verwendet, das „Wahrheitsopfer“ (*rikuyō*), bei dem der Praktizierende die Gaben visualisiert, während er Mudras und Mantras bildet, und das „materielle Opfer“ (*jikuyō*), in dem in einer genau vorgeschriebenen Ritualstruktur tatsächlich Dinge dargebracht werden. In den meisten Übungen wird zuerst das visualisierte Opfer dargebracht, unmittelbar darauf folgt das materielle Opfer. Das rein innere Opfer, das auch „geistig dargebrachtes Opfer“ (*unjūn kuyō*) heißt, wird als das höchste Opfer betrachtet.

#### Shingon-Ritualpraxis

Der rituelle Gebrauch von besonderem Opferwasser, *aka*, geht auf den alten indischen Brauch zurück, einem Gast zur Begrüßung Wasser zum Waschen der Füße anzubieten. *Aka* ist reines Wasser, häufig aus einem Brunnen, der eigens für diesen Zweck gegraben wurde. Es gibt ein eigenes Ritual, mit dem man das Wasser aus dem Brunnen schöpft, ein eigenes Gefäß, in dem man es aufbewahrt, und ein eigenes Regal für dieses Gefäß. Vor Gebrauch wird es manchmal mit Duftwasser versetzt.

Während des Opfers nimmt der Praktizierende das Wassergefäß, hält es über den brennenden Weihrauch und verleiht dem Wasser Kräfte („vollzieht *kaji* damit“), indem er die entsprechenden Mudras und Mantras bildet, um das Wasser in seine symbolische kosmische Essenz zu verwandeln, ehe er es den Gottheiten darbringt. Beim Eingangsoffer visualisiert er, daß er mit dem Wasser den Gottheiten die Füße wäscht und beim Schlußopfer, daß er ihren Mund ausspült. Gleichzeitig reinigt dies den Praktizierenden. Der Praktizierende bringt die Gaben dar, indem er mit der Spitze des Holzstabes drei Tropfen Wasser auf den Altar sprengt. Einer Interpretation zufolge bringt der Praktizierende den Gottheiten diese Gabe dar, um damit alle Verdunkelungen zu beseitigen, die das Strahlen der Gottheit in der Welt der Erscheinungen trüben könnte. Das Wasser wäscht auch alle Unterscheidungen zwischen der physischen Abbildung der Gottheit in der Meditationshalle und der essentiellen Gottheit, die aus dem Bereich des Universums herbeigerufen wurde.

#### *Die Vierteilige Vorbereitungspraxis*

Die Vierteilige Vorbereitungspraxis zur Erleuchtung (*shido kegyō*) besteht aus vier Ritualen, die man nacheinander durchführt, um sich auf die Initiation in die Dharma-Übertragung vorzubereiten. *Shido* bedeutet wörtlich „vier Übergänge“ und bezieht sich auf das „Hinausgehen“ über Geburt und Tod zur Erleuchtung. *Kegyō* bedeutet „zusätzliche Praxis“ und bezieht sich darauf, daß es der Hauptpraxis vorgeschaltet ist. Die vier Übungen sind die Achtzehnteilige Praxis, die Praxis des Kongōkai- und des Taizō-Mandala und das Feuerritual. Ihre Reihenfolge kann je nach Schule anders sein.

Das grundlegende vierteilige System zur Vorbereitung und seine Inhalte sind wohl von Kūkai aufgestellt worden und beruhen auf den mündlichen Unterweisungen des Hui-kuo. Dieses System beschreibt eine Reihe von Initiationen, denen sich ein Priesterkandidat im Verlauf vieler Jahre unterzieht; sie finden ihren Höhepunkt etwa im fünfzigsten Lebensjahr des Kandidaten, einem Alter, das als besonders günstig für die Dharma-Übertragung gilt. Zu jener Zeit erstreckte sich jede der vier Übungen über einen Zeitraum von 250 Tagen, die durch weitere Phasen intensiver Meditation voneinander abgesetzt waren. In Japan wurde das Ritual weiter verfeinert und seine Dauer verkürzt. Die heutige Form der Vierteiligen Praxis stammt aus dem dreizehnten Jahrhundert, und insgesamt braucht man einhundert Tage, um sie vollständig durchzuführen.

Auf dem Kōyasan führen Priesterschüler die Vierteilige Praxis in einem eigens dafür bestimmten Institut durch. Es gibt auch noch weitere derartige Institute, darunter einige für Frauen. Im Vergleich zu den Einweihungskandidaten zu Kūkais Zeit sind die



heutigen Schüler jünger, meist Anfang zwanzig. Während ihrer formalen Ausbildung auf dem Kōyasan studieren diese Priesterschüler das Sanskrit des *siddham-Stiles*, die Sutra-Rezitation (in erster Linie das *Weisheits-Wahrheits-Sutra* und das *Kannon-Sutra*) und eine besondere Art der Mantra-Rezitation, die *shōmyō* heißt. Sie hören Vorträge über Lehre und Praxis und führen morgens und abends Rituale durch.

Hauptthema des formalen Studiums ist das *Nijūgokan Sho* (Die fünfundzwanzig Bände). Es beginnt mit dem *Jikkan-jō* (Zehn Textbände), das sechs Werke des Kūkai und Nagarjunas *Abhandlung über den erleuchteten Geist* enthält. Die übrigen fünfzehn Bände enthalten Teile des *Dainichi-kyō* (zwei alternative Versionen enthalten verschiedene Teile) und die *Abhandlung über das Mahayana*.

Während der Durchführung der Vierteiligen Praxis, die von September bis Dezember dauert, konzentrieren sich die Schüler ausschließlich auf dieses Ritual. Die Praxis findet in einer eigenen Halle statt, in der Altäre und Geräte für viele Schüler vorhanden sind. Das Ritual der Dharma-Übertragung wird im Januar durchgeführt, und im Anschluß daran folgen weitere Belehrungen und vertiefende Studien.

Die Vierteilige Praxis setzt umfangreiche Ritualvorbereitungen voraus, wie beispielsweise die Rezitation des *Weisheits-Wahrheits-Sutra* und die wiederholte Durchführung der „Methode zum Schutze des Seins“ (*goshin-bō kegyō*). Während der ganzen Zeit, in der das vierteilige Ritual durchgeführt wird, begleiten kleinere Rituale zur Reinigung und Stärkung die täglichen Verrichtungen des Praktizierenden wie Essen, Schlafen, Aufstehen, Baden und so weiter. Die Vorbereitungspraxis der Ehrerweisung (*raihai kegyō*) ist ein mehrtägiges Ritual, das den vier Hauptübungen vorangestellt wird. Es beinhaltet wiederholte vollständige Niederwerfungen und die esoterische „Beichte“.

Das Ritual der esoterischen „Beichte“ beinhaltet kein Sündenbekenntnis vor einem anderen Priester, sondern vielmehr die innere Einsicht in die eigenen Beschränkungen im Geist und im Verhalten. Sie wird von daher als ein weiteres Mittel betrachtet, das Selbst zu erkennen, wie es wirklich ist. Der Praktizierende macht viele Niederwerfungen; dabei wirft er jedes Mal den ganzen Körper nieder, um dem erleuchteten Universum Ehre zu erweisen. Das Mikkyō betrachtet Sünden nicht als dem menschlichen Wesen immanent, sondern bezeichnet übermäßiges Anhaften an Vorstellungen von Gut und Böse als Verblendung. Da rechtes Verhalten eine notwendige Grundlage für Samadhi darstellt, erforscht der Praktizierende jedoch seinen eigenen Geist und sein eigenes Verhalten nach Vorurteilen und Beschränkungen. Bekennt er diese, so anerkennt er damit auch seine Dankesschuld gegenüber der Gesellschaft und dem Rest der Welt.

Im folgenden wird kurz der Ablauf der Achtzehnteiligen Praxis beschrieben. Daran schließt sich eine noch knappere Darstellung des Vorbereitenden Feuerrituals (*goma*) an. Dazwischen liegen Übungen zur Visualisierung der Mandalas und der rituellen Einswerdung mit deren Gottheiten; beide Übungen folgen einem der Achtzehnteiligen Praxis ähnlichen Schema, sind jedoch weitaus komplexer.

Die Hunderte von Mudras, Mantras, Keimsilben und Visualisierungen dieser Rituale repräsentieren für sich genommen und in ihrer Verbindung miteinander viele

#### Shingon-Ritualpraxis

esoterische Bedeutungsebenen. Nur auf einige dieser Bedeutungen wird im folgenden eingegangen. Auch Gaben und Ritualgeräte werden zu ganz bestimmten Zwecken und in ganz bestimmtem Sinne verwendet. Der Praktizierende nimmt jedes Gerät in bestimmter Weise in die Hand und bewegt es mit festgelegten mudra-artigen Bewegungen. Obwohl sich einige grundlegende Abfolgen in verschiedenen Abschnitten der Praxis wiederholen und manche von ihnen in jeder Praxis zu finden sind, kann allein schon der äußerlich sichtbare Teil des Rituals kraft seines Reichtums und seiner Vielfalt überwältigen.

Im Verlauf der Vierteiligen Praxis führt jeder Priesterschüler jedes der vier Hauptrituale über einen Zeitraum von etwa drei Wochen dreimal täglich durch, um 4 Uhr, um 10 Uhr und um 14 Uhr, wobei jede Sitzung zwei Stunden dauert. Um während der ganzen Sitzung die rechte Konzentration aufrechtzuerhalten, braucht man ein beträchtliches Maß an Meditationserfahrung. Dafür unabdingbar sind auch Unterweisungen durch einen qualifizierten Meister.

#### DIE ACHTZEHNTEILIGE VORBEREITUNGSPRAXIS

(Dieses Ritual wird der Zweckmäßigkeit halber in zwar traditionell überlieferte, aber doch willkürliche Abschnitte unterteilt; wird es faktisch durchgeführt, werden diese nicht eigens gekennzeichnet.)

Der Praktizierende beginnt mit einer rituellen Reinigung und einer Kontemplation über sein Einssein mit Kongösatta, der den erleuchteten Mikkyo-Praktizierenden repräsentiert. Er nähert sich dann der Meditationshalle; dabei bildet er mit den Händen eine bestimmte Mudra, und visualisiert bei jedem Schritt unter seinem Fuß eine voll erblühte, achtblättrige Lotusblüte. Ehe er die Halle betritt, führt er ein Ritual durch, mit dem die Gottheit und sein eigener erleuchteter Geist erweckt werden sollen.

*Reinigung und Vorbereitung des Praktizierenden.* Der Praktizierende wirft sich vor dem Bildnis der Gottheit Dainichi Nyorai nieder und rezitiert dabei ein Mantra der Ehrerweisung an alle Buddhas. Danach reinigt er die universalen Elemente in seinem Körper und unterzieht Körper und Geist, die bereits gereinigt sind, mit der „Methode zum Schutze des Seins“ (*goshin-bō*) einer weiteren Vorbereitung. Der Praktizierende visualisiert die Einswerdung des Selbst und des Buddha und die grundlegende Reinheit des Handelns von Körper, Rede und Geist; dabei rezitiert er Mantras und bildet Mudras über bestimmten Konzentrationspunkten. Dieser Abschnitt endet mit Mudra und Mantra des „Anlegens der Schutzrüstung“ des großen Mitgefühls (*hikō-goshin*).

*Magische Stärkung der Gaben und das Gelübde der Praxis.* Hier widmet der Praktizierende die Verdienste seiner Praxis dem Wohl aller Wesen und bittet alle Gottheiten um Hilfe, die Praxis vollständig durchzuführen. Mit Mudra und Mantra der zornvollen Gottheit Gundari Myō-ō, die alles Böse und alle Verblendungen beseitigt, stärkt er das Opferwasser („vollzieht *kaji* damit“) und wäscht damit alle Verblendungen ab.

Mit einer Reihe komplizierter Bewegungen der Ritualgeräte, mit der Rezitation von

### Shingon

Silben und Visualisierungen verwandelt der Praktizierende Unreinheiten, um ihre grundlegende Reinheit zu enthüllen. Mit den übrigen Gaben wird ähnlich verfahren, und es folgen Versrezitationen und Gebete um Schutz an alle Götter. Der Praktizierende rezitiert die fünf Gelübde aller Buddhas und Bodhisattvas.

Dann bildet er Mudras und rezitiert Mantras, um den erleuchteten Geist zu erwecken und zu erkennen, daß das Selbst und der Buddha dasselbe sind. Zum Abschluß dieses Ritualteils rezitiert er dann die fünf großen Gelübde:

- Die Wesen sind ohne Zahl; ich gelobe, sie alle zu befreien.
- Die Verdienste sind grenzenlos; ich gelobe, sie alle anzusammeln.
- Die Lehren sind unendlich; ich gelobe, sie alle zu lernen.
- Die Buddhas sind ohne Zahl; ich gelobe, ihnen allen zu dienen.
- Die Weisheit ist unvergleichlich; ich gelobe, die höchste Weisheit zu verwirklichen.

Die Verdienste, die aus dem Einhalten dieser Gelübde erwachsen, werden den Buddhas und allen Wesen gewidmet, und im Anschluß daran werden die Verse der gegenseitigen Kraftübertragung der Drei Kräfte des Universums rezitiert:

- Die Kraft meines verdienstvollen Handelns,
- die Kraft der Buddha-fca/7
- und die Kraft des kosmischen Dharma-Reiches,
- sie alle verweilen in alles-durchdringender gegenseitiger Ehrerweisung.

*Das Errichten des Bereiches.* Dieser Ritualteil bereitet einen heiligen Raum vor, ein inneres Reich der Praxis, wo der Buddha willkommen geheißen wird. Mit Hilfe verschiedener Mantras und Mudras visualisiert der Praktizierende, wie er die Grenzen des Altars und einen Schutzwall von Vajra-Flammen erzeugt, die den Altar in der Vorstellung umgeben.

*Die Schaffung der erhabenen Meditationshalle.* Der Praktizierende visualisiert den eigentlichen Meditationsort, der gleichzeitig das Universum ist. Zuerst visualisiert er eine Sanskrit-Silbe, die sich in einen Palast verwandelt, in dessen Mitte der Geistaltar steht. Darüber verwandelt sich eine andere Silbe in eine achtblättrige Lotusblüte, über der die Keimsilbe das Dainichi Nyorai ist. Sie wird zu einer Pagode aus den fünf elementaren Formen, der Samaya-Form des Taizö Danichi Nyorai. Der Praktizierende visualisiert, wie sich diese Pagode in Dainichi Nyorai verwandelt, die Quelle aller Gottheiten und des ganzen kosmischen Mandala, und zwar in vollkommener menschlicher Gestalt.

Um die visualisierten essentiellen Gottheiten auf sein eigenes Leben zu beziehen, führt der Praktizierende an sieben Punkten seines Körpers ein Ritual der Kraftübertragung durch und rezitiert dabei ein Mantra. Danach visualisiert er die Erzeugung ritueller Opfergaben zum Empfang des Buddha.

#### Shingon-Ritualpraxis

*Einladung und Anrufung.* Der Praktizierende lädt Dainichi Nyorai in die Meditationshalle ein und entsendet mit Mudras und Mantras ein kostbares Gefährt, das die Gottheit und ihr Gefolge an den heiligen Ort geleitet, wo sie dann rituell willkommen geheißen werden.

*Das Errichten des Schutz(kreis)es.* Der Praktizierende errichtet mit der Mudra-Abfolge einer Feuergottheit, die Verblendungen vernichtet, einen Schutzwall gegen störende Einflüsse; er visualisiert ein unüberwindliches Sperrfeuer um den heiligen Ort und ein unzerstörbares Vajra-Netz darüber.

*Rituelle Gabendarbringung.* In diesem Abschnitt fleht der Praktizierende mit einer Reihe von Opfern die Gottheit und ihr Gefolge um Hilfe und Schutz an. Die erste Gabe ist Wasser, es folgen Lotustrone für die Zentralgottheit und ihr Gefolge, außerdem als Willkommensmusik die Rezitation einer Keimsilbe und Glockengeläut. Danach werden mit den Ritualgeräten auf dem Altar die „fünf Gaben“ dargebracht.

Abschließend werden Verse zum Lobpreis von Macht und Tugend des Buddha und als Bitte um Hilfe rezitiert und danach mit Mantras und Mudras nicht endende Opfern an alle Gottheiten im Universum visualisiert. Danach rezitiert der Praktizierende wieder die Verse der Drei Kräfte und vereint dadurch die Verdienste der Gabendarbringung, die Verdienste des Buddha und die des ganzen Universums.

*Gesammelte Anrufung und esoterische Einswerdung.* Der Praktizierende erfährt die gegenseitige Kraftübertragung mit Dainichi Nyorai; dabei benützt er ein Mantra, das diese höchste Gottheit des Kongökai-Mandala anruft, und eine Mudra vor der Brust als Zeichen der Mondscheibe des wahren Geistes, die das physische Einswerden des Selbst und des Buddha symbolisiert.

Als nächstes folgt die Kraftübertragung mit dem Rosenkranz, der die Verblendungen aller Wesen symbolisiert. Der Praktizierende visualisiert, wie sich die Verblendungen unmittelbar in Weisheit verwandeln und rezitiert dabei ein Mantra, mit dem er 108 Mal die Vereinigung mit der Hauptgottheit beschwört und dabei die Kreismethode anwendet. Das Mantra tritt dabei aus dem Mund des Dainichi Nyorai aus und in den Scheitel des Praktizierenden ein, kreist durch seinen Körper, tritt bei seinem Mund aus und wieder in Dainichi Nyorai ein, und dieser Vorgang wiederholt sich in einem ununterbrochenen Kreislauf immer wieder.

Der Praktizierende wiederholt dann die gegenseitige Kraftübertragung mit Dainichi Nyorai und beendet diesen Abschnitt mit der „ausstrahlenden Rezitation“, einer langen Reihe von Mantras der Zentralgottheit und ihrer wichtigsten Verkörperungen.

*Schlußopfer und Geschicklichkeit in der Methode.* Aus Dankbarkeit gegenüber den Gottheiten bringt der Praktizierende zum Abschluß Opfer dar, zuerst die fünf Gaben und zum Abschluß Wasser. Als Abschlußmusik werden die Glocken geläutet. Die Verdienste dieses Rituals werden allen Wesen in allen Daseinsbereichen gewidmet und die Schutzwälle um den Geistaltar werden nacheinander aufgelöst. Dabei werden

### Shingon

dieselben Mantras und Mudras verwendet wie am Anfang, nur mit anderen Bewegungsabläufen. Ein einzelnes „Blütenblatt“ der Blumengaben wird auf den Altar gelegt, und man visualisiert, daß die Gottheiten daraufsteigen und in ihre kosmischen Wohnstätten zurückkehren.

Das Ritual endet mit dem Herbeirufen schützender Energien. Der Praktizierende rezitiert ein Verehrungs-Mantra und verläßt die Meditationshalle mit Niederwerfungen.

### DAS VORBEREITENDE FEUERRITUAL,

Das Feuerritual (*goma*) beschließt als vierte Übung die Vierteilige Praxis. Es dient der Beseitigung aller Hindernisse für die nachfolgende Dharma-Übertragung. *Goma* ist eine Zusatzpraxis, die für gewöhnlich im Anschluß an eine Praxis mit einer Gottheit durchgeführt wird, in diesem Falle ist das die Fudö-Praxis. Das eigentliche Feuerritual ist in Abschnitte (*dan*) unterteilt, in denen einer speziellen Gottheit oder Gruppen von Gottheiten Gaben dargebracht werden. Das einfachste *goma* besteht aus nur einem Abschnitt, der Gabendarbringung an den Feuergott Ka-ten, während das *goma* der Vierteiligen Praxis aus fünf Abschnitten besteht. Im Feuerritual des Shingon sind die Flammen das Weisheitsfeuer des Buddha, das Unwissenheit und Verblendung verbrennt und in Weisheit verwandelt.

Die Fudö-Praxis und die nachfolgenden fünf *goma*-Abschnitte werden in einer Sitzung am Feuerritual-Altar (*goma-dan*) durchgeführt, einer viereckigen hölzernen Plattform mit einer runden Feuerstelle. Der Altar, die Öffnung („der Mund“) der Feuerstelle und die Feuerstelle selbst symbolisieren die Gleichheit des Selbst und des Buddha in Körper, Rede und Geist. Auf dem Altar befinden sich viele Gerätschaften und Gaben, wobei jedes Ding eine spezifische Bedeutung hat. Wenn der Praktizierende die Gaben (Holzstäbchen, Öl, Körner und andere Substanzen) in die Flammen in der Feuerstelle wirft, dann visualisiert er, wie die Verblendungen in Buddhas Weisheitsfeuer stürzen, wo unmittelbar ihre wahre Natur als Nahrung der Weisheit zum Vorschein kommt.

Die Zentralgottheit dieses Feuerrituals, Fudö Myö-ö („unbeweglicher, leuchtender König“) entstammt der Halle der Weisheit im Taizö-Mandala und ist eine Verkörperung des Dainichi Nyorai im zornvollen Aspekt. Er ruht in der diamantenen Erleuchtung und durchschneidet selbst die hartnäckigsten Verblendungen. Da das Fudö-Ritual mehr oder weniger demselben Schema folgt wie die oben beschriebene Achtzehnteilige Praxis, wird hier lediglich die Visualisierung der Gottheit kurz beschrieben:

Zuerst visualisiert der Praktizierende eine Pagode als Symbol des Universums und läßt dann über eine Reihe von Silbenumwandlungen die anthropomorphe Gestalt des Fudö in Blau-Schwarz entstehen, wie er von seinen Nebengottheiten umgeben ist. Eine Schlaufe in seiner Linken steht für die Methoden, die selbst die am wenigsten beherrschbaren Leidenschaften zu bändigen vermögen. Aufrecht in seiner Rechten hält er das Schwert der geheimen Weisheit, das alle Verblendungen an der Wurzel durchtrennt. Seine zornvollen Eigenschaften versetzen alle egobedingten Hindernisse



*Goma-Zeremonie auf dem Kōyasan.*

#### Shingon

in Schrecken und bringen sie unter Kontrolle, und sein Mantra drückt die befreiende Kraft des Mitgefühls aus. Der Praktizierende festigt das Bild der Gottheit in seinem Körper, im Geist und auf dem Altar, ruffdann die Gottheit mit ihrem Gefolge herbei, bringt ihnen Gaben dar, vollzieht die esoterische Einswerdung mit ihnen und so weiter.

Wenn der Praktizierende die Eine-Gottheit-Praxis Fudös beendet hat, beginnt er mit dem Anfangsritual des eigentlichen *goma*. Er ordnet die Ritualgeräte, bringt den Buddhas Lobpreisungen dar, entzündet Weihrauch, streut pulverisierten Weihrauch auf seine Hände und so weiter wie in der oben beschriebenen Achtzehnteiligen Praxis. Im Anschluß an das Ritual der gegenseitigen Kraftübertragung mit Dainichi Nyorai und mit Fudö vollzieht er eine Visualisierung, um die Drei Geheimnisse des Buddha, des Praktizierenden und der gowa-Feuerstelle zu vereinen. Körper, Rede und Geist der Feuerstelle sind der Altar, die Herdöffnung und die Feuerstelle selbst.

In komplexen Ritualen mit vielen Geräten stärkt der Praktizierende das Senfsamen-Opfer (Symbol des Weisheitslichtes, das Hindernisse beseitigt) und verwendet dabei ein Feuer-Mantra, um jedweden schädlichen Einfluß vom Ort der Meditation fernzuhalten. Danach bildet er die Mudra von Ka-ten an Herz, Stirn, Kehle und Scheitel und ruft die Schutzgottheit der ganzen *goma*-Praxis an. Dann nimmt er die Opfergeräte von den Seitentischen, ordnet sie auf dem Altar an und ist damit bereit für den ersten Abschnitt der fünfteiligen vorbereitenden gom«-Praxis, das Ritual für Ka-ten. Der Praktizierende ordnet Opferstäbchen aus Holz auf der Vajra-Platte an und legt elf Holzstäbchen - eines steht für die grundlegende Verblendung und die übrigen zehn für Verblendungen in Verhalten und Wahrnehmung - in die Feuerstelle. Er visualisiert dann, wie er mit dem Entzünden des Feuerholzes zugleich die Flammen der Weisheit aufleuchten läßt. Er unterhält das Feuer, rezitiert dabei ein Mantra, das Licht anruft und visualisiert eine Keimsilbe, die das Element Luft symbolisiert. Er sprengt Wasser ins Feuer, stärkt das Brennholz mit einem Mantra und schwingt dabei den dreispitzigen Vajra.

Der Praktizierende visualisiert die Weisheitsflammen als Silben, die zu einer dreieckigen Flamme werden und sich dann in die Gestalt des Ka-ten verwandeln. Sein weißer Leib mit vier Armen ist Sinnbild des kosmischen Feuers. Der Praktizierende legt dann eine „Blumenquaste“ in das Feuer und visualisiert darüber einen Thron, den eine Keimsilbe überragt; diese verwandelt sich zuerst in eine Ritualvase und dann in die Gestalt des Ka-ten mit der Geste der Furchtlosigkeit, mit Rosenkranz, Stab und Vase in seinen vielen Händen und einem Flammenleib.

Mit Mudras und Mantras der Anrufung visualisiert der Praktizierende, wie Ka-ten in die Feuerstelle gezogen wird und rezitiert dabei Verse der Anrufung und des Willkommens. Dann beginnt das Opfer:

Zuerst schüttet der Praktizierende Wasser auf die Feuerstelle und visualisiert dabei, daß es Ka-tens Mund ausspült. Bei diesem und den darauffolgenden Opfern bildet der Praktizierende stets zuerst die entsprechenden Mudras und Mantras und anschließend die Mudra, die bei der Visualisierung der Gottheit benützt wird. Im Anschluß daran rezitiert er weitere Anrufungs- und Willkommensverse.

#### Shingon-Ritualpraxis

Nun wird etwas pulverisierter Weihrauch in das Feuer gestreut. Man stellt sich dabei vor, daß der Weihrauch in Ka-ten eindringt und ihm Leib und Geist ganz erfüllt.

Nun> wird mit großen und kleinen Kellen ein Gemisch aus Öl (Symbol der Verblendungen) und Honig (Symbol der Weisheit) ins Feuer gegossen.

Sodann werden Opferhölzer ins Feuer gelegt.

Danach schüttet man Kellen voll Reis in die Flammen - Reis ist Symbol für Verblendungen allgemein -, zunächst als eine Gabe an die Gottheit und dann als ein Symbol des innerseelischen Vorgangs, in dem die Verblendungen des Selbst überwunden werden.

Als nächstes werden Kellen mit fünf Getreidesorten in die Flammen geschüttet; die Getreidesorten sind Symbole für Gier, Haß, Torheit, Überheblichkeit und Zweifel. Darauf folgen als eigenes Opfer „Schnittblumen“, Weihrauchkügelchen und grober Weihrauch als Symbole der „drei Gifte“ Gier, Haß und Torheit. Danach wird ein weiteres Ölopfers dargebracht.

Der Praktizierende vollzieht Mudra und Mantra des kosmischen Opfers, um die Gaben in die Dimension des Universums zu transformieren, wobei er die Verse der Drei Kräfte des Universums rezitiert. Die Öffnung der Feuerstelle wird noch einmal ausgewaschen und der Praktizierende wirft eine „Blumenquaste“ in eine Ecke der Feuerstelle, die Ka-ten bei der Rückkehr in sein eigentliches Reich als Gefährt dienen soll. Es werden dann Mudra und Mantra der Verabschiedung durchgeführt, und man visualisiert, wie Ka-ten die Feuerstelle verläßt. Damit ist der erste Abschnitt abgeschlossen.

In den nachfolgenden vier goma-Abschnitten gibt es ähnliche Verfahren mit Ritualen für die Gottheiten Hannya Bodhisattva (Hauptgottheit des Mandala-Abschnitts, dem Fudö zugehört), für Fudö und für alle Gottheiten und äußeren Schutzgötter.

#### Die Shingon-Initiation

Alle buddhistischen Schulen Japans kennen Zeremonien der formalen Verpflichtung (*tokudo*, „Hinübergehen“), durch die ein Kandidat nach entsprechenden Vorbereitungen und Studien zum Priester wird. Er schneidet sein Haupthaar, nimmt die Regeln auf sich und kleidet sich in das Gewand eines buddhistischen Priesters (*kesa*). Das Initiationsritual, das japanisch *kanjō* heißt, gibt es jedoch nur in der esoterischen Tradition. Für die ununterbrochene Weiterführung der Mikkyo-Linie hat *kanjō* zentrale Bedeutung und wird im *Dainichi-kyō* und in anderen Mikkyo-Sutren und -Schriften mit großer Ausführlichkeit dargelegt.

Wörtlich bedeutet *kanjō*, den Scheitel mit Wasser besprengen. Es läßt sich auf ein altes indisches Krönungsritual zurückführen, bei dem das Haupt des neuen Königs mit Wasser aus den „vier Meeren“ besprengt wurde, was seine Herrschaft über das ganze Reich symbolisierte. Die allgemeine Struktur der meisten Initiationen sieht vor, daß ein Meister der Dharma-Linie das Haupt des Schülers mit Wasser aus fünf Behältern besprengt, die Symbole der fünf Weisheitsaspekte sind.



## Shingon

Die verschiedenen Initiationen unterscheiden sich nach Inhalt, Form und Zweck. Im *Dainichi-kyō* werden drei Arten und fünf Stufen von *kanjō* aufgeführt, andere Schriften nennen noch viele weitere. Nicht alle werden auch heute noch praktiziert, und einige sind für Laien bestimmt. Höhere Initiationen können entsprechend ihrer Ritualstruktur in drei Arten eingeteilt werden. Zur ersten gehört die formale Initiations-Zeremonie, in der ein vollständiger Satz Ritualgeräte vor einem besonderen Mandala-Altar benützt wird. Die zweite Form ist heute nicht mehr in Gebrauch und wurde mit nur einem Minimum an Gaben und Geräten vollzogen, wenn die Umstände kein vollständiges Ritual der ersten Art zuließen. In der dritten Form, der „geistigen Initiation“ (*ishin kanjō*) gibt es weder Form noch Ritual, sie wird als höchste Art der Initiation betrachtet.

Initiationen werden auch nach Stufen unterschieden, die Fünf Bereiche (*goshu sanmaya*) genannt werden; das bezieht sich auf die Bewußtseinsstufe, auf die sich diese Initiation richtet. Die erste kann kaum Initiation im gewöhnlichen Sinne genannt werden, da es dabei lediglich darum geht, der Existenz des Mándala gewahr zu werden; man nennt sie, wie oben erwähnt, „das Betrachten des Mándala aus der Ferne“. Es ist ein vorrituelles *kanjō*, das die erste Berührung mit den esoterischen Lehren kennzeichnet. Erst in der Initiation, die „Errichtung der Verbindung“ (*kechi-en*) heißt, findet der tatsächliche rituelle Kontakt mit den esoterischen Lehren statt. Der Kandidat wird vor ein Mándala geführt, wirft einen Aniszweig darauf und stellt so eine Dharma-Verbindung mit einer bestimmten Gottheit her. Diese Initiation steht auch Laien offen.

Die dritte Stufe, die „Initiation des Mantra-Empfangs“ (*jumyō kanjō*) ist für Laien bestimmt, die sich dem Mikkyō widmen wollen. Der Kandidat wird zu einem Mándala geführt, wirft einen Aniszweig darauf und erhält Mudra und Mantra seiner eigenen Gottheit und wird mit diesem ersten Schritt formal Schüler eines Mikkyō-Meisters. Sie wird auch „Initiation in die Erlaubnis“ (*koka kanjō*) und „Initiation in das Dharma-Studium“ (*gakuhō kanjō*) genannt; diese Initiation befugt einen, die esoterischen Lehren zu studieren und zu praktizieren.

Die vierte Stufe ist die „Dharma-Übertragung“ (*denpō kanjō*); damit betritt ein Shingon-Priester den Weg, auf dem er selbst Lehrer werden kann. Diese Initiation und die beiden vorherigen waren von den indischen Patriarchen nach China gebracht worden, wo sie Kūkai von seinem Meister Hui-Kuo erhalten hatte. Der Kandidat wird durch genauestens festgelegte Übungen angeleitet, die ihm helfen sollen, Wege zu den tiefsten Schichten des Geistes zu eröffnen, und so empfängt er nicht nur geheime Mantras und Mudras, sondern auch die Dharma-Linie (*kechi-myaku*) von Generationen von Mikkyō-Meistern. Die Kandidaten müssen aus diesen Gründen strengen Maßstäben persönlicher Hingabe und charakterlicher Eignung genügen, und sie bereiten sich durch Studium und Meditation (einschließlich der strengen Vierteiligen Vorbereitungspraxis zur Erleuchtung) auf diese Initiation vor. Vor der Initiation der Dharma-Übertragung empfangen die Kandidaten die esoterischen Regeln (*sanmaya kai*).

Im *Dainichi-kyō* werden folgende grundlegende Anforderungen an die Kandidaten aufgeführt:

#### Shingon-Ritualpraxis

Um ein rechtes Gefäß für die Lehren des Dharma zu werden, halte dich als erstes fern von allem Unreinen; zum zweiten erzeuge auf Einsicht gegründetes Vertrauen (*shinge*, ein Vertrauen, das auf dem eigenen Verständnis der Gesetze von Ursache und Wirkung beruht); zum dritten sei sorgfältig und ohne Furcht; zum vierten erzeuge tiefen Glauben (*jinshin*, einen Glauben, der die Grenzen des eigenen Verstehens übersteigt); und zum fünften Sorge dich stets um das Wohl der anderen.<sup>16</sup>

Die Initiation der Dharma-Übertragung wird vom Shingon in aller Reinheit aufrechterhalten. Sie folgt der Ritualstruktur, mit der Hui-kuo den Kūkai einweihte. Der Kandidat erhält eine Pagode und einen Vajra als Symbole der universalen Erleuchtung und als Unterpfand für die ungebrochene Kontinuität der esoterischen Linie. Nach diesem Ritual trägt der Kandidat den Titel *ajari*, Meister. Trotz dieses hochtrabenden Titels ist diese Initiation jedoch lediglich Grundlage für weitere Studien, und es gibt durchaus noch höhere *ajari-Grade*. Nur wer sich durch Befähigung, Neigung und Studien auszeichnet, wird zu einem Meister, der einst diese Initiation durchführen und damit die Dharma-Linie weitergeben kann.

Die fünfte Stufe enthält Initiationen für Fortgeschrittene und ist denen vorbehalten, die sich der Dharma-Linie ganz gewidmet haben. Dazu gehört die Übertragung von Herz zu Herz (manchmal auch Initiation „von Stirn zu Stirn“ genannt), die kein Ritual und keine äußerlichen Hilfsmittel benutzt. Es ist eine unmittelbare, intuitive Übermittlung der Lehren, die nicht an Zeit, Ort oder eine bestimmte Form gebunden ist, ein ungemein persönlicher Vorgang, der in der einzigartigen Beziehung zwischen Lehrer und Schüler gründet.

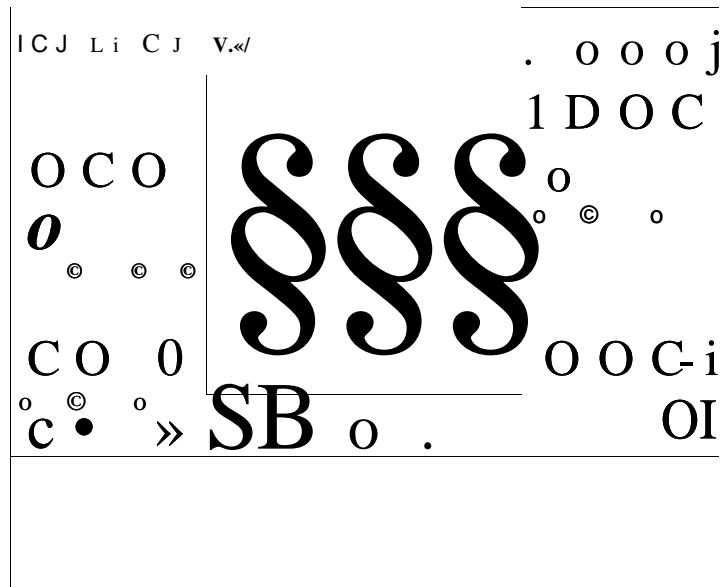
Eine fortgeschrittene Form der rituellen Initiation, die „Initiation in die Praxis des Studiums“ (*gakushū kanjō*), wird nur auf dem Kōyasan durchgeführt, und zwar für eine streng begrenzte Zahl älterer Priester, die jahrzehntelang studiert haben. In früheren Zeiten war das eine Art theoretischer Unterricht für Fortgeschrittene, bei dem Probleme esoterischer Schriften aufgeworfen und von den Kandidaten im Debattenstil beantwortet wurden. Um den Titel „Großer Ajari“ zu erhalten, mußte der Kandidat die Debatte gewinnen. Diese Initiation wird auf dem Kōyasan immer noch durchgeführt, der Aspekt der Debatte wurde inzwischen jedoch sehr formalisiert, da man an den Shingon-Universitäten ohnehin umfassend studieren kann.

Die Initiationen unterscheiden sich in vielen Einzelheiten, aber immer ist jede festgelegt. So schreibt die Tradition beispielsweise Bewegungen und Stellungen genaustens vor (wie weit und in welche Richtung man sich wendet, wie weit und mit welchem Fuß man zurücktritt usw.); die Altargerätschaften werden in einem ausgebreiteten Mandala an genau festgelegte Stellen gelegt und im Verlauf des Rituals auf eine genau festgelegte Weise bewegt. Die Anzahl der Kandidaten pro Meister ist auf einen, zwei, vier, fünf, sechs, acht oder zehn begrenzt. Da die Initiation zu den wichtigsten Ritualen des Mikkyō gehört, werden ihre Details größtenteils geheimgehalten. Ein kurzer Abriß der Initiation in die Dharma-Übertragung wird jedoch im folgenden gegeben. Die meisten Initiationsrituale (mit Ausnahme des ersten und fünften) folgen diesem allgemeinen Muster und verwenden die üblichen Ritualtechniken.

Shingon

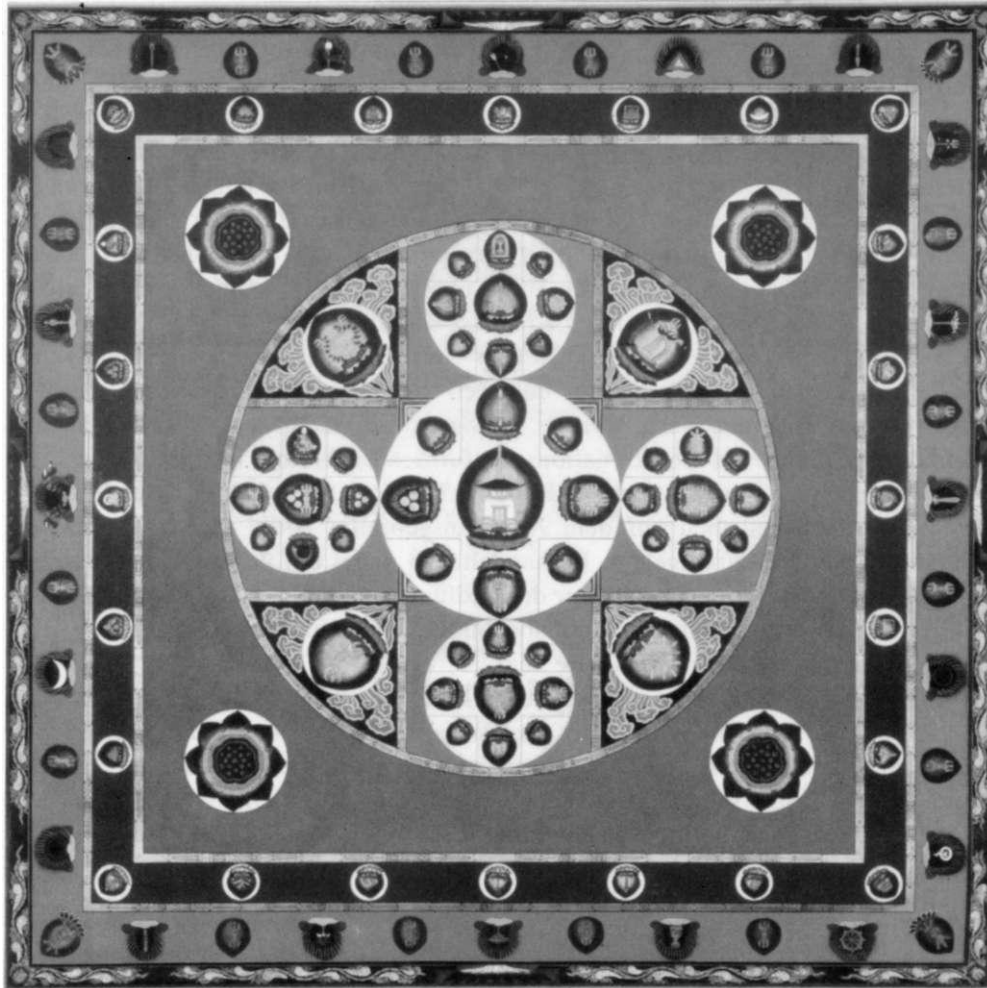
Li

0 . . . . .



Gemaltes Fußboden-Mandala für die Shingon-Initiation.

Shingon-Ritualpraxis



Gemaltes Fußboden-Mandala für die Shingon-Initiation.

#### Shingon

Da die Mikkyo-Praxis die vielen Körpersinne nutzt, schließt auch das Initiationsritual Zunge, Augen, Nase, Ohren und so weiter ein. Ehe der Kandidat die zuvor verschlossene Initiationshalle betritt, in der das geheime Ritual stattfindet, reibt er sich die Hände mit pulverisiertem Weihrauch ein, um damit seinen ganzen Körper zu reinigen und nimmt Gewürznelken in den Mund, um seine Rede zu reinigen. Seine Augen werden mit einer seidenen Maske bedeckt, um ihn von der Außenwelt zu trennen. Er bildet eine Mudra und hält einen Aniszweig zwischen den ausgestreckten Mittelfingern, rezitiert Mantras und meditiert über die Einswerdung und die grundlegende Gleichheit seines Geistes mit dem Buddha-Geist. Er steigt dann über ein Weihrauchfaß in Elefanten-Gestalt und betritt durch eine Wolke von Weihrauch die Initiationshalle (*kanjō dōjō*). In der Halle rezitieren die Kandidaten abwechselnd Verse zum Lobpreis von Tugend und Kraft des Buddha.

Das Ritual dient dazu, den ganzen Körper-Geist des Kandidaten zu einem Symbol der Erleuchtung jenseits von Raum und Zeit zu machen, und die Initiationshalle selbst soll zum Eisernen Turm werden. Wenn der Kandidat den Aniszweig auf das Mandala wirft, das auf der Initiationsplattform ausgebreitet ist, bewirkt er eine Dharma-Beziehung mit dem Zentral-Buddha, Dainichi Nyorai. Bei dieser Initiation liegen die Mandalas eben auf dem Altar ausgebreitet (*shiki mandara*), und die Altargeräte werden daraufgelegt. Es handelt sich dabei um vereinfachte Varianten des Taizō oder des Kongōkai, die nur dreiundfünfzig Gottheiten aufweisen; alle sind in ihrer symbolischen Samaya-Form abgebildet, Dainichi Nyorai als Pagode über einem Vajra, der auf einer Lotusblüte liegt.

Der Meister verwendet einen besonderen Holzstab (*sanjō*), mit dem er das Haupt des Kandidaten mit dem Wasser der fünf Weisheitsaspekte besprengt. Der Stab ist aus einem Pflaumenzweig gemacht, der nach Osten gewachsen war, der aufgehenden Sonne entgegen, und seine Spitze ist achtmal eingeschnitten. Das Wasser, in das der Stab eingetaucht wird, befindet sich in fünf Gefäßen, die Symbole der fünf Weisheitsaspekte sind. Indem der Meister das Haupt des Kandidaten mit Wasser besprengt, „spielt“ er die Rolle des Dainichi Nyorai, der dem Kandidaten die Wahrheit überträgt; dieser seinerseits verkörpert Kongōsatta.

Der Meister sprengt das Wasser im Zustand der gegenseitigen Kraftübertragung mit Dainichi Nyorai und rezitiert dabei ein Mantra der Fünf Buddhas, während der Kandidat die Mudras und Mantras der entsprechenden Bodhisattvas bildet. Auf diese Weise soll die Essenz der esoterischen Lehren in den Kandidaten eingehen und Wege zur Quelle der Erleuchtung eröffnen.

Zur Initiation der Dharma-Übertragung gehört auch eine Mudra in Form einer Pagode; dabei gibt es Bewegungsabfolgen, die darstellen, wie sich die zunächst geschlossene Pagodentür öffnet. Diese Mudra gehört zum Taizō-Mandala und steht für die Pagode, die die Samaya-Form des Dainichi Nyorai ist. Sie geht auf den Eisernen Turm zurück, das Symbol der erstmaligen Übermittlung der esoterischen Lehren.

Der Meister bildet eine bestimmte Mudra und hält einen fünfspitzigen Vajra, den er in vorgeschriebener Art und Weise bewegt. Dabei rezitiert er Mantras und gibt den

#### Shingon-Ritualpraxis

Vajra in die Hände des Kandidaten, der ihn mit derselben Mudra in Empfang nimmt. Zu dieser Handlungsabfolge gehört auch eine visualisierte Pagode über dem Vajra.

Der Meister übergibt dem Kandidaten eine Mudra in Gestalt eines stehenden fünfspitzigen Vajra, der zum Kongökai-Mandala gehört und die Samaya-Form des Kongösatta ist. Beim Empfang der Vajra-Mudra bekräftigt der Kandidat seine Wesensgleichheit mit Kongösatta. Dem Kandidaten werden dann mündlich die esoterischen Übungen übermittelt, die zu dieser Initiation gehören.

Es heißt, daß Initiationen eine sehr tiefe Schicht des Körper-Geist-Wesens berühren. Die Veränderung bei *kanjō* geschieht deshalb in einer anderen Dimension als eine, die aus bewußter Arbeit daran erwächst, durch Ansammeln von Verdiensten das Selbst zum Positiven zu verändern. Während letzteres ein langsamer, aufbauender Vorgang von unten nach oben ist, ist eine Initiation eine intuitive Erfahrung, die von oben nach unten geht. Sie soll durch alle Stadien und Prozesse unmittelbar zum innersten Selbst vorstoßen, auf eine Art und Weise, die man, wie es in der esoterischen Tradition heißt, nur durch eigene Erfahrung voll und ganz verstehen kann.



# ACHT

## *Konzentrierte Übungen der Drei Geheimnisse*

Die Vierteilige Vorbereitungspraxis ist zwar nicht das komplexeste Ritual des Shingon, zeigt jedoch anschaulich die Art und Weise, wie der Mikkyo-Praktizierende Methoden der Drei Geheimnisse wiederholt durchführt, um so minutiös ein inneres Universum esoterischer Einswerdung aufzubauen. So wie die höchste Initiation keine festgelegte Struktur hat, ist auch die höchste Praxis des Mikkyo das „formlose“, spontane Handeln der Weisheit, das sich in keinem Ritual ausdrückt, sondern im Alltag. Es wäre von daher falsch anzunehmen, eine Praxis sei nur deshalb fortgeschrittener oder wirkungsvoller, weil sie schwieriger ist, oder es gebe eine Rangordnung esoterischer Rituale von den einfachsten bis zu den komplexesten.

In diesem Kapitel werden zwei Übungen vorgestellt, die trotz ihrer Einfachheit unmittelbar zum Kern der esoterischen Lehren vordringen: die Morgenstern-Meditation und die Visualisierung der Silbe A. Die erste ist eine intensive Geheimpraxis, die nur Priester aus der Dharma-Übertragungslinie üben können. Wegen ihrer Strenge haben sich ihr nur wenige unterzogen. Die Visualisierung der Silbe A dagegen wird in Japan von Priestern - und heutzutage auch von Laien - regelmäßig praktiziert, und zwar in Formen, die den wechselnden Umständen angepaßt sind.

### *Die Morgenstern-Meditation*

Die Morgenstern-Meditation (*gumonji-hö*) ist eine Praxis, bei der das Mantra des Bodhisattva Koküzö in einer festgelegten Zeitspanne eine Million und achtzigtausend Mal („eine Million Mal“ in der Shingon-Begrifflichkeit) rezitiert wird. Die Meditation folgt dem Muster der Vierteiligen Praxis, ist allerdings extrem verkürzt und vereinfacht. Sie betont vor allem das Kernstück des Rituals, in dem es um die esoterische Einswerdung durch Mantra-Rezitation geht. Das Handbuch der Morgenstern-Meditation weist den Praktizierenden an, mit dem kosmischen Dharma-Reich einzuwerden. Der Praktizierende verwendet in seiner konzentrierten Meditation nur eine Mudra und ein Mantra. Sie ist auf die unmittelbare Erfahrung des Universums durch die Einswerdung mit der Morgenstern-Gottheit ausgerichtet.

Der Begriff *gumonji-hö* bedeutet wörtlich „Technik, das Gehörte zu behalten“, das



### Shingon

heißt, nach dieser Praxis soll man fähig sein, sich alles, was man sieht und hört, zu merken. In der Tat wurde die Morgenstern-Meditation in Japan schon in der Nara-Zeit mit dem Ziel geübt, das Gedächtnis zu schulen und Sutren besser auswendig zu lernen. Ihr esoterisches Ziel liegt allerdings in der Vertiefung des Samadhi-Zustands; so kann man das Selbst als die universale Leere der Möglichkeiten erfahren. Sie wird hier Morgenstern-Meditation genannt, weil sie die Visualisierung der Gottheit Koküzö beinhaltet, und zwar in Gestalt des Planeten Venus, des Morgensterns. Als früher wie heute zentrale Mikkyo-Meditation gehört sie zu den wichtigsten geheimen Übungen (*hihö*) des Shingon.

Die Quelle dieser Praxis ist das *Koküzö Bosatsu Nöman Shogan Saishö-shin Darani Gumonji-hö* (Koküzö Bodhisattvas kraftvolle, wunscherfüllende Dharani-Methode des höchsten Geistes, um das Gehörte zu behalten). Diese Schrift übertrug Shubhakarasimha 717 aus dem Sanskrit in das Chinesische, und sie gelangte im darauffolgenden Jahr nach Japan. Die Morgenstern-Meditation war somit in Japan bereits bekannt und wurde auch praktiziert, noch ehe Kūkai die Shingon-Linie aus China mitbrachte. Sie wird als eines der frühen Elemente des „reinen“ Mikkyo betrachtet, das nach Japan kam.

Auf der Grundlage von Shubhakarasimhas chinesischer Übersetzung wurden in Japan verschiedene Ritualhandbücher zur Morgenstern-Meditation verfaßt. Auch wenn das Ritual erst in Japan seine endgültige Form erhielt, so stammt es eindeutig aus Indien, wo beispielsweise der Praktizierende zu Beginn des Rituals als Symbol des Erleuchtungsnektars Milch in einem kleinen Behälter einschloß. Wurde der Behälter zum Abschluß des Rituals wieder geöffnet, so ließ der Gerinnungsgrad der Milch Schlüsse über den Erfolg der Praxis zu. In Japan war Milch allerdings nicht bekannt und einen großen Teil des Jahres kann sie genauso gut einfrieren wie gerinnen, so daß dieser Teil des Rituals geändert werden mußte.

Shubhakarasimhas Übersetzung der Quelle ist auch heute noch vorhanden, und die meisten japanischen Ritualhandbücher entsprechen ihr in den wichtigsten Schritten. Wenn auch der Titel dieser Schrift sehr lang ist, so ist ihr Inhalt knapp und legt vor allem Gewicht auf die „eine Million“ Mantra-Rezitationen. Bei der Übung der Morgenstern-Meditation stützte sich Kūkai auf diese Schrift, und Shingon geht davon aus, daß er die Natur der esoterischen Lehren über diese Praxis erfuhr. Diese nicht nur für Kūkai, sondern für die ganze Shingon-Geschichte wichtige Praxis erfreute sich immer großer Beliebtheit in Japan. Kūkai selbst beispielsweise führte diese Praxis achtmal durch - eine wahre Meisterleistung.

Die Morgenstern-Meditation gehört nicht zu den vorgeschriebenen Übungen für Shingon-Priester und steht auch in keinem Zusammenhang mit der Hierarchie der Priesterschaft. Wegen ihrer strengen Form gibt es heutzutage nur wenige Priester, die die Morgenstern-Meditation vollständig durchgeführt haben. Im achten Jahrhundert war diese Praxis in einer wahrscheinlich weniger strengen Form viel weiter verbreitet, und auch Laien wurden in diese Praxis eingeweiht.

Es ist nicht bekannt, wer Kūkai diese Praxis übermittelte. Der Legende zufolge war sein Lehrer ein Priester namens Gonzö, einer der ersten Meister der Morgenstern-

#### Übungen der Drei Geheimnisse

Meditation in Japan. Wie dem auch sei, nach seiner Begegnung mit seinem namenlosen Meister suchte Kūkai einsame Orte an den Ufern des Stillen Ozeans auf und übte in den tiefen Schluchten der bergigen Insel Shikoku die Morgenstern-Meditation. In seinem *Sangō Shiiki* (Hinweis auf die Grundlage der Drei Lehren) schreibt Kūkai:

Hier empfing ich von einem Priester die Morgenstern-Meditation des Koküzō. Im Text hieß es: „Folgt man diesem Weg und spricht man das Mantra eine Million Mal, erlangt man die Fähigkeit, alle Worte der Lehren zu behalten.“

Ich glaubte den Worten des großen Meisters und hoffte, aus diesem Funken eine Flamme zu entfachen. Ich bestieg die Gipfel des Berges Tairyū im Lande Awa und versenkte mich in die Rezitation am Kap Muroto an der Tosabai. Und in den Tälern erschien das Bild des Morgensterns.<sup>1</sup>

#### *Himmelskörper und die Meditation über das Universum*

Im Mikkyo werden bei der Meditation über den Dharma-Körper aktiv Himmelskörper eingesetzt. In der Morgenstern-Meditation steht das Mantra im Brennpunkt der Meditation, und Gegenstand der esoterischen Einswerdung ist das Universum selbst, das der Planet Venus symbolisiert. Das Shingon führt die Morgenstern-Meditation auf Shakyamuni Buddha zurück, der im Augenblick seiner Erleuchtung den strahlenden Morgenstern erblickte. Bei der Visualisierung der Silbe A wird das Universum durch die Silbe A in einer Mondscheibe symbolisiert, manchmal durch die Mondscheibe allein. Auch bestimmte Gottheiten anderer Planeten und Sternbilder spielen als „Beschützer“ in vielen Mikkyo-Ritualen eine wichtige Rolle (so beispielsweise im fünften Abschnitt des goraa-Rituals).

Das Mikkyo kennt auch eine Reihe von Sternritualen (*hoshiku*), die sich auf die chinesisch-taoistische Astrologie zurückführen lassen. Sie werden zur Abwendung von Unglück und zur Lebensverlängerung durchgeführt. Im Unterschied zur Morgenstern-Meditation und zur Visualisierung der Silbe A dienen diese Sternrituale dem materiellen Vorteil und sind doch typische esoterische Übungen. Eine dieser Übungen ist die Praxis des Bodhisattva Myōken, im Shingon die Gottheit des Polarsterns, des höchsten aller Sterne. Er wird auf unterschiedliche Weise dargestellt. Im Myōken-Mandala steht diese Gottheit auf einer Mondscheibe, und ist von ihrem Gefolge umgeben, den sieben Sternen aus dem Sternbild des Großen Bären, wobei jeder Stern einen Aspekt der Buddha-Natur verkörpert.

In der Halle der Morgenstern-Meditation hängt ein Bildnis der Gottheit Koküzō Bodhisattva; seine Eigenschaften werden ebenfalls vom Morgenstern symbolisiert. In die Meditation wird auch der Planet selbst einbezogen, man betrachtet ihn durch ein besonderes Fenster. Obgleich die Venus nicht immer sichtbar ist, ist der Gegenstand der Übung nicht einfach der Planet als solcher, sondern der ganze dynamische Kosmos, der dem esoterischen Verständnis nach gleichermaßen im Bild verkörpert wird. Der Praktizierende arbeitet mit dem Planeten, dem Bildnis der Gottheit und dem visualisierten Bild des Planeten als Gottheit, um so die überpersönliche Wahrheit zu erfahren.

## Shingon

Auf dem Holzbildnis, das in der Morgenstern-Meditation verwendet wird, ist Koküzö auf einer Mondscheibe von etwa 33 cm Durchmesser abgebildet. Sein Leib ist golden und strahlt helles Licht aus. Er sitzt auf einem Lotusthron und trägt die Krone der fünf Buddhas. Seine linke Hand hält den Stiel eines blaßroten Lotus, auf dem ein blaues Wunscherfüllendes Juwel liegt; davon gehen gelbe Flammen aus. Seine rechte Hand ist ausgestreckt, die Handfläche nach oben, die Finger sind in der Mudra der Wunschgewährung (*yogan*).

Koküzö ist die Gottheit der Weisheit, der Tugend und des Glücks, sein Handeln dient der Erfüllung aller Wünsche. Seine Himmelsrichtung ist Süden. In der esoterischen Tradition ist das die Richtung, aus der alle Schätze stammen, und der Süden steht auch in Verbindung mit dem Buddha Höshö, was „den Schatz hervorbringen“ bedeutet. Koküzös Name bedeutet wörtlich „Leerheitsspeicher“, wobei Leerheit hier nicht einfach „nichts“ bedeutet, sondern das geheimnisvolle Potential, aus dem alle Erscheinungen entstehen. Koküzös Samaya-Form ist das Wunscherfüllende Juwel (*nyoi hōshu*). Das Samadhi der Morgenstern-Meditation richtet sich aus auf diesen magischen Edelstein, das Symbol der Leere und der Möglichkeiten. Das Wunscherfüllende Juwel verkörpert Koküzös erleuchtete Energie, das Universum selbst, das sich von jeher in vollkommener Freiheit entwickelt und nichts weiß von den Versuchen der Menschen, es in ihrem eigenen Verständnis zu begrenzen.

In der Morgenstern-Meditation konzentriert sich der Praktizierende ausschließlich auf die Einzelpraxis der Einswerdung mit der Gottheit, dem Planeten Venus. Er richtet sein ganzes Sein auf den fernen Morgenstern (das Symbol des Universums) aus und sucht so die Einswerdung mit dem Ursprung des Geistes.

### *Die Praxis des Morgensterns*

Traditionell wird die Halle für die Morgenstern-Meditation in einer einsamen, unberührten Gegend errichtet, an einem Ort, wo man Himmel und Sterne sehen kann. (In alten Zeiten wurde sie auch im Freien durchgeführt.) Es gibt heutzutage in Japan nur noch wenige Tempel, wo man diese Meditation übt: Tairyū-ji in der Region Awa auf Shikoku, Kongō-ji in Köchi, der Berg Misen auf der Inlandsee-Insel Miyajima und Shinbessho auf dem Kōyasan.

Der Raum für die Morgenstern-Meditation wird so gebaut, daß er nach Osten, Westen und Süden offen ist, mit einem freien Blick auf die unberührte Naturlandschaft in der Ferne. Besonders im Osten sollten keine Bäume oder Gebäude stehen. Der Raum ist klein, etwa so groß wie viereinhalb bis sechs Tatami-Matten (etwa neun Quadratmeter). Hoch oben an der Ostwand ist ein kleines Fenster, durch das der Praktizierende die Sterne sehen kann, wenn er vor der Wand sitzt. An derselben Ostwand hängt das mit einem weißen Tuch verhängte Bildnis des Koküzö, das nur während der Meditation enthüllt wird. Der Raum wird nur von einer kleinen Öllampe erleuchtet, die während der gesamten Ritualdauer brennt.

Der Quellentext für die Morgenstern-Meditation erwähnt ein „Holz-Mandala“, eine Holzplatte auf vier Beinen, etwa vierzig mal vierzig Zentimeter, die auch heute noch

#### Übungen der Drei Geheimnisse

benützt wird. Wie bei größeren Plattform-Altären dient es als der Ort, an den die Gottheit aus ihrem eigentlichen Bereich gerufen wird.

Als Symbol für die Erleuchtung der Gottheit steht der Altar unmittelbar unter dem Bild, und auf einem kleinen Tisch davor werden Gaben angeordnet. Um die Ruhe des Altars nicht zu stören und sich leichter konzentrieren zu können, berührt man ihn während der Praxis nicht; auch das Wasser in den Blumenvasen wird nicht gewechselt, frisches wird jedoch nachgegossen. Die „Blumen“ sind Zweige des *kaya-Baumes* (*Torreya nucifera*, japanische Nußeibe), und in der Lampe wird *kaya-Öl* verbrannt. Teile dieses Baumes werden sogar in jedem Ritual benützt, in dem die sechs Opfergeräte verwendet werden.

Früher dauerte die Morgenstern-Meditation einhundert Tage, heute dagegen für gewöhnlich nur noch fünfzig Tage. Der erste Tag für die Meditation wird vom letzten Tag aus rückgerechnet; an diesem muß es eine Sonnen- oder Mondfinsternis geben. Das Abschlußritual (*kechigan*) findet genau zum Zeitpunkt der Finsternis statt.

Die Anzahl der täglichen Rezitationen wird entsprechend der Gesamtdauer der ganzen Praxis genau festgelegt. Dauert das Ritual fünfzig Tage, so muß der Praktizierende täglich „zwanzigtausend“ (genau 21600) Mantras rezitieren. Die Sitzungen sind jeden Tag gleich lang und gleich intensiv, so daß die ganze Praxis über ein gleichmäßiger Rhythmus beibehalten werden kann. Der erste und der letzte Tag werden mit besonderen Ritualen begangen, an den übrigen Tagen ist das Ritual aber immer gleich.

Da der Praktizierende die Mantras zählen muß, verwendet er einen Rosenkranz und eine Art Zählbrett mit Löchern und Stiften, wobei jeder Stift eine bestimmte Anzahl von Mantras anzeigt, die mit dem Rosenkranz gezählt wurden. Der Rosenkranz besteht aus *kaya-Holz* (manchmal aus Eiche) und hat nur 54 Perlen statt der üblichen 108. Im Ritualhandbuch wird zwar von einem Kristall-Rosenkranz gesprochen, doch erwies sich Kristall als zu schwer und wurde so durch Holzperlen ersetzt.

Die Morgenstern-Meditation stellt physisch und psychisch hohe Anforderungen. Wenn man sie in den Bergen über einen langen Zeitraum hinweg alleine übt, sollte sie nicht durch Krankheit oder mangelnde Energie unterbrochen werden. Gelegentlich stellen Praktizierende fest, daß sie diese strenge Übung überfordert. Sie wird von daher nicht allen gelehrt und unterliegt strikter Geheimhaltung. Da viele Einzelheiten dieser Morgenstern-Meditation nur mündlich weitergegeben werden, sollen hier nur bestimmte Aspekte beschrieben werden.

Im großen und ganzen ist die Ritualstruktur dieselbe wie sonst bei der Praxis mit einer Gottheit; der Unterschied besteht darin, daß die ganze Übung hindurch nur eine Mudra und ein Mantra benutzt werden. Die rechte Hand bildet die Mudra des Wunscherfüllenden Juwels, während man die linke Hand in der Geste der Vajra-Faust an der Hüfte hält. Das Mantra ist das des Koküzö. Da die Praxis zur Kategorie der nutzbringenden Rituale gehört, richtet sich der Praktizierende nach Osten und trägt eine gelbe Robe, entsprechend alten Unterscheidungen, denen ansonsten kaum mehr gefolgt wird.

Während der Ritualdauer ist auch jede Handlung wie Essen, Baden, Schlafen und so weiter ritualisiert. Es gibt strenge Essensvorschriften. Sowohl vor als auch während der

### Shingon

Praxis wird beispielsweise der Salzkonsum gedrosselt, da Salz nervös machen soll. Die Morgenmahlzeit besteht aus einfachem Reisbrei, und nach dem Mittagessen darf der Praktizierende außer Wasser nichts mehr zu sich nehmen.

Die Morgenstern-Meditation läuft täglich wie folgt ab: Bevor der Praktizierende den Meditationsraum betritt, verehrt er rituell den Morgenstern (*myōjō-rai*) und vollzieht danach ein Ritual, in dem er zwei Eimer *aka*-Wasser aus dem Brunnen schöpft, einen für sich selbst und einen für die Gottheit. Eine Reinigungszeremonie ist es, wenn er mit der linken Hand Wasser schöpft, es in die rechte Hand schüttet, daran nippt und dann Hände und Gesicht wäscht. Beim Waschen rezitiert er das Mantra und visualisiert, wie er äußerlich und innerlich rein wird.

Das Mantra lautet NÖ BÖ AKYASHAKYARABAYA ON ARI KYAMARI BORI SOWAKA (im Namen von Kozūkō Om Blütenkranz Lotuskrone möge es sich vollenden).

Zuerst bereitet der Praktizierende die Opfertgaben vor und trägt dabei über Nase und Mund eine weiße Maske; dann nimmt er die Maske ab und betritt den Meditationsraum. Er huldigt dann der Gottheit, nimmt den halben Lotussitz ein und hebt mit einem besonderen Stab das Tuch von dem Bildnis der Gottheit.

*Methode zum Schutze des Seins.* Der Praktizierende rezitiert das Mantra und bildet die Mudra über fünf Punkten des Körpers. Dann visualisiert er, wie Kokūzō und alle Buddhas alle seine Verblendungen beseitigen und sein Körper-Geist rein wird.

*Versprengen von Wasser.* Der Praktizierende bildet die Mudra und rezitiert dabei das Mantra, mit dem er das Wasser stärkt. Dann sprengt er es über die Gaben, den Altar und den Boden.

Nach dem Ritual des pulverisierten Weihrauchs stärkt der Praktizierende die Gaben und den Altar. Im Anschluß an die Rezitation von Gebeten, mit denen der Schutz der Gottheiten angerufen wird, folgen Rituale zur Reinigung der Drei Handlungen, die alles-durchdringende Ehrbezeugung, das Erwecken des erleuchteten Geistes und so weiter.

Der Praktizierende schafft den heiligen Ort der Praxis und visualisiert darin die „erhabene Meditationshalle“. Mit geschlossenen Augen kontempliert er die wesenhafte Einheit von Kokūzō mit dem Bildnis, und im Anschluß daran ruft er die Gottheit auf den Altar.

Er nimmt den Behälter mit *a/ca*-Wasser auf, macht damit bestimmte Bewegungen und visualisiert, wie der Gottheit die Füße gewaschen werden. Er heißt die Gottheit, die auf einer Blume ruht, mit dem Läuten der Glocke und der Darbringung der fünf Gaben willkommen. Es folgen die universale Opfertgabe und die Lobpreisungen aller Buddhas. Dann vollzieht der Praktizierende die gegenseitige Kraftübertragung mit Kokūzō, bildet Mudras über bestimmten Körperpunkten, rezitiert dabei das Mantra und kontempliert über sein grundlegendes Einssein mit der Gottheit.

Dann beginnt das Kernstück der Morgenstern-Meditation, in dem der Praktizierende die Mudra bildet und das Mantra rezitiert und mit dem speziellen Rosenkranz

#### Übungen der Drei Geheimnisse

mitzählt. In Koküzös Brust visualisiert er eine Mondscheibe, in der die Silben des Mantra erscheinen. Das Mantra strahlt goldenes Licht aus und strömt so von der Gottheit weg durch den Scheitel in den Praktizierenden hinein, verläßt ihn durch den Mund und tritt durch die Füße wieder in Koküzö ein. Stets mit derselben Mudra-Haltung visualisiert der Praktizierende seine eigene Rezitation in dieser Art, bis die vorgeschriebene Anzahl von Mantras erreicht ist.

Ist die Rezitation beendet, vollzieht er „den Eintritt in das Dharma-Reich“; dabei visualisiert er mit derselben Mudra in Brusthöhe, wie die Mondscheibe und die Mantra-Silben sich langsam ausdehnen, schließlich das ganze Universum erfüllen und anschließend wieder auf ihre ursprüngliche Größe schrumpfen. Er wiederholt die gegenseitige Kraftübertragung mit Koküzö und führt dann die „ausstrahlende Rezitation“ (mehrere hundertmal) für Dainichi Nyorai und vier weitere Gottheiten durch.

Anschließend folgen das Schlußopfer, Lobpreisungen, die Verse des alles-durchdringenden Opfers, die gegenseitige Kraftübertragung der drei kosmischen Kräfte, die fünf großen Gelübde und die Ehrerweisung an die Buddhas. Der Praktizierende widmet die Verdienste aus dieser Praxis dem Wohl aller Wesen. Dann löst er den Schutzwall um den heiligen Ort auf und verabschiedet die Gottheit. Nach der Methode zum Schutze des Seins verläßt der Praktizierende den Meditationsraum.

#### *Eine Erfahrung mit der Morgenstern-Meditation*

Taikö Yamasaki beschreibt seine Erfahrungen mit dieser Praxis folgendermaßen:

Ich führte die Morgenstern-Meditation im Bergtempel Misen in Miyajima durch, und zwar vom 10. Oktober bis zum 13. November 1955, dem Tag der Mondfinsternis. Der *ajari* Kanayama Bokushö war mein Meister für diese Praxis.

Ich stand jeden Morgen um zwei Uhr auf, nahm ein Bad und vollzog die Venus-Zeremonie und das *aka*-Wasserritual. Anschließend betrat ich den Meditationsraum und meditierte zwei Perioden von insgesamt zehn Stunden Dauer. Während der Praxis lebte ich ohne Kontakt mit der Außenwelt. Der Tempel war umgeben von großen urzeitlichen Bäumen, und morgens nach dem Aufwachen und abends vor dem Schlafengehen konnte ich die Sterne am klaren Himmel erblicken.

Zu Anfang hatte ich Bein- und Rückenschmerzen vom langen Sitzen, und das erschwerte meine Konzentration. Langsam kamen Körper und Geist jedoch in Harmonie, was in mir ein Gefühl der Leichtigkeit und Ruhe erzeugte. Während der Meditation erlebte ich meinen Körper fast als transparent und mein Geist und alle Dinge um mich herum wurden kristallklar. Dies war alles andere als eine Halluzination, sondern Ausdruck der größeren Klarheit meines Bewußtseins - als ob ich an einem Ort wäre, wo sich Himmel und Erde begegnen.

Wenn ich aus der Meditation kam und den Ort der Übung verließ, so blieb die Empfindung für die Weite des Universums bestehen, als sähe ich die Welt zum ersten Male. Die Bäume waren nicht mehr getrennt von mir, sondern schienen Teil meiner selbst, als wären wir ein einziges Wesen. Obwohl meine Gefühle beteiligt waren, war



»

**HHHBH**

Taiko Yamasaki bei der Meditation.

Meditationsrollbild mit der Silbe A.  
Kamakura-Zeit (13. Jahrhundert),  
Tō-ji-Tempel, Kyoto.

das keine Erfahrung gewöhnlicher, gefühlsmäßiger Nähe, sondern es handelte sich um eine geistige Erfahrung, um die Erkenntnis, daß wir aus demselben Stoff bestehen wie alles andere auch, und daß es in der Natur nichts gibt, was mit uns selbst nichts zu tun hätte.

Wenn ich nachts die Meditationen beendet hatte, bestieg ich den Gipfel und meditierte im Freien; dort spürte ich, wie mich überall die Sterne des Spätherbsthimmels umgaben, als befände ich mich im All. Diese Empfindung der Einheit mit allen Dingen blieb auch nach der Übung in mir, als ich in die Welt zurückkehrte. Eine tiefe Dankbarkeit und eine neue Art, das Leben zu schätzen, floß in alles ein, was ich tat.

Da die Morgenstern-Meditation aus einem einzigen Ritual der Drei Geheimnisse besteht, das man in einem gleichmäßigen, stetigen Takt durchführen muß, erfordert sie viel Entschlossenheit. Die Initiation in die Praxis wird erst gewährt, wenn der Kandidat die Vorbedingungen erfüllt und Befähigung, Geübtheit und Meditationserfahrung nachweisen kann. Tag für Tag so viele Stunden konzentriert zu meditieren, ist körperlich anstrengend und erfordert gute Gesundheit und emotionale Ausgeglichenheit. Diese Meditation ist eine ernsthafte Übung, die man nicht leichtfertig unternehmen darf, und ich kenne viele Geschichten von Menschen, die damit große Schwierigkeiten hatten.

Zum Beispiel ist es anfangs recht schwer, mit einer Übung in Einsamkeit

### Übungen der Drei Geheimnisse



Mönche bei der Praxis der Silbe A in der Meditationshalle auf dem Koyasan.

zurechtzukommen, wenn man in der Welt gelebt hat. Unerwartete Dinge geschehen im Geist. Wenn die Konzentration so tief ist, kommen Verblendungen und Anhaftungen an den Tag, und unbewusste Fixierungen können überdimensional groß werden. Ich erlebte derartig intensive Halluzinationen, daß ich mir kaum vorstellen kann, wie eine körperlich schwächere oder ältere Person sie zu ertragen vermag.

Während der Praxis können die Halluzinationen so intensiv werden, weil man unmittelbar in tiefere geistige Schichten vordringt. Man sollte sie nicht gewaltsam beenden, sondern erkennen, wofür sie gut sind, ohne sie zu genießen oder zu fürchten. Shubhakarasiṃha schreibt, ihm sei während dieser Praxis das Geheimnis angeboten worden, sich unsichtbar zu machen. Ich machte eine ähnliche Erfahrung, als mir ein mysteriöser Priester „erschien“ und mir anbot, mich eine geheime Mudra zu lehren. Die Erscheinung war so lebhaft, daß ich ihre mangelnde Realität nur mit Mühe erkannte. Ich verstehe jetzt, welches ein Unglück hätte geschehen können, wenn ich auch nur die kleinste Neigung gehabt hätte, das Angebot anzunehmen, da es die ganze Übung empfindlich gestört hätte.

Im Verlauf der Übung wurden die Halluzinationen langsam weniger, meine Konzentration wurde tiefer und schließlich konnte ich ständig im Samdahi verweilen. Alle Sinne wurden schärfer und klarer, einschließlich meines Riech- und Hörvermögens, so daß ich schließlich glaubte, den Weihrauch brennen zu hören - eine Erfahrung, von der die Schriften des Mikkyo sprechen.

Die Morgenstern-Meditation stärkt die inneren geistigen Möglichkeiten und kann ungewöhnliche Erfahrungen hervorrufen, doch Kernpunkt der Praxis ist es natürlich, die Wahrheit zu erfahren.



### *Die Visualisierung der Silbe A*

Die Visualisierung der Silbe A (*ajikan*) ist eine sehr alte Shingon-Meditation. Im Laufe etwa der letzten tausend Jahre wurden in Japan über einhundert Texte verfaßt, die die Visualisierung der Silbe A zum Gegenstand haben, und es gibt eine große Anzahl mündlicher Überlieferungen. Die Übung hat viele Varianten unterschiedlicher Komplexität, die unterschiedliche Verfahren und Aspekte der Mikkyo-Lehren betonen. Alle kreisen jedoch um Klang, Form und Bedeutung der Silbe A als Weg zur Erfahrung einer überpersönlichen Wirklichkeit. Wie zuvor erwähnt, betrachtet das Mikkyo diese Silbe als eine Verkörperung der wahren Natur der zahllosen Erscheinungen des Universums, die Geburt und Tod, Vergänglichkeit und Beständigkeit, das eine und die vielen, Vergangenheit und Zukunft transzendiert - und zwar in Gestalt eines einzigen Symbols.

Die Visualisierung der Silbe A wurde wie andere Übungen der Drei Geheimnisse innerhalb der Priesterschaft im Geheimen weitergegeben. In ihrer langen Geschichte erfuhr sie viele Veränderungen und existiert heutzutage in vielen Varianten. Sie soll jahrhundertlang ohne Unterbrechung weitergegeben worden sein, und sie ist heute eine der wichtigsten Übungen des Mikkyo, sowohl für Laien als auch für die Priesterschaft.

Die Durchführung komplizierter Übungen erfordert ein gutes Visualisierungs- und ein hohes Konzentrationsvermögen. Die Morgenstern-Meditation, bei der man eine Mudra und ein Mantra während eines langen Zeitraums immer wieder wiederholt, erfordert ein noch höheres Maß an Konzentration. Mit der Visualisierung der Silbe A kann man andererseits nach und nach die Fähigkeit zur Meditation entwickeln, und so wurde sie zur Vorbereitung auf schwierigere Übungen eingesetzt. Sie wird jedoch nicht als bloße Vorbereitungsübung betrachtet. Ein eifriger Shingon-Priester hat häufig höchstens Zeit für ein kurzes, konzentriertes Ritual - und diese Meditation ist das wichtigste Beispiel einer solchen Praxis.

Als kürzeste und vielseitigste der vielen hundert Ritualübungen des Mikkyo enthält die Visualisierung der Silbe A doch alle wesentlichen Elemente der esoterischen Lehren. Kakuban schreibt im *Ichigo Taiyō Himitsu-shū* (Die eine Sammlung der grundlegenden Geheimnisse) über den Wert dieser Übung:

Diese Visualisierung ist kostbare Herrin über alle Übungen, Kaiserin aller Samadhis...

Sie ist leicht durchzuführen und führt einen schnell zur Erleuchtung. Unvergleichlich ist sie, diese Übung ... Ein Mensch, der sehr konzentriert üben kann, kann so in diesem Leben ein Buddha werden.<sup>2</sup>

*Die allumfassende Symbolik der Silbe A*

Die Lehren und Übungen des Mikkyo mit ihren Hunderten und Tausenden von Schriften und Gottheiten mögen auf den ersten Blick ungeheuer kompliziert erscheinen. Wenn ein Priesternovize nicht den Kern der Lehren klar erfaßt, kann er diese Kompliziertheit als überwältigend erleben. Die Essenz dieser ungeheuren Anzahl von Sutren und Schriften kann man im *Dainichi-kyö* und im *Kongöchö-gyö* finden, und all die vielen Buddhas und Bodhisattvas kann man als Verkörperungen der Zentralgotttheit Dainichi Nyorai betrachten.

Das ganze Lehr- und Praxissystem, das im *Dainichi-kyö* dargelegt ist, ist in konzentrierter Form in der einen Keimsilbe A symbolisiert. Im *Kommentar zum Dainichi-kyö* steht: „Das Tor der Silbe A ist königlich unter den Mantras .. .“<sup>3</sup> Das Sutra legt dar, daß alle Mantras ihre Wurzel in der Silbe A haben:

Du mußt den Geist in all diesen Mantras wirklich klar hören. Er ist die Silbe A. Sich in den Geist aller Mantras zu versenken, ist das Höchste. Das ist der Ort, wo alle Mantras weilen.<sup>4</sup>

Diese Silbe ist sowohl in den exoterischen als auch in den esoterischen Lehren ein Symbol für das Dharma-Universum. Im Laufe der Jahrhunderte blieb diese traditionelle Bedeutung erhalten und wurde im Rahmen verschiedener Kulturen ergänzt und bereichert. Ursprünglich war die Silbe A eine Vorsilbe mit Negativbedeutung und wurde aus diesem Grund in esoterischen Schriften als Symbol für die vollkommene Wahrheit benutzt, die man nicht unmittelbar ausdrücken konnte. Während die esoterischen Lehren der Silbe A drei Negativbedeutungen zuschrieben, erkannte das Mikkyo in ihr die dreifache Bejahung der universellen Leere der Möglichkeiten, des Nicht-Geborenen und der Erscheinungsformen.

Diese eine Silbe wurde nach und nach zu einem Symbol für die Gesamtheit der Mikkyo-Lehren. Kūkai schreibt in *Bonji Shittan Jimo Heishakugi* (Schaubild der Sanskrit-Siddham-Muttersilbe und Erläuterung ihrer Bedeutung; eine Schrift über die orthographischen Elemente, aus denen sich die Sanskrit-Silben zusammensetzen):

Die Silbe A ist die Quelle aller Dharma-Lehren. Alle Lehren, die exoterischen wie die esoterischen, entspringen aus dieser Silbe.<sup>5</sup>

Im *Dainichi-kyö* heißt es: „Welches Dharma lehren die Mantras? Es heißt, im Tor der Silbe A sind alle Dinge ursprünglich-ungeboren .. .“<sup>6</sup> Im *Kommentar zum Dainichi-kyö* wird dies so erläutert:

Die Silbe A ist die Quelle aller Dharma-Lehren. Wird der Mund zum ersten Mal geöffnet, ertönt ein Laut, und dieser Laut ist stets die Silbe A. Getrennt von der Silbe A zu sein, bedeutet, keine Worte zu haben. Sie ist von daher die Mutter der menschlichen Sprache.

### Shingon

Die Sprachen aller drei Reiche beruhen auf Benennungen. Benennungen beruhen auf Silben. Deshalb ist die *siddham-Silbe A* die Mutter aller Silben.

Das solltet ihr wissen. Das ist auch die wahre Bedeutung der Silbe A und diese durchdringt alle Dinge.

Was nun ist der relative Aspekt (*sho*, begrenzt, Erscheinungsebene)? Es gibt nichts, das nicht aus einer Verbindung von Ursachen geboren wird, und alle Dinge, die aus Ursachen geboren werden, haben einen Anfang und einen Ursprung. Untersuchen wir die Dinge, die aus der höchsten Ursache (*nö*, essentiell) geboren werden, so sind auch sie aus einer Vielzahl von Ursachen geboren und entwickeln und ändern sich entsprechend ihren Ursachen.

Und was ist die Wurzel? Untersuchen wir die Dinge auf diese Weise, erkennen wir die Wirklichkeit des Ursprünglich-Ungeborenen. Dies ist die Quelle der Vielzahl von Dingen. Hört man Sprache, so hört man die Stimme der Silbe A. Und blickt man auf die Geburt aller Dinge, so erkennt man die Wirklichkeit des Ursprünglich-Ungeborenen.

Wer das Ursprünglich-Ungeborene erkennt, kennt seinen eigenen Geist in seiner Soheit. Und den eigenen Geist in seiner Soheit zu kennen, ist die Weisheit der All-Weisheit. Und deshalb ist das Mantra des Dainichi Nyorai diese eine Silbe.<sup>7</sup>

Und weiterhin heißt es:

Das Sutra sagt: „Übt ihr das Mantra des Weltenbefreiers, diese eine unübertroffene Silbe ...“ Das ist die Praxis der unübertroffenen Weisheit. Das Tor der Silbe A ist königlich unter den Mantras, so wie Shakyamuni der König aller Dharmas ist. Aus diesem Grunde wird es das Mantra des Weltenbefreiers genannt.<sup>8</sup>

Die schriftlichen Grundlagen der Visualisierung der Silbe A lassen sich auf Nagarjunas *Abhandlung über den erleuchteten Geist* und das *Dainichi-kyö* zurückführen. Es gibt heutzutage über einhundert japanische Ritualhandbücher über diese Praxis. Die meisten fußen auf dem *Ajikan Yōjin Kuketsu* (Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A). Das ist der älteste bekannte Text über diese Praxis und soll die mündlichen Unterweisungen des Kūkai enthalten, wie sie sein Schüler Jichie (786-847) aufzeichnete. Darin heißt es:

Wie das Meer hundert Flüsse aufnimmt, so wird die Wurzel alles Guten in dieser einen Silbe gebündelt. Daher wird sie das Mantra des Meeres-Mudra-Samadhi genannt. Visualisiert man diese Silbe ein einziges Mal, so schafft man damit mehr Verdienst, als wenn man alle 80000 Lehren des Buddha auf einmal rezitiert.<sup>9</sup>

Die Sutren und Schriften des Mikkyo enthalten eine Vielzahl von Erklärungen zur Silbe A. Sie wird als Symbol der Leere der Möglichkeiten gesehen, als die ursprünglich-ungeborene Natur aller Dinge und des Dainichi Nyorai - oder mit anderen Worten, der nicht faßbaren Wirklichkeit des Universums. Für das Shingon bedeutet Rezitation und

#### Übungen der Drei Geheimnisse

Visualisierung der Silbe A deshalb die Einswerdung mit dem eigenen wahren Geist. Das Kūkai zugeschriebene *Aji-gi* (Die Bedeutung der Silbe A) konstatiert:

Die Silbe A ist die ursprünglich-ungeborene, nicht faßbare Leere. Diese letztlich nicht faßbare Leere enthält eine Vielzahl an Tugenden und umfaßt die Wahrheit aller Buddhas überall. Auf der Grundlage der gegenseitigen Kraftübertragung mit der Leere umfaßt diese Silbe alle Buddha-Wahrheiten.<sup>10</sup>

Als Symbol jeder Sprache symbolisiert die Silbe A die „Rede“ des Dharma-Körpers in allen Dingen. In *Die wahre Bedeutung der Klangsilbe* schreibt Kūkai:

Die Silbe A ist der Ausgangspunkt der Sanskrit-Sprache. Öffnen wir den Mund und lassen wir einen Laut ertönen, so ist es der Laut A. Mit anderen Worten, das ist Klang. Der Klang der Silbe A kann jede Benennung bilden und so die Namen und Silben des Dharma-Körpers ausdrücken. Mit anderen Worten, das ist die Klangsilbe.

Was bedeutet Dharma-Körper? Dharma-Körper bedeutet, daß alle Dinge ursprünglich-ungeboren sind. Mit anderen Worten, das ist die Wahrheit.<sup>11</sup>

Im *Dainichi-kyō* heißt es:

Das geheimste aller Geheimnisse will ich erklären, den großen Geist der Mantra-Weisheit. Das will ich euch lehren. Hört mich an mit klarem Verstand und gesammeltem Geist. Die Silbe A ist der Geist aller Mantras. Aus ihr fließt die unendliche Zahl der alles-durchdringenden Mantras. Bringen wir alles törichte Streiten zu einem Ende, wird die Weisheit geboren.<sup>12</sup>

Somit verdichtet das Mikkyō das ganze Universum zu einem einzigen esoterischen Symbol. Die scheinbare Einfachheit der Silbe A widerspricht jedoch nicht der reichen Vielfalt, die jeder Mensch in sich selbst und in seiner Umgebung vorfindet. Das wird in einer verwandten Meditation veranschaulicht, im „höchsten, alles-erleuchtenden, hundertfachen Strahlen“ (*hyakkō henjō-ō*). Zentrum dieser Visualisierungsübung ist die Silbe AN; sie wird geschrieben wie die Silbe A, mit einem punktartigen Schriftelement darüber, dem „Punkt der Leere“ (*kūden*). Um die Silbe AN herum visualisiert der Praktizierende etwa einhundert weitere Sanskrit-Silben auf einer Drehscheibe; sie stehen für weitere Kombinationen von Schriftelementen. Der Praktizierende visualisiert dann, wie sich die Silben-Drehscheibe in helles Licht verwandelt, das mit seinen sonnengleichen Strahlen die Dunkelheit der Unwissenheit durchbricht. Es handelt sich also im Grunde um die Visualisierung einer Sonnenscheibe.

Die Visualisierung des höchsten, alles-erleuchtenden, hundertfachen Strahlens wird im *Dainichi-kyō* und verschiedenen chinesischen Kommentaren ausführlich dargelegt; dabei wird die Silbe AN mit Dainichi Nyorai gleichgesetzt. Die Visualisierung der Silbe AN (*anjikan*) wurde zwar im japanischen Shingon geübt, doch gibt es darüber sehr viel weniger Schriften als über die Praxis der Silbe A.

#### Shingon

Die fünf Silben A, ÄH, AN, AKU und ÄNKU symbolisieren auch verschiedene Aspekte des Dainichi Nyorai aus dem Taizö-Mandala, und zwar (in dieser Reihenfolge) das Erwachen des erleuchteten Geistes", die Praxis, die Weisheit, das Nirvana und die Geschicklichkeit in der Methode, die als mit der Erleuchtung identisch gelten. Sie werden beispielsweise in der Vierteiligen Praxis bei der Visualisierung der Silbenscheibe verwendet. Die Silbe A bildet dabei die Grundlage für die übrigen vier Silben, sowohl im Hinblick auf ihre Schreibweise als auch in ihrer Bedeutung im Sinne der Lehren. Deshalb werden sie als „Wandlungen“ der einen grundlegenden Silbe A verstanden.

Im Mikkyo gelten alle Sanskrit-Silben als gleich wichtig. Alle haben ihre besondere Bedeutung, und man kann jede in einer eigenen Meditation auf einer Mondscheibe visualisieren. Gleichzeitig ist aber auch jede Silbe in der Silbe A enthalten. Das veranschaulicht die für das Mikkyo so charakteristische Auffassung von der einen einzigen Wahrheit des Universums, die nicht von den zahllosen Einzelwesen und Erscheinungen getrennt ist. Da der Mikkyo-Meditierende in diesen Kernlehren des esoterischen Buddhismus wurzelt, kann er sich völlig frei in vielerlei Richtungen bewegen und so die zahllosen Wandlungen erfahren, die diese grundlegenden Symbole repräsentieren.

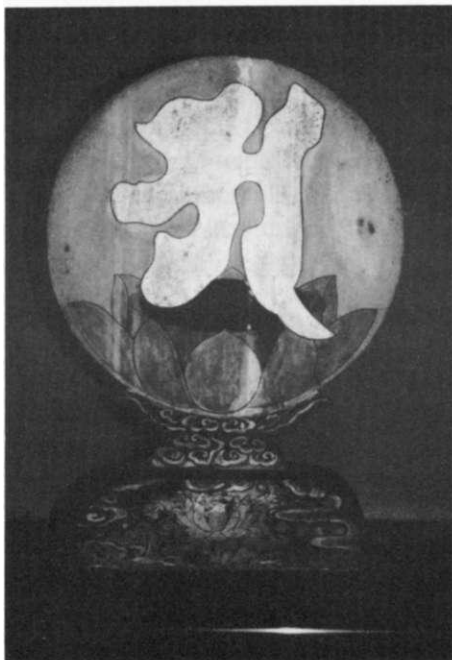
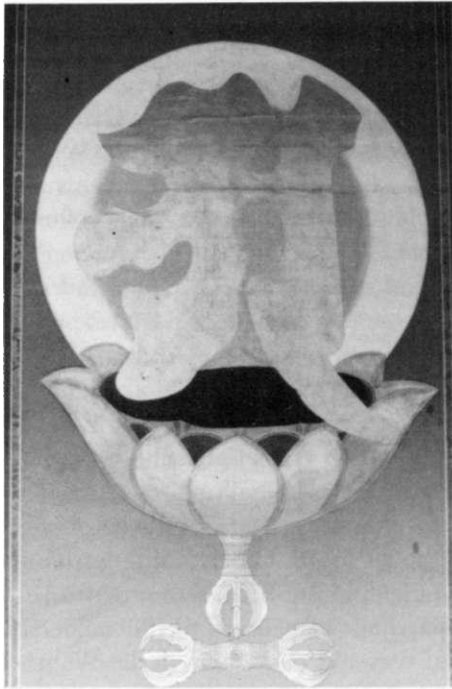
#### *Methoden zur Visualisierung der Silbe A*

Es ist ein besonderes Charakteristikum der Visualisierung der Silbe A, daß man sie in einer verkürzten Fassung durchführen kann, die etwa zehn Minuten dauert, oder aber in einer ausführlichen Form, die alle Ritualgegenstände und komplizierten Meditationsmethoden einbezieht; das dauert etwa eine Stunde. Man kann sie in der Meditationshalle oder aber in einem ruhigen Raum praktizieren, mit oder ohne ein Bild der Silbe A. Deshalb ist sie sowohl für Priester als auch für Laien geeignet. Ihre Einfachheit, selbst in ihrer ausführlichen Form, steht in auffälligem Gegensatz zu den Hauptritualen, die im Ablauf der Achtzehnteiligen Praxis oder auch der Morgenstern-Meditation nachgebildet sind.

Als „Gottheit“ verwendet man für gewöhnlich ein Bild der Sanskrit-Silbe A auf einer Mondscheibe über einer Lotusblüte. Die Lotusblüte ist für gewöhnlich weiß und hat acht Blätter, die Silbe A ist golden und die Scheibe weiß wie der Vollmond. Einige Rollbilder, die in dieser Meditation verwendet werden, sind goldumrandet und innen nicht weiß, auf anderen dagegen ist nur eine rote Lotusblüte oder nur die Silbe A, die in einem hellen Dunst scheint. Bei der Meditation der Silbe A versenkt sich der Praktizierende in das symbolische Bild, führt das Ritual der Kraftübertragung mit ihm durch und visualisiert es nach und nach in sich selbst. Die Silbe A, die Lotusblüte und die Mondscheibe wirken als „lebendige“ Symbole; sie sollen in der für esoterische Übungen typischen Weise die tiefsten Schichten des Bewußtseins ansprechen.

Kükais *Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A*, die im folgenden in Auszügen vorgestellt wird, gibt wertvolle Informationen, enthält jedoch, wie die meisten frühen Ritualhandbücher, relativ wenige Einzelheiten zum

Übungen der Drei Geheimnisse



Rollbilder und Scheiben mit der Silbe A.

#### Shingon

tatsächlichen Vorgehen. Die meisten später verfaßten Schriften stützen sich auf diesen Text und vermitteln mehr oder weniger ausführlich zusätzliche Einzelheiten.

Als erstes: Wenn ihr diese Silbe visualisieren wollt, so sucht euch einen Ort, dessen Decke nicht zu niedrig und dessen Grundfläche nicht beengend wirken, der weder zu hell noch zu dunkel ist, und setzt euch dort hin. Ist es zu dunkel, entstehen verblendete Gedanken, ist es zu hell, wird der Geist zerstreut. In der Nacht solltet ihr mit einer schwachen Lampe hinter euch sitzen.

Setzt euch im vollen oder halben Lotussitz auf ein Kissen. Bildet die Mudra des Dharma-Reich-Samadhi und haltet eure Augen weder geschlossen noch offen. Sind sie geöffnet, so bewegen sie sich und ihr seid abgelenkt, sind sie geschlossen, versinkt ihr in Schlaf. Schließt die Augen halb, ohne zu blinzeln, und richtet sie auf den Nasenrücken. Legt ihr die Zunge an den oberen Gaumen (unmittelbar hinter die Zähne), wird euer Atem von alleine ruhig. Haltet die Wirbelsäule still und gerade und sitzt aufrecht; damit fördert ihr den Kreislauf. Ist die Durchblutung behindert, könnt ihr krank oder euer Geist kann gestört werden.

Achtet sorgsam auf all diese Dinge, dann haltet die Hände in *YaJTa-gasshō* und rezitiert die fünf großen Gelübde. Rezitiert dann das Fünf-Silben-Mantra des Taizō einhundert Mal. Geht dann über zur Visualisierung. Visualisiert die Silbe zuerst in ihrem äußersten, grundlegenden Aspekt und versenkt euch dann in die Wahrheit ihres begrenzten Aspekts der Erscheinungen ..<sup>13</sup>

Trotz ihrer Kürze enthält die Visualisierung der Silbe A die grundlegenden Meditationsmethoden des Mikkyō (wie sie in Kapitel Sechs beschrieben sind) in unterschiedlichem Ausmaß. Im allgemeinen bereitet der Meditierende zuerst Körper und Geist auf die esoterische Einswerdung vor (wie in der Vierteiligen Vorbereitungspraxis), nimmt dann seinen Platz im Meditationsraum ein und wendet die „Methode zum Schutze des Seins“ an, die sich aus den Reinigungsritualen der Drei Handlungen, der Gleichheit mit den Gottheiten der drei Mandala-Abteilungen und dem Anlegen der Rüstung zusammensetzt. Es folgt das Ritual zum Erwecken des erleuchteten Geistes und die Rezitation des Gelübdes der Gleichheit und der fünf großen Gelübde.

Im Anschluß daran rezitiert der Praktizierende das Fünf-Silben-Mantra des Dainichi Nyorai nach der Kreismethode. Mündlich wird der Praktizierende manchmal auch zu einer Atemmeditation angehalten; dabei visualisiert er seinen Geist als eins mit dem aus- und eintretenden Atem. Diese Übung kann dann langsam in die Methode der Durchdringung übergehen; dabei visualisiert der Praktizierende, wie sein Atem durch den ganzen Körper strömt.

Dann visualisiert der Praktizierende mit der Bilderzeugungsmethode das Bild der „Gottheit“ in seiner Brust. Er kann auch die Umwandlungsmethode benutzen und visualisieren, wie sich die Keimsilbe der Gottheit (A) und ihre Samaya-Formen (Lotusblüte und Mondscheibe) in ihre anthropomorphe Gestalt verwandeln - in diesem Fall in den Praktizierenden selbst.

Die Silbe A auf der Mondscheibe kann durch weitere Sanskrit-Silben ergänzt oder

### Übungen der Drei Geheimnisse

ersetzt werden, wobei diese verschiedene Aspekte der Silbe A repräsentieren. Visualisiert der Praktizierende diese Silben abwechselnd auf der Mondscheibe, so bezieht er die Methode der Silbenscheibe ein. Läßt er die Mondscheibe sich ausdehnen und wieder zusammenziehen, macht er Gebrauch von der Visualisierung der Ausdehnung. (Diese Ausdehnungsvisualisierung wird erst durchgeführt, wenn der Praktizierende in der Lage ist, das innerlich visualisierte Bild die erforderliche Zeit deutlich und ohne Anstrengung aufrechtzuerhalten. Auch dann wird die Mondscheibe nur so weit ausgedehnt, wie es dem Praktizierenden entspricht.)

Der Mond mit seinem kühlen, weißen Licht nimmt in der esoterischen Lehre und Praxis einen ganz besonderen Platz ein. In der *Abhandlung über den Erleuchtungsgeist* heißt es: „Blicke ich auf meinen Geist, so ist seine Gestalt die einer Mondscheibe.“<sup>14</sup> Das bedeutet, daß jeder Mensch die Buddha-Natur hat; diese ist rein und vollkommen, kühl und strahlend wie der Vollmond.

Dieses mondartige Licht der angeborenen Buddha-Natur gilt aber für einen von Verblendungen verdunkelten Geist als unsichtbar. In *Die Bedeutung der Silbe UN* schreibt Kūkai:

Die Sonne, der Mond und die Himmelskörper sind immer dort im All, auch wenn Wolken und Nebel sie verhüllen mögen.<sup>15</sup>

Die Mikkyo-Meditation über die angeborene Buddha-Natur verwendet traditionellerweise das Bild des Mondes oder gar den Mond selbst. Die Visualisierung der Mondscheibe (*gachirin-kan*) ist eine alte Übung. Sie wird in der *Abhandlung über den Erleuchtungsgeist* erwähnt, und auch Shubhakarasiṃha schrieb darüber. Zwar ist die Mond-Visualisierung älter als die Visualisierung der Silbe A, doch gibt es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen diesen beiden Meditationen, denn das Mikkyo betrachtet die Silbe A als das ursprünglich-ungeborene Licht der Mondscheibe.

Verwendet der Praktizierende die Ausdehnungsmethode, um den innerlich vorgestellten Mond in der Visualisierung der Silbe A auszudehnen, sieht er die Silbe A als das reine Licht der Mondscheibe. Auch die Lotusblüte wird Teil desselben Strahlens, in dem alles eins ist. Als Keimsilbe ist es das A; als Samaya-Form des Dainichi Nyorai ist es die Lotusblüte und die Mondscheibe; als anthropomorphe Gestalt ist es der Meditierende selbst. Alle diese Formen sind im Grunde eins, sie weisen auf eine einzige Wahrheit. Der Vollzug der esoterischen Einswerdung mit der Mondscheibe unterscheidet sich von daher nicht vom Einswerden mit der Silbe A und der Lotusblüte. In dem Text *Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A* heißt es:

Die Silbe A ist die Keimsilbe der Mondscheibe, und die Mondscheibe ist die Ausstrahlung der Silbe A. Mondscheibe und Silbe A sind ganz und gar eins.<sup>16</sup>



### *Die Visualisierung der Silbe A und das Duale Mandala*

Die Visualisierung der Silbe A und die dabei benutzten gemalten und visualisierten Bilder (*honzon*) werden in Sutren, Abhandlungen, Kommentaren und Meditationshandbüchern -auf verschiedene Art und Weise beschrieben. Es gibt zwei Varianten dieser Visualisierung; die eine gehört zum System des Taizō-, die andere zu dem des Kongōkai-Mandala. Erstere betont den Lotus des Mitgefühls, ein Hauptsymbol des Taizō-Systems, und letztere die Mondscheibe des erleuchteten Geistes aus dem Kongōkai. Bei einer Taizō-Praxis visualisiert der Praktizierende eine Silbe A auf einer Mondscheibe über einer Lotusblüte. Bei einer Kongōkai-Praxis werden Lotusblüte und Silbe A auf der Mondscheibe visualisiert, und man kann die Ausdehnungsmethode anwenden. Da das Hauptsymbol der jeweiligen Praxis in der anderen Praxis gegenwärtig ist, betrachtet man diese Meditation auch als eine Übung, die beide Mandalas verbindet.

Die komplexen Lehren und Übungen des Mikkyō wurden in der ursprünglich aus der Taizō-Linie stammenden Visualisierung der Silbe A gezielt zu dem A-Lotus-Mond-Bild verdichtet. Die historische Entwicklung, in der sich die Visualisierung der Silbe A in zwei Varianten aufteilte, ist jedoch nicht klar. Über Sinn und Zweck dieser Aufteilung ist nichts Sichereres bekannt, und es scheint nie einen Text gegeben zu haben, der beide Praxisformen genau differenziert.

Die vielen Schriften über die Visualisierung der Silbe A aus den letzten tausend Jahren sind über viele Tempel in ganz Japan verstreut, und viele werden bis heute geheimgehalten. Es ist von daher mit Aufwand verbunden, wenn man sie alle lesen und vergleichen will. In diesem Abschnitt wird Material aus verschiedenen Schriften vorgestellt, das die beiden Visualisierungsformen der Silbe A erläutert.

Das *Dainichi-kyō* und sein *Kommentar* enthalten viele Erklärungen zu den verschiedenen Meditationsmethoden über die Silbe A. Entsprechend den traditionellen Shingon-Lehren ist die Silbe A der Dharma-Körper des *Dainichi-kyō* (*hottai*). Diese Silbe wird von daher überall im Sutra behandelt, allerdings sehr unterschiedlich und sehr einfach. Es heißt im Sutra:

Wie wunderbar ist die Praxis des Mantra, große Weisheit enthält sie. Visualisiert man sie (die Silbe A), die alles durchdringt, erreicht man den edlen Stand des Buddha.<sup>17</sup>

Es heißt weiter:

Mache die Silbe A zu deiner Ausatmung und zu deiner Einatmung, und versenke dich in sie zu den drei Zeitpunkten (*sanji*, die für die Meditation geeigneten Tageszeiten). Übt der Praktizierende dies auf rechte Weise, wird er lange in dieser Welt leben.<sup>18</sup>

### Übungen der Drei Geheimnisse

Es gibt auch andere Stellen des Sutra, die von der Meditation über diese Silbe handeln; die typische Shingon-Visualisierung der Silbe A läßt sich jedoch in erster Linie auf folgenden Absatz zurückführen:

Versenke dich in die Lotusblüte. Sie hat acht Blätter, und ihre Staubgefäße sind weit ausgebreitet. Auf dem Blütenboden ist die Silbe A. Sie läßt die Lotusblüte vor Staunen erzittern. Ihre Strahlen leuchten in alle Richtungen und erleuchten alle Wesen wie ein Licht von tausend Blitzen. Ihre Gestalt ist eine aus den Verdiensten des Buddha entstandene Manifestation.

Aus der Tiefe eines runden Spiegels gehen ihre Verkörperungen in alle Richtungen. Wie der Mond im klaren Wasser erscheint sie vor allen Lebewesen. Erkennt man darin die Natur des Geistes, vermag man in der Praxis des Mantra zu weilen.<sup>19</sup>

Als Erläuterung führt das *Dainichi-kyō Sho* hinzu:

Wenn sich der Praktizierende erstmals mit der Visualisierung befaßt, ist der Geist noch nicht rein und gereift. Vermag er die Visualisierung nicht zu vollbringen, sollte er zuerst die magische Lotusblüte malen.<sup>20</sup>

Das Sutra beschreibt die Visualisierung der Silbe A auf einem achtblättrigen Lotusblüten-Altar. Sie befindet sich nicht auf einer Mondscheibe, sondern in einem runden Spiegel. In einem späteren Absatz des Sutra wird sie allerdings auf einer Mondscheibe beschrieben:

Auf der reinen, runden Vollmond-Scheibe im Herzen lasse klar und hell das Tor der Silbe A in der goldenen Farbe des allgegenwärtigen Vajra entstehen.<sup>21</sup>

Zwar stellen weder das Sutra noch sein Kommentar eine systematische Visualisierung der Silbe A vor, doch bilden derartige Aussagen wahrscheinlich die Grundlage für die ersten Bilder der Silbe A, die in China für diese Praxis gemalt wurden. Man sollte auch berücksichtigen, daß es schon vor der Visualisierungspraxis der Silbe A eine Visualisierungspraxis der Mondscheibe gab.

In der aus dem neunten Jahrhundert stammenden *Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A* wird eine Visualisierung der Silbe A mit allen Ritualelementen einer vollständigen Meditationspraxis beschrieben: Vorbereitung der Praxishalle, Sitztechniken für die Meditation, Gebrauch der Dharma-Reich-Samadhi-Mudra, Rezitation der fünf großen Gelübde und des Fünf-Silben-Mantra des Taizō Dainichi Nyorai, das Bild mit Silbe A, Lotusblüte und Mond, Erklärungen dazu und zur innerlichen Visualisierung dieses Bildes, die Technik der *nyūga-ga'nyū*-Visualisierung, in der sich der Praktizierende und die Gottheit gegenseitig durchdringen, die Methode von Ausdehnen und Zusammenziehen und so weiter.

Diese Schrift zeigt auf, wie sich die Visualisierung der Silbe A von ihrem Ursprung in der Taizō-Linie bis hin zu einer Meditation entwickelte, die das Duale Kongōkai-Taizō-

Shingon

Mandala umfaßt. In der *Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A* heißt es:

Wenn wir zu sprechen beginnen, öffnet sich unser Mund, und unsere Stimme entsteht aus dem A in der Brust. Sie geht durch Kehle, Rachen, Zunge, Zähne und Lippen; was an diesen fünf Stellen entsteht, ist die Stimme der Buddhas aus den fünf Kongökai-Feldern, die Dharma lehren. Wenn wir mit Kehle, Zunge und Lippen rezitieren, so sind das die drei Taizö-Felder.<sup>22</sup>

Dieser Abschnitt stellt die Visualisierung in eine Beziehung zu Taizö und Kongökai und benutzt dabei die Begriffe der drei beziehungsweise fünf Punkte am Körper, an denen die Klangsilbe entsteht. Dieser Text bezieht somit bei der Visualisierung der Silbe A ganz klar beide Mandalas ein.

Mit einem Zitat aus dem *Renge Sanmai Kyö* (Lotus-Samadhi-Sutra, ein Sutra über beide Mandala-Systeme, das man jedoch lediglich über Zitate in anderen Schriften kennt) heißt es in der *Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A*:

Stelle in deiner Brust den Thron der beiden Mandalas auf ... Visualisiert man auf diese Weise diese Silbe (A) ein einziges Mal, so schafft man damit mehr Verdienst, als wenn man alle 80000 Lehren des Buddha auf einmal rezitiert.<sup>23</sup>

In der *Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A* wird beschrieben, daß das Bild dieser Praxis sowohl den Kongökai-Typ (allerdings ohne Lotusblüte) als auch den Taizö-Typ mit der Silbe A auf der Mondscheibe über der Lotusblüte einschließt. Zwar werden beide Grundformen beschrieben, Mondscheibe und Lotusblüte werden aber nicht ausdrücklich in Zusammenhang mit der Kongökai- oder Taizö-Linie gebracht. Folgende Aussagen kann man jedoch finden:

Die Silbe A ist die Keimsilbe der Mondscheibe, und die Mondscheibe ist der Schein der Silbe A. Mondscheibe und Silbe A sind völlig eins.<sup>24</sup>

Und:

Die achtblättrige Lotusblüte ist die Samaya-Form.<sup>25</sup>

Diese Absätze stellen Silbe A, Lotusblüte und Mondscheibe in eine unauflösbare Beziehung symbolischer Identität und begründen damit die spätere Entwicklung hin zu genau beschriebenen Visualisierungsübungen, welche die Silbe A auf dem Mond-Lotus des unteilbaren Dualen Mandala zum Gegenstand haben.

Nach der *Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A* wurden viele Handbücher zu diesem Thema geschrieben. Sie weisen feine Unterschiede auf, beziehen sich jedoch fast alle auf diesen Text von Jichie. Später kamen

### Übungen der Drei Geheimnisse

weitere Ritualelemente hinzu, wie beispielsweise die dreifache Niederwerfung (*gotai töji no sanrai*), die Methode zum Schutze des Seins (*gosshin-bö*), das Erwecken des erleuchteten Geistes (*hotsu bodaishin*), die Samaya-Gelübde (*sanmaya kai*) und die gegenseitige Kraftübertragung der drei kosmischen Kräfte (*sanriki kaji*). Der mittlere Abschnitt mit seiner Ausrichtung auf die esoterische Einswerdung wurde ebenfalls erweitert. So wurde die Visualisierung der Silbe A zu einer in sich vollständigen Ritualpraxis.

Im folgenden werden einige frühe Texte zur Visualisierung der Silbe A in chronologischer Folge vorgestellt; sie lassen einige Rückschlüsse auf die Entwicklung der Bildsymbolik im Dualen Mandala zu:

1. *Ajikan Yöjin Kuketsu* (Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A; Auszüge im vorigen Abschnitt):

Die achtblättrige Lotusblüte ist der Herz-Geist (*karita*, das physische Herz). Das ist die Form. Der Geist (*shitta*, der spirituelle Geist) ruht in dieser Lotusblüte. Diese beiden Arten von Geist sind nie auch nur für einen Augenblick getrennt und deshalb solltest du jetzt die Mondscheibe auf der Lotusblüte visualisieren. Die Mondscheibe ist der Geist (Skt. *citta*). Die Gestalt dieses Geistes ist wirklich wie die Mondscheibe. Die runde Gestalt der Mondscheibe gleicht einem Kristall. Die Keimsilbe der Lotusblüte ist die Silbe A. Deshalb solltest du die Silbe A auf der Mondscheibe visualisieren.<sup>26</sup>

Diese Beschreibung der Visualisierung der Silbe A folgt dem Taizö-System. Die Beziehung zwischen Lotusblüte und Mondscheibe wird allerdings nicht in Begriffen von Wahrheit und Weisheit, von Taizö und Kongökai beschrieben, sondern in Begriffen von Herz („Herz-Geist“) und Geist jenseits der Form. Und im selben Text:

In deiner Brust befindet sich eine Mondscheibe. Sie gleicht dem Mond in einer klaren Herbstnacht. Darauf befindet sich die Silbe A. Das A ist die Keimsilbe der Mondscheibe, und die Mondscheibe ist der Schein der Silbe A ...

Visualisiere zuerst den Mond mit einem *chü* Durchmesser (eine Elle, etwa 40 cm), lasse ihn danach langsam größer werden, bis er die dreitausend Welten erfüllt und den Palast des Dharma-Reiches.<sup>27</sup>

Durch die Visualisierung von Ausdehnen und Zusammenziehen der Silbe A und der Mondscheibe erweist sich diese Übung als Bestandteil der Kongökai-Linie. Allerdings gibt es hier keine Lotusblüte.

2. *Ajikan Hossoku* (Grundzüge der Visualisierung der Silbe A). Dieser Text stammt von Seizon (1012-1074) und gehört zur Überlieferung der Chüin-Schule. Weiter unten in diesem Kapitel wird er vollständig übersetzt, deshalb folgt hier nur ein kurzer Auszug:

### Shingon

Visualisiere: In meinem Geist ist eine weiße, vollkommen strahlende Mondscheibe. Auf der Mondscheibe befindet sich eine Lotusblüte. Darauf befindet sich eine Silbe A.

... Visualisiere, wie die Silbe A, Lotusblüte und Mondscheibe langsam immer größer werden. Visualisiere, wie sie die zahllosen Welten und das Dharma-Reich erfüllen. Dann vergiß schnell Gottheit und Geist und ruhe für eine Weile in der Nicht-Unterscheidung.

Visualisiere dann, wie sich die alles-durchdringende Silbe A, Lotusblüte und Mondscheibe langsam wieder auf cM-Größe zusammenziehen..<sup>28</sup>

Auch diese Visualisierung mit Lotusblüte und Silbe A auf der Mondscheibe folgt dem Kongökai; sie weist auch die für das Kongökai charakteristische Methode von Ausdehnen und Zusammenziehen auf.

3. *Ajikan Shidai* (Anleitung zur Visualisierung der Silbe A). Von Shökaku (1057-1129):

Zeichne als erstes die achtblättrige Lotusblüte in *chü-Größe*. Zeichne auf diesem Lotusaltar die Mondscheibe. Auf die Mondscheibe male eine goldene Silbe A.»

Das ist die Taizö-Form; hier ist sie Teil einer Atemvisualisierung (*asokukan*), in der die Silbe A im Atemrhythmus rezitiert wird. Shökaku schreibt in *Ajikan* (Visualisierung der Silbe A):

Ursprünglich hat jedes Lebewesen in seiner Brust ein achtblättriges Herz (*nikudan*) von Lotusgestalt.

Diese Lotusblüte wird durch die Visualisierung entfaltet. Sie ist der Geist-Lotus. Die Mondscheibe auf dem Blumenaltar dieses Lotus ist die Geist-Mondscheibe ... Aus diesem Grunde sind Geist-Lotus und Geist-Mond nicht zwei. Sie sind der Lotusmond der unteilbaren Wahrheits-Weisheit. Der Lotus ist die Wahrheit und der Mond die Weisheit.<sup>30</sup>

In diesen beiden Werken behandelt Shökaku nicht die Kongökai-Form; indem er die Taizö-Form verwendet, setzt er die Lotusblüte mit Wahrheit gleich (Taizö) und den Mond mit Weisheit (Kongökai) und beschreibt so die beiden Mandalas als untrennbar eins.

4. *Ajikan* (Visualisierung der Silbe A). Kakuban (1095-1143) verfaßte mehrere Werke mit diesem Titel und behandelt darin die Kongökai- und die Taizö-Form. In einem Text schreibt er:

#### Übungen der Drei Geheimnisse

Möchte sich der Praktizierende in der Visualisierung der Silbe A üben, so male er zuerst eine achtblättrige Lotusblüte in *chü-Größe*. Über diesen Lotusaltar male er eine Mondscheibe. Und auf die Mondscheibe eine weiße Silbe A.<sup>31</sup>

Das ist die Taizö-Form. In einer anderen Schrift (die Raiyu zitiert, siehe unten) beschreibt Kakuban eine Praxis in der Kongökai-Form. Kakuban gibt jedoch keine Erklärung für die offensichtlichen Unterschiede zwischen diesen beiden Hauptbildern bei der Visualisierungen der Silbe A.

#### 5. *Ajikan*. Von Myöe (1173-1232):

In der Brust befindet sich ein achtteiliges Herz (*nikudan*). Zu Beginn erscheint es als achtblättriger Geist-Lotus-Altar. Über diesem Geist-Lotus ist eine Silbe A. Sie verwandelt sich in eine Mondscheibe ...

Im Geist befindet sich eine achtblättrige Lotusblüte und darüber eine Mondscheibe in *c/iw-Größe*. Auf der Mondscheibe befindet sich eine goldene Silbe A. Sie strahlt weißes Licht aus, erleuchtet die endlose Welt und beseitigt Unwissenheit und Verblendung in allen Lebewesen. Du solltest diese Silbe visualisieren.

Die Mondscheibe gleicht einer leeren Kugel aus Quarz. Die Mondscheibe ist die Weisheit. Die Silbe A ist die Wahrheit.<sup>32</sup>

Diese Variante bezieht sich in erster Linie auf die Taizö-Form. Im ersten Teil wird die Silbe A auf der Lotusblüte mit der Umwandlungsmethode in eine Mondscheibe verwandelt. Der letzte Teil ist Ausdruck der unauflösbaren Beziehung zwischen Wahrheit und Weisheit, hier nicht in Gestalt von Lotusblüte und Mondscheibe, sondern von Silbe A und Mondscheibe.

6. *A-UN Gö-kan* (Gleichzeitige Visualisierung der Silben A und UN) von Dōhan (1178-1252). Dieser Text stellt eine Übung vor, bei der der Praktizierende die Silben A und UN im Atemrhythmus visualisiert. Er stellt sich die Silbe A nicht bildlich vor, und die Übung verwendet weder Lotusblüte noch Mondscheibe. Da sie jedoch die ursprünglich-ungeborene Silbe A zum Thema hat, wird sie hier als eine Variante der Visualisierung der Silbe A behandelt. Diese Übung stellt die Unteilbarkeit von Taizö und Kongökai mit Hilfe der Silben A und UN statt Lotusblüte und Mond dar:

Atme stets ein mit der Silbe A und aus mit der Silbe UN ... Die Silbe A ist die vollständige Gesamtheit des Taizö, die Silbe UN die des Kongo, der unveränderliche Same der Weisheit ...

Mit geöffnetem Mund und mit sich berührenden Lippen bildest du die beiden Silben, A-UN folgen aufeinander im Aus- und Einatmen. Diese beiden Silben sind die untrennbare Wahrheit und Weisheit, die beiden Mandalas in einem, ein subtiles Tor der Visualisierung.<sup>33</sup>

## Shingon

7. *Aji Hishaku* (Geheime Erklärung der Silbe A). Von Raiyu (1226-1304). Das ist wahrscheinlich einer der ältesten Texte. Er unterscheidet zwei verschiedene Varianten von Visualisierung der Silbe A. Es heißt dort:

Verkürzte Visualisierung der Silbe A. Meister Kakuban. Auf der Geist-Mondscheibe befindet sich eine achtblättrige Lotusblüte. Auf dem Lotusaltar befindet sich eine bestimmte Silbe A ... (dieser Passus ist mit Ausnahme der beiden Begriffe *verkürzte* und *bestimmte* textgleich mit einem Passus in Kakubans *Ajikan*.)

Eine weitere verkürzte Visualisierung. (Sie bezieht sich auf das *Ajiyōryakukan* - Grundlagen der verkürzten Visualisierung der Silbe A - von Jitsuhan, gest. 1144). Jitsuhan sagte: „Der Shingon-Praktizierende muß wirklich stets die Visualisierung üben. In der Brust befindet der Herz-Geist (*karita-shin*). Er hat die Gestalt einer Lotusknospe ... Über diesem Altar ist ein strahlendes Rund, und darauf befindet sich eine einzige Silbe A ...“

Frage. Stehen bei der Visualisierung der Silbe A Lotusblüte und Mond in einem Verhältnis von höher und niedriger?

Antwort. Sie sind sich ergänzende Lehrer, und beide haben eine tiefe Bedeutung. Visualisieren wir die Silbe A über dem Lotusaltar in der Mondscheibe, so bedeutet das Kongo. Versenken wir uns in die Silbe A in der Mondscheibe über der Lotusblüte, so bedeutet das Taizō. Frage weiter nach dem nicht-dualistischen einen Geist ...

Frage. Lotusblüte und Mond sind Taizō beziehungsweise Kongo, ohne Unterschiede in ihrem Wert. Warum muß dann im Kongo die Lotusblüte auf dem Mond und im Taizō der Mond über der Lotusblüte visualisiert werden?

Antwort. Die drei Bereiche sind voll Wahrheit und Weisheit, so heißt es. Da jedoch im Kongo die Weisheit die Quelle ist, visualisieren wir zuerst das strahlende Rund der ursprünglichen Weisheit. Die Wahrheit verkörpert sich zwangsläufig durch Weisheit, und so visualisieren wir die Lotusblüte auf der Mondscheibe.<sup>34</sup>

Raiyu schreibt, daß die Lotusblüte die Wahrheit des Taizō und der Mond die Weisheit des Kongōkai repräsentierten. Befindet sich die Lotusblüte außerhalb des Mondes, handelt es sich deshalb um das Zentralbild der Taizō-Variante der Visualisierung der Silbe A. Umschließt die Lotusblüte den Mond, handelt es sich um das *honzon* des Kongōkai. Der Text macht diese Unterscheidung, ohne sie weiter zu erläutern.

Die vielen verschiedenen Texte zur Visualisierung der Silbe A erwähnen unterschiedliche Zentralbilder, die entweder zur Kongōkai- oder zur Taizō-Linie gehören. Die Schriften selbst nennen ihre eigene Dharma-Linie jedoch nicht, und sie gehen auch nicht über Raiyus oben erwähnte Erklärungen hinaus, wenn sie die Unterschiede in der Praxis dieser beiden Grundformen behandeln. Einige spätere Schriften stellen die Bilder in einen Zusammenhang mit den Thronen der Gottheiten in ihren jeweiligen Mandalas, auch sie kommentieren jedoch die Unterschiede der tatsächlichen Praxis nicht.

Die Visualisierungen der Silbe A im *Dainichi-kyō* und seinem Kommentar werden

### Übungen der Drei Geheimnisse

mit Hilfe des Begriffs der symbolischen Kraft der Lotusblüte vorgestellt. Der *Kommentar* weist auf folgende Verbindung hin:

Die Lotusblüte in der Welt wächst aus Schmutz und Schlamm. Auch wenn ihr Herkunftsort übel genannt werden mag, ist doch sie selbst rein an Gestalt und Wesen, und ihre wunderbaren Farben sind unvergleichlich. Genau wie die Lotusblüte unbefleckt ist von Unreinheit, sind das auch alle gewöhnlichen Wesen.<sup>35</sup>

Andere Schriften und Handbücher der Taizō-Linie betonen in ihren Erklärungen dieser Praxis immer wieder die Bedeutung der Lotusblüte. Die *Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A* sagt beispielsweise:

Die Lebewesen haben ein achtteiliges Herz im Leibe ... Die Lotusblätter sind des großen Mitgefühls Geschicklichkeit in der Methode.<sup>36</sup>

Umgekehrt erläutern die Schriften der Kongōkai-Linie zur Visualisierung der Silbe A das Zentralbild mit den Begriffen des Mondes und des strahlenden Lichtes. Kakuban schreibt beispielsweise:

Innen und außen ist er leuchtend und rein ... Seine Strahlen sind die fünf Weisheitsaspekte, und sie durchdringen die Dunkelheit der neun Bewußtseinsarten.<sup>37</sup>

Die Kongōkai- und Taizō-Methoden bei der Visualisierung der Silbe A (und auch anderen Meditationen) unterscheiden sich auch darin, daß viele Visualisierungsübungen des Kongōkai die Methoden von Ausdehnen und Zusammenziehen benutzen, was man in Übungen der Taizō-Linie kaum findet. Das drückt einen grundlegenden Unterschied zwischen beiden Systemen aus.

Das *Dainichi-kyō* stellt verschiedene Visualisierungen vor, erwähnt jedoch an keiner Stelle die Methode von Ausdehnen und Zusammenziehen. Das gilt auch für die meisten anderen Schriften der Taizō-Linie. Viele Sutren der *Kongōchō-kyō-hmie* erwähnen die Methode von Ausdehnen und Zusammenziehen dagegen als Bestandteil von Übungen wie der Visualisierung des Körpers der Kräfte in fünf Aspekten (*gosō jōshingan*). Die Methode von Ausdehnen und Zusammenziehen ist ein klares Kennzeichen der Kongōkai-Visualisierungspraxis.

In der *Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A*, die vor der formalen Aufteilung der Visualisierungen der Silbe A in die beiden Grundformen verfaßt wurde, wird die Methode von Ausdehnen und Zusammenziehen als Bestandteil der Visualisierung der Silbe A in der Mondscheibe (ohne Lotusblüte) vorgestellt. Im Zusammenhang mit dieser Beschreibung - die später Kongōkai-Form heißen sollte - erwähnt der Text die symbolischen Tugenden der Mondscheibe.

Ein anderer Abschnitt desselben Textes, wo die Lotusblüte außerhalb der Mondscheibe beschrieben ist, zählt die symbolischen Tugenden des Lotus auf, erwähnt



jedoch nicht die Methode von Ausdehnen und Zusammenziehen. Ganz allgemein gibt es also die Methode von Ausdehnen und Zusammenziehen nicht in Zusammenhang mit der Lotusblüte, dem Symbol des Taizō-Systems. Man findet sie jedoch im Zusammenhang mit der Mondscheibe, dem Symbol des Kongōkai.

Der Lotus steht für das physische Herz und die Reinheit der Selbstnatur, oder mit anderen Worten für die Heiligkeit des Lebens. In Meditationen über das Lotus-symbol sucht der Praktizierende den geheimnisvollen Ursprung der Wirklichkeit zu ergründen. Versenkt er sich in die Silbe A des Ursprünglich-Ungeborenen, so sucht er die strahlende Schönheit des Weltalls und seiner Bestandteile zu erfahren. Das ist die Visualisierung der Silbe A im Taizō-System.

Visualisiert der Praktizierende das Ausdehnen und Zusammenziehen der Mondscheibe des Geistes, so sucht er die Unendlichkeit des Universums zu erfahren. Die Visualisierung der Silbe A im Kongōkai besteht darin, die Einheit des Selbst und des Universums zu erfahren.

Diese beiden Meditationsformen drücken die dualen Philosophien der Gleichheit in der Wahrheit und der Unterscheidung in der Weisheit aus; sie entwickelten sich zur gemeinsamen Taizō- und Kongōkai-Visualisierung der Silbe A weiter. Die vielfältigen Bedeutungen der Silbe A sind im Mikkyo immer erörtert und in aller Ausführlichkeit aufgezählt worden. Die philosophischen Aspekte der Silbe A zu verstehen, gilt als wichtiges Element der Ritualpraxis. Die *Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A* gibt dem Praktizierenden allerdings folgende Anweisung:

In der Meditation solltest du nicht eigens über Bedeutungen und Grundsätze nachsinnen. Visualisiere einfach Form und Farbe ganz lebendig, wie sie sein sollten.<sup>38</sup>

### *Die Praxis der neunlagigen Silbe A und das Taizō*

In Kapitel Fünf wurde beschrieben, daß das vierstufige Taizō-Mandala und sein achtblättriger Zentralthron mit den Mikkyo-Begriffen Buddha-Körper, Bewußtseinstufen und so weiter erklärt werden kann. In diesen Ansätzen wird das Mandala als sich konzentrisch entfaltendes dargestellt. Das ist allerdings nur bei oberflächlicher Betrachtung so, und im Grunde handelt es sich eigentlich um ein mehrdimensionales Mandala. Ein Schlüssel zu diesem tiefen Aspekt des Taizō-Mandala ist die Visualisierung der neunlagigen Silbe A (*kujū ajikan*).

Diese heißt auch Visualisierung der neunlagigen Mondscheibe und war ursprünglich ein Hauptritual in der Taizō-Mandala-Praxis. Als die Taizō-Praxis verkürzt wurde, um in das Vierteilige Vorbereitungsritual aufgenommen zu werden, fiel jedoch die Visualisierung der neunlagigen Silbe A weg und erfuhr in der Folge wenig Beachtung.

Die schriftliche Grundlage für die Visualisierung der neunlagigen Silbe A ist das *Dainichi-kyō*; es enthält die Visualisierung eines Fünfer-Mandala aus Erde, Wasser,

### Übungen der Drei Geheimnisse

Feuer, Wind und Raum. Der folgende Abschnitt aus dem Sutra beschreibt die Visualisierung der Wasserscheibe; sie wurde später zu einer eigenständigen Meditationspraxis:

Das Mondlicht an einem Herbstabend ist rein und weiß. So zeigt das Mandala, wie selten und wunderbar die Buddhas sind.

Versenke dich in die reine und weiße Gestalt und erzeuge eine runde Scheibe mit neun Lagen, die mitten in dichtem Nebel ruht und alle Leidenschaft und alles Leiden wegnimmt. Erschaffe sie in einem milchfarbenen Weiß, wie eine Juwelenkette, wie ein Kristall, wie das Mondlicht, lasse sie in alle Richtungen strömen und jeden Ort erfüllen.<sup>39</sup>

Das *Dainichi-kyō Sho* erläutert, daß die „runde Scheibe mit neun Lagen“ die neunlagige Mondscheibe ist:

Sie ist von reinem Weiß und unvergleichlich, wie Mondlicht in einer Herbstnacht. In diesem Mandala müssen die Scheiben in Lagen liegen, wie eine neunlagige Mondscheibe. Lasse sie wie dichten, feinen, wolkenweißen Nebel werden und ruhe in ihrer Mitte. Verfahrst du auf diese Weise, werden alle störenden Leidenschaften vergehen.<sup>40</sup>

Das Kūkai zugeschriebene *Taizō Bonji Shidai* (Die Taizō-Sanskrit-Silben-Praxis) erwähnt als erste Schrift den Begriff „Visualisierung der neunlagigen Silbe A“. Der Text beschreibt, daß diese Visualisierung zweimal im Verlauf der Taizō-Mandala-Praxis stattfindet. Der erste Hinweis lautet:

Es folgt die Visualisierung der neunlagigen Silbe A.

Innerliche Mudra des fünfspitzigen Vajra.

Visualisiere klar und deutlich das Tor der ersten Silbe. Die runde, neunlagige Scheibe ist leer und vollkommen weiß.<sup>41</sup>

Und später in der Praxis:

Es folgt die Visualisierung der gegenseitigen Durchdringung (*nyūga ga'nyū*).

Fahre fort wie zuvor (dieser Hinweis bezieht sich auf die Samadhi-Mudra).

Mitten in meinem Geist ist ein neunlagiger Vollmond.

Am Ort der neun Gottheiten.

Darüber befindet sich eine Silbe A. Da dies die ursprünglich-ungeborene und ungreifbare Silbe A ist (*honpushō fukatoku*), ist auch die Selbstnatur meines Geistes ursprünglich-ungeboren und ungreifbar.<sup>42</sup>

Die in diesen beiden Zitaten beschriebenen Schritte sind dieselben wie in älteren Ritualtexten. Hier wird jedoch zum ersten Mal die Visualisierung der Silbe A als

#### Shingon

eigenständiges Ritual aufgeführt. Das zweite Zitat beschreibt das Kernstück der Praxis, in dem durch die gegenseitige Durchdringung des Praktizierenden und der Gottheit die esoterische Einswerdung erreicht wird, hier mit Hilfe der Visualisierung der neunlagigen Silbe A.

Hier geht es nicht mehr nur um die im *Dainichi-kyō* und in frühen Ritualhandbüchern erwähnte Visualisierung der Wasserscheibe als Teil einer fünfteiligen Meditation. Ihre zentrale Stellung erweist sie als eine Meditationspraxis, mit deren Hilfe man mit der Essenz des ganzen Taizō-Mandala eins werden kann. In Begriffen der Lehre wurde dies dadurch möglich, daß die Keimsilbe für das Wasserelement (BA) später durch die Silbe A ersetzt wurde, den symbolischen Ursprung aller Silben, und die Keimsilbe des ganzen Taizō-Mandala.

Die Wendung „Ort der neun Gottheiten“ erscheint am Ende des obigen Zitats. Der Text nennt die genaue Anzahl der Lagen, einerseits als Beschreibung des visualisierten Bildes, andererseits, um sie mit den neun Gottheiten der Mandala-Mitte zu verknüpfen. Im *Hajigoku Giki* (Ritualtext zur Vernichtung der Hölle), einem frühen Mikkyō-Text, als dessen Übersetzer Shubhakarasiṃha gilt, heißt es: „Die neunlagige Mondscheibe ist eine Verkörperung der neun Gottheiten auf den acht Blütenblättern.“ Derselbe Text fährt fort:

Die drei Bewußtseinsarten sind erstens das ... sechste Bewußtsein; zweitens das ... siebte Bewußtsein; drittens das ... achte Bewußtsein. Dazu kommt jetzt viertens das makellose, reine Bewußtsein. Darin liegt die wahre Bedeutung der neunlagigen Mondscheibe.<sup>43</sup>

Die eindeutige Gleichsetzung der neunlagigen Mondscheibe mit den Gottheiten des achtblättrigen Zentralthrones gibt der Visualisierung der neunlagigen Silbe A eine zentrale Bedeutung in der Taizō-Praxis. Das Shingon entwickelte dieses Verständnis auf einer philosophischen Ebene weiter. Kakuban schreibt in seinem *Shingachirin Hishaku* (Geheime Erklärung der Mondscheibe des Geistes):

Die weitere Bedeutung der beiden Reiche (Taizō und Kongōkai) liegt darin, daß die beiden Mandalas sich selbst in der Mondscheibe verkörpern. Im Taizō entstehen die neun Gottheiten der inneren Erleuchtung des neunten Bewußtseins (was auf das zehnte hinweist) aus diesem neunlagigen Vollmond. Im Kongo manifestiert er das vollkommene Strahlen der fünf Abteilungen (des Kongōkai-Mandala) und die Buddhas der selbstverwirklichten fünf Weisheitsaspekte.<sup>44</sup>

Im *Taizōkai Nenju Shidai Yōshūki* (Abriß der Grundzüge des Taizō-Reich-Rituals; ein Kommentar zu einem ähnlichen Text von Gengō, einem Meister aus dem zehnten Jahrhundert) schreibt Meister Gōhō (1306-1362):

Es heißt im Text: Visualisiere auf der in deinem Geist hell und klar erscheinenden reinen Mondscheibe eine leuchtende Silbe A ...

### Übungen der Drei Geheimnisse

Die ganze Meditationspraxis steht und fällt mit dieser Visualisierung. Diese vollkommen runde, reine Mondscheibe ist die neunlagige Mondscheibe. Der Meister • des Enmei-in-Tempels (Gengö) erkennt diesen Sinn und beschreibt diese Visualisierung deshalb im Abschnitt über die Visualisierung der Silbenscheibe.<sup>45</sup>

Diese Texte sprechen ganz deutlich von der Visualisierung der neunlagigen Silbe A als dem Kernstück der Taizö-Praxis. Spätere Aufzeichnungen von mündlichen Unterweisungen enthalten unterschiedliche Erläuterungen zu den neun Lagen, den Bewußtseinsarten und den Gottheiten und zwar in einem dreidimensionalen Zusammenhang. Die damit verbundenen Visualisierungen der neunlagigen Silbe A unterscheiden sich zwar im Detail, können jedoch drei Hauptgruppen zugeordnet werden: konzentrisch, neunlagig und achtblättrig. In allen Übungen gibt es neun Schichten, die auf ganz bestimmte Weise mit den Gottheiten des achtblättrigen Zentralthrones verknüpft und somit Symbole für das ganze Taizö-Mandala sind.

In der konzentrischen Form, die entweder „große und kleine neun Schichten“ oder „Schießscheibe“ oder ähnlich heißt, visualisiert der Praktizierende neun konzentrische, nach innen kleiner werdende Mondscheiben. Die Mitte repräsentiert das neunte Bewußtsein, die darauffolgende Scheibe das achte, und in absteigender Folge geht es nach außen weiter. Nach außen hin werden die Scheiben flacher, zur Mitte hin tiefer (oder auch nach außen hin niedriger und zur Mitte hin höher).

Wie in Kapitel Fünf erörtert, erläutern alle Lehrmeinungen, die zur Erklärung der Taizö-Mandala-Struktur herangezogen werden, das Zentrum als das Wesentliche; immer ist es von höherer Ordnung als die Randbereiche, die mehr der Erscheinungswelt zugehören. Die „Schießscheiben“-Version der Visualisierung der neunlagigen Silbe A, in der das neunte Bewußtsein Mittelpunkt einer konzentrischen Darstellung aller Bewußtseinsarten ist, eignet sich gut zur Visualisierung in der Brust des Praktizierenden. Sie ermöglicht die Visualisierung des Taizö-Mandala als symbolisches Ganzes ohne weitere komplexere Visualisierungen.

In der Neun-Scheiben-Variante werden die Scheiben als übereinanderliegend visualisiert wie bei einer neunstöckigen Pagode.

Sie können gleich groß sein oder nach oben hin kleiner werden. Das kann Seitenansicht der neun Lagen genannt werden, während die konzentrische Version quasi eine Aufsicht ist und die relative vertikale Lage der neun Bewußtseinsarten nicht so deutlich macht. Die neunlagige Scheiben-Variante zeigt jedoch eindeutig, daß das Taizö-Mandala nicht nur in ein oder zwei Dimensionen wirkt. Durch die Visualisierung der neunlagigen Silbe A visualisiert sich der Praktizierende selbst als Verkörperung des mehrdimensionalen Mandala.

In der achtblättrigen Form wird die Silbe A als neuntes Bewußtsein auf einer Mondscheibe visualisiert, und zwar mitten in einer achtblättrigen Lotusblüte. Jedes dieser Blütenblätter trägt eine weitere Silbe A, Symbole der übrigen acht Bewußtseinsarten. Wenn die konzentrische Version eine Aufsicht und die Version mit den neun Scheiben eine Seitenansicht bietet, dann ist die achtblättrige Form eine erweiterte Sicht.

### Shingon

Visualisiert man die neun Lagen konzentrisch, dann verdecken die oberen Lagen die darunterliegenden teilweise. In der achtblättrigen Form visualisiert der Praktizierende dagegen das neunte Bewußtsein in der Mitte, und die anderen acht Bewußtseinsarten umgeben es. Somit ist jedes einzeln sichtbar, aber auch das Ganze ist als in sich zusammenhängendes System sichtbar, welches das ganze Taizö-Mandala umfaßt.

In der frühen Taizö-Mandala-Praxis wurde die Visualisierung der neunlagigen Silbe A im allgemeinen zweimal durchgeführt, einmal am Anfang (zwischen der „Erhöhung des Praktizierenden“ und dem „Errichten des Bereiches“) und einmal im Kernstück der esoterischen Einswerdung (als Bestandteil der gegenseitigen Durchdringung oder der Visualisierungen der Silbenscheibe). Im *Abriß der Grundzüge des Taizö-Reich-Rituals*, der umfassendsten Erklärung der Taizö-Praxis, heißt es über die erste dieser beiden Visualisierungen:

Im allgemeinen heißt es, daß sich das geheimnisvolle Tor der Drei Geheimnisse und der vier Mandalas im Geistgrund der nicht-geborenen Silbe A erschließt; so sollte man ununterbrochen stets in dieser Visualisierung ruhen, am Anfang, während und am Ende der Praxis. Sie kann jedoch auch in einer Visualisierung zu Beginn oder am Ende verdichtet werden ... Denn die Visualisierung der Silbe A auf der neunlagigen Mondscheibe vollendet das Eingehen in die Gleichheit mit dem Buddha.<sup>46</sup>

Göhö gab jedoch keine weiteren Erklärungen. In einem späteren Abschnitt schrieb er über die Visualisierung am Ende der Taizö-Praxis lediglich:

Man hat mir gesagt, daß sich diese Erklärungen auf die Meditation zu Beginn der Praxis beziehen. Dabei sollte man den mündlichen Anweisungen seines Meisters folgen.<sup>47</sup>

Die reichhaltige und komplizierte Taizö-Praxis bietet sicherlich Anlaß zur Verwirrung. Die Visualisierung der neunlagigen Silbe A am Anfang kann deshalb als vorläufiger Überblick über die ganze Praxis angesehen werden; sie umreißt, was man erfahren wird, wenn man die vielen nachfolgenden Schritte im Ritual geht. Die Visualisierung am Ende der Taizö-Praxis würde dann dazu dienen, das vorangegangene Ritual als solches zu konsolidieren und zu einen.

### *Seizons Text über die Visualisierung der Silbe A*

Seizon (1012-1074), ein hervorragender Shingon-Meister und Abt des Tō-ji-Tempels, verfaßte viele Mikkyo-Schriften. Sein *Ajikan Hossoku* (Grundzüge der Visualisierung der Silbe A) ist ein Ritualhandbuch in der Überlieferung der Chūin-Schule.<sup>48</sup> Im folgenden wird der ganze Text wiedergegeben:

## Übungen der Drei Geheimnisse

### GRUNDZÜGE DER VISUALISIERUNG DER SILBE A

Maie eine Mondscheibe mit dem Durchmesser ein *shaku*, ein *sun* und zwei *bu* (insgesamt etwas mehr als 30 cm). Dahinein male eine Lotusblüte. Darüber die Silbe A. Hänge dieses Bild (*honzon*) so auf, daß der (vertikale) Abstand zwischen der Silbenmitte und dem Sitzplatz (des Praktizierenden) ungefähr ein *shaku* und sechs *sun* (ungefähr 50 cm) und die (horizontale) Entfernung zwischen dem Bild und dem Praktizierenden zwischen acht *sun* (etwa 25 cm) und vier *shaku* (etwas mehr als einen Meter) beträgt. Die Entfernung und die Platzierung des Kissens auf dem Boden liegen im Belieben des Praktizierenden. Sitze im halben Lotussitz.

Bilde die Mudra des Dharma-Reich-Samadhi, wiege den Körper zwei oder drei Mal nach vorn und hinten, nach rechts und links, so daß der Geist zu keinem Körperteil hingezogen wird. Ohren und Schultern bilden eine Linie, Nase und Nabel ebenso. Die Augen sollten auf dem Nasenrücken ruhen. Liegt die Zunge am Gaumen, strömt der Atem sanft durch die Kehle. Die Sitzhaltung sollte aufrecht sein; man sollte den Oberkörper nicht zur Seite und nicht nach vorne neigen, alles zur Unterstützung des Kreislaufs.

Rezitiere als nächstes das Mantra der universellen Ehrerbietung und gib den Rosenkranz zwei- oder dreimal von der einen in die andere Hand. Lege ihn dann über den linken Arm.

Dann die Methode zum Schutze des Seins.

Lege dann beide Hände zum *gasshō* aneinander. Rezitiere die fünf großen Gelübde:

**SHUJŌ MUHEN SEIGAN DO**

Die Wesen sind ohne Zahl; ich gelobe, sie alle zu retten.

**FUKUCHI MUHEN SEIGAN SHŪ**

Die Verdienste sind grenzenlos; ich gelobe, sie alle anzusammeln.

**HŌMON MUHEN SEIGAN GAKU**

Die Lehren sind unendlich; ich gelobe, sie alle zu lernen.

**NYORAI MUHEN SEIGAN JI**

Die Buddhas sind ohne Zahl; ich gelobe, ihnen allen zu dienen.

**BODAI MUJŌ SEIGAN SHŌ**

Die Weisheit ist unvergleichlich; ich gelobe, die höchste Weisheit zu verwirklichen.

**JITA HOKKAI DŌ RIYAKU**

Dies sei mir selbst, anderen und dem Dharma-Reich gleichermaßen zum Nutzen.

Rezitiere danach mit dem Rosenkranz die fünf Silben (des Dainichi Nyorai) A BI RA UN KEN einhundert Mal.

Bilde danach die Mudra des Dharma-Reich-Samadhi und halte sie in Nabelhöhe. Visualisiere: In meinem Geist ist eine weiße, vollkommen strahlende Mondscheibe. Auf der Mondscheibe befindet sich eine Lotusblüte. Darauf befindet sich eine Silbe A. Silbe, Lotusblüte und Mondscheibe im Geist der Gottheit, Silbe, Lotusblüte und

#### Shingon

Mondscheibe in meinem Geist und Silbe, Lotusblüte und Mondscheibe im Geist aller Wesen sind eins und gleich. Visualisiere sie als eine einzige, unauflösliche Ganzheit.

Öffne deine Augen und schaue das Bild an. Dann schließe die Augen und visualisiere es geistig. Visualisiere mehrmals, abwechselnd mit geöffneten und geschlossenen Augen.

Visualisiere als nächstes, wie Silbe A, Lotusblüte und Mondscheibe langsam immer größer werden. Visualisiere, wie sie die zahllosen Welten und das Dharmareich erfüllen. Dann vergiß schnell Gottheit und Geist und ruhe für eine Weile in der Nicht-Unterscheidung.

Visualisiere dann, wie sich die alles-durchdringenden Dinge Silbe A, Lotusblüte und Mondscheibe langsam wieder auf c/iw-Größe (ungefähr 40 cm) zusammenziehen. Visualisiere sie mit Ehrerbietung in deiner Brust. Vergiß dann Körper und Geist und ruhe einzig in der Nicht-Unterscheidung.

Bist du nach all dem müde, beende das Samadhi. Rezitiere mit dem Rosenkranz dein Gebet.

Als nächstes kommt die Methode zum Schutze des Seins.

Lege dann die Hände zusammen und visualisiere: Der angerufene Buddha wird ehrerbietig verabschiedet und kehrt in seinen Palast im Reinen Land zurück. Der Buddha des eigenen Geistes wird ehrerbietig verabschiedet und kehrt in den Palast deines eigenen Geistes zurück. Dann verweile im Geist des Großen Mitgefühls.

Verlasse nun die Meditationshalle.

Ende.

Mündliche Erläuterung.

Wenn die Visualisierung beendet ist, massiere den Körper langsam von Kopf bis Fuß noch ehe du aufstehst, um die Durchblutung zu unterstützen. Dann stelle dich hin. Eine ungleichmäßige Durchblutung macht krank.

Während der Visualisierung sind das Selbst und die Gottheit nicht zwei. Ruhe in der Nicht-Unterscheidung. Zu allen übrigen Zeiten sollte man die Gottheit (damit ist auch das Bildnis der Gottheit gemeint) zum Gipfel des Dharmareiches erheben. Man sollte sie ehren und achten. Das Selbst ruht an erster Stelle auf der ersten Stufe.

Die erste Stufe ist der Ort des Kongösatta. Dies ist nicht die erste Stufe, von der die exoterischen Lehren sprachen. Es ist die erste Stufe dieses (esoterischen) Buddha-Fahrzeuges. Ein Praktizierender des Shingon visualisiert die Gottheit stets als Dainichi Nyorai und erkennt das Selbst als Kongösatta.

Obiges ist die geschätzte Aufzeichnung des Seizon. Die letzten (etwas eingerückten) Zeilen wurden später hinzugefügt und sind nicht im alten Text enthalten.

Der Meister sagt, daß die Entfernung zwischen dem Bild und dem Praktizierenden zwischen acht *sun* und vier *shaku* im Belieben des Praktizierenden steht. Die Silbe A sollte sich in Augenhöhe befinden.

(Ein Hinweis zur Vorsicht: Fortgeschrittene Visualisierungstechniken wie beispielsweise die Mantra-Kreismethode, das Ausdehnen und Zusammenziehen und so weiter erfordern verschiedene Vorsichtsmaßnahmen, um gefährliche Fehler zu vermeiden. Man sollte diese Visualisierung der Silbe A deshalb nur unter Anleitung eines fähigen Meisters durchführen.)

### *Bedeutungen der Silbe A und der Mondscheibe*

In *Die eine Sammlung der grundlegenden Geheimnisse* erläutert Kakuban die esoterischen Bedeutungen der Silbe A folgendermaßen:

Die Bedeutung von Gleichheit. Die Silbe A bedeutet, daß es bei den Dingen weder hoch noch niedrig gibt. Da der Körper von Natur aus in sich eins und unterscheidungslos ist, sind auch Leib und Seele von Natur aus gleich, und man kann sie nicht in weltlich und heilig trennen. Buddha-Natur und *sendai* (Skt. *icchantika*, im frühen Buddhismus ein Wesen, das kein Buddha werden kann) sind eine Wahrheit und gleich.

Die Bedeutung von Nicht-Unterscheidung. Die Silbe A bedeutet, daß alle Dinge ohne Unterscheidung sind. Da sie rein und makellos ist, sind auch Geist und Körper im Grunde weder getrennt noch befleckt. Ursprünglich rein, sind sie eins in Essenz und Gestalt.

Die Bedeutung von Nicht-Geboren und Nicht-Sterblich. Die Silbe A bedeutet, daß alle Dinge weder geboren werden noch sterben. Jenseits von Unterscheidung und Nicht-Unterscheidung ist der Körper-Geist das eigentliche Leben, das im ewigen Nirvana weilt, in der Gleichzeitigkeit des unterschiedenen Besonderen und der nicht-unterschiedenen Substanz der Wandlung.

Die Bedeutung von Ursprünglich-Ungeboren. Die Silbe A bedeutet, daß alle Dinge ursprünglich-ungeboren sind. Sind die Verblendungen nicht-geboren, so ist auch das reine Dharma nicht-geboren, und der Körper-Geist ist ungeschaffen. Sie entsteht nicht und vergeht nicht und weilt in Ewigkeit im unbewegten Meer des Geistes.

Die Bedeutung von Anfangslosigkeit. Nichts kann die Silbe A erschöpfen oder entleeren. Allen Dingen wohnt sie ursprünglich und ohne Anfang inne; so auch dem Körper-Geist, der somit weder Anfang noch Ende hat. Sie ist die ewige Wirklichkeit, die das ganze Dharma-Reich durchdringt.

Die Bedeutung von Ortlosigkeit. Die Silbe A bedeutet, daß alle Dinge ohne Aufenthaltsort sind. Sie weilen weder in Geburt noch Tod, noch finden sie ihr Ende im Nirvana. So hat auch der Körper-Geist keinen Aufenthaltsort. Unreinheit und Reinheit setzen ihm keine Grenzen. Der Körper-Geist erfüllt wahrhaftig das Dharma-Reich, und es gibt keinen Ort, wo er nicht ist.

Die Bedeutung von Unermeßlich. Die Silbe A ist in allen Dingen ohne Maß. Da die unzähligen Dinge die Silbe A sind, ist auch die Silbe A unermeßlich. Da



#### Shingon

der eigene Geist Dharma durchdringt, ist der Geist alle Dinge, und wenn alle Dinge unermesslich sind, so ist auch der Geist unermesslich.

Die Bedeutung von Nicht-Selbst. Die Silbe A bedeutet, daß alle Dinge kein dualistisches Selbst haben (klein und groß, unrein und rein). Da das Selbst der Menschen nicht-geboren ist, ist das Dharma leer. Da der eigene Geist die Silbe A ist, sind alle Wesen A. Sind A und A ohne Selbst, so ist das eine A das wahre Selbst.

Die Bedeutung von Nicht-Geschaffen. Die Silbe A weilt auf ewig ungeschaffen in allen Dingen, und alle geschaffenen Dinge existieren in der Silbe A. Die Verblendung des Geschaffenen verkörpert sich nicht getrennt von der Silbe A, und die ungeschaffene Wahrheit manifestiert sich in den drei Giften (den Verblendungen).

Die Bedeutung von Nicht-Dunkelheit. Die Silbe A bedeutet, daß alle Dinge ohne Dunkelheit sind. Da der Körper getrennt von der Unwissenheit ist und in Ewigkeit strahlt, ist auch der Geist getrennt von der Unwissenheit. Dieses heißt Dainichi: die ewige Morgenröte nach der langen Nacht von Geburt und Tod.<sup>49</sup>

Das Mikkyo verwendet die Mondscheibe auch als Symbol für die unermesslichen Kräfte und Tugenden. Die *Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A* benutzt die Metapher „Zunehmen und Abnehmen des Mondes“, um die Entfaltung der Buddha-Natur zu erklären, und schreibt dabei dem Mond die drei Tugenden Reinheit, Frische und Helligkeit zu. Kakuban führt in *Die eine Sammlung der grundlegenden Geheimnisse* über diese symbolische Bedeutung weiter aus:

Vollkommen. So wie der Mond rund und vollkommen ist, so ermangelt es dem eigenen Geist an nichts. Begabt mit zahllosen Kräften und Tugenden, ist er die Erfüllung des Weisheitskeims. Kontempliere die Rundheit des Mondes und visualisiere dabei die vollkommene Gestalt des Geistes. Erfüllt von reicher Weisheit sind die beiden Scheiben die doppelte Vollendung des angeborenen Buddha.

Makellos. Wie der Mond makellos und weiß ist, so ist unser Geist das makellose Dharma. Er ist ewig von den Dingen der Dunkelheit getrennt und beschenkt uns mit reiner Güte. Versenke dich in die Weiße des Mondes und visualisiere die Fleckenlosigkeit des Geistes. Die Selbst-Natur ist rein und weiß. Sie ist die Quelle der angeborenen Kraft und Tugend.

Rein. Genau wie der Mond rein ist, ist auch unser Geist rein. Die Natur des Selbst ist rein, sie will nichts und wird durch nichts getrübt. Versenke dich in die absolute Reinheit des Mondes und visualisiere das reine Wesen des Geistes. Ursprünglich ohne Verlangen und ohne jeden Makel, ist der Geist der ursprünglich reine Buddha.

Kühl. Genau wie der Mond kühl ist, ist auch unser Geist ohne Hitze. Lösche das Feuer des Zorns mit dem Wasser des Mitgeföhls. Im kühlen Mondlicht beruhigt sich das mitfühlende Wasser des Geistes, und mit einem Mal verlöscht das unermessliche Feuer des Zorns.

Strahlend. Genau wie der Mond leuchtet, ist auch das Licht unseres Geistes hell und klar. Ursprünglich ist der Geist von der Dunkelheit der Verblendung getrennt

### Übungen der Drei Geheimnisse

und in Ewigkeit frei. Der Mond des Geistes scheint hell in unserer Brust und die Dunkelheit der fünf Hindernisse vergeht. Wenn der runde Spiegel im Geist scheint, wird alles von seiner strahlenden Weisheit erleuchtet.

Einzigartig kostbar. Genau wie es nur einen Mond gibt, so ist auch unser Geist einzigartig kostbar. Alle Buddhas verehren ihn, und in ihm gründen die zahllosen Lehren. Im Palast des Geistes ist der unübertreffliche Nyorai, der König des Geistes, und alle Wesen um ihn herum sind seine Verkörperungen.

Der Mittlere Weg. Genau wie wenn wir uns in der Mitte des Mondes befänden, ist die Selbstnatur ohne Grenzen. Sie vervollkommnet in Ewigkeit den Mittleren Weg und transzendiert so Vorurteil und Anhaften. Weit entfernt von den Begrenzungen oberflächlicher Lehren, weil sie mitten im Mantra. Man geht über das Land des *ōjin* hinaus (des Buddha, der sich als Antwort auf bestimmte historische Umstände verkörpert) und tritt in den Palast des Dharma-Körpers ein.

Geschwind. Genau wie der Mond ist auch der Geist geschwind. Dreht man das Rad des Geheimnisses, beseitigt man augenblicklich alle Verblendungen. Richtet man den Geist auf das Reine Land, sind die zehn Richtungen nicht weit. Im Fahrzeug göttlicher Kraft wird man augenblicklich ein Buddha.

In Bewegung. Genau wie sich der Mond bewegt und verändert, so verwandelt sich auch unser Geist ständig. Wenn man das Wasser des Geistes durchmißt, entstehen Wellen zum Wohle aller Wesen. Dreht man das Rad des wahren Gesetzes, bricht man durch die Dunkelheit des Bösen und der Verblendung. Kraft und Tugend sind ohne Grenzen und wirken ohne Unterlaß zum eigenen Wohle und dem anderer.

Allgegenwärtig. Genau wie der Mond überall zu sehen ist, ist auch unser Geist überall in Ruhe. Wird das Wasser der Änderung und der Verursachung still, spiegelt sich unser Geist überall und in allen Dingen. Ohne seine Einheit aufzugeben, manifestiert sich der Geist in den neun Bereichen, und ohne zahllose Körper anzunehmen, ist er überall in den Gefilden der zehn Richtungen.<sup>50</sup>

### *Kakubans „ Visualisierung der Silbe A "*

In *Ajikan* (Die Visualisierung der Silbe A) zeigt Kakuban seine Einsichten mit den folgenden Versen:

In Träumen, Trugbildern, Seifenblasen, Schatten und Feuerfunken -  
Im Gehen, Zurückkehren, Sitzen, Liegen und in närrischen Gedanken -  
Auf dem Meditationsplatz sollte der Geist nicht offen sein.  
Und in der Samadhi-Kammer sollte der Geist nicht eingeschlossen sein.  
Natürliche Weisheit kommt nicht von außen.  
Auch erreichen wir die Weisheit-ohne-Lehrer nicht selbst.  
Unser Geist ist das Dharma-Reich, jenseits von Sein und Nicht-Sein.  
Er ist klar und still, und es gibt nicht ein Ding.  
Ohne zu kommen und zu gehen, zeigt er Kommen und Gehen.  
Geburt und Tod sind im Ursprung leer und ohne Ursache.

Shingon

Ohne Gestalt umfaßt das Bewußtsein die Leere.  
Nicht getrennt von Geburt und Tod, ist es getrennt von Geburt und Tod.  
Es greift nicht nach Nirvana und gewinnt Nirvana.  
Frei enthüllt und verbirgt es sich und ist wie der Mond im Wasser.  
Gewöhnliche Menschen und Heilige sind eins, und es gibt weder Verblendung noch  
Erleuchtung.  
Es weilt in Ewigkeit und verändert sich nie und schneidet so Anfang und Ende ab.  
Alle Dinge unterliegen dem Wandel und nichts wird geschaffen.  
Jenseits der Lehren kündigt das Formlose vom Sinn des Dharma.  
Auch wenn Buddhas und Patriarchen es nicht weitergeben, ist das Weltall damit  
gefüllt.  
Ist auch die Quelle des Geistes leer und klar, so ist sie doch härter als der Vajra-  
Diamant.  
Das Leerheitsschwert der Silbe A durchschneidet Geburt und Tod.  
Das Weisheitswasser der Silbe BAN läßt alle Dinge erstehen.  
Der Lebenshauch der Silbe UN durchdringt die Leere.  
Der angeborene Lotus-Geist blüht aus sich selbst heraus.<sup>51</sup>

## *Nachschrift des Herausgebers*

In den großen Tempeln aller Shingon-Schulen Japans wird morgens und abends das *Hannya Rishu-kyō* (Weisheits-Wahrheits-Sutra) rezitiert.

Das Morgenritual beginnt in der Dunkelheit und endet, wenn die Altarkerzen verlöschen und die ersten Sonnenstrahlen die Welt berühren. Dieses kurze Sutra enthält die Essenz des Shingon-Denkens. Es ist ein Preislied auf die Reinheit des Verlangens. Verlangen ist diesem Text zufolge Grundlage des menschlichen Lebens; mehr noch, es ist genau die „Speerspitze“ des Lebens im Universum.

Das menschliche Verlangen ist seinem Wesen nach unstillbar; schlimmer noch, es ist die Wurzel des Leidens. Und dennoch sagt uns das Sutra, daß es ohne Verlangen, ohne den grundlegenden Lebenswillen, nur den Tod geben kann. Dieser Lebenswille ist nichts anderes als das Große Verlangen des Universums selber, in dem endliches Leben und unendliches Sein ineinander übergehen. Das ist die Weisheits-Wahrheit dieses Sutra.

Der Gesang endet bei Sonnenaufgang. Die Schlußworte lauten - und sie passen auch auf Mühen und Mängel dieses Buches:

Es ist gut ...

Es ist gut...



## Anmerkungen

Folgende Abkürzungen werden verwendet:

- AJI: *Ajikan Hiketsu-shü*, herausgegeben von Kakuban et al. Rokudaishindo, 1913.  
J: *Jikkan-jö*, von Kükai. Überarbeitete Ausgabe. Köyasan-Universität, 1966.  
KAZ: *Kögyö Daishi Zenshü*, herausgegeben von Shösei Kobayashi. Kaji Sekai Shisa, 1935.  
KD: *Köbö Daishi Shodeshi Zenshü*, herausgegeben von Hase Höshü. Rokudai Shinpö-sha, 1942.  
KS: *Kögyö Daishi Senjutsu-shü*, herausgegeben von Miyasaka Yüshö. Sankibö-Bussho-rin, 1977.  
KZ: *Köbö Daishi Zenshü*, dritte überarbeitete Auflage, herausgegeben von Inaba Yoshitake et al., Mikkyö Bunka Kenkyü-sho, 1965.  
SZ: *Shingon-Shü Zensho* herausgegeben von Shökai Wada. Köyasan-Universität, 1937.  
TSD: *Taishö Shinshü Daizökyö*, herausgegeben von Takakusu Junjirö et al., Taishö Issai-kyö Kankö-kai, 1924-1934.

### 1. Ursprünge und Entwicklung des Esoterischen Buddhismus in Indien und China

- 1 *Hanju Sammai-kyö*, übertragen ins Chinesische der späten Han-Zeit von Lokaraksa (Jap. Shirukasen).
- 2 *Keshaku Darani Jinshu-kyö*, übertragen ins Chinesische im dritten Jahrhundert von Chih-ch'ien (Jap. Shiken).
- 3 *Dai Kichigi Jinshu-kyö*, übertragen ins Chinesische im späten fünften Jahrhundert.
- 4 *Muri Mandara Shu-kyö*, Übersetzer unbekannt, eine Variante des *Hörökaku-kyö*.
- 5 *Sengan Senbi Kanzeon Darani Jinshu-kyo*.
- 6 Diväkara (Jap. Jibakara), ein Inder, der in Näländä studiert hatte, wirkte in Loyang und Changan. Zwei andere waren Devaprajnä (Jap. Daiunhannya) und ParamitI (sein Sanskrit-Name ist unklar, Jap. Haramitei). Manicinta (Jap. Hö-shiyui) aus Nordindien kam 693 nach Loyang und konzentrierte sich auf Übersetzungen und Ritualpraxis. Er übersetzte v. a. esoterische Schriften. Der Priester Siksänanda (Jap. Jissha'nanda, 652-710) übersetzte viele Sutren, darunter auch esoterische Schriften in Loyang. Dort

#### Anmerkungen

arbeitete er eng mit Bodhiruci (Jap. Bodairushi, 572-727), den Kaiserin Wu besonders schätzte, und I-ching zusammen (Jap. Gijō, 635-713). Bodhiruci und I-ching übersetzten einige esoterische buddhistische Sutren:

- 7 Darunter befand sich je eine neue Fassung des *Kegon-kyō*, des *Daijō Rishu Ropparamitsu-kyō* und des *Shugokokkai-shu Darani-kyō*. Kūkai zeichnete diese Lehren in seinem *Sanjū-jō Sakushi* (Das dreißigbändige Notizbuch) auf.
- 8 Die acht japanischen Priester, die als China-Reisende in der frühen Heian-Zeit besonders bekannt waren und esoterische buddhistische Schriften und Lehren sammelten, werden als *nittō hakke* zusammengefaßt. Es sind (in Klammern die Schulrichtung und ihre in China verbrachte Zeit): Saichō (Tendai, 804-805), Kūkai (Shingon, 804-806), Jōkyō (Shingon, 838-839), Engyō (Shingon, 838-839), Ennin (Tendai, 838-847), E-un (Shingon, 842-847), Enchin (Tendai, 853-858) und Shūei (Shingon, 862-865). Ein weiterer Shingon-Priester, der, wären seine Pläne in Erfüllung gegangen, ebenfalls dieser Gruppe zuzurechnen wäre, ist Shinnyo (die genauen Daten sind nicht bekannt), der Sohn des Kaisers Heizei (Regierungszeit 806-809). Unter Kaiser Saga (Regierungszeit 809-823) war er im Jahre 810 zum Kronprinz designiert worden, wurde aber infolge politischer Kämpfe abgesetzt, trat in den Orden ein und wurde Schüler des Kūkai. Shinnyo ging mit Shūei nach China, studierte in Changan und erhielt die Erlaubnis, nach Indien weiterzureisen. Er reiste ab nach Westen, gelangte durch Yunnan und starb späteren Berichten zufolge in Südostasien.

#### 2. Der geschichtliche Hintergrund des Shingon-Buddhismus in Japan

- 1 Katsumata Shunkyō, „Kūkai Izen no Mikkyō“, *Daihōrin* 50:2, S. 93.
- 2 *Fukū Kenjaku Jinpen Shingon-kyō*, im Jahre 735 nach Japan gebracht. Siehe Katsumata Shunkyō, „Nara Jidai no Mikkyō“, in: Miyasaka Yūshō et al., *Mikkyō no Rekishi*, Tokio, Shunjū-sha 1977, S. 181 ff.
- 3 Katsumata („Nara Jidai no Mikkyō“, S. 169-175) zählt die in diesem Bericht vorkommenden Mikkyō-Sutren einschließlich der Übersetzer und dem Zeitpunkt ihrer Übersetzung ebenso auf wie die Daten, zu denen sie in Japan abgeschrieben wurden. Er zieht u.a. folgende Schlüsse:

Die aufgeführten Mikkyō-Schriften umfassen 130 Titel in etwa 280 Bänden. Das bedeutet, daß nur wenige der damals in China bekannten Schriften nicht nach Japan gebracht worden waren. Im ganzen ist das ungefähr ein Viertel der 612 Schriften des heutigen Mikkyō-Kanon.

Was die Zeitpunkte der Übermittlung und der Übersetzung der Schriften angeht, so gab es zu Beginn dieser Periode nur wenige, und beim Übergang von der Sui- zur Tang-Zeit nahm ihre Zahl dann sprunghaft zu. Dies spiegelt wahrscheinlich die Mikkyō-Entwicklung in Indien.

Die aufgeführten Schriften gehören im wesentlichen zur Vermischten Kategorie; die meisten chinesischen Texte aus dieser Kategorie gelangten in der Nara-Zeit nach Japan. Nur wenige Texte aus der Reinen Kategorie kamen ins Japan der Nara-Zeit, nur vier der 26 Schriften, die Shubhakarasiṃha übersetzt hatte, nur vier der 25, die Vajrabodhi

#### Anmerkungen

übersetzt hatte und nur eine einzige der 72 Schriften, die Amoghavajra übersetzt hatte. Die Zeit war noch nicht gekommen, die neuen esoterischen Lehren, die diese drei Meister in China begründet hatten, nach Japan zu übermitteln.

Im wesentlichen wurden Mikkyo-Texte im Japan der Nara-Zeit erst nach 735 beschrieben. Falls diese Schriften wirklich von Dōji und Genbō nach Japan gebracht wurden (sie kehrten 718 bzw. 735 zurück), dann würde das erklären, warum so wenige Werke von Amoghavajra dabei sind.

- 4 *Shōryō-shū*, KZ, 3, S.456.
- 5 Matsunaga Yūkei (*Mikkyō no Rekishi*, S. 176-178) erörtert verschiedene mögliche Gründungsdaten der Shingon-Schule; sie liegen zwischen 807 und 835 und zieht den Schluß, daß als ausgemessenster Zeitpunkt gelten muß, wann sich Schüler sammelten, und wann sich eine religiöse Organisation des Shingon herausbildete. Das fällt etwa mit Kūkais *Yuikai* (Ermahnungen) von 813 zusammen, mit denen er sich an seine Schüler wendet und sie die rechte Praxis des Shingon lehrt. Im Jahr zuvor hatte er einer großen Anzahl von Priestern esoterische Einweihungen gegeben, und so ist es wahrscheinlich, daß Kūkai zu dieser Zeit bereits eine Reihe von Schülern hatte. Dieser Zeitpunkt liegt auch nahe bei dem Zeitpunkt, zu dem er das *Benkenmitsu Nikyō-ron* (Diskurs über die Unterschiede zwischen exoterischen und esoterischen Lehren) schrieb, nämlich 813-814; darin legte er seine Gedanken über ein Lehrsystem des Shingon dar, und zwar im Zusammenhang mit allen anderen buddhistischen Lehrgebäuden.
- 6 *Shōryō-shū*, KZ3, S.407 ff. ebenfalls veröffentlicht in: *Sangō Shiiki-Shōryō-shū*, hrsg. von Watanabe Shōkō und Miyasaka Yūshō, in: *Nihon Koten Bungaku Taikei*, Tokio, Iwanami, 1965.
- 7 *Shōryō-shū*, KZ 3, S. 402.
- 8 Kūkai soll zehn hervorragende Schüler (*Jū daideshi*) gehabt haben: Shinzei (800-860), Jichie (auch Jitsue, 786-847), Dōyū (gest. 851, er war auch Patriarch der Kegon-Schule), Shinga (801-879), Enmyō (gest. 851), Görin (767-837), Taihan (778-837), Shinnyo (Lebensdaten unbekannt), Chisen (789-825) und Chūen (gest. 837).
- 9 Siehe Anmerkung 8, Kapitel 1, *nittō hakke*.
- 10 Im späten zehnten Jahrhundert wurden neue buddhistische Schriften aus Indien in das China der Sung-Zeit gebracht. Unter den in dieser Zeit von dem Inder Shih-hu (Jap. Segō) neu übersetzten Schriften befand sich das *Kongōchō-kyō* in dreißig Bänden, und das *Issai Nyorai Shinjitsu-shō Daijō Genshō Sammai Dai Kyō-ō-kyō*. Im zwölften Jahrhundert wurde die chinesische Fassung dieses Sutra nach Japan gebracht. Als später indisch-esoterischer Text enthielt es für das japanische Mikkyo unbekanntes Material, und so wurde es nicht sofort in das Shingon aufgenommen. Das Studium dieses Sutra scheint erst unter Gōhō (1306-1362) aus Tō-ji begonnen zu haben.
- 11 Raihō (1279-1330), Gōhō (1306-1362) und Genpō (1333-1398); alle drei haben das Schriftzeichen *hō* im Namen, was „Schatz“ bedeutet.



## Anmerkungen

### 3. Die esoterischen Lehren des Mikkyo

- 1 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S. 12.
- 2 *Benkenmitsu Nikyō-ron*, zitiert in: Togano-o Shōun, *Shingon-shū Tokuhon, Kyōgi-hen*. Wakayama, Kōyasan, 1948, S. 133 als KZ, 1, S. 505.
- 3 ebd.
- 4 *Kenmitsu Fudō-sho*, KS, 1, S.3.
- 5 *Kongōchō Gohimitsu-kyō*, zitiert in: Togano-o, *Shingon-shū Tokuhon, Kyōgi-hen*, S.122, als TSD, 20, S.535.
- 6 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 592.
- 7 *Sokushin Jōbutsu-gi*, KZ, 1, S. 511.
- 8 *Dainichi-kyō*, zitiert in: Togano-o, *Shingon-shū Tokuhon, Kyōgi-hen*, S. 81 ff, als TSD, 18, S.1.
- 9 *Shōji Jissō-gi*, zitiert in: Togano-o, *Mandara no Kenkyū*, S.422.
- 10 *Sokushin Jōbutsu-gi*, KZ, 1, S. 507.
- 11 *Rishu-kyō*, TSD, 8, S.243.
- 12 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 782.
- 13 *Hannya Shingyō Hiken*, KZ, 1, S. 554.
- 14 ebd.
- 15 *Unji-gi*, KZ, 1, S. 546 ff.
- 16 *Shōji Jissō-gi*, KZ, 1, S. 521.
- 17 *Dainichi-kyō Sho*, Abschnitt 7, zitiert in: Togano-o, *Mandara no Kenkyū*, S. 454.
- 18 *Dainichi-kyō Sho*, zitiert in: Togano-o, *Shingon-shū Tokuhon, Jisshū-hen*, S.32, als TSD, 39, S. 657.
- 19 *Dainichi-kyō*, zitiert in Togano-o, *Shingon-shū Tokuhon, Kyōgi-hen*, S.68, als TSD, 18, S. 10.
- 20 *Shōji Jissō-gi*, KZ, 1, S.521.
- 21 *AjiMondō*, KS, 1, S.235.
- 22 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S.20.
- 23 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 701.
- 24 *Shugokokkai-shu Darani-kyō*, TSD, 19, S.32 ff.
- 25 *Unji-gi*, KZ, 1, S. 537.
- 26 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S. 1.
- 27 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 580.
- 28 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S. 1.
- 29 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 588.
- 30 ebd.
- 31 *Kongōchō-gyō Giketsu*, TSD, 39, S. 808.
- 32 *Kyō-ō-kyō Kaidai*, KZ, 1, S.719.
- 33 *Gyokuin-shō*, SZ, 21, S.28.
- 34 Eine Übersetzung des *Kyō-ō-kyō* aus der Sung-Zeit, zitiert in Togano-o, *Shingon-shū Tokuhon, Kyōgi-hen*, S.28, als TSD, 18, S.368. Togano-o bezieht die-

#### Anmerkungen

ses Zitat auf die tibetische Version, die er ebenfalls zitiert (auf Japanisch, in Gegenüberstellung zu dem Text der Sung-Zeit), in *Mandara no Kenkyū*, S. 309.

#### 4. Die zehn Ebenen des Geistes

- 1 *Nehan-gyō*, zitiert von Kūkai in *Hizō Hōyaku*, KZ, 1.
- 2 *Hizō-ki*, KZ, 2, S.42.
- 3 *Sokushin Jōbutsu-gi*, zitiert in Togano-o, *Shingon-shū Tokuhon, Kyōgi-hen*, S. 87, als KZ, 1, S.508.
- 4 *Nikyō-ron*, KZ, 1, S.490.
- 5 Ebd., S.505.
- 6 *Jūjūshin-ron*, KZ, 1, S.398.
- 7 *Shakuron Myōmoku*, SZ, 40, S. 168.
- 8 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 600.
- 9 *Unji-gi*, KZ, 1, S. 536.
- 10 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 606.
- 11 *Musō-kan*, KAZ, 2, S. 157.
- 12 *Matsudai Shingon Gyōja Yōjin*, KAZ, 2, S. 183.
- 13 *Bodaishin-ron*, zitiert von Kūkai in KZ, 1, S. 455, 464.
- 14 *Ajikan*, unveröffentlichtes Manuskript, S.4.
- 15 *MuiZen-yō*, TSD, 18, S.945.
- 16 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 587.
- 17 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S. 1.
- 18 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 579.

#### 5. Die Geheimen Handlungen von Körper, Rede und Geist

- 1 *Sokushin Jōbutsu-gi*, KZ, 1, S.507.
- 2 Ebd., S.513.
- 3 *Dainichi-kyō Sho*, zitiert in Togano-o, *Shingon-shū Tokuhon, Kyōgi-hen*, S. 96, als TSD, 39, S. 583.
- 4 *Hannya Shingyo Hiken*, KZ, 1, S. 554.
- 5 *Goshōrai Mokuroku*, KZ, 1, S. 95.
- 6 *Dainichi-kyō Sho*, zitiert in Togano-o, *Shingon-shū Tokuhon, Kyōgi-hen*, S. 80, als TSD, 39, S. 620.
- 7 *Dainichi-kyō, Guen-bon*, zitiert in Togano-o, *Mandara no Kenkyū*, S. 480.
- 8 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S. 1.
- 9 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 580.
- 10 *Shingon Myōmoku*, TSD, 77, Nr. 2449.
- 11 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S. 1.
- 12 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 583.
- 13 *Sokushin Jōbutsu-gi*, KZ, 1, S.571.
- 14 *Dainichi-kyō Sho*, Abschnitt 5, zitiert in Togano-o, *Mandara no Kenkyū*, S. 476.

#### Anmerkungen

- 15 *Hizō-ki*, KZ, 2, S. 36.
- 16 *Dainichi-kyō Kaidai*, KZ, 1, S. 638. Auf derselben Seite heißt es:  
Seit altersher wird die schützende, unterstützende Handlung des Buddha-Geistes Kraftübertragung genannt. Man nannte sie auch *kabi* (*ka*, anwachsen, und *bi*, anlegen). Dies drückt jedoch nicht die volle Bedeutung aus.  
*Ka* heißt so, weil es Kommen und Gehen, Übertragen und Eintreten einschließt. *Ji* bedeutet, daß es aufnimmt und sich nicht zerstreut.
- 17 *Dainichi-kyō Kaidai*, KZ, 1, S. 637.
- 18 *Sokushin Jōbutsu-gi*, KZ, 1, S.516.
- 19 *Nenji Shingon Rikan Keihaku-mon*, KZ, 2, S. 182.
- 20 *Dainichi-kyō Sho*, zitiert in Togano-o, *Shingon-shū Tokuhon, Jisshū-hen*, S.23ff, als TSD,39, S.714.
- 21 *Dainichi-kyō Sho* (Nr. 15), zitiert in Togano-o, *Mandara no Kenkyū*, S. 487.
- 22 *Shōji Jissō-gi*, KZ, 1, S. 521.
- 23 Ebd., S.524.
- 24 *Hizō-ki*, KZ, 2, S. 157.
- 25 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 783.
- 26 Ebd.
- 27 Ebd., S.621.
- 28 Ebd., S. 651.
- 29 *Hannya Shingyō Hiken*, KZ, 1, S. 561.
- 30 *Unji-gi*, KZ, 1, S.546.
- 31 *Kongōchō Giketsu*, zusammengefaßt und zitiert in Togano-o, *Shingon-shū Tokuhon, Jisshū-hen*, S. 13.
- 32 *Shiui Yōryaku-hō*, zitiert in Togano-o, *Shingon-shū Tokuhon, Jisshū-hen*, S. 135, als TSD, 15, S.299.

#### 6. Das dynamische Mandala

- 1 *Goshōrai Mokuroku*, KZ, 1,S.95.
- 2 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 625.
- 3 *Jūjūshin-ron*, KZ, 1, S.397.
- 4 *Sokuhin Jōbutsu-gi*, KZ, 1, S.513.
- 5 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S. 1.
- 6 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 585.
- 7 *Dainichi-kyō Sho Gijutsu*, SZ, 20, S. 111.
- 8 Eine andere Version lautet:  
Buddha-Abteilung: Halle des Achtblättrigen Zentralen Lotusthrones, Halle der Alles-Durchdringenden Weisheit, Shakyamuni-Halle, Monju-Halle, Halle der Bewahrer der Weisheit, Kokūzō-Halle, Halle der Unübertroffenen Kräfte.  
Lotus-Abteilung: Kannon-Halle, Jizō-Halle.  
Vajra-Abteilung: Halle der Vajra-Träger, Halle der Hindernisüberwindung.
- 9 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S. 1.

#### Anmerkungen

- 10 *Hizö-ki*, KZ, 2, S. 42. Das ist das allgemeine Prinzip, aber es ist schwierig, es auf das ganze Mandala anzuwenden. Der Buddha Tenkuraion auf dem Achtblättrigen Zentralen Hauptthron kann beispielsweise nicht immer mit dem Dharma-Körper des Annehmens gleichgesetzt werden. Überdies ist die Beziehung der Mandala-Abteilungen - mit Ausnahme der Zentralen und der Shakyamuni-Abteilung sowie der Randbereiche - zu den Buddha-Körpern nicht eindeutig geklärt. Einige Gelehrte aus dem japanischen Mittelalter setzen den Sich-Selbst-Erweisenden-Dharma-Körper in Beziehung zum Achtblättrigen Zentralen Hauptthron und zur ersten Umrahmung des Mandala; den Dharma-Körper des Annehmens zur zweiten Umrahmung; den Dharma-Körper der Umwandlung zur dritten Umrahmung und den Alles-Gleichmäßig-Durchdringenden-Dharma-Körper zur vierten Umrahmung. Doch führt auch dieser Ansatz zu Interpretationsproblemen. Auf jeden Fall ist jedoch klar, daß das Zentrum des Taizö-Mandala erstrangig und grundlegend und den Randbereichen „übergeordnet ist; dieses Prinzip läßt sich auch auf das Lehrsystem über die verschiedenen Manifestationen des Dharma-Körpers anwenden.
- 11 Die Visualisierung der neunlagigen Silbe A wird in Kapitel Sieben genauer beschrieben.
- 12 *Nikyöron-shö*, SZ, 3, S. 17.
- 13 In typischer Mikkyo-Weise werden die fünf Weisheitsaspekte auf die fünf Buddhas, die fünf Elemente, die neun Bewußtseinsarten und so weiter bezogen. (Eigentlich geht man von zehn Bewußtseinsarten aus, doch beschreibt man der Einfachheit halber nur neun; so kann man sie auf andere Lehren beziehen, die die Zahl neun benutzen, wie z. B. die neun Hauptgottheiten.) Es folgt hier eine ausführlichere Fassung der bereits in Kapitel Vier zitierten *Hizö-ki-Ste* (KZ, 2, S. 42):
- Frage. Der exoterische Buddhismus spricht von acht Bewußtseinsstufen. Wieviele Arten lehrt das Mikkyo?
- Antwort. Eine oder acht oder neun oder zehn oder zahllose Bewußtseinsstufen.
- Frage. Welches sind diese Geistformen?
- Antwort. Wenn die Gottheit des grundlegenden Geistes des Hauptthrones (des Taizö) alle untergeordneten Verkörperungen des Geistes umfaßt, spricht man vom einen Bewußtsein. Wenn die Gottheiten der acht Blütenblätter alle untergeordneten Verkörperungen des Geistes umfassen, spricht man vom achten Bewußtsein. Die Gottheiten der acht Blütenblätter und des Hauptthrones umfassen zusammen alle untergeordneten Verkörperungen des Geistes; das nennt man das neunte Bewußtsein.
- Ohne an einer der neun Bewußtseinsarten irgendetwas zu verändern, umfaßt ein sie überschreitendes zehntes Bewußtsein alle untergeordneten Buddha-Geist-Manifestationen und alle Wesen und Dinge in einem Bewußtsein. Dies nennt man das zehnte Bewußtsein. Es ist das alles-umfassende Bewußtsein des einen Geistes.
- 14 Die fünf Weisheitsaspekte stehen für die Weisheit, die der Praktizierende des Mikkyo durch das Erwachen des angeboren erleuchteten Geistes erlangt; gleichzeitig sind sie die zentrale Erleuchtung des Dainichi Nyorai. Die fünf Weisheitsaspekte werden den fünf Buddhas (und den Mandala-Feldern) zugeordnet, genau wie die besonderen Handlungen des Dainichi; doch ist jeder Buddha und jeder Weisheitsaspekt mit der Ganzheit der restlichen vier ausgestattet. Letztlich erweisen sich alle untergeordneten Gottheiten in

#### Anmerkungen

den Randbereichen als ebenso voll erleuchtet wie die des Zentrums. Beispielsweise verkörpert Ashuku in dem Mandala-Subsystem mit Ashuku als Zentralgottheit die Weisheit der Natur des Dharma-Reich-Körpers, genau wie Dainichi Nyorai im Taizō-Mandala als ganzem diese Weisheit symbolisiert. Die vier Bodhisattvas, die Emanationen spezifischer Kräfte des Ashuku sind, verkörpern dann die übrigen vier Weisheitsaspekte. Durch ein solches sich stets erweiterndes Netzwerk von untergeordneten (jedoch wesentlichen) Verkörperungen wird das ganze Mandala als von den fünf Weisheitsaspekten durchdrungen wahrgenommen.

15 Was die Anordnungen der Gottheiten im Taizō-Mandala-Zentrum betrifft, steht im *Dainichi-kyō* nur: „Aus der Mitte dieses Blumenthrones manifestiert sich Dainichi Nyorai“ (TSD, 18, S. 6). Offensichtlich nahm ursprünglich ausschließlich Dainichi den Zentralthron ein; basierend auf späteren Kommentaren zu diesem Sutra wurden die vier Buddhas und die vier Haupt-Bodhisattvas auf den umgebenden Lotus-Blütenblättern platziert. Die fünf Buddhas paßten genau in ein System, das sie zu den Bewußtseinsstufen, den Weisheitsaspekten und so weiter in Beziehung setzte. Die Bodhisattvas können allerdings nicht mit derselben Eindeutigkeit in dieses Beziehungssystem integriert werden, obwohl sie Symbole für bestimmte Aktivitäten der Buddhas sind. Ihr Standort wird weder durch die Lehren noch durch ihre symbolische Bedeutung genau festgelegt.

16 *Hizō-ki*, KZ, 2, S.9.

17 Die fünf Wandlungen (*goten*) sind im wesentlichen in zwei Aspekten im Taizō vorhanden, vom Muster her ähnlich wie im Kongōkai-Mandala. Das Tor der Wandlung nach oben steht für die Wandlungen, die man durch Praxis erlangt. Es zeigt den Weg des Praktizierenden durch die fünf Stufen, von der Ursache hin zum Ergebnis der Erleuchtung. Das ist „der Geist, der vom Osten her erweckt wird“ (*tōin hosshin*); er wird so genannt, weil er mit dem östlichen Buddha des Mandala-Zentrums beginnt, und über Süden, Westen und Norden das Zentrum erreicht. Das ist der Weg von Dainichi Nyorais Erleuchtung, der bei Ashuku beginnt.

Die Umkehrung dieses Vorganges vereint die angeborenen und die verwirklichten Aspekte des erleuchteten Geistes und wird Tor der Wandlung nach unten genannt. Das ist „der Geist, der vom Zentrum aus erweckt wird“ (*chūin hosshin*); er heißt so, weil hier der Buddha des Zentrums das Erwachen der erleuchteten Geistes repräsentiert. Die nachfolgenden Erleuchtungsstadien werden dann mit den Buddhas im Osten, Süden, Westen und Norden gleichgesetzt. Hier zeigt Dainichi Nyorai, daß er die Geschicklichkeit in der Methode in einer nach außen gerichteten Bewegung erreicht, indem er alle Erleuchtungsstadien durchmißt.

18 *Hizō-ki*, KZ, 2, S.9.

19 Diese Tabelle ist eine Überarbeitung der Tabelle auf S. 220 in: *Mikkyō Jiten*, hrsg. von Taikō Yamasaki, Ryūken Sawa et al., Kyoto, Hōzōkan, 1975.

#### Anmerkungen

### 7. Umfang und Komplexität der Shingon-Ritualpraxis

- 1 *Hizö-ki*, KZ, 2, S. 13.
- 2 *Musökan-shö*, KAZ, 2, S. 157.
- 3 *MuiZen-yö*, TSD, 18, S.945.
- 4 *Dainichi-kyö*, TSD, 18, S.642.
- 5 Prof. Yamasaki nennt diese Punkte *seishin shüchü ichi*.
- 6 Andere Vier-Punkte-Systeme benutzen den Punkt zwischen den Augenbrauen (die Stirn), die Kehle, die Brust und den Nabel; oder Herz, Stirn, Kehle und Nabel.
- 7 Andere Fünf-Punkt-Systeme beinhalten: Scheitel, Stirn, Herz, Kehle und Schultern; oder Herz, Stirn, Kehle, Scheitel und den ganzen Körper; oder Stirn, die beiden Brustwarzen, Herz und Unterkörper.
- 8 Die neunzehn Punkte sind: vier Punkte auf dem Scheitel, beide Ohren, beide Augen, beide Nasenlöcher, Mund, Zungenspitze, beide Schultern, Kehle, beide Brustwarzen, Herz, Nabel, beide Achselhöhlen, Kreuz, beide Waden, beide Knie und beide Füße.
- 9 Die dreißig Punkte sind: die Vertiefung in der Kehle, Kinn, beide Seiten des Halses, Inneres der Kehle, vier Punkte auf der Zunge, Schienbeine, Bauchspeicheldrüse, Kreuz, Gesäßbacken, Anus, Unterbauch, beide Hände, beide Seiten des Oberkörpers, Rücken, Brust, beide Arme, beide Ellbogen, oberer Brustkorb, Sexualorgan, beide Augen, Stirn, Außenwinkel beider Augen, Lippen, beide Ohren, beide Wangen, Scheitel und der ganze Körper.
- 10 *MuiZen-yö*, TSD, 18, S.945.
- 11 *Kongöchö-gyö*, TSD, 18, S.236.
- 12 *Dainichi-kyö*, TSD, 18, S. 174.
- 13 *Dainichi-kyö Sho* TSD, 39, S. 174.
- 14 Ebd., S.706.
- 15 *Kongökai-shö*, SZ, 32, S. 188.
- 16 *Dainichi-kyö*, TSD, 18, S.4.

### 8. Konzentrierte Übungen der Drei Geheimnisse

- 1 *Sangö Shiiki*, KZ, 3, S. 324. Ebenfalls veröffentlicht in: *Sangö Shiiki - Shöryö-shü*, hrsg. von Watanabe Shökö und Miyasaka Yüshö, in: *Nihon Koten Bungaku Taikei*, Tokio, Iwanami, 1965.
- 2 *Ichigo Taiyö Himitsu-shü*, KAZ, 2, S. 170.
- 3 *Dainichi-kyö Sho*, TSD, 39, S. 642.
- 4 *Dainichi-kyö*, TSD, 18, S. 17.
- 5 *Bonji Shittan Jimo Heishakugi*, KZ, 2, S. 724.
- 6 *Dainichi-kyö*, TSD, 18, S. 10.
- 7 *Dainichi-kyö Sho*, TSD, 39, S. 651.
- 8 Ebd., S.642.
- 9 *Ajikan Yöjin Kuketsu*, KD, 1, S.472.
- 10 *Aji-gi*, KZ, 4, S. 219.

#### Anmerkungen

- 11 *Shōji Jissō-gi*, KZ, 1, S.524.
- 12 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S. 38.
- 13 *Ajikan Yōjin Kuketsu*, KD, 1, S.470.
- 14 *Bodaishin-ron*, J, S. 212.
- 15 *Unji-gi*, KZ, 1, S.543.
- 16 *Ajikan Yōjin Kuketsu*, KD, 1, S.470.
- 17 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S. 18.
- 18 Ebd., S. 19. Unter anderem sind in diesem Sutra folgende Hinweise auf die Silbe A zu finden:  
Willst du die zerstreuten Winde sammeln, so lasse deinen Körper zur Silbe A werden und halte das Tor der Silbe KA in deinem Geist (ebd., S. 13).  
Breite die Silbe A aus über den ganzen Körper und halte das drei große Zeiten (*rakusha*) aufrecht (ebd., S. 19).  
Mache deinen Leib zur Silbe A und plaziere den großen Leerheitspunkt auf dem Scheitel (*kūden*, ein Punkt der Sanskrit-Schrift; er ist mit der Leerheit assoziiert) (ebd., S. 20).  
Setze dich bequem hin und visualisiere die Silbe A. Kontempliere sie in der Tiefe des Ohrs. Übst du diese Konzentration ohne Unterlaß über einen Monat, sind deine Ohren rein (ebd., S.21).
- 19 Ebd., S.21.
- 20 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 706.
- 21 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S.52.
- 22 *Ajikan Yōjin Kuketsu*, KD, 1, S.472.
- 23 Ebd.
- 24 Ebd., S.470.
- 25 Ebd., S.474.
- 26 Ebd., S.475.
- 27 Ebd., S.476.
- 28 *Ajikan Hossoku*, Manuskript, Bibliothek des Autors.
- 29 *Ajikan Shidai*, AJI, S. 29.
- 30 *Ajikan*, AJI, S. 35.
- 31 *Ajikan*, KAZ, S. 383.
- 32 *Ajikan*, AJI, S. 39.
- 33 *A-UN Gö-kan*, AJI, S. 19.
- 34 *Aji Hishaku*, Vol. 1, S. 7, aus dem dreibändigen Werk des Raiyu von 1653. *Shingon Shū Zensho*, hrsg. von Shokai Wada. Kōyasan-Universität, 1937.
- 35 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 706.
- 36 *Ajikan Yōjin Kuketsu*, KD, 1, S.475.
- 37 *Ajikan*, AJI, S. 19.
- 38 *Ajikan Yōjin Kuketsu*, KD, 1, S.476.
- 39 *Dainichi-kyō*, TSD, 18, S.20.
- 40 *Dainichi-kyō Sho*, TSD, 39, S. 702.
- 41 *Tai-zō Bonji Shidai*, KZ, 2, S. 249.
- 42 Ebd., S.285.

**Anmerkungen**

- 43 *Hajigoku Giki*, TSD, 18, S. 913.
- 44 *Shingachirin Hishaku*, TSD, 79, S.39.
- 45 *Taizökai Nenju Shidai Yöshüki*, SZ, 13, S. 59.
- 46 Ebd., S.60.
- 47 Ebd., S.516.
- 48 *Ajikan Hossoku*, Manuskript im Besitz des Autors.
- 49 *Ichigo Taiyö Himitsu-shü*, KAZ, 2, S. 166.
- 50 Ebd., S. 163.
- 51 *Ajikan*, KS, 1, S.234.





# Anhang

*Japanische Namen und Begriffe  
mit ihren Entsprechungen im Sanskrit oder im Chinesischen*

## *Japanisch*

A  
A, ÄH, AN, AKU, ÄNKU  
A BA RA KA KYA  
A BIRA UN KEN  
Ai Kongöbosatsu  
*ajari*  
Ajikuta  
*aka*  
*amara-shiki*  
AN  
Anan  
*anmara-shiki*  
*araya-shiki*  
*asahanaka sanmaji*  
Ashuku Nyorai  
Ashura  
BAN  
Batö Kannon  
*binaya*  
Birushana  
Bishamon-ten  
*bodai*  
Bodairushi  
*bodaishin*  
Bon-ten  
*bosatsu*  
*busshin*  
Buttochö  
*chi*  
Chikudonmara  
Chikuhögo

## *Sanskrit und/oder Chinesisch*

A  
A, Ä, AM, AH, ÄH  
A VA RA HA KHA  
A VIRA HUM KHÄM  
Räga Vajrabodhisattva  
*ücärya*  
Atiküta  
*argha*  
*amala vijnäna*  
AM  
Änanda  
*amala-vijnäna*  
*älaya-vijnäna*  
*äsphänaka-samädhi*  
Aksobhya Tathägata  
Asura  
VAM  
Hayagnva  
*vinaya*  
Vairocana  
Vaisravana  
*bodhi*  
Bodhiruci  
*bodhicitta*  
Brahma  
*bodhisattva*  
*buddhakäya*  
Fo T'u-ch'eng (Fotucheng)  
*jnäna*  
Dharmaraksa  
Dharmaraksa

Chi-ten  
 Chitsü  
*chügan*  
 Dai-itoku  
*daijō*  
*dai mandara*  
 Dainichi Nyorai  
 Daijizai-ten  
*darani*  
 Darumakikuta  
 Donkakara  
 Donmuran  
 Donmusen  
 Donmushin  
 Don'yō  
*engaku*  
 Enma-ten  
 Fudō Myō-ō  
 Fugen Bosatsu  
 Fukū  
 Fukūjōju Butsu  
 Fukūkenjaku Kannon  
 Fū-ten  
*ga*  
*gan*  
*gasshō*  
 Gatten  
 Genchō  
 Genjō  
 Gijō  
*giki*  
 Gishin  
 Gisō  
*goma*  
*goun*  
 Gözanze Myō-ō  
 Gundari Myō-ō  
 Hakushirimittara  
 Hannya  
*hannya*  
 Hannya Bosatsu  
*haramitsu*  
*hō*

#### Anhang

PrthivT  
 Chih-t'ung (Zhitong)  
 •Mādhyamika  
 Yamāntaka  
 Mahāyāna  
 Mahā Mandala  
 Mahāvairocana Tathāgata  
 Mahesvara  
*dhārani*  
 Dharmagupta  
 Dharmakāla  
 Dharmaraksa  
 Dharmaksema  
 Dharmaksema  
 T'an-yao (Tanyao)  
*pratyeka-buddha*  
 Yama, Yamarāja  
 Acala Nāha  
 Samantabhadra Bodhisattva  
 Amoghavajra  
 Amoghasiddhi Buddha  
 Amoghapāsa  
 Väyu  
*ātman*  
*pranidhāna*  
*añjali*  
 Candra  
 Hsüan Ch'ao (Xuanchao)  
 Hsüan-tsang (Xuanzang)  
 I-ching (Yijing)  
*vidhi, kalpa, tantra*  
 I-chen (Yizhen)  
 I-ts'ao (Yicao)  
*homa*  
*panca skandha*  
 Trailokyavijaya  
 KundalT  
 SrTmitra  
 Prajnā  
*prajnā*  
 Prajnāpāramitā Bodhisattva  
*pāramitā*  
*dharma*

*hòben*  
Hòdò Butsu  
Hò-haramitsu  
Ho-haramitsu  
*hójin*  
Hoken  
*ho mandara*  
*honpushò*  
Hòshò Butsu  
*hosshin*  
Hoten  
Ichigyò  
*in*  
*ingei*  
Ishana-ten  
*issai chichi*  
Issai Nyorai Henchi-in  
*issendai*  
*jiga*  
*jilhi*  
Jikoku-ten  
Jizò Bosatsu  
Jogaishò Bosatsu  
Jüichimen Kannon  
*kai*  
Kaifuke-o Butsu  
Kakumitsu  
KAN  
Kanjizai Bosatsu  
Kanjizai-ò Butsu  
*kanjó*  
*kanro*  
*karita shin*  
Karura  
Kashò  
Ka-ten  
Katsuma-haramitsu  
*katsuma mandara*  
*katsuma-sho*  
Kegon  
Keika  
*kiridaya*  
KIRIKU

#### Anhang

*updya*  
Ratnaketu Buddha  
Ratna-pàramita  
Dharma-paramita  
Samboghakàya  
Dharmabhadra  
*dharmamandala*  
*àdyanutpada*  
Ratnasambhava Buddha  
*dharmakàya*  
Dharmabhadra  
I-hsing (Yixing)  
*mudrà*  
*mudrà*  
liana  
*sarvajnàna*  
Tathagatajnana-mahamudra  
*icchantika*  
*àtman*  
*maitri-karunà*  
Dhrtarastra  
Ksitigarbha Bodhisattva  
Sarvanivaranaviskambhi Bodhisattva  
Ekadasamukha  
*dhdtu, sù*  
Samkusumitaraja Buddha  
Buddhaguhya  
HÀM  
Avalokitesvara Bodhisattva  
Avalokitesvararaja Buddha  
*abhiseka*  
*amrta*  
*hrdaya*  
Garuda  
Kasyapa  
Agni  
Karma-paramita  
*karma Mandala*  
*karma-vajra*  
Hua-yen (Huayan)  
Hui-kuo (Huiguo)  
*hrdaya*  
HRIH

*kö*  
 Koküzö Bosatsu  
 Kömoku-ten  
*kongö*  
 Kongöai " .  
 Kongöbu  
 Kongöchi  
 Kongödö  
 Kongöge  
 Kongögo  
 Kongöharamitsu  
 Kongöhö  
 Kongö-in  
 Kongöji  
 Kongöka  
 kongö-kai  
 Kongöke  
 Kongöken  
 Kongöki  
 Kongökö  
 Kongöman  
 Kongöö  
 Kongörei  
 Kongöri  
 Kongösa  
 Kongösaku  
 Kongösatta  
 Kongöshö  
 Kongötö  
 Kongöyasha  
 Kongözö-ö  
 Kongözükö  
*kü*  
 Kubira  
*kudoku*  
 Kujaku Myö-ö  
 Kumarajü  
 Kuyö  
*kuyö*  
 Makabirushana  
 Makakashö (cf. Kashö)  
 Man Kongöbosatsu  
*mana-shiki*

#### Anhang

*kalpa*  
 Äkäsagarbha Bodhisattva  
 Virüpaksa  
*vajra*  
 Vajraräga  
 Vajranrtä  
 Vajrabodhi  
 Vajraketu  
 Vajrayaksa  
 Vajrabhäsa, Vajrakarma, Vajraraksa  
 Vajra-päramitä  
 Vajradharma, Vajraratna  
 Vajrahetu  
 Vajradhara  
 Vajragitä  
 vajradhätu  
 Vajrapuspä  
 Vajrasamdhi  
 Vajraläsi, Vajrasädhü  
 Vajradhüpä, Vajränkusa, Vajrateja  
 Vajramälä  
 Vajraräja  
 Vajravesa  
 Vajratiksna  
 Vajrasphota  
 Vajrapäsa  
 Vajrasattva  
 Vajrahäsa  
 Vajraloka  
 Vajrayaksa  
 Vajradhara  
 Vajragandha  
*sünyatä*  
 Kubera  
*guna*  
 Mahämäyün Vidyäräjm  
 Kumärajiva  
 Navagraha  
*püjä*  
 Mahävairocana  
 Mahäkäsyapa  
 Mäna Vajrabodhisattva  
*mano-vijnäna*

*mandara*  
Miroku Bosatsu  
Mokkenren  
Monju Bosatsu  
*muga*  
Mugyö  
Mujaku  
*mumyö*  
Munishiri  
Muryöju Butsu  
Muryöju Butsu  
*mushikishin sanmai*  
*myö*  
Myöken Bosatsu  
Nanpa-ten  
*nehan*  
Nitten  
*nyoi höshu*  
*nyorai*  
*öjin*  
*rakan*  
RAN  
Rasetsu-ten  
Rengeshö  
*rinbö*  
*ritsu*  
Ryüchi  
Ryüju, Ryümyö  
*sammai*  
sanmahachi  
sanmaji  
sanmakita  
sanmaya  
Sego  
*sendai*  
Seshin  
Shakamuni  
Shari  
*shi*  
Shiken  
*shiki*  
*shin*  
*shingon*

#### Anhang

*mandala*  
Maitreya Bodhisattva  
Maudgalyäyana  
Mañjusrl Bodhisattva  
*nirätma*  
Wu-hsing (Wuxing)  
Asariga  
*avidyā*  
Munisri  
Amitäbha Buddha  
Amitäyus Buddha  
*äsphänaka-samädhi*  
*vidyā*  
Sudrsti Bodhisattva  
Dhürdhara  
*nirvana*  
Äditya  
*cintāmani*  
*tathägata*  
*nirmānakäya*  
*arhat*  
RAM  
Räksasa  
Padmasambhava  
*cakra*  
Skt. *vinaya*; Ch. *Ii*  
Nägabodhi  
Nägärjuna  
*samädhi*  
samäpatti  
samädhi  
samähita  
samaya  
Shih-hu (Shihu)  
*icchantika*  
Vasubandhu  
Säkyamuni  
Säriputra  
*samatha*  
Chih-ch'ien (Zhigian)  
*vijnāna*  
*citta*  
Skt. *mantra*; Ch. *chen-yen (zhenyan)*

Shintai  
*shira*  
*shittan*  
*shōjō*  
Shōkanjizai Bosatsu  
Shökannon Bosatsu  
*shōmonjō*  
*shuji*  
Shumisen  
Soku Kongōbosatsu  
Soriya  
*sotoba*  
Subodai  
Sui-ten  
Taimen-ten  
*tairaku*  
Taishaku-ten  
*tai-zō*  
*ten*  
Tendai  
Tenkuraion Butsu  
Tensokusai  
*tō, tōba*  
UN  
*ushunisha*  
Yoku Kongōbosatsu  
*yuga*  
*yuishiki*  
*zen*  
Zenmui  
*zenma*  
Zōjō-ten

#### Anhang

Paramārtha  
*silā*  
*siddham*  
Hin ay an a  
Āryāvalokitesvara Bodhisattva  
Āryāvalokitesvara Bodhisattva  
*srāvākayāna*  
*bija*  
Sumeru  
Kelikila Vajrabodhisattva  
Sūrya  
*stūpa*  
Subhūti  
Varuna  
Abhimukha  
*mahāsukha*  
Indra  
*garbhakosa*  
*deva*  
T'ien-t'ai (Tiantai)  
Divyadundubhi Meghanirghosa Buddha  
T'ien-hsi-tsai (Tianxizai)  
*stūpa*  
HÜM  
*usnlsā*  
Istva Vajrabodhisattva  
*yoga*  
*vijūaptimātratā*  
Skt. *dhyāna*; Ch. *ch'an (chan)*  
Subhakarasiṃha  
*dhyāna*  
Virūdhaka

# Register

- Abhandlung über das Mahayana* (Nagarjuna) 25, 73, 102, 182  
*Abhandlung über den Erleuchtungsgeist* (Nagarjuna) 73, 107, 110, 182, 208, 213  
*Abhandlung über die zehn Ebenen des Geistes* (Kūkai) 33, 102, 132  
Acht große Patriarchen (Shingon) 17, 91  
*Aji-gi* (Kūkai; Die Bedeutung der Silbe A) 209  
*Aji Hishaku* (Raiyu; Geheime Erklärung der Silbe A) 220  
*Ajikan* (Visualisierung der Silbe A)  
Kakuban 218f., 231 f.  
Myōe 219  
Rikan 108  
*Ajikan Hossoku* (Seizon; siehe Grundzüge der Visualisierung der Silbe A) 217  
*Ajikan Shidai* (Shōkaku; Anleitung zur Visualisierung der Silbe A) 218  
*Ajikan Yōjin Kuketsu* (Kūkai; siehe Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A) 208  
*Aji Mondō* (Kakuban; Fragen und Antworten zur Silbe A) 84  
„Alte Lehren“, Schule der (*kogi-ha*) 43, 50f.  
Ameratsu 54  
Amoghavajra 11, 17ff., 89ff., 128, 137  
*Analyse des Kongōchō-gyō* (Amoghavajra) 92 ff., 128 f.  
Annen 36  
*Anuttarayoga (mujōyuga)* 12ff.  
Asariga 95  
Asoka, König 4  
Atikūta 16  
Atsua 13  
*Aufzählung der Gegenstände aus China* (Kūkai) 29, 115, 131  
*Aufzeichnung über den geheimen Schatz* (Kūkai) 98, 118, 125f., 146f., 171  
*Aufzeichnung über die mündliche Unterweisung zur Visualisierung der Silbe A* (Kūkai) 208, 210ff., 215ff., 221, 230  
*A-UN Gō-kan* (Dōhan; Gleichzeitige Visualisierung der Silben A und UN) 219  
*Auslegung des Dainichi-kyō* (Kūkai) 87, 119  
Begierde 76 ff.  
Bejahung des Selbst 75 ff.  
*Benkenmitsu Nikyō-ron* (Kūkai; siehe Diskurs über die Unterschiede zwischen exoterischen und esoterischen Lehren) 61  
Bergverehrung 40, 52ff.  
Bewußtsein 95  
acht Stufen 95 ff.  
und Weisheit 100ff.  
weitere 97ff., 102ff.  
*Blütenkranz-Sutra* 6, 128  
*Bodaishin-ron* (Nagarjuna; siehe Abhandlung über den Erleuchtungsgeist) 73  
Bodhiruci 16  
Bodhisattva, Lehre über 4ff., 109  
Brahmanenlehre 2 ff.  
Buddha 5f., 90f.



- Amida 5, 40, 42, 80  
kosmischer/Urbuddha 6, 11, 14, 86  
Shakyamuni *siehe dort*  
*siehe auch* Dainichi Nyorai  
Buddha-Natur 64f., 68, 71, 78f., 88, 105,  
129, 135 f.  
Buddha werden (*jöbutsu*) 64, 70  
Buddhismus  
und chinesische Kaiser 19 ff.  
chinesische Schulen 1f., 61ff.  
exoterischer 61 ff., 79, 115  
früher 3ff., 75, 79, 180  
und indische Könige 4, 8, 10ff.  
und japanische Kaiser 28f., 33, 36ff.,  
42 ff.  
japanische Schulen 38ff.  
Mahayana 1,4ff., 15, 53ff., 61, 64, 68ff.,  
80  
und Shinto 49 f.  
Theravada 15,61,79  
tibetischer 12 f.  
Vajrayana 13  
Verfolgung 12ff., 21 f., 49f.  
*siehe auch* Esoterischer Buddhismus;  
Mikkyo; Shingon Buddhismus  
Ch'an Schule (Ch.) 64  
Chandragupta I, König 8  
Chen-yen-Schule (Ch.) 1, 61  
Chih-t'ung Tempel 16  
Ch'ing-Lung Tempel 20f., 28  
Chishaku-in Tempel 48, 50  
Chökaku 45  
Chü-in Schule 39, 226  
  
*Daichido-ron* (Nagarjuna; Abhandlung  
über das Erlangen der großen Weis-  
heit) 7  
Daigo-ji Tempel 38, 44f., 49ff.  
*Daijō Kishin-ron* (Über das Erwecken des  
Mahayana-Glaubens) 73  
Daikaku-ji Tempel 37, 44, 50  
*Dainichi-kyō* 2, 7, 11, 17L, 25t, 36, 85ff.,  
126,130,168,172ff., 182,189f., 207f.,  
214, 221 f.  
über Dharma-Körper 70f., 111  
über die fünf Elemente/Silben 72  
  
über den kosmischen Körper der Silber A  
75  
und die Schule der Leerheit 69  
und Taizō-Mandala 89, 136f.  
*Dainichi-kyō Kaidai* (Kūkai; *siehe* Ausle-  
gung des Dainichi-kyō) 87  
*Dainichi-kyō Sho* (I-hsing; *siehe* Kommen-  
tar zum Dainichi-kyō) 18  
über die Drei Geheimnisse 113, 116f.,  
121 ff.  
über die sechs großen Elemente 68  
über Mantra-Rezitation 81,84  
über Meditation 107 f.  
zur Bedeutung von *kalpa* 104  
zum Taizō-Mandala 133 f.  
Dainichi Nyorai 6, 11, 43, 66ff., 86, 89ff.,  
130, 180, 184ff., 207  
als Amaterasu 54  
als Amida Buddha 42  
als Dharma-Körper 66  
und die Initiation der Dharma-Übertra-  
gung 194  
und Kongösatta 90 f.  
Mantra des \* 208 f.  
und sechs große Elemente 73 ff.  
und Shingon-Übertragungslinie 17,  
91 f.  
*Darani Jikkyō* 10, 16, 120  
Denpo-in Schule 42 f.  
*Der geheime Schlüssel zum Herz-Sutra* (Kū-  
kai) 78 f., 115, 127  
*Dharani* (Skt) 5ff., 79f., 124. *Siehe auch*  
Mantra  
Dharmabhadra 21  
Dharma-Körper (*hosshin*) 43, 62ff., 68ff.,  
109 f., 115 ff., 143 f.  
Dharmagupta 10  
Dharmakāla 15  
Dharmakṣema 15  
Dharma-Linie 59, 92  
Dharmapala, König 12  
Dharmarakṣa 15  
Dharma-Tor der Drei Sätze 88, 110, 142f.,  
156  
Dharma-Übertragung, Initiation 166,181 f.,  
190 ff.

jster

- Die Bedeutung der Silbe UN* (Kukai) 33,79, 85, 104f., 127,213
- Die eine Sammlung der grundlegenden Geheimnisse* (Kakuban) 206, 229f.
- Die Erlangung der Buddhaschaft in dieser gegenwärtigen Existenz* (Kukai) 70, 73, 98, 113ff., 117, 119, 132
- Die wahre Bedeutung der Klangsilbe* (Kukai) 71f., 80ff., 83, 124,209
- Diskurs über die Unterschiede zwischen exoterischen und esoterischen Lehren* (Kukai) 61, 99, 102
- Dogen 41
- Döhan 43, 219
- Döji 24 f.
- Döshö 24
- Drei Geheimnisse (*sanmitsu*) 31 ff., 74, 101, 113 ff., 173
- Drei Kräfte (*sanriki*) 118, 185
- Duales Mandala (*ryöbu mandara*) 36, 55, 85, 130, 158ff.  
und Visualisierung der Silbe A 214 ff.
- Esai 41
- Eison 52
- Enchin 36
- Engyö 34
- Ennin 34f.
- En-no-Gyöja 26, 53
- Erleuchtetes Universum 73ff., 138
- Erleuchtung 63ff., 88, 113f., 133f.  
von Dainichi Nyorai 99 f.  
und Verblendung 73 f.  
des Dharma-Körpers 109  
von Shakyamuni 132 ff.
- Esoterisch-buddhistische Sutren 1ff., 6f., 24ff., 85ff., 128ff.
- Esoterischer Buddhismus 1ff., 61  
in China 14ff.  
in Indien 1 ff.  
in Japan 23 ff.  
in Tibet 2, 13
- E-un 34
- Feuerritual (*goma*) 3, 8, 77f., 166f., 182, 186 ff.
- Fünf Bereiche der Initiation (*goshu sanmaya*) 190 ff.
- Fünf Weisheitsaspekte (*gochi*) 99 f, 148
- Fo T'u-ch'eng 15
- Fudö 24, 55, 168, 186
- Fujiwara, Yosifusa 36ff.
- gasshö* 122, 160
- Geist 127ff., *siehe auch* Bewußtsein, Zehn Ebenen des Geistes
- Geistgrund 133, 226
- Gembö 24, 36
- Gen-yü 48 f.
- Geschicklichkeit in der Methode (*höben*) 74, 109ff., 156  
und Mitgefühl 110  
und Weisheit 109ff.
- Gohimitsu Giki* (Ritualhandbuch der fünf Geheimnisse) 77
- Göhö 93, 224ff.
- goma* *siehe* Feuerritual
- Gopala, König 12
- Goshorai Mokuroku* (Kukai; *siehe* Aufzählung der Gegenstände aus China) 29
- Gottheiten  
als Weisheitsaspekte 98 ff.  
esoterisch-buddhistische 23 f, 31, 66, 125  
Hindu 9, 66, 75 f.  
lokale 31, 54  
Shinto 55
- Große Seligkeit (*tairaku*) 75f.
- Grundzüge der Meditation* (Shibhakara-simha) 105 ff., 108, 166, 172 ff.
- Grundzüge der Visualisierung der Silbe A* (Seizon) 217f., 227ff.
- Gupta-Dynastie 8ff.
- Gyokuin-shö* (Göhö; Überblick über die kostbare Mudra) 93
- Hannya Rishu-kyö* (*siehe* Weisheits-Wahrheits-Sutra) 11
- Hannya Shingyö Hiken* (Kukai; *siehe* Der geheime Schlüssel zum Herz-Sutra) 78
- Harsa, König 10
- Hase-dera-Tempel 47 ff.
- Herz 93,175

## Register

- Hideyoshi 47 ff.  
*Hijiri* 40 f. 45, 52  
Hinduismus 5, 8ff., 12  
*Hinweis auf die Grundlage der drei Lehren*  
(Kükai) 27, 90  
Hirosawa-Schule 38 f.  
*Hizö Höyaku* (Kükai; Der kostbare Schlüssel zur geheimen Schatzkammer) 33  
*Hizöki* (Kükai; *siehe* Aufzeichnung über den geheimen Schatz) 98  
*Höchstes Dharani-Sutra zum Schutze des Volkes* 84, 105ff.  
*Hokke-kyö* *Siehe Lotus-Sutra*  
Honen 41  
*honzon* 125, 214, 220  
Hosshö 44  
Hsüan-Tsung, Kaiser 17f., 21  
Hua-yen Schule (Ch.) 61, 64f.  
Hui-kuo 19f., 28, 91, 181, 190f.
- I-chen 21  
*Ichigo Taiyö Himitsu-shü* (Kakuban; *siehe* Die eine Sammlung der grundlegenden Geheimnisse) 206  
I-ching 16  
I-hsing 17f., 87  
Initiation (*kanjō*) 92, 166ff., 189ff.  
Fünf Bereiche *siehe dort*  
Innyü 103  
Ippen 41  
Ise-Schrein 54  
Islam 12 ff.  
I-ts'ao 20
- Japanischer Buddhismus 38ff.  
Azuchi-Mommoyama-Zeit 47  
Heian-Zeit 26ff., 43, 54ff.  
Kamakura-Zeit 44ff.  
Meiji-Restauration 49f.  
Muromachi-Zeit 46  
Nara-Zeit 23 ff.  
Sengoku-Zeit 46  
Südllicher und Nördlicher Hof 46  
Tokugawa (Edo)-Zeit 47 ff.  
Jichie 34, 39, 208  
*Jikkan-jō* 182
- Ji-Schule 41, 45  
Jitsuhan 51  
Jōdo *siehe* Reines-Land-Schule  
Jōgon 49  
Jokyō 34  
Jōyo 40 f.  
*Jūjūshinron* (Kükai; *siehe* Abhandlung über die zehn Ebenen des Geistes) 33
- kaji* *siehe* Kraftübertragung  
Kajū-ji-Tempel 50  
Kakuban 42f., 62, 84, 107, 198  
Kakukai 43  
Kalpa(fcö) 103f.  
*Kanbutsu Sanmai-kai-kyō* 128  
Kangen 38  
Kaniska, König 4  
*Kanjizai Bosatsu Tabatari Zuishin Darani-kyō* 129  
*Kanjō* *siehe* Initiation  
Kannon 24, 56, 80, 129  
Karma-vajra (*katsuma-sho*) 178  
*Kegon-kyō* *siehe Blütenkranz-Sutra*  
Keimsilbe (*shuji*) 125  
Kein-Geist-kein-Gedanke 108, 128  
*Kenmitsu Fudō-sho* (Kükai; Über die Unterschiede zwischen exoterischem und esoterischem Buddhismus) 62  
Kōbō Daishi 1, 36ff., *siehe auch* Kükai  
Körper, Rede und Geist 31 f., 101  
geheime Handlungen 113 ff.  
Shingon-Praxis von 31 ff.  
*siehe auch* Drei Geheimnisse  
Kokūzō, Bodhisattva 25, 198ff., 203  
*Kokūzō Bosatsu Nōman Shogan Saishō-shin Darani Gumonji-hō* 198  
*Kommentar zum Blütenkranz-Sutra* (Nagarjuna) 128  
*Kommentar zum Dainichi-kyō* (I-hsing) 18, 68, 84ff., 104ff., 109, 116ff., 121, 125, 132f., 168, 175, 180, 207, 214f.  
Kongōbu-ji Tempel 37, 39, 42f., 48, 50  
*Kongōchō Gohimitsu-kyō* 64  
*Kongōchō-gyō* 2, 9f., 17, 36, 85, 89ff., 121, 130f., 149, 174, 207, 221  
und Kongōkai-Mandala 149

- und die „Legende vom Eisernen Turm“ 90 ff.  
 und Nur-Geist-Schule 69  
*Kongöchö-gyö Giketsu* (Amoghavajra; siehe Analyse des Kongöchö-gyö) 92  
 Kongökai-Mandala 85, 149ff., 170, 178, 214ff.  
 und Mondscheibe/Erleuchtungsgeist 214  
*Kongö-kai-shö* (Közen; Über das Vajra-Reich) 178  
*Kongö-kyö* (Diamant-Sutra) 6  
 Kongösatta 6, 71, 77ff., 90f., 183, 228  
 und Dainichi Nyorai 90 ff.  
 und Initiation der Dharma-Übertragung 195  
 Köshin 45  
 Kosmischer Körper der Silber A (*aji taidai*) 74  
 Köya-san 31 ff., 39ff., 46ff.  
 Kūkai auf 31 ff.  
 Wiederaufbau 40  
 Közen 178  
 Kraftübertragung (*kaji*) 113 f.  
 gegenseitige 74, 78, 83, 90, 107, 111, 118«, 136, 148, 168f., 184  
 Kūkai 1, 19ff., 51, 62, 70, 73, 80, 90f., 99 ff., 113 ff.  
 Biographie 26 ff.  
 und die vierteilige Vorbereitungspraxis 181f.  
 auf Köyasan 31 ff.  
 und die Morgenstern-Meditation 198 f.  
 Kumarajiva 15  
 Leerheits-Schule (*kü*) 7,27,65,69f, 85,96, 158  
 „Legende vom Eisernen Turm“ 6, 90 ff.  
*Lotus-Sutra* 6,18, 36, 53, 80  
 Mādhyamika-Schule (*Chügan*) 7f.  
 Mahāvairocana 3, 66 siehe auch Dainichi Nyorai  
 Mahayana-Sutren 6, 80  
 Mandala 131 ff.  
 Kongö-kai siehe dort  
 Taizö siehe dort
- Mantra 79ff., 124ff.  
*shinsö nenju* 126, 170  
 siehe auch Dharani, Paritta, Vidya  
*Matsudai Shingon Gyöja Yöjin* (Kakuban; Ratschläge für zukünftige Shingon-Praktizierende) 107  
 Meditation 106ff., 114, 206, 210ff.  
 Ziel der" 118 ff.  
 Morgenstern-Meditation siehe dort  
 siehe auch Samadhi, Visualisierung  
 Meditationsmethoden (Mikkyo) 212 ff.  
 Meiji Restauration 49 f.  
 Mikkyo 1 ff., 59ff.  
 und exoterischer Buddhismus 59 ff.  
 passim, 79 ff. passim  
 Ritual 1ff., 9, 35ff., 44, 55  
 Ritualtexte 3, 59, 216ff.  
 siehe auch Esoterischer Buddhismus  
 Mitgefühl 110f., 133, 214  
 und Geschicklichkeit in der Methode 111  
 und Weisheit 110f.  
 Mondscheibe 106, 211 ff., 219ff.  
 Morgenstern-Meditation (*gumonji-hö*) 25, 27, 53, 167, 197ff.  
 Mudra (*ingei*) 65, 120 ff.  
*Mui Sanzö Zenyö* (Shubhakarasiṃha, siehe Grundzüge der Meditation) 105  
 Munisri 28  
*Musö-kan* (Kakuban; Formlose Meditation) 107  
*Musökan-sho* (Kakuban; Lobpreis der formlosen Visualisierung) 171  
 Myöe 219  
 Myöken, Bodhisattva 199  
 Nāgabodhi 11, 18, 91  
 Nagarjuna 7, 11, 57ff., 73, 91«, 182, 208  
 Nālandā 10 ff.  
 Natürliche Weisheit, Schule (*Jinenchi-shü*) 25, 53 f.  
 Negoro-ji Tempel 44, 47  
 Nembutsu-Rezitation 40ff.,45,52  
 „Neue Lehren“, Schule der (*shingi-ha*) 43, 47 ff.  
 Nichiren-Schule siehe Reines-Land-Schule

Wu-t'aiBerg 19,28

Yakushin 37 f.

Yoga-Schule *siehe* Leerheits-Schule

Yūkai 45, 146 .

**Register**

Zehn Ebenen des Geistes (*jūjūshin*) 95,  
100 ff.

. Zen-Buddhismus 46, 64

Shingun - der tantrische Buddhismus Japans - lehrt die Möglichkeit, Buddhaschaft unmittelbar in diesem Leben zu gewinnen durch bestimmte Übungen von Körper, Rede und Geist. Jahrhundertlang wurden diese esoterische Lehren geheimgehalten, nur Eingeweihten zugänglich gemacht und niemals schriftlich aufgezeichnet. Erstmals vor etwa vierzig Jahren wurde in Japan begonnen, die Shingon-Lehre und Praxis durch Publikationen der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

SHINGON, DER ESOTERISCHE BUDDHISMUS IN JAPAN, ist die erste umfassende Veröffentlichung zu diesem Thema in deutscher Sprache. Das Buch verfolgt die Geschichte der esoterischen Bewegung, ausgehend von ihrem mystischen Ursprung in Indien und beschreibt die aussergewöhnlichen Persönlichkeiten, welche die Lehre im achten und neunten Jahrhundert nach China und Japan brachten, die Texte übersetzen und Träger und Übermittler der Überlieferung waren. Es erörtert die metaphysischen Lehren des Shingon, seine Sicht von Bewusstsein und *samadhi*-Versenkung. Und es behandelt den ganzen Bereich der Shingon-Meditation und Praxis - wie *mudras*, *mantras* und Visualisationen von Gottheiten und symbolischen Eormen - wie sie bis jetzt im Westen praktisch unbekannt waren.

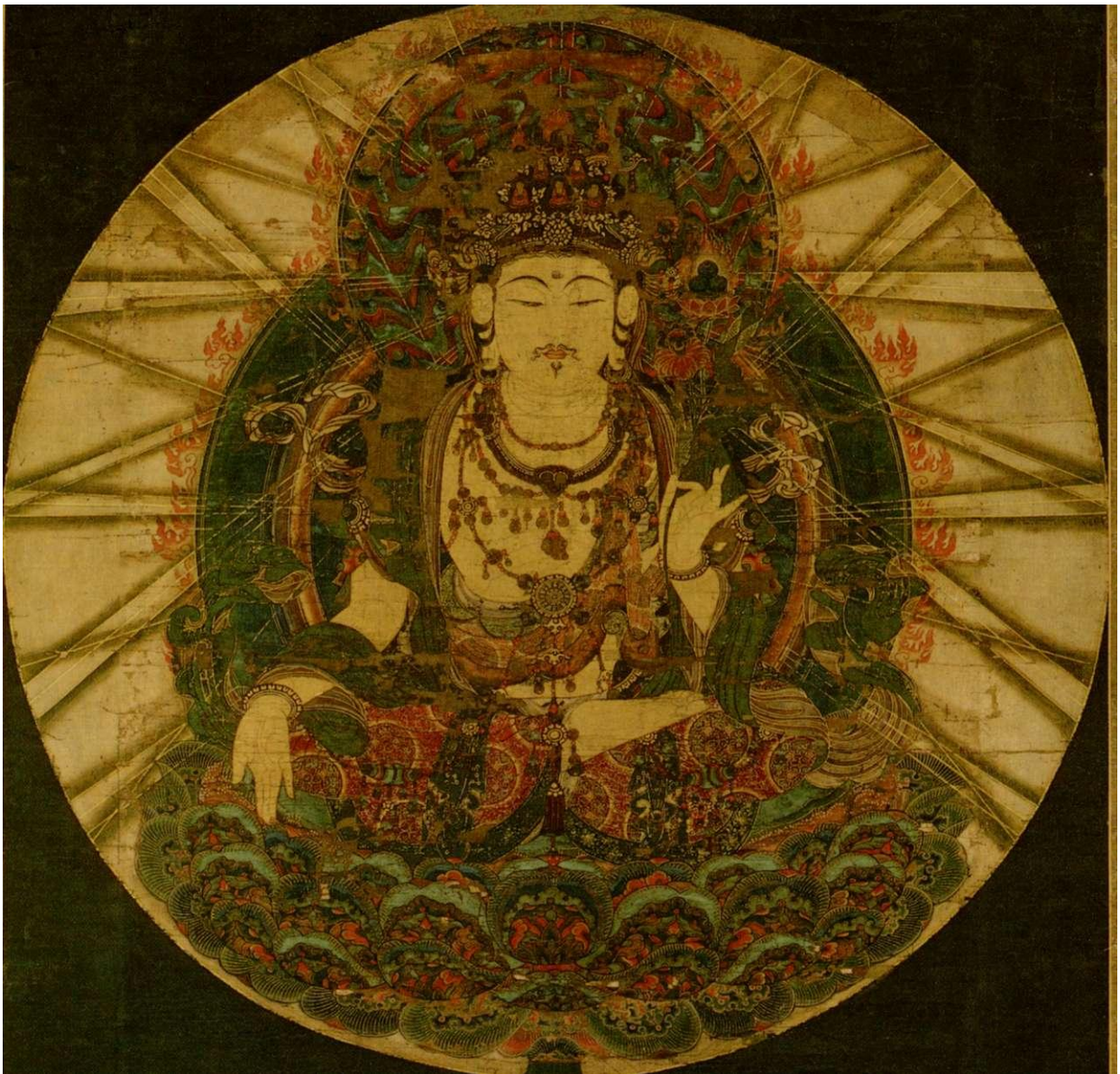
*Taiko Yamasaki* ist Abt des Jokoin Tempel in Kobe, Japan, und Dekan der Abteilung für Esoterische Studien an der Shuchiin Universität in Kyoto.



**THESEUS**

# SHINGON

Der Esoterische Buddhismus in Japan



TAIKO YAMASAKI

