

Universiteit Gent

Academiejaar 2003-2004

無畏三藏禪要

EEN VAJRAYĀNA-TEKST

Mui-sanzō Zen'yō
Wu-wei san-ts'ang Ch'an-yao

(T. vol. XVIII, nr. 917, pp. 942b-946a)

Eindverhandeling voorgelegd aan de
Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte,
vakgroep Talen en culturen van Zuid-
en Oost-Azië, voor het verkrijgen van
de graad van licentiaat, door K. Pinte.

Promotor:
Prof. Dr. L. Van Haute

Inhoud

Woord vooraf.....	3
Inleiding.....	4
Lijst van afkortingen.....	9
<u>DEEL 1. DE MUI-SANZŌ ZEN'YŌ : EEN VAJRAYANNA-TEKST</u>	10
I. Cultuurhistorische situering	11
A. Tantrisme, esoterisch boeddhisme, <i>mantra</i> - en <i>vajrayāna</i>	11
B. Indeling van de <i>tantra</i> 's en tekstsoort van de <i>Mui-sanzō zen'yō</i>	12
C. “Tantricititeit” van de <i>Mui-sanzō Zen'yō</i>	14
D. Historiek van het esoterisme: in vogelvlucht van India naar Japan.....	17
1. Ontstaan van het esoterisch boeddhisme in India.....	17
2. Introductie van het esoterisch boeddhisme in China.....	20
3. Systematisatie van het esoterisch boeddhisme in Japan.....	22
II. De tekst met als titel “<i>Mui-sanzō Zen'yō</i>”	23
A. Titel.....	23
B. Compilatie in China.....	23
C. Introductie in Japan.....	28
D. Edities.....	28
E. Japanse vertalingen.....	29
F. Japanse commentaren.....	30
G. Authenticiteit.....	30
Noten.....	31
<u>DEEL 2. DE MUI-SANZŌ ZEN'YŌ: GEANNOTEEERDE VERTALING</u>	40
A. [Initiatie en spijtbetuiging].....	41
[0. Voorwoord en inhoud].....	41
1. Opwekking van aspiratie.....	42
2. Offer.....	42
3. Spijtbetuiging.....	42
4. Toevluchtname.....	42
5. Opwekking van de <i>bodhi</i> -gedachte.....	43
6. Opbiechten van misstappen.....	43
7. Uitnodiging van de Meesters.....	44
8. Formele procedure.....	45
9. Vastlegging van de morele regels.....	45
10. Beoefening van de vier omvattende [<i>bodhisattva</i> -deugden].....	45
11. Instructie van de tien belangrijke voorschriften.....	46
B. [Esoterische meditatie].....	47
[1. voorwoord].....	47
[2. vier toegangsformules].....	48
[3. twee beschermingsformules].....	49
[4. innerlijk vereringsritueel].....	49
[5. innerlijke gelofte].....	51
[6. ademhalingsmethode en gedachtestroom].....	52
[7. praktische oefeningen].....	52
[8. eindbepalingen van de revisor].....	56
Noten.....	57

<u>DEEL 3. SLOTBESCHOUWINGEN</u>	93
Noten	99
Bibliografie	100
Chinese tekst (T. vol. XVIII, nr. 917, pp. 942b-946a)	107

Woord vooraf

Bij het indienen van deze verhandeling wens ik in de eerste plaats een woord van dank te richten tot alle professoren en assistenten die me in de loop van mijn opleiding tot *licentiaat in de oosterse talen en culturen* aan de Universiteit Gent hebben bijgestaan. Mijn oprechte dank gaat meer bepaald uit naar Prof. Dr. P. Vanden Broucke voor de tijd die hij tijdens de oktobermaand in het nakijken van mijn vertalingen heeft geïnvesteerd. Zijn doorzettingsvermogen en geestdrift hebben me geïnspireerd om dit werk tot een goed einde te brengen. Aan hem heb ik ook de kennis van het premoderne en moderne Japans te danken. Prof. Dr. L. Van Haute, die aan het begin van het lopende academiejaar mijn officiële promotor werd, wens ik te bedanken voor het nakijken van een deel van het manuscript. Ik ben voorts mijn kennis van het Klassiek Chinees aan Prof. Dr. A. Heirman schatplichtig. Haar nuttige wenken voor het opzoekwerk worden hierbij geapprecieerd. Ik wens haar, samen met Prof. Dr. B. Desein te danken voor hun vormgeving aan een introductie tot het boeddhisme tijdens de hoorcolleges godsdienstgeschiedenis. Verder wens ik me tot Prof. Dr. E. Moerlose te wenden om mijn erkentelijkheid te betuigen voor het bijbrengen van de beginselen van het Sanskrit. Ook Prof. Dr. H. Inui ben ik dank verschuldigd voor zijn hulpvaardigheid tijdens mijn bezoek aan Kōyasan University. Tot slot wil ik iedereen bedanken die me zowel financieel als mentaal heeft aangemoedigd om deze eindverhandeling tot een goed einde te brengen. Vooral de steun van zij die ik liefheb is tijdens mijn studie onmisbaar gebleken.

De informatie en inzichten die ik tijdens mijn studietocht heb weten te vergaren is slechts het topje van een heuse ijsberg van potentiële kennis en wetenschap. Wanneer hij eender welke esoterische tekst aan een kritische studie onderwerpt, blijft een objectieve onderzoeker die niet op de mondelinge uitleg van ingewijden kan rekenen over bepaalde betekenissen en interpretaties van een aantal passages in het ongewisse. Gewild of ongewild worden esoterisch-boeddhistische teksten in een sfeer van geheimhouding gehuld. Er is wellicht jarenlange intensieve studie vereist om door te dringen tot de wereld van symbolen en rituelen die in dergelijke teksten wordt opgebouwd. Desalniettemin heb ik in het tijdsbestek van een zevental maanden geprobeerd om door zelfstandig onderzoek een relatief korte tekst uit deze traditie op een overzichtelijke en wetenschappelijk verantwoorde manier te ontsluiten.

Inleiding

Het Japans boeddhisme is één van de belangrijkste onderzoeksdomeinen van het departement Japanse taal en cultuur binnen de vakgroep Talen en culturen van Zuid- en Oost-Azië aan de Universiteit Gent. De filologische studie van doctrinaire en rituele teksten van het Japans esoterisch boeddhisme en meer bepaald van deze uit het corpus van de *Shingon*-school (Jap. *Shingon-shū* 真言宗) is hierin essentieel. *Shingon* is de aanduiding van die vorm van esoterisch boeddhisme die in het begin van de negende eeuw van China naar Japan werd gebracht door Kūkai 空海 (774-835). De term “*shingon*” (真言 Chin. *chen-yen*) betekent letterlijk “waar woord” en verwijst op die manier naar de recitatie van *mantra*’s, die een bijzondere plaats in deze school inneemt.

De concentratie van het onderzoek van het departement Japanse taal en cultuur op het esoterisch boeddhisme blijkt o.m. uit de publicaties van Prof. Dr. P. Vanden Broucke en zijn voorganger Prof. Dr. Ch. Willemen. Het werk met als titel “The Chinese Hevajratāntra: the Scriptural Text of the Ritual of the Great King of the Teaching, the Adamantine One with Great Compassion and Knowledge of the Void”, *Orientalia Gandensia*, vol. VIII, Leuven: Peeters, 1983 van laatstgenoemde auteur is ook voor mijn onderzoek nuttig gebleken. Representatief zijn voorts P. Vanden Broucke, “On the Title and the Translator of the Yūgikyō (T. vol. XVIII, nr. 867)”, *Bulletin of the Research Institute of Esoteric Buddhist Culture of Kōyasan University*, vol. VII, pp. 184-212, 1997 en “The Twelve-Armed Deity Daishō Kongō and His Scriptural Sources”, *Romanian Journal of Japanese Studies*, vol. 1, pp. 57-78, 1999.

Zonder *advocatus diaboli* te willen spelen, dient te worden opgemerkt, dat we tijdens onze opleiding tot licentiaat in het kader van de lessen tot dusver zelf slechts in minieme mate van het esoterisch boeddhisme hebben kunnen proeven. Sinds ons eerste verblijf in Japan, haalde de leergierigheid dienaangaande evenwel de bovenhand en raakten we sindsdien steeds meer gefascineerd door de mystieke bespiegelingen en de rituele aspecten van deze tantrische vorm van boeddhisme.

In samenspraak met Prof. Dr. Vanden Broucke werd een tot dusver niet naar een westerse taal vertaalde klassiek Chinese tekst van deze esoterische richting in het boeddhisme het object van deze eindverhandeling. Het doel van deze dissertatie is kennis te maken met een voor het esoterisch boeddhisme in zijn Japanse *Shingon*-vorm belangrijke en representatieve tekst door er een eerste westerse filologische studie en geannoteerde vertaling van te maken. Het gaat er in deze verhandeling om een *vajrayāna*-tekst uit de bloeiperiode van het esoterisme in China tijdens de achtste eeuw te ontsluiten, die als titel 無畏三藏禪要 (Jap. *Mui-sanzō Zen'yō*, Chin. *Wu-wei san-ts'ang Ch'an-yao*; verder soms afgekort tot *MSZ*) draagt en die aan de vooraanstaande *Shingon*-patriarch ↓ubhkarasiūha wordt toegeschreven. Omdat dit van meet af aan met een flinke dosis vakjargon gepaard gaat, worden technische termen van de nodige duiding en verklaring voorzien. De verklarende noten en andere opmerkingen zijn aan het einde van elk deel opgenomen. Hieronder volgen in eerste instantie enkele wenken inzake de methodiek die we bij het annoteren en transcriberen hebben gevolgd.

Woorden die niet tot het Nederlandse taaleigen behoren worden net als titels van werken en transcripties *cursief* weergegeven. Een uitzondering hierop vormen persoonsnamen en toponiemen. Met het oog op de economie van het vertoog worden voor een aantal titels eigen afkortingen gebruikt. Deze zijn hierna in een lijst opgenomen. Chin., Jap. en Sansk. staan respectievelijk voor Chinees, Japans en Sanskrit.

Net zoals andere afkortingen, men denke aan b.v., o.m., etc. of het minder gangbare s.v. (*sub voce*), worden deze laatste niet elders opgesomd.

Voor de transcriptie van de Chinese karakters wordt het Wade-Giles-systeem gebruikt en voor de sino-japanse lezing de methode die door Hepburn werd geïntroduceerd. Hierbij dient te worden opgemerkt dat we in deze verhandeling de moderne uitspraak van de klassieke karakters geven en dat we de intonatiekens voor de weergave van de Chinese tonen weglaten. Een reconstructie van de tonische uitspraak van de klassieke karakters zou ons, gezien de beperkingen van het tijdruimtelijke kader waarin deze verhandeling tot stand is gekomen, immers te ver hebben geleid.

Omdat het Sanskrit de *lingua franca* van de boeddhologie is, geldt dat er in relevante gevallen naast de Chinese en Japanse lezing van de begrippen ook een equivalent in het Sanskrit wordt gegeven. Hiervoor gebruiken we de transcriptie zoals die werd vastgelegd op het Tiende Oriëntalistencongres van 1894, dat plaats vond in Genève.

Algemene boeddhistische begrippen zoals *bodhi*, boedha, *bodhisattva*, *dharma*, *karman*, *saiṅgha*, *Tathāgata*, etc. worden niet nader verklaard. We gaan hierbij uit van het feit dat het beoogde publiek voldoende met het boeddhisme vertrouwd is om deze algemeenheden te kunnen duiden.

Wat de geraadpleegde bronnen betreft, is het opmerkelijk dat er bijzonder weinig recente westerse studies zijn verschenen, die een degelijke kennismaking met het Japanse esoterisch boeddhisme toelaten. Er blijkt dat het meeste relevante onderzoek zich tijdens de jaren zeventig heeft afgespeeld en voornamelijk Japanse studies behelst. Bovendien is het zo dat het leeuwendeel van het primaire bronnenmateriaal, omwille van het feit dat manuscripten e.d.m. in de archieven van Japanse universiteits- en tempelbibliotheken worden bewaard, niet binnen ons handbereik ligt. Voorts dient te worden erkend dat het huidige onderzoek op Japanse bodem zich nogal eenzijdig op doctrinaire en sterk filosofisch getinte teksten concentreert, waarbij vooralsnog relatief weinig aandacht wordt geschonken aan de esoterische rituele praktijk die een centraal thema in de door ons besproken tekst constitueert.

Hoewel wij voldoende met de Japanse taal vertrouwd zijn om Japanse studies te raadplegen, blijft het decoderen van de esoterische terminologie voor leken een monnikenwerk dat wij gezien de opzet van het voorliggende onderzoek niet ten gronde hebben verricht. Voor deze verhandeling hebben wij evenwel intensief gebruik gemaakt van de voorhanden zijnde publicaties. De belangrijkste hiervan vermelden wij in het onderstaande overzicht, waarbij gelijksoortige werken in de mate van het mogelijke worden gegroepeerd.

In een aantal algemene introducties tot het boeddhisme, is nuttige informatie te vinden over de geschiedenis van het esoterisme. We denken hierbij in eerste instantie aan het werk *Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Vāka* uit 1958 van É. Lamotte (1903-1983), dat in 1988 door S. Webb-Boin naar het Engels werd vertaald als *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Vāka Era* en waarin evenwel summier wordt ingegaan op een aantal aspecten van de historiek van het boeddhisme van het Grotere Voertuig. Desondanks biedt dit lijvig werk een goed onderbouwd encyclopedisch vertoog over het vroege Indische boeddhisme. Meer gedetailleerde verslagen over het ontstaan van de esoterische boeddhistische school zijn terug te vinden in de compendia met als titel *L'Inde Classique L'Inde classique: Manuel des études indiennes* (2 vol.) van L. Renou en J. Filliozat uit 1985 en waarvan het tweede volume in 2001 werd herdrukt. Hoewel de informatie daarin zeer compact wordt gebundeld, is hun werk vooral voor de pragmatisch ingestelde onderzoeker een onmisbaar instrument. Naast deze twee fundamentele naslagwerken, is ook het relatief recent verschenen boek

van B. Dessein en A. Heirman het vermelden waard. Zij hebben met hun *Boeddha, zijn Leer en zijn Gemeenschap* (1999) een belangrijke stap gezet om een breed Nederlandstalig publiek met het boeddhisme te laten kennismaken. Hoewel het bij een algemene introductie tot de geschiedenis, filosofie en kloosterleven blijft, is de uitgebreide bibliografie die daar achterin wordt opgenomen een bijzonder nuttig uitgangspunt voor de met nieuwsgierigheid geprikkelde student.

Over de praktijk en de ontwikkeling van het tantrisme in India handelt *The Tantric Tradition* (1970) van A. Bhāratā. Zijn boek is één van de meest vooraanstaande publicaties over het esoterisme. Een bijzonder interessant werk dat een blik biedt op de Indische wortels van de esoterische praktijk, verscheen in 1979 als deel van de reeks *Handbuch der Orientalistik*, onder de titel “Hindu Tantrism” en is van de hand van S. Gupta, D.J. Hoens en T. Goudriaan. Hoewel de titel anders doet vermoeden, is het zo dat er in dit werk een aantal nuttige parallellen met het boeddhistisch tantrisme te vinden zijn.

De enige degelijke publicatie die de bloeiperiode van het esoterisch boeddhisme in China *in extenso* behandelt, is het artikel van Chou L. met de titel “Tantrism in China”, dat een jaar voor het uitbreken van de tweede wereldoorlog in *H.J.A.S.* verscheen. Over de voor ons onderwerp relevante politieke achtergrond van het boeddhisme in China handelt het werk van A. Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* (1976).

Hoewel er veel Japanse werken over het esoterisme in zijn *Shingon*-vorm bestaan, blijven boeken zoals *Mikkyō no Rekishi* van Y. Matsunaga voor niet ingewijden erg ontoegankelijk. Gelukkig zijn er ook een aantal Engelse publicaties van Japanse specialisten in omloop. Tot de meest betrouwbare behoren M. Kiyota's *Shingon Buddhism: Theory and Practice* uit 1978 en *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism* van de hand van T. Yamasaki, dat een decennium later verscheen. Een interessante bron voor de met symbolen overlade filosofie van deze richting is de dissertatie van S.M. Toganō, *The Symbol-System of Shingon Buddhism* (1970).

De meest recente van de vooraanstaande publicaties over het leven en werk van de systematisator van de Japanse esoterische school is *The Weaving of the Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse* (1999) van R. Abe. Andere boeken hierover zijn Y. Hakeda's *Kūkai: Major Works* en *Kōbō Daishi Kūkai: Ausgewählte Geschriften*, waarin enkele van zijn belangrijke traktaten door M.E. Kawahara et al. in vertaling werden gebundeld.

Nuttige dissertaties aangaande de bespreking en partiële vertaling van één van de belangrijkste teksten van het Japanse esoterisme, nl. de *Dainichikyō* (cf. infra), zijn *Shingon-Mysticism*, dat in 1976 door K.M. Müller werd geschreven en R. Tajima's *Étude sur le Mahāvairocanasūtra*. Het laatstgenoemde werk dat als verhandeling in 1936 in omloop kwam is van beiden het meest betrouwbare en werd pas in 1992 samen met A. Wayman's bevindingen onder de titel *The Enlightenment of Vairocana* in boekvorm gepubliceerd.

Omdat handgebaren een hoofdbestanddeel van esoterisch praktijk uitmaken, is voorts het werk *Mudrās in Japan* (1978) van L. Chandra en S. Rani, samen met E.D. Saunders' boek *Mudrā: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture* (1960), een praktische leidraad gebleken. Een ander belangrijk praktisch aspect is het ontcijferen van tantrische formules, die net zoals in veel andere esoterische teksten ook in ons geval in een oud Indisch schrift met de welluidende naam *Siddham* zijn overgeleverd. Een nuttig werk over deze gekalligrafeerde taaltokens is R.H. Van Gulliks *Siddham: An Essay on the History of Sanskrit Studies in China and Japan* uit 1956.

Naast de esoterische praktijk maakt de door ons onderzochte en vertaalde tekst gewag van een aantal voorschriften, die aan de zogenaamde *vinaya* kunnen worden

gerelateerd. Daartoe is het unieke basiswerk *Le Code du mahāyāna en Chine: son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque* van J.J.M. De Groot uit 1893 onmisbaar geweest. Omdat in hoofdzaak de ontwikkelingen in de met de Shingon-richting rivaliserende Tendai-school (天台 Chin. *T'ien-t'ai*) van belang zijn geweest voor de introductie en adaptatie van dergelijke monastieke disciplinaire regels in Japan, zijn ook een aantal publicaties van P. Groner in dit opzicht interessante literatuur gebleken. We denken hierbij aan het recent verschenen *Ryōgen and Mount Hiei: Japanese Tendai in the Tenth Century* (2002), zijn vroegere werk “The Fan-wang ching and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen’s *Futsū jubosatsukai kōshaku*”, in: R.E. Buswell (uitg.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, van 1990 en aan *Saichō: The Establishment of the Japanese Tendai School* uit 1984.

Onmisbare onderzoeksinstrumenten zijn uiteraard woordenboeken en lexica geweest. Taalspecifieke werken zijn *A Practical Sanskrit Dictionary* van Macdonell en *A Sanskrit-English Dictionary* van Sir M. Monier-Williams inzake het Oudindisch; Mathews *Chinese-English Dictionary* en de *Tz'u-hai* (辭海) voor het Chinees; de *Dai kanwa jiten* (大漢和辭典) van T. Morohasi (uitg.), alsook *The New Nelson: Japanese-English Character Dictionary* wat het Japans aanbelangt. Een bijzonder woordenboek dat voornamelijk algemene boeddhistische begrippen verklaart en dat een alternatief biedt voor de in praktisch opzicht onhandige *Dictionary of Chinese Buddhist Terms* van W.E. Soothill en L. Hodous, is de *Han-fan-ying-t'ai fo-hsüeh tz'u-tien* (漢梵英泰佛學辭典): *A Dictionary of Buddhism Chinese-Sanskrit-English-Thai*. Onmisbaar voor ons onderzoek bleek verder de *Hōbōgirin* (法寶義林): *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources Chinoises et Japonaises*, die door P. Demiéville werd uitgegeven. De bijdrage van A. Forte in dat werk heeft ons nuttige data over tempels opgeleverd. Hoewel wij eveneens woordenboeken die een Engelse verklaring voor boeddhistische terminologie aanreiken hebben geconsulteerd, waren we voor ons onderzoek in hoofdzaak op Japanse lexica aangewezen. We denken hierbij niet alleen aan standaardwerken, zoals Taya's *Bukkyōgaku jiten* (佛教学辞典), Hirakawa's *Bukkyōkanbon daijiten* (佛教漢梵大辭典) en Nakamura's *Bukkyōgo daijiten* (佛教語大辭典). Belangrijke lexica die we voor de vertaling hebben gebruikt, zijn voorts Japanse esoterische woordenboeken, waaronder Y. Hatta's *Shingon jiten* (真言事典) in hoofdzaak voor de verklaring van de esoterische formules is aangewend. Voorts behoren de *Mikkyō daijiten* (密教大辭典), *Nihon bukkyōgo jiten* (日本佛教語辞典), Sawa's *Mikkyō jiten* (密教辞典) tot onze informatiebronnen. Daarnaast hebben wij ook de lijvige *Fo Kuang Ta-tz'u-tien* (佛光大辭典) en de *Zengaku daijiten* (禅学大辭典) aangewend.

Om terug te komen op de inhoud van de verhandeling zelf wensen wij wat meer uitleg te geven bij de structuur die in de inhoudsopgave heeft vorm gekregen. Het eerste van de drie delen die aan bod zullen komen, draagt de titel “De *Mui-sanzō Zen'yō*: een *vajrayāna*-tekst”. We gaan van start met een cultuurhistorisch hoofdstuk ter situering van de tekst, waarin in eerste instantie wordt ingegaan op de duiding en demarcatie van een aantal fundamentele begrippen. Wil eender welk onderzoek van een in wetenschappelijke zin eenduidige logica blijf geven, is dit immers noodzakelijk. Verder zullen wij in dit eerste hoofdstuk niet enkel beargumenteren dat de *MSZ* als *vajrayāna*-tekst kan worden gelabeld, maar zullen we ook op de tekstsoort en op enkele tantrische bijzonderheden van de door ons onderzochte tekst wijzen. Wanneer wij als filoloog een tekst aan studie onderwerpen, dan behoort het tot de essentiële componenten van ons onderzoek om de cultuurgeschiedenis te belichten, die zowel de situatie van het ontstaan van die tekst, als de achtergrond voor de interpretatie ervan vormt. Voor de historische

achtergrond, waar we het eerste hoofdstuk mee zullen afsluiten, beperken we ons tot een summier overzicht van de belangrijkste ontwikkelingen in het esoterisch boeddhisme.

De meer specifieke context van het ontstaan van de *Mui-sanzō Zen'yō* in China en de introductie ervan in Japan komt na een bespreking van de titel in een tweede hoofdstuk aan bod. Daarna gaan we in op de verschillende edities en vertalingen van en commentaren op deze tekst. Ter afsluiting van het tweede hoofdstuk besluiten we met een aantal bedenkingen inzake de authenticiteit van de Chinese teksteditie van de *MSZ*, die we verder in deze verhandeling als uitgangspunt voor de vertaling hebben genomen.

De kern bevindt zich evenwel in het tweede deel. Daarin bieden we een eerste geannoteerde westerse vertaling van de hierboven reeds vernoemde esoterische tekst. Afgezien van het feit dat de esoterische teksten vaak gewild obscuur worden gehouden, heeft ondervinding ons geleerd dat het klassiek Chinese taalsysteem bijdraagt tot enige onzekerheid over wat er zich precies in de tekst afspeelt. In een aantal gevallen zijn er verschillende interpretaties mogelijk. Hoewel wij onze keuzes als onderzoeker *in extenso* dienen te motiveren, is hetgene wij naar voren schuiven slechts één van de mogelijke vertalingen en verklaringen. Voor deze eerste Europese vertaling van de *MSZ* zijn wij uitgegaan van de klassiek Chinese teksteditie, maar hierbij hebben wij ook rekening gehouden met de suggesties uit een drietal premoderne Japanse vertalingen. In dit kader dienen voorts nog een aantal voor dit deel specifieke praktische richtlijnen te worden meegedeeld. Zo verwijzen de nummers links van de vertaling naar de paginering in de *Taishō Shinshū Daizōkyō*. Wij volgen de driedeling van de pagina's en de gangbare aanduiding ervan met a, b en c. Wanneer Sanskrit-woorden in de Chinese tekst fonetisch weergegeven worden, maken we dat in de vertaling duidelijk door deze Sanskrit-termen in de tekst onvertaald te laten en ze in een noot te verduidelijken. Elementen die we duidelijkheidshalve zelf aan de tekst hebben toegevoegd worden tussen vierkante haakjes gezet. Dat geldt ook voor de verschillende titels, die we aan verschillende delen van de oorspronkelijke tekst hebben toegekend.

Het derde en tevens laatste deel van deze verhandeling bestaat uit enkele slotbeschouwingen. Daarin worden de bevindingen uit ons onderzoek gerecapituleerd en geven we een aantal pistes voor een eventueel verder doorgedreven onderzoek. Achteraan zijn de bibliografie en de gefotokopieerde pagina's van de door ons gebruikte Chinese basistekst opgenomen.

Lijst van afkortingen

BGDJ	Nakamura, H., <i>Bukkyōgo daijiten</i> 佛教語大辭典.
BGJ	<i>Bukkyōgaku jiten</i> 佛教学辭典, Taya, Y. (uitg.).
BKD	Hirakawa, A., <i>Bukkyōkanbon daijiten</i> 佛教漢梵大辭典.
CED	Mathews, R.H., <i>Chinese-English Dictionary</i> .
CHT	Willemen, Ch., <i>The Chinese Hevajratāntra</i> .
DCBT	Soothill, W.E. en Hodous, L., <i>A Dictionary of Chinese Buddhist Terms</i> .
DKWJ	<i>Dai kanwa jiten</i> 大漢和辭典, Morohashi, T. (uitg.).
Étude	Tajima, R., <i>Étude sur le Mahāvairocana-sūtra</i> .
Enlight.	Wayman, A. en Tajima, R., <i>The Enlightenment of Vairocana</i> .
FWC-MD	Groner, P., <i>The Fan-wang ching and Monastic Discipline</i> .
FKT	<i>Fo Kuang Ta-tz'u-tien</i> 佛光大辭典.
H-editie	<i>Heianjidaisha Tōji Sanmitsuzō-hon</i> 平安時代寫東寺三密藏本.
HFT	<i>Han-fan-ying-t'ai fo-hsüeh tz'u-tien</i> 漢梵英泰佛學辭典.
Hōbōgin	<i>Hōbōgin</i> 法寶儀林, Demiéville P. (uitg.).
IC	Renou, L. en Filliozat, J., <i>L'Inde classique</i> .
KIM	Kamibayashi, T., "MSZ", in: Iwano, M. (uitg.), <i>Kokuyaku issaikyō, Indo senjutsubu, Mikkyōbu san, Jubodaishinkaigi hoka kyūbu</i> 國譯一切經印度撰述部密教部三受菩提心戒儀外九部, pp. 6-20.
KMK	Tsukamoto, K., "MSZ", in: Tsukamoto, K. (uitg.), <i>Kokuyaku Mikkyō Kyōkibu</i> 國譯密教經軌部, vol. I, pp. 1-20.
KHG	Kokuyaku himitsugiki hensankyoku (uitg.), "MSZ", in: <i>Kokuyaku himitsugiki</i> 國譯秘密儀軌, vol. I, pp. 32-44.
Kūkai	Hakeda, Y., <i>Kūkai. Major Works</i> .
Le Code	De Groot, J.J.M., <i>Le Code du Mahāvairocana en Chine</i> .
MD	<i>Mikkyō daijiten</i> 密教大辭典.
MJ	Sawa, R., <i>Mikkyō jiten</i> 密教辭典.
MSZ	<i>Mui-sanzō Zenyō</i> 無畏三藏禪要.
NHBGJ	<i>Nihon bukkyōgo jiten</i> 日本佛教語辭典.
Ō-editie	<i>Ōbakuban</i> 黃蘗版.
ŌS-editie	<i>Ōbakuban Shōjaku-tō kōteikahitsubon</i> 黃蘗版性寂等校訂加筆本.
PSD	Macdonell, A.A., <i>A Practical Sanskrit Dictionary</i> .
SB	Kiyota, M., <i>Shingon Buddhism</i> .
SD-editie	<i>Shukusatsu Daizōkyō</i> 縮刷大藏經.
SED	Monier-Williams, Sir M., <i>A Sanskrit-English Dictionary</i> .
Shingon	Yamasaki, T., <i>Shingon: Japanese Esoteric Buddhism</i> .
Siddham	Van Gullik, R.H., <i>Siddham</i> .
SKSC	T. vol. L, nr. 2061: <i>Song-kaō seng chüan</i> 宋高僧傳.
Sym.-Sys.	Toganō, S., <i>The Symbol-System of Shingon Buddhism</i> .
SJ	Hatta, Y., <i>Shingon jiten</i> 真言事典.
T.	<i>Taishō Shinshū Daizōkyō</i> 大正新脩大藏經, Takakusu, J. et al. (uitg.).
TIC	Chou Y., "Tantrism in China".
T-editie	T. vol. XVII, nr. 917: <i>Wu-wei-san-ts'ang Ch'an-yao</i> 無畏三藏禪要.
Tz'u-hai	<i>Tz'u-hai</i> 辭海, Shu H., et al. (uitg.).
ZGDJ	<i>Zengaku daijiten</i> 禪學大辭典.

DEEL 1.

**DE *MUI-SANZŌ ZEN'YŌ*:
EEN *VAJRAYĀNA*-TEKST**

I. CULTUURHISTORISCHE SITUERING

A. Tantrisme, esoterisch boeddhisme, *mantra*- en *vajrayāna*

Het begrip “tantrisme” kan op twee manieren worden geïnterpreteerd. Zo maakt men een onderscheid tussen “tantrisme in brede zin” en “tantrisme in enge zin”. In de brede betekenis staat “tantrisme” voor een verzameling van praktijken en symbolen met een ritueel en vaak magisch karakter. In beperkte zin betreft het een gevarieerd systeem van rituelen waarin symboliek belangrijk is, dat in verschillende scholen door een lijn van elkaar opvolgende meesters wordt overgeleverd. Samengevat komt de tantrische leer neer op *sādhanā*, wat volgens T. Goudriaan “the road to spiritual emancipation or to dominance by means of yoga and other psychosomatic experiences” is.¹ Het gaat hierbij om een strikt individuele verlossingsweg die althans in theorie voor iedereen toegankelijk is.

De term “tantrisme” is afgeleid van het Sansk. *tantra*, wat o.m. “draad” betekent.² Die zelfde betekenis vinden we ook in het woord *sūtra*, dat lang voor de komst van het boeddhisme in het brahmanisme gebruikt werd en waar het in oorsprong op belangrijke aan mekaar geregen uitspraken duidde. Na de overname door het boeddhisme werd de betekenis van *sūtra* verruimd tot de verzameling van alle uitspraken van de historische Boeddha.³

Vanaf de zevende eeuw begon men de esoterisch-hindoeïstische en de esoterisch-boeddhistische teksten “*tantra*’s” te noemen.⁴ *Tantra*’s omvatten teksten, die de nadruk leggen op de praktijk die op de *sūtra*’s steunt, m.n. rituelen waarbij men gebruik maakt van magische formules, diagrammen, enz. Vandaar ook de Chinese vertaling van *tantra* als “ritueel” (儀軌 Chin. *i-kuei*, Jap. *giki*).⁵ Volgens Goudriaan verwijst het woord “*tantra*” in het algemeen naar “any handbook or guide which sets forth a certain doctrine, or its contents”.⁶

De richting in het *mahāyāna*-boeddhisme die op dergelijke praktische teksten steunt noemt men “boeddhistisch tantrisme” of Sansk. *tantrayāna*. Er zijn immers drie soorten tantrisme, nl. “brahmaans” (later: “hindoeïstisch”), “jainistisch” en “boeddhistisch tantrisme”.⁷ Hierbij wordt algemeen aanvaard dat het boeddhistisch tantrisme de oudste vorm is.⁸ In het kader van deze verhandeling concentreren wij ons op deze laatste vorm van tantrisme, die ook wel “tantrisch boeddhisme” wordt genoemd.

Omdat de taal van de *tantra*’s vaak gewild obscuur is en de inhoud ervan in de praktijk pas na een inwijding mondeling van meester op leerling wordt overgeleverd, noemt men deze tantrische vorm van boeddhisme verder ook “esoterisch boeddhisme”.⁹ De termen “tantrisme” en “esoterisch boeddhisme” worden ter aanduiding van eender welk stadium in de ontwikkeling van deze vorm van het zogenaamde Grotere Voertuig gebruikt. Andere benamingen hiervoor zijn *mantrayāna* en *vajrayāna*.

Het woord *mantrayāna* bestaat enerzijds uit *mantra* of “magische formule” en anderzijds uit *yāna* of het “voertuig”, waarmee men de spreekwoordelijke oceaan der reïncarnaties oversteekt om zodoende de staat van verlichting te bereiken.¹⁰ Soms wordt de term *mantrayāna* voorbehouden voor de aanduiding van de beginfase in de ontwikkeling van het esoterisch boeddhisme van de vierde tot de zevende eeuw (cf. infra). Anderzijds slaat *vajrayāna* in die optiek voornamelijk op de daaropvolgende fase, met name de periode na de introductie van teksten, die opvallen door hun seksuele mystiek en waarbij de *vajra* het mannelijke en de *lotus* het vrouwelijke symboliseert.

De benaming *vajrayāna* refereert aan de *vajra* of de magische scepter, die één van de belangrijkste symbolen uit het esoterisch boeddhisme is.¹¹ In dit opzicht is de leer van

het “*vajra*-voertuig” onverwoestbaar als de *vajra* en daarom superieur tegenover het *hānaya* 〇*na* en het *mah* 〇*y* 〇*na*. Volgens vele Japanse specialisten, waaronder R. Sawa, is het gebruik van de term *vajray* 〇*na* strikt genomen beperkt tot het esoterisch boeddhisme dat verwant is aan het *Tattvasaügrahasūtra* (cf. infra).¹²

Omdat, zoals verder uit de vertaling zal blijken, de *vajra* een belangrijke plaats in het jargon van de *MSZ* inneemt en omdat praktische richtlijnen, die erin gepredikt worden duidelijk op het *Tattvasaügrahasūtra* gebaseerd zijn, beschouwen wij de *Mui-sanzō Zen'yō* als een esoterisch-boeddhistische of boeddhistisch-tantrische *vajray* 〇*na*-tekst.

B. Indeling van de tantra's en tekstsoort van de Mui-sanzō Zen'yō

De teksten van het tantrisme werden op basis van hun inhoud in vier soorten verdeeld door de Tibetaanse historicus en boeddholoog Bu-ston (Sansk. T 〇*ran* 〇*tha*, 1290-1364).¹³ Hoewel zijn categorisering in *kriy* 〇-, *cary* 〇-, *yoga*-, en *anuttarayoga-tantra* geen rekening houdt met het onderscheid tussen 〇*les textes à considérer comme canonique parce qu'ils sont réputés révélés et les manuels d'enseignement tantrique se référant aux premiers* 〇, is zijn indeling de meest gangbare.¹⁴ Hieronder volgen de voornaamste kenmerken.

1. *Kriy* 〇-*tantra*'s (Jap. 所作タントラ, *shosa-tantora*)¹⁵. Sansk. *kriy* 〇 betekent “activiteit, daad, handeling”.¹⁶ Deze klasse omvat teksten, die over praktijken met externe doelen handelen, zoals o.m. rituelen om regen maken, slangenbeten te bezweren, of allerhande onheil af te wenden.
2. *Cary* 〇-*tantra*'s (Jap. 行タントラ, *gyō-tantora*) zijn teksten, die gekenmerkt worden door een evenwicht tussen extern gerichte praktijken en innerlijke meditatie. Volgens deze teksten kan men boeddha worden door het opstapelen van morele en intellectuele verdiensten. Representatief voor deze categorie is het *Mah* 〇*vairocanasūtra*, dat in 724 door 〇*ubh* 〇*karasiüha* (637-735) en I-hsing 一行 (683-727) naar het Chinees werd vertaald.¹⁷ De verkorte Japanse benaming is *Dainichikyō* 大日經 en het origineel zou rond het midden van de zevende eeuw in Centraal-India zijn opgesteld.¹⁸ In deze tekst wordt meditatie aan handgebaren en magische formules gekoppeld. Bovendien wordt daarin voor de eerste keer de mogelijkheid tot het realiseren van het boeddhaschap in het huidige leven uiteengezet.¹⁹
3. *Yoga-tantra*'s (Jap. 瑜伽タントラ, *yuga-tantora*). Hierbij wordt de praktijk als heilmiddel in de gedachten van de beoefenaar met wijsheid verbonden. Zodoende treedt er een eenwording (Sansk. *yoga*) op tussen het individu en de ultieme werkelijkheid, namelijk het *dharm*-lichaam van de kosmische boeddha Mah 〇*vairocana*.²⁰ Ook volgens deze teksten kan men het boeddhaschap in dit leven bereiken. Het *Tattvasaügraha*- of *Vajra* 〇*ekharasūtra* is de belangrijkste tekst van deze soort en behoort tot het ware *vajray* 〇*na* (cf. supra). Er bestaan verschillende Chinese vertalingen van deze tekst, nl. van Vajrabodhi (Chin. Chin-kang-chih 金剛智, 671-741), Amoghavajra (Chin. P'u-k'ung 不空, 705-774) en D 〇*nap* 〇*la* (Chin. Shih-hu 施護, gestorven ca. 1020).²¹ Het oudste Indische origineel zou omstreeks het einde van de zevende eeuw in Zuid-India geschreven zijn.²² Belangrijk is enerzijds dat alle leringen, praktijken en *maḍḍāla*'s van de *anuttarayogatantra*'s (cf. infra) door deze *sūtra* beïnvloed zijn en anderzijds, dat de *MSZ* o.a. omwille van het feit dat de inhoud duidelijk op dit schriftuur is gebaseerd, als een *yoga-tantra* kan worden beschouwd.

4. *Anuttarayoga-tantra* (Jap. 無上瑜伽タントラ, *mujōyuga-tantora*) betekent letterlijk “*tantra* van de onovertroffen *yoga*”, wat als het ultieme en finale stadium wordt gezien. Deze klasse werd tijdens de achtste eeuw opgedeeld in enerzijds, de zogenaamde *pitṭatantra*’s of “vader-*tantra*’s”, die tantrische teksten over heilsmiddelen zijn en anderzijds, in *mātṛtantra*’s of “moeder-*tantra*’s”, die over wijsheid handelen.²³ Dit verder onderscheid wordt op basis van het overwicht van vrouwelijke of mannelijke godheden in de desbetreffende *maḍōāla* gemaakt.²⁴ Representatief voor de klasse van *anuttarayoga-tantra*’s zijn respectievelijk de *Guhyasamāja-tantra* die door Dhanapala naar het Chinees werd vertaald als 一切如來金剛三業最上・密大教王經 (Chin. *I-ch’ieh ju-lai chin-kang san-yeh tsui-shang pi-mi ta-chiao-wang ching*) voor de vader-*tantra*’s²⁵ en de *Hevajra-tantra*, die door Dharmapala (Chin. Fa-hu 法護, gestorven ca. 1060)²⁶ werd vertaald als 大悲空智金剛大教王儀軌經 (Chin. *Ta-pei-k’ung-chih-chin-kang ta-chiao-wang i-kuei ching*) voor de moeder-*tantra*’s²⁷. De teksten die in de lijn van de *Hevajra-tantra* liggen, tonen vele gelijkenissen met het hindoeïstisch tantrisme, zowel in de praktijk als in de terminologie, hoewel ze qua oriëntering duidelijk boeddhistisch zijn. In de *maḍōāla*’s van deze richting kan de centrale geëerde zowel mannelijk als vrouwelijk zijn, maar volgens Yamasaki zijn de omstaande boeddha’s steeds vrouwelijk.²⁸ De vierde categorie van de *anuttarayoga-tantra*’s komt niet in Japan voor, omdat deze teksten pas tijdens de Noordelijke Sung (960-1127) in China zijn vertaald en omdat het esoterisch boeddhisme reeds in de vroege negende eeuw in Japan was geïntroduceerd.²⁹

Dat de bovenstaande indeling van Taranatha de meest gangbare is, blijkt onder meer uit andere categorisering van tantrische teksten die hierop teruggaan. Wellicht de meest populaire ervan is het onderscheid tussen “rechts-” en “linkshandig tantrisme”. De vierde soort en vooral de moeder-*tantra*’s noemt men immers ook “linkshandig tantrisme” (左道, Jap. *sadō*, Sansk. *vamācāra*)³⁰ en de *caryā-* en *yoga-tantra*’s behoren dan tot het zogenaamde “rechtshandig tantrisme” (右道, Jap. *udō*, Sansk. *dakṣiṇācāra*)³¹.

Een tweede onderscheid dat op de Tibetaanse indeling is gebaseerd, is de discrepantie, die men in de Japanse *Shingon*-school tussen “gemengd” en “zuiver esoterisme” ontwaart.³² De *kriyā-tantra*’s zijn in die optiek “gemengd esoterisme” of 雜密 Jap. *zōmitsu*. Deze benaming is eigenlijk een pejoratieve aanduiding voor teksten, die wereldse zaken als hoofddoel hebben. De overige drie categorieën (*caryā-*, *yoga-* en *anuttarayoga-tantra*’s) zijn dan “zuiver esoterisme” of 純密 Jap. *junmitsu*.³³ De *junmitsu*-teksten handelen voornamelijk over het bereiken van *bodhi*.³⁴ Omdat het laatstgenoemde een belangrijk thema in de *MSZ* is, beschouwen we deze tekst verder als een rechtshandige en zuiver esoterische *yoga-tantra*.

De hoger genoemde viervoudige indeling is voorts ook chronologisch variabel.³⁵ Zo onderscheiden zowel Yamasaki als Matsunaga drie periodes in de geschiedenis van het Indisch esoterisch boeddhisme, nl. een vroege, midden en late fase.³⁶ De vroege periode vanaf de vierde eeuw omvat volgens hem de meeste *zōmitsu*-teksten of *kriyā-tantra*’s, terwijl de *junmitsu*, m.a.w. *caryā-* en *yogatantra*, tot de middenperiode behoren, die in de zevende eeuw te plaatsen is. De latere periode van de achtste tot de twaalfde eeuw omvat volgens hen de zogenaamde linkerhandteksten.³⁷

C. “Tantriciteit” van de *Mui-sanzō Zen’yō*

Uit het voorgaande is gebleken dat de *MSZ* niet alleen een esoterisch-boeddhistische of boeddhistisch-tantrische *vajrayāna*-tekst is, maar bovendien kan deze tekst als een zuiver esoterische en rechtshandige *yoga-tantra* uit de middenperiode in de ontwikkeling van het tantrisme worden beschouwd. Vooraleer we nader ingaan op de historische context waarin deze tekst thuishoort, willen we de aandacht vestigen op een aantal tantrische bijzonderheden van de *MSZ*.

Zo beschrijft T. Goudriaan een aantal criteria op basis waarvan men kan nagaan of een tekst al dan niet “tantrisch” is of tenminste tantrische kenmerken vertoont. Omdat de nadruk op bepaalde kenmerken in de loop der tijden verschuift en sterk van school tot school varieert, hoeft een bepaalde tekst niet steeds aan alle vooropgestelde kenmerken te voldoen, om te kunnen poneren dat de voorliggende tekst tantrische elementen getuigt.³⁸ De mate waarin teksten aan een bepaalde esoterische kenmerkenmatrix voldoen, noemen wij de “tantricit” van de betreffende tekst. Van de achttien criteria, die Goudriaan naar voren schuift, vinden we de volgende in de *MSZ* terug:

1. De tekst biedt een alternatieve, praktische en individuele verlossingsweg. Dit blijkt o.m. uit een zeer praktijkgerichte en voor de *Shingon*-school essentiële visualisatietechniek, waarbij de beoefenaar de maanschijf als het object van zijn meditatie neemt en zodoende tot een staat van *samādhi* tracht door te dringen.³⁹
2. Dat men wereldse doelen erkent, naast het hoofddoel zich ultiem te onthechten uit zich in de *MSZ* bijvoorbeeld uit de helende effecten van het beheersen van een bijzondere ademhalingstechniek, waardoor men het lichaam tegen de elementen der natuur hardt.⁴⁰
3. Er wordt een speciale variant van *yoga* aangeboden. Dat mag o.m. blijken uit de effecten, die het beoefenen van de technieken uit de tekst tot gevolg heeft:

Wanneer u na lange tijd [oefenen] in staat zal zijn [deze technieken] tot rijpheid te brengen, dan zal u, of u nu wandelt, staat, zit of neerligt, ten allen tijde en op alle plaatsen, gewild of ongewild, moeiteloos en ongehinderd eenheid [i.e. *yoga*] realiseren. Geen enkele van de dwalende gedachten, zoals hebzucht, woede, dwaasheid, en dergelijke, m.a.w. geen van alle beoedelingen, zal u afleiden. Ze zullen volledig geëlimineerd zijn en zullen ook niet vanzelf opkomen. Uw aard zal permanent gezuiverd zijn. (Eigen vertaling, K.P.)⁴¹

4. In verband met deze *yoga* staat de uitbreiding van een mystieke fysiologie, waarin de microkosmos van het lichaam geïdentificeerd of gehomologiseerd wordt met de macrokosmos van het universum of het pantheon. Inzicht in en meditatie op de verschillende aspecten van deze eenwording, is samen met de verering van innerlijke godheden essentieel voor de tantrische *sādhanā*. Hiervoor is het verinnerlijkte vereringsritueel dat in de *MSZ* naar voren komt representatief.⁴²
5. Belangrijk zijn verder speculaties over de mystieke aard van gesproken taal, waarbij men een creatie van klanken vooronderstelt, die met het ontstaan van de materiële fenomenen gelijkloopt. Zo wordt er in de tekst nadrukkelijk beweerd dat men door het ontsluiten van één syllabe de oneindige leer kan uitleggen.⁴³
6. Het bovenstaand theorema wordt geconcretiseerd in het frequente gebruik van over het algemeen korte formules, die door bepaalde rituele procedures van bovennatuurlijke krachten worden voorzien en het onderwerp van een kosmische symboliek zijn. Zo worden er in de *MSZ* een aantal *dhāraṇā*'s geïnstrueerd, waaraan telkens een bepaald inhoud en praktische functie beantwoordt.⁴⁴
7. Er kan een algemeen gebruik van concrete middelen worden vastgesteld, zoals handgebaren die men vormt om metafysische of abstracte principes uit te drukken. Zo wordt in de *MSZ* de vorming en de rituele toepassing van een bepaalde *mudrā* minutieus uit de doeken gedaan (cf. infra, nr. 12).⁴⁵

8. Men kan de realisatie van een bovennatuurlijke wereld door specifieke meditatiemethodes ontwaren, die in de eerste plaats de creatie van mentale beelden of mentale voorstellingen van godheden betreffen, die innerlijk worden vereert. Zowel het vereringsritueel als de visualisatieoefening zijn daar een illustratie van.⁴⁶
9. De *MSZ* benadrukt verder de noodzaak van initiatie door een bekwame en gekwalificeerde meester, wiens richtlijnen voor spirituele oefeningen men dient te volgen:

Wie deze [esoterische] leer wil ontvangen, moet beseffen dat deze methode erg diepgaand is en dat zij die er geloof aan hechten zeer schaars zijn. U mag [deze leer] niet [zomaar] aan de massa (i.e. diegenen, die geen inwijding hebben genoten) overleveren. Rekening houdend met de capaciteiten [van diegene die deze leer wil ontvangen] moet ze in het geheim (i.e. van meester op discipel) worden overgeleverd. (Eigen vertaling, K.P.)⁴⁷

10. Voorts bespeurt men in tantrische teksten een soms gezochte categorisering van de werkelijkheid, vooral in getallensymboliek en metaforiek. Zo komen de cijfers drie, zeven, veertien, etc. veelvuldig in de tekst voor.⁴⁸ Ook metaforen als “talrijk als de zandkorrels van de Ganges” en combinaties zoals “de vierentachtig-duizendvoudige als stofpartikels talrijk zijnde leermethodes” zijn hiervoor representatief.
11. We bemerken verder een bijzondere religieuze geografie en kosmologie.⁴⁹ Dit blijkt o.m. uit de aanroeping van enkele godheden, die in de *garbhadh* ॐ resideren en waaraan men in de *MSZ* refereert.⁵⁰
12. Als laatste kenmerk vermelden we het gebruik van een bijzondere terminologie of zelfs een soort van codetaal, die in oorsprong enkel door de overdracht van meester op leerling kon of mocht worden geopenbaard.⁵¹ Precies omwille van het feit dit fundamentele tantrische aspect ook in de *MSZ* aan de orde is, zullen we hieronder een voorbeeld van dergelijk esoterisch jargon uitwerken.

De *mudr* ॐ die in deze tekst wordt voorgeschreven, wordt aan de hand van een symbolische en tantrische terminologie geopenbaard. Om te vermijden dat oningewijden misbruik zouden maken van de magische krachten die aan *mudr* ॐ's worden toegeschreven, duidt men de vingers met speciale benamingen aan. Hoewel er een aantal classificaties zijn, volgt vooreerst een overzicht van de meest gangbare indeling die E.D. Saunders naar voren schuift.⁵²

		Chin.	Jap.	Sansk.	
LINKERHAND	定	<i>ting</i>	<i>jō</i>	<i>s ॐm ॐdhi</i>	concentratie
duim	智	<i>chih</i>	<i>chi</i>	<i>jñ ॐna</i>	kennis
wijsvinger	力	<i>li</i>	<i>riki</i>	<i>bala</i>	kracht
middenvinger	願	<i>yüan</i>	<i>gan</i>	<i>praōidh ॐn</i>	geloofte
ringvinger	方	<i>fang</i>	<i>hō</i>	<i>up ॐya</i>	heilmiddel
pink	慧	<i>hui</i>	<i>e</i>	<i>prajñ ॐ</i>	wijsheid

RECHTERHAND	慧	<i>hui</i>	<i>e</i>	<i>prajñ ॐ</i>	wijsheid
duim	禪	<i>chan</i>	<i>zen</i>	<i>dhy ॐna</i>	meditatie
wijsvinger	進	<i>chin</i>	<i>jin</i>	<i>vārya</i>	inspanning
middenvinger	忍	<i>jen</i>	<i>nin</i>	<i>k ॐnti</i>	volharding

ringvinger	戒	<i>chieh</i>	<i>kai</i>	▪ <i>āla</i>	moraliteit
pink	壇	<i>t'an</i>	<i>dan</i>	<i>d</i> ● <i>na</i>	vrijgevigheid

Omdat de naam van het handgebaar in kwestie niet expliciet in de tekst wordt vermeld, zijn we genoodzaakt om enkel op de beschrijving af te gaan. In de *MSZ* lezen we het volgende:

Breng de “vrijgevigheid” en de “wijsheid” samen en richt ze op. Dan [combineert u] de “moraliteit” en de “volharding” met het “heilsmiddel” en de “geloofte”. Leg de rechter- op de linker[vingers], stengel ze ineen en druk de beide [vingertoppen] tegen de rug [van de respectievelijke hand]. Richt dan de “inspanning” en de “kracht” gezamenlijk op. Laat de toppen ervan tegen mekaar leunen en buig ze dan. Open dan de [omgekeerde] hartfiguur⁵³ en laat een kleine tussenruimte toe. Breng dan de “meditatie” en de “kennis” samen en richt ze op, waardoor [het handgebaar] vervolledigd wordt. (Eigen vertaling, K.P.).⁵⁴

Wanneer we de bovenstaande conversietabel van E.D. Saunders hierop toepassen, komen we tot de volgende stappen voor de vorming van het beschreven handgebaar:

1. Breng de rechterpink en de linkerpink samen en richt ze op,
2. combineer rechteringvinger en de rechtermiddenvinger met de linkerringvinger en de linkermiddenvinger,
3. leg de rechtering- en middenvinger op hun linkervariant, stengel ze ineen en druk ze tegen de rug van hun respectievelijke andere hand,
4. richt de rechter- en linkerwijsvinger gezamenlijk op,
5. laat de toppen ervan tegen mekaar leunen en buig ze,
6. open dan de omgekeerde hartfiguur en laat een kleine tussenruimte toe,
7. breng de rechter- en linkerduim samen en richt ze op.

Zoals gezegd zijn er evenwel nog een aantal andere classificaties. Voor ons is de indeling die door ↓ubh●karasiüha wordt gevolgd van belang. Deze is in de *Kokuyaku Mikkyō Kyōkibu* 國譯密教經軌部 terug te vinden.⁵⁵ Schematisch kunnen we de terminologie als volgt weergeven:

		Chin.	Jap.	Sansk.	
LINKERHAND	定	<i>ting</i>	<i>jō</i>	<i>s</i> ● <i>m</i> ● <i>dhi</i>	concentratie
duim	禪	<i>chan</i>	<i>zen</i>	<i>dhy</i> ● <i>na</i>	meditatie
wijsvinger	進	<i>chin</i>	<i>jin</i>	<i>vārya</i>	inspanning
middenvinger	忍	<i>jen</i>	<i>nin</i>	<i>k</i> ● <i>anti</i>	volharding
ringvinger	戒	<i>chieh</i>	<i>kai</i>	▪ <i>āla</i>	moraliteit
pink	壇	<i>t'an</i>	<i>dan</i>	<i>d</i> ● <i>na</i>	vrijgevigheid

RECHTERHAND	慧	<i>hui</i>	<i>e</i>	<i>prajñ</i> ●	wijsheid
duim	智	<i>chih</i>	<i>chi</i>	<i>jñ</i> ● <i>na</i>	kennis
wijsvinger	力	<i>li</i>	<i>riki</i>	<i>bala</i>	kracht
middenvinger	願	<i>yüan</i>	<i>gan</i>	<i>praōidh</i> ● <i>na</i>	geloofte
ringvinger	方	<i>fang</i>	<i>hō</i>	<i>up</i> ● <i>ya</i>	heilsmiddel
pink	慧	<i>hui</i>	<i>e</i>	<i>prajñ</i> ●	wijsheid

Wanneer we de hierboven vermelde beschrijving uit de *MSZ* op dit laatste schema toepassen, luiden de richtlijnen:

1. Breng de linker- en rechterpink samen en richt ze op,
2. combineer de linkerring- en middenvinger met de rechtering- en middenvinger,
3. leg de rechter- op de linkervingers, stengel ze ineen en druk de beide vingertoppen tegen de rug van de respectievelijke hand,
4. richt dan de linker- en rechterwijsvinger gezamenlijk op,
5. laat de toppen ervan tegen mekaar leunen en buig ze,
6. open dan de [omgekeerde] hartfiguur en laat een kleine tussenruimte toe,
7. breng dan linker- en rechterduim samen en richt ze op.

Hoewel de laatste indeling duidelijk van de voorgaande verschilt, komen we blijkbaar tot hetzelfde resultaat. Zodoende verkrijgen we een handgebaar met de Sanskrit-benaming *vajra-bandha* (ook wel *sāma-bandha* genoemd), die voor de afbakening van de sacrale ruimte wordt aangewend en die tot doel heeft zich tegen kwaadaardige en slechte invloeden te beschermen.⁵⁶

Omdat er in de *MSZ* klaarblijkelijk tenminste twaalf van de achttien tantrische bijzonderheden uit het model van Goudriaan, in meer of mindere mate naar voren komen, kunnen we stellen dat deze tekst in relatief hoge mate tantrisch is. Bij het doornemen van de vertaling, die in het tweede deel van deze verhandeling volgt, zal de lezer, die deze kenmerken indachtig is, de tantricititeit van deze esoterisch-boeddhistische tekst kunnen beamen.

Alvorens nader op de tekst zelf in te gaan, dienen wij het de historische achtergrond, waarin deze tekst kadert te belichten. Zoals reeds gezegd kunnen we in hoofdzaak drie fases in de ontwikkeling van het esoterisme ontwaren. Omdat de latere ontwikkelingen van het Indisch tantrisme buiten het bestek van deze verhandeling vallen, zullen wij in het volgende overzicht enkel de onstaansfase en de middenperiode behandelen. Daarbij kiezen we voor een geografisch uitgangspunt en gaan achtereenvolgens in op evoluties in India, China en Japan.

D. Historiek van het esoterisme: in vogelvlucht van India naar Japan

1. Ontstaan van esoterisch boeddhisme in India

Een aantal rituele aspecten die men in het tantrisme aantreft, vinden hun wortels in een ver Indisch verleden.⁵⁷ Archeologische vondsten uit de oude beschavingen van Mohenjo-daro en Harapp¹ zouden bijvoorbeeld aantonen dat men in het derde millennium voor onze tijdrekening reeds verschillende godheden vereerde, een soort religieuze yoga beoefende en dat men zich van magische bezweringsformules bediende.⁵⁸ Ook de Ariërs, die tussen 1500 en 1200 voor onze jaartelling in India vertoefden, zouden dergelijke magische bezweringen hebben gekend.⁵⁹ Zo vinden we in de *Atharvaveda*, die geschreven werd toen de Indo-Ariërs een sedentair bestaan gingen leiden, een toename van het gebruik van formules met een magisch karakter, die men met de term “*mantra*” aanduidde.⁶⁰ Dat er wel degelijk een verband is tussen het tantrisme en de vroege Indische teksten, blijkt verder uit de woorden van L. Renou:

Plutôt qu'un système autonome, le tantrisme est un esprit nouveau apporté à des doctrines pan-indiennes, en vue d'un objet défini, qu'il s'agisse d'une réalisation magique particulière ou de

l'accès à la délivrance. Le lien avec le Veda est incontestable : avec l'*Atharvaveda* pour la magie et pour certains procédés symboliques ; avec le *Yajurveda* pour la mystique à base linguistique ; les *anyaka* [...] ne sont que des *Tantra* avant la lettre. (Eigen onderstreping, K.P)⁶¹

Wanneer we nagaan wat de rol van rituelen in de stadia van de ontwikkeling van het boeddhisme is geweest, dient men te erkennen dat het vroege boeddhisme zich ontegensprekelijk van de magisch getinte brahmaanse rituele praktijken afkeerde.⁶² Volgens Yamasaki was het pas na de val van de Maurya's rond 180 voor onze jaartelling dat er een intensivering van de opname van rituele magie in het boeddhisme plaatsvond.⁶³

Door de heropbloei van het brahmanisme en de totstandkoming van het hindoeïsme enerzijds en de invloed van de nomaden en de Griekse koninkrijken, die zich in het noorden en noordwesten van India ophielden anderzijds, ontstond tussen de tweede eeuw voor en de tweede eeuw van onze tijdrekening stilaan de idee om de Boeddha als een antropomorf object voor verering te zien en ging men steeds meer aandacht schenken aan rituelen, offers, aanbiddingen en visualisatietechnieken.⁶⁴ Bewijzen hiervoor zijn te vinden in de hellenistisch geïnspireerde afbeeldingen van de Boeddha uit Gandhara en de meer Indisch aandoende boeddha- en *bodhisattva*-figuren uit de streek van Mathura, die rond het einde van de eerste eeuw voor onze tijdrekening te plaatsen zijn. Daaruit blijkt een soort vergoddelijking van het boeddha-concept, dat steeds meer transcendente allure kreeg en waarbij de historische Boeddha ↓kyamuni slechts als één van de vele manifestaties werd gezien.⁶⁵ Dit gedachtegoed is fundamenteel voor het boeddhisme van het Grotere Voertuig dat tussen de tweede en de derde eeuw voornamelijk door de derde Kusāṇa-koning, Kanishka, werd gepatroneerd.⁶⁶ De invloeden van de Centraal-Aziatische en mediterrane beschavingen zijn hierbij van kapitaal belang geweest. De vernieuwing van het boeddhisme dat zichzelf het Grotere Voertuig ging noemen, lag verder in de ontwikkeling van de doctrine van de *bodhisattva*. Bovendien konden de rituele en devotionele aspecten van deze richting zowel door lekenvolgelingen als door kloosterlingen worden beleden. Reeds in de tweede eeuw werden relatief eenvoudige rituelen uitgevoerd, waarbij men aan een boeddhafiguur wierook, bloemen en licht offerde. Als hulpmiddel reciteerde de beoefenaar zogenaamde *dhāraṇīs* en hield hij de handen in een houding, waarbij men de handpalmen ter hoogte van de borst als teken van eerbied samenbrengt (Sansk. *añjali*).⁶⁷

In 320 ving met koning Candragupta I (gestorven 335) de Gupta-dynastie aan. Ondanks de voorkeur voor het hindoeïsme, onderdrukten de heersers van dit koningshuis het boeddhisme niet.⁶⁸ Tijdens deze periode werd het Sanskrit de *lingua franca* van het boeddhisme en begonnen verschillende *mahāyāna*-scholen zich in tempelcomplexen te ontwikkelen.⁶⁹

Tijdens de Gupta-dynastie werden de eerste Indische esoterische boeddhistische rituele teksten geschreven.⁷⁰ Hierin vinden we regels en voorschriften voor het uitvoeren van rituelen, die naar gelijksoortige teksten uit het brahmanisme zijn gemodelleerd. Deze teksten beschrijven de daadwerkelijke praktijk, die met specifieke *sūtra*'s in verband wordt gebracht. Tegen de vierde eeuw kende het esoterisch boeddhisme een rijkdom aan magische rituelen, waarvan sommige, zoals het vuurritueel, zelfs vandaag nog in ere worden gehouden.⁷¹

De relevante rituele teksten voor de ontstaansperiode van het esoterisch boeddhisme bevatten allemaal enige vorm van "geheime" bezweringen, die tot doel hadden het lichaam en de gedachten in meditatie te verenigen en in sommige teksten was er zelfs sprake van een innerlijk gevisualiseerd offerritueel, waarbij de beoefenaar *dhāraṇīs* reciteert.⁷²

Eén van de twee belangrijkste scholen van de eerste fase van de Indische *mahāyāna*-scholen is de *Yogācāra*-school, die op meditatieve praktijk was

gegrondvest en tot doel had het bewustzijn op de boeddha-wijsheid af te stemmen.⁷³ De andere is de *Mādhyamika*-school, die door Nāgārjuna (tweede eeuw) werd gesticht.⁷⁴ Hij wordt beschouwd als de eerste menselijke esoterische patriarch in de afstammingslijn van de *Shingon*-school en komt na de legendarische Vajrasattva, die op zijn beurt de leerstellingen van de kosmische boeddha Mahāvairocana zou hebben ontvangen.⁷⁵

De Gupta-dynastie, die een handel en een communicatie had uitgebouwd die zich uitstreckte tot aan de Middellandse Zee in het westen en China in het oosten, raakte in de late vijfde eeuw in verval. Het einde van de handel met het ineens stortend Romeinse keizerrijk betekende de doodsteek voor de economie onder de Gupta's en de dynastie werd eveneens verzwakt door de invasie van de Hephthalieten in het noordwesten van India.⁷⁶ De boeddhistische scholen verloren het merendeel van de steun, die zij van de handelaren en het hof genoten, terwijl de populariteit van het brahmanisme, het hindoeïsme en de hierin belangrijke magische praktijken groeide.

In het esoterisch boeddhisme vond er evenwel geleidelijk aan een verschuiving plaats, die rond de zevende eeuw in een nieuwe ontwikkelingsfase resulteerde. De historici van het *Shingon*-boeddhisme zien dit als een verschuiving van de vroege naar de middenperiode van het esoterisch boeddhisme.⁷⁷ Het is deze periode die van kapitaal belang is geweest voor de standaardisatie van de esoterische vorm van het boeddhisme van het Grotere Voertuig.

Aan het begin van de zevende eeuw, verenigde koning Harāvardhana (gestorven 647) het noorden van India en plaatste het onder zijn bewind.⁷⁸ Het boeddhisme tierde in deze gebieden welig, maar vooral in het klooster- en tempelcomplex Nālandā in Oost-India dat in de vroege vijfde eeuw was gesticht, genoot deze leer een grote faam.⁷⁹ Tegen het midden van zevende eeuw was Nālandā een immens bolwerk geworden, waarin zich volgens de Chinese monnik Hsüan-tsang 玄奘 (602-664) die in 629 naar India reisde en er tot 645 bleef, een duizendtal monniken ophielden.⁸⁰

Teksten die tussen de zesde en de zevende eeuw zijn geschreven, suggereren volgens Yamasaki een vlugge ontwikkeling in de esoterische praktijken, wat onder meer blijkt uit iconografische voorstellingen van verschillende boeddha-figuren. Stilaan werden lichaamshoudingen en handgebaren, evenals visualisaties van godheden en esoterische syllabes gesystematiseerd. Waar het hoofddoel van het vroege esoterische boeddhisme het afwenden van onheil en het bevorderen van geluk was, geldt voor de middenperiode dat praktijken, die in oorsprong magische rituelen waren en tot doel hadden wereldse belangen na te streven, geleidelijk aan de doelstellingen van de leer van het Grotere Voertuig werden aangepast. De aandacht van het esoterische ritueel ging over op het bereiken van het boeddhaschap, dat in de middenperiode eveneens het meer expliciete en onmiddellijke doel van de praktijk werd.⁸¹ De zogenaamde *dhāraṇī-sūtra*'s uit deze periode behandelen over het algemeen het bereiken van wijsheid als doel van de recitatie van magische formules.⁸²

Eén van de esoterische adepten, die in het florerende Nālandā actief was, is Dharmagupta. Hoewel er geen consensus is over het precieze geboortejaar en het tijdstip van overlijden van Dharmagupta, weten we dat hij rond het begin van zevende eeuw les gaf aan Kubhakarasiūha (637-735), de vermoedelijke auteur van de tekst die we verder in deze verhandeling zullen onderzoeken.⁸³ Een andere *Shingon*-patriarch, nl. Vajrabodhi (671-741) studeerde eveneens in Nālandā, net zoals monnik Prajñā (734-810). Laatstgenoemde gaf de esoterische leerstellingen later in Ch'ang-an door aan de systematisator van het Japanse esoterisch boeddhisme, nl. Kūkai 空海 (779-835).⁸⁴

Voor het esoterisch boeddhisme tijdens de middenperiode is verder de figuur van Nāgabodhi van belang. Hoewel hij als de vierde patriarch in de *Shingon*-lijn wordt beschouwd, staat hij volgens Yamasaki slechts symbool voor een aantal onbekende

individuen die de leerstellingen van Nāgārjuna hebben overgeleverd. Nāgabodhi zou de leer in de late achtste eeuw aan Vajrabodhi (671-741) hebben geïnstrueerd en ook Amoghavajra (705-774) zou onder hem hebben gestudeerd.⁸⁵

2. Introductie van het esoterisch boeddhisme in China

Reeds vroeg werd het boeddhisme vanuit India naar Sri Lanka, Zuidoost-, West- en Centraal-Azië, alsook naar Nepal, Tibet en Mongolië gebracht. Het boeddhisme verspreidde zich ook naar China, zowel over de zuidelijke zeeroute als over land langs de zijderoute die Centraal-Azië doorkruiste.⁸⁶ De esoterisch-boeddhistische leer werd samen met het algemene boeddhisme voor het eerst vanuit Centraal-Azië, waar het - wellicht omwille van het feit dat het sterk magische aspect ervan goed paste met de religie van de nomadische stammen - nogal populair was, naar China gebracht. *Sūtra*'s van het zogenaamde gemengd esoterisme, die bezweringen en formules voor geluk en het bannen van onheil bevatten, werden in China in de derde eeuw binnengebracht.⁸⁷ Er verliepen vijf eeuwen tussen de eerste blootstelling aan de boeddhistische incantaties en de overlevering van de zuivere categorie van esoterisch-boeddhistische leerstellingen in China in het midden van de T'ang-dynastie (618-907).

De periode, waarin veel teksten uit de gevarieerde esoterische categorie naar China werden gebracht en er vertaald, was een periode van verandering in China, die aangeduid wordt door het opkomen en in verval raken van verschillende koninkrijken en dynastieën, de groeiende politieke en culturele invloed van nomadenstammen uit het noorden van China en de groei van het taoïsme. Taoïstische praktijken van waarzeggerij, genezing en onsterfelijkheid waren zeer in trek, net zoals het geloof in een steeds breder wordend taoïstisch pantheon. In een dergelijke situatie werden boeddhistische rituelen en magische praktijken goed ontvangen en het esoterische aspect van het Chinese boeddhisme werd aldus verstevigd.

In 230 vertaalde Chu Lü-yen 竺律炎, een monnik uit Centraal-Azië, samen met Chih-ch'ien 支謙 het *Matanga-sūtra*.⁸⁸ In deze tekst, die een van de vroegste esoterische teksten in China is, komen er magische formules voor, alsook aanwijzingen voor de ceremonies die nodig waren voor het reciteren ervan. In de vierde eeuw zien we ook vertalers uit Centraal-Azië die werkzaam zijn in China en die zeer bekend waren voor hun bedrevenheid in magie.⁸⁹

Een merkwaardige figuur voor de verspreiding van het boeddhisme naar China was de Centraal-Aziaat Kumārajāva (Chin. Chiu-mo-lo-shih 鳩摩羅什, 344-413). Hij bereikte Ch'ang-an in 401 en in de daaropvolgende twaalf jaar vertaalde hij belangrijke *mahāyāna*-teksten, waaronder eveneens enkele esoterische *sūtra*'s.⁹⁰ Iets later arriveerde Dharmakīrti (385-433), eveneens een Centraal-Aziaat, in het deel van China dat toen onder de heerschappij van de Noordelijke Liang (397-439) stond. Net zoals Kumārajāva was hij zowel voor zijn vertalingen, die belangrijke esoterische teksten bevatten, als voor zijn bekwaamheid in de recitatiepraktijk bekend.

Het esoterisch boeddhisme kende tijdens de zevende eeuw een bloeitijd in India en parallel daarmee, nam het aantal teksten dat in China werd geïntroduceerd in de Sui (581-618) en de vroege T'ang-dynastie (618-755) toe. Dit was de periode, waarin de beroemde Hsüan-tsang 玄奘 (602-664) van zijn lange reis naar India terugkeerde en een groot aantal *mahāyāna-sūtra*'s meebracht. Onder deze waren er ook enkele esoterische teksten.⁹¹ I-ching 義淨 (635-713) reisde via de zuidelijke zeeroute naar India en ging in Nālandā studeren.⁹² Na vele lotgevallen keerde hij naar Lo-yang terug in 695 met een vierhonderdtal boeddhistische teksten. Ook zijn vertalingen bevatten verschillende

esoterische *sūtra*'s.⁹³ Tussen 680 en 710 waren er verschillende andere monniken, die in China gelijktijdig aan de vertaling van *tantra*'s werkten.⁹⁴

De bovengenoemde vroege figuren genoten wel een zekere graad van populariteit, maar er is nog geen sprake van een gesystematiseerde school. Pas met de aankomst van drie belangrijke figuren in de achtste eeuw, kwam een stevig uitgebouwde school tot stand, die in hoog aanzien stond aan het Chinese hof, nl. Mi-tsung 密宗, het Chinese esoterisme.⁹⁵ Deze school had als middelpunt de hoofdstad Ch'ang-an 長安 met als twee hoofdtempels Ta-hsing-shan 大興善 en Ch'ing-lung 青龍.⁹⁶ De zogenaamde “drie grote meesters” van dit Chinees tantrisme waren: ↓ubh❶rasiūha (637-735), die het *Mah❶vairocanasūtra* naar China bracht, Vajrabodhi (671-741), die *sūtra*'s uit de lijn van het *Vajra❶kharasūtra* importeerde en Amoghavajra (705-774), die de esoterisch leer verder in China verspreidde.⁹⁷

↓ubh❶karasiūha (Chin. Shan-wu-wei 善無畏, 637-735) bereikte Chang-an in 716.⁹⁸ Hij stamde uit een vorstelijke familie van Magadha.⁹⁹ Na onder Dharmagupta (cf. supra) esoterisme gestudeerd te hebben in N❶land❶, begaf hij zich langs de noordelijke landroute via Tibet naar China. Toen hij in 724 naar Luoyang werd overgeplaatst vertaalde hij samen met zijn discipel I-hsing 一行 (683-727) het *Mah❶vairocanasūtra* naar het Chinees.¹⁰⁰ Hoewel hij de keizerlijke toelating vroeg om naar zijn geboortestreek terug te keren, werd zijn verzoek niet ingewilligd en stierf hij in China.¹⁰¹

Vajrabodhi (Chin. Chin-kang-chih 金剛智, 671-741) bereikte in 719 Canton via de zuidelijke zeeroute. Hij zou een zoon zijn van een koning in Centraal-Azië, of, volgens andere bronnen, een afstammeling van een brahmaanse familie uit Malaya, Zuid-India. Ook hij studeerde in N❶land❶. Na een verblijf op Sri-Lanka begaf hij zich naar China, waar hij bekend raakte door zijn bovennatuurlijke vermogens en een groot aantal belangrijke vertalingen. In 720 introduceerde hij samen met zijn discipel Amoghavajra (cf. infra) het *Tattvasaūgrahasūtra* in China. Hij overleed er op eenenzeventigjarige leeftijd en verkreeg van keizer Hsüan-tsung 玄宗 (r. 713-755) de postume titel “Grote *tripi❶ka*-meester, die de leer verspreidt”.¹⁰²

Amoghavajra (Chin. Pu-k'ung 不空, 705-774) was de derde grote meester in China. Over zijn afkomst bestaan er verschillende tradities. Enerzijds zou hij tot een brahmaanse familie behoren, anderzijds zou hij in 705 geboren zijn in Sri-Lanka. Zijn vader zou een Noord-Indiër zijn en zijn moeder afkomstig uit Samarkand. Reeds vroeg ging hij naar China, waar hij op vijftienjarige leeftijd de discipel van Vajrabodhi werd. Na de dood van zijn meester begaf hij zich naar India en Sri-Lanka. In 746 keerde hij voor de rest van zijn leven terug naar China met een groot aantal teksten. Hij stond in zeer groot aanzien bij de drie opeenvolgende keizers Hsüan-tsung 玄宗 (r. 713-755), Su-tsung 肅宗 (r. 756-762) en Tai-tsung 代宗 (r. 763-779). In 765 werd hij op keizerlijk bevel gepromoveerd en kreeg hij de functie van “Op proef aangestelde directeur van het staatsceremonieel”.¹⁰³ Na zijn dood in 774 verkreeg hij de postume titel “Grote debater met de correcte en uitgebreide kennis van de *tripi❶ka*”.¹⁰⁴ Amoghavajra wordt als een van de grootste Chinese vertalers beschouwd.¹⁰⁵ Na de dood van Amoghavajra brokkelde het esoterisch boeddhisme in China af, maar kende het een heropleving in Japan.¹⁰⁶

3. Systematisatie van het esoterisch boeddhisme in Japan

In Japan werd het Chinees esoterisme verder gesystematiseerd tot de *Shingon-shū* 真言宗.¹⁰⁷ De benaming *shingon* (Chin. *chen-yen*), wat letterlijk “waar woord” betekent, wijst op het belang dat gehecht wordt aan het woord als één van de zogenaamde *sanmitsu*

三密 of “drie geheimen” van lichaam of *mudr* 〇, woord of *mantra* en gedachte of *sam* 〇*dhi*. De belangrijkste patriarch van deze school is monnik Kūkai 空海 (774-835) die postuum *Kōbō-daishi* 弘法大師 wordt genoemd. In 804 reisde hij zich naar China en werd een discipel van Hui-kuo 慧果 (746-805), één van Amoghavajra’s leerlingen, in de Ch’ing-lung-tempel (cf. supra) in Ch’ang-an.¹⁰⁸ In 806 keerde Kūkai naar Japan terug en bouwde er in 816 een klooster op de berg Kōya (高野山 Jap. Kōyasan) in de prefectuur Wakayama 和歌山, dat het belangrijkste centrum van de *Shingon*-school werd.

De synthese van de rituele praktijk en van het ideeëngoed van de *Shingon-shū*, die nog steeds een van de belangrijkste stromingen in het Japanse boeddhisme is, steunt in hoofdzaak op de al eerder vermelde fundamentele teksten, nl. het *Mah* 〇*vairocana*- en het *Vajra* 〇*ekharasūtra*. Wat de praktijk betreft, systematiseren deze twee teksten de rituele handelingen van lichaam, woord en gedachte en ze stellen deze voor als onafscheidbare aspecten van symbolisch handelen dat tot een spoedige verwezenlijking van het inzicht of de verlichting leidt. Deze *sūtra*’s vermelden beiden Mah 〇*vairocana* als hun centrale boeddha en beschrijven systemen van *maḍōāla*’s, respectievelijk de *garbhadh* 〇*tu*- en de *vajradh* 〇*tu*-*maḍōāla* (cf. infra), die deze kosmische boeddha afbeelden als de bron van zeer vele en verscheidene boeddha-manifestaties.

Van de zes elementen, nl. aarde, water, vuur, lucht of wind, ether of ruimte en bewustzijn, vormen de eerste vijf de fenomenale wereld of de *garbhadh* 〇*tu* (胎藏界 Chin. *t'ai-tsang-chieh*, Jap. *taizōkai*) die de “moederschoot” van alle dingen is. Het zesde element vormt de wereld van de wijsheid of het bewustzijn, nl. de *vajradhātu* (金剛界 Chin. *chin-kang chieh*, Jap. *kongōkai*) die ook wel de “diamanten wereld” wordt genoemd.¹⁰⁹ Deze twee werelden zijn in beginsel niet van mekaar te scheiden, maar ze zijn één. Het is immers zo dat er geen bewustzijn is zonder de andere vijf elementen. Voorts worden deze twee werelden door de Japanse *Shingon*-school in twee fundamentele *maḍōāla*’s afgebeeld. Deze worden ook wel *ryōbu-mandara* (兩部曼荼羅) genoemd.¹¹⁰

De *vajradh* 〇*tu* manifesteert de wijsheid van Mah 〇*vairocana*, die hard en onverwoestbaar is als diamant en alle bezoedelingen vernietigt. Deze wordt grafisch voorgesteld in de *vajradh* 〇*tumaḍōāla*, die de spirituele wereld van de ultieme verlichting vertegenwoordigt.¹¹¹ In die optiek staat de *vajra* voor de onverwoestbare wijsheid van Mah 〇*vairocana*, die ontstaat uit de *garbhadhātu* die op haar beurt de principes van een dergelijke wijsheid uit de fenomenale wereld bevat.¹¹²

De *garbhadh* 〇*tumaḍōāla* staat voor de fenomenale wereld, voor de vorm, het vrouwelijke, het vergankelijke, de waarheid, de lotus, etc. en symboliseert de linkerhand, maar hangt in de tempel aan de rechterkant van het hoofdaltaar. Dit is logisch, aangezien het de bedoeling is één te worden met de centrale godheid Mah 〇*vairocana*, komt de *garbhadh* 〇*tumaḍōāla* bij de identificatie aan de linkerkant te staan.¹¹³ In het centrum van deze *maḍōāla* is een lotusbloem met acht blaadjes in een rode tint afgebeeld. Het rood, dat de kleur van het mededogen en van het menselijk hart is, geeft aan dat de *bodhi*-gedachte in onszelf moet worden gerealiseerd.¹¹⁴

Daar waar de *garbhadh* 〇*tumaḍōāla* het mededogen, de leegte die de ware natuur van alle fenomenen is en de vergankelijkheid van al wat bestaat uitbeeldt, belichaamt de *vajradh* 〇*tumaḍōāla* de onvergankelijkheid van de *vajra*-wijsheid, die hard is als diamant en die dus, hoewel zelf onvernietbaar, in staat is om alle onzuiverheden te vernietigen. De *vajradh* 〇*tumaḍōāla* staat immers voor het transcendentale, de geest, het mannelijke, het onvergankelijke, de wijsheid, de maanschijf en symboliseert de rechterhand, maar hangt in de tempel aan de linkerzijde van het hoofdaltaar.¹¹⁵

De *vajra*, die het meest essentiële symbool voor de wijsheid is, wordt over de hele *maḍóala* afgebeeld en staat vaak in een maanschijf. Aangezien wijsheid functioneert door middel van mededogen, ligt de *vajra* op een lotusbloem binnenin de maanschijf. De *vajra* op een lotusbloem wijst op de eenheid tussen de beide *maḍóala*'s en bijgevolg op deze tussen de *sūtra*'s en de werelden van wijsheid en mededogen, net zoals bij de centrale lotus van de *garbhadh* *ṭumaḍóala* een *vajra* te vinden is tussen elk van haar acht blaadjes.

Hoewel de centrale praktische richtlijnen inzake de esoterische meditatie uit het tweede deel van de *MSZ* duidelijk op het *Tattvasaiḡraha-* of *Vajra* *ekharasūtra* en dus de *vajradh* *ṭumaḍóala* zijn geënt, komen niet alleen de *vajra* en de maanschijf aan bod. Op gezette ogenblikken wordt er ook aan het *Mah* *vairocanasūtra* en de bijhorende *garbhadh* *ṭumaḍóala* gerefereerd. De hierboven vermelde algemeenheden dienen dan ook om een aantal bijzonderheden, die in de vertaling aan bod zullen komen beter te begrijpen.

II. DE TEKST MET ALS TITEL “MUI-SANZŌ ZEN’YŌ”

A. Titel

De titel *Mui-sanzō Zen’yō* 無畏三藏禪要 (Chin. *Wu-wei san-ts’ang Ch’an-yao*) kan men als “*Essentialia rond meditatie door tripiṭaka-meester Wu-wei*” vertalen.¹¹⁶ *Wu-wei* 無畏 (Jap. *Mui*) is een vaak geattesteerde afkorting van de volledige Chinese naam van ↓ubh●karasiūha (637-735), nl. *Shan-wu-wei* 善無畏 (Jap. *Zemmui*).¹¹⁷

De bepaling “essentialia rond meditatie” kan hierbij enigszins misleidend zijn, aangezien 禪 (Chin. *chan*, Jap. *zen*) in deze titel niet alleen op meditatie in strikte zin slaat, maar bovendien aan “les différentes parties de l’ordination, la pénitence, les vœux, les serments, l’évocation de visions, en un mot le *dhyāna*” refereert.¹¹⁸

Theoretisch gezien is ook “[Shan-]Wu-wei mediteert over de essentialia” een mogelijke vertaling van de titulatuur van de *MSZ*. Rekening houdend met de inhoud van de tekst blijkt deze titel evenzeer toepasbaar, gezien de bedoelde “essentialia” de belangrijkste punten inzake initiatie en praktijk bevatten, die noodzakelijk zijn om tot de tantrische religieuze ervaring (Sansk. *sādhana*) door te dringen.

De laatste regel van de T-editie, die we als de volledige titel van de *MSZ* identificeren, luidt: “*Het schriftuur van het ontvangen van de voorschriften en de spijtbetuiging, alsook de leer van de essentie van de meditatiemethode door tripiṭaka-geleerde [Shan-]Wu-wei*”.¹¹⁹ Ook hieruit blijkt dat deze tekst niet enkel over meditatie in strikte zin handelt, maar in hoofdzaak drie thema’s aansnijdt, die enerzijds in een deel over het ontvangen van de voorschriften alsook de spijtbetuiging en anderzijds in een stuk over esoterische meditatie onder te brengen zijn. Deze twee delen zijn ook in onze vertaling aan te treffen.

B. Compilatie in China

Uit de titel is op te maken dat de vermoedelijke auteur van de *MSZ* de Indische meester ↓ubh●karasiūha (637-735) is. Naast zijn naam wordt er in de tekst evenwel nog van een aantal andere personen gewag gemaakt. Omdat men als lezer de indruk krijgt, dat aanduidingen van wie er precies aan het woord is, in willekeurige passages worden afgewisseld met een meer beschrijvende stijl van een derde persoon, is het de bedoeling van wat hieronder zal besproken worden, meer duidelijkheid te scheppen omtrent de hoofdrolspelers bij de compilatie van deze tekst.

Doorslaggevend hiervoor is het feit dat de totstandkoming van een boeddhistische vertaling, zoals we die nu in de Chinese en Japanse compendia terugvinden, steeds een kwestie van teamwerk was. Indien men vooropstelt dat een dergelijke equipe uit een beperkt aantal individuen met elk hun eigen taak bestaat, dan treffen we daarin de volgende functies aan:

1. een hoofdvertaler of compiler (vaak een meester van Indische origine) die de tekst uit het hoofd reciteert, samenstelt of reconstrueert;
2. een tolk, die als tussenpersoon fungeert en mondeling vertaalt wat de meester mondeling overlevert;
3. een schrijver of klerk, die zich enkel toelegt op het noteren van de vertaling en van de context, waarin die vertaling plaatsvindt;
4. een revisor of corrector, die de mogelijke fouten uit de tekst naar stijl en inhoud aanpast.

Hoewel deze teams meestal uit meer dan vier personen bestonden, is het volgens P. Demiéville zo dat de tekst enkel aan de hoofdvertaler wordt toegeschreven.¹²⁰ Hij is immers de daadwerkelijke auteur, in de Latijnse betekenis van het woord *auctor* als “schepper” of “vinder” van een artistiek of literair werk. Zo is het feit dat R. Tajima de *MSZ* bij de eenentwintig vertalingen van ↓ubh●karasiüha rekent niet zo verwonderlijk, aangezien slechts de naam van de geestelijke auteur aan de titel van de tekst wordt gerelateerd.¹²¹

Wanneer we de hierboven aangehaalde functieverdeling op de situatie van de optekening van de *MSZ* toepassen, blijkt dat de toenmalige taakverdeling er als volgt uitzag: de Indische meester ↓ubh●karasiüha doet een uiteenzetting in zijn moedertaal over esoterische initiatie en meditatie, een zekere Ching-hsien 敬賢 vertaalt diens woorden simultaan, waarna ene Hui-ching 慧警 deze vertaling, alsook enkele contextuele gebeurtenissen optekent.¹²² Wanneer dit is gebeurd, komt de tekst in de handen van een niet in eerste instantie nader te identificeren revisor, die hem naleest en de tekst afsluit. Volgens de geraadpleegde Japanse esoterische lexica gaat het hier naar alle waarschijnlijkheid om ↓ubh●karasiüha’s leerling, I-hsing 一行 (683-727).¹²³ Een alternatieve hypothese stelt dat Hui-ching 慧警 zowel de klerk als de corrector was, maar deze is minder waarschijnlijk.¹²⁴

Het bovenstaand scenario komt, althans ten dele, in de *MSZ* zelf naar voren. Zo blijkt uit het voorwoord dat ↓ubh●karasiüha een onderhoud had met een meditatiemeester, die Ching-hsien 敬賢 heette en uit het *Hui-shan*-klooster 會善寺 afkomstig was. De neerslag van dit gesprek gebeurde volgens de slotbepalingen niet alleen bij hoofde van een zekere Hui-ching 慧警 uit de hoofdstedelijke *Hsi-ming*-tempel 西明寺, maar bovendien werden diens notities klaarblijkelijk op orde gesteld door iemand, die zijn naam niet expliciet prijs wou of mocht geven. Deze laatste was wellicht I-hsing, die als incognito corrector optrad.

Een onderzoek van de biografieën van deze vooralsnog mysterieuze figuren, waarbij we tevens de aandacht hebben gevestigd op de tempels die door hen werden aangedaan, kon een beter zicht bieden op de tijdruimtelijke situatie van en de aanwezigen bij het optekenen van de *MSZ*. Eerst gingen we nader in op de levensloop van de compiler en vervolgens concentreerden we ons respectievelijk op de tolk, de klerk en de corrector.

Verslagen over het leven van ↓ubh●karasiüha (637-735) zijn o.a. terug te vinden in de *Song-ka'o seng chüan* 宋高僧傳 van Ts’an-ning 贊寧 (verder: *SKSC*).¹²⁵ De biografie van ↓ubh●karasiüha, die in deze compilatie aan bod komt, werd door Chou Y. in zijn artikel “Tantrism in China” besproken.¹²⁶ Hierin vinden we o.m. de volgende in dit kader relevante passage:

In the fourth year of K'ai-yüan [開元], the year of *ping-ch'en* (716 A.D.) Shan-wu-wei first arrived in Ch'ang-an [...and] was stationed in the southern quarter of the Hsing-fu Temple 興福寺¹²⁷ by the Emperor's [i.e. Hsüan-tsung 玄宗, r. 713-755] order. Later on he was ordered to stay in the Hsi-ming Temple 西明寺 [...] In the fifth year, the year of *ting-szu* (717 A.D.), by imperial order he made translations in *P'u-t'i-yüan* 菩提院 [of the *Hsi-ming* Temple]¹²⁸. He asked the Emperor to invite noted monks who should discuss (with him) both the Chinese and the Sanskrit texts.¹²⁹

Uit deze beschrijving blijkt dat ↓ubh●karasiüha na zijn aankomst in de Chinese hoofdstad in het *Hsi-ming*-kloostercomplex (西明寺 Chin. *Hsi-ming-ssu*) verbleef tussen 716 en 717. Deze tempelgebouwen bevonden zich in het noordwesten van Ch'ang-an, “located immediately to the southeast of the Western Bazaar of the capital”.¹³⁰ Het complex werd gesticht in 656 en was een zeer belangrijk boeddhologisch centrum.¹³¹

Keizer Kao-tsung 高宗 (r. 650-683) richtte dit klooster op met het oog op de spoedige genezing van de zieke kroonprins Li-hung 李弘 (gestorven 675; postuum: Hsiao-ching 孝敬) en de bouw ervan werd in de zomermaanden van 658 voltooid.¹³² De *Hsi-ming-ssu* was ook gevierd voor zijn uitgebreide bibliotheek, die door de vooraanstaande *vinaya*-meester Tao-hsüan 道宣 (596-667), de eerste abt van dat klooster, werd aangelegd.¹³³

↓ubhakarasiüha begon de Chinese vertalingen van esoterische teksten in het Hsi-ming-klooster. Zijn vertaling uit 717 van een rituele tekst over *bodhisattva* 𑖘𑖫𑖟𑖪𑖟 agarbha was de eerste Chinese vertaling, die hij in aldaar afwerkte.¹³⁴ In 724 werd hij evenwel overgeplaatst naar Luoyang.¹³⁵ Hij verbleef er in de Sheng-shan-tempel 聖善寺 die in het zuidoosten van deze tweede hoofdstad omstreeks 705 werd opgericht.¹³⁶ Later zou hij in de *Fu-hsien-ssu* 福先寺 de opdracht hebben gekregen om het *Mahāvairocana-sūtra* te vertalen.¹³⁷ De monnik die in dat geval de mondelinge vertaling maakte is de niet nader bekende Pao-yüeh 寶月. I-hsing 一行 (683-727) schreef de vertaling op en corrigeerde het manuscript.¹³⁸

Nadat zijn verzoek om naar India terug te keren in 732 werd geweigerd¹³⁹ zou ↓ubhakarasiüha drie jaar later (i.e. 735) in de Sheng-shan-tempel 聖善寺 zijn gestorven.¹⁴⁰ Dit oord werd gesticht in 706 door keizer Chung-tsung 中宗 (r. 705-709), de zoon van keizerin Wu-hou 武后 (i.e. 武則天 Wu-tse-t'ien, r. 690-705)¹⁴¹, ter nagedachtenis van zijn moeder.¹⁴² ↓ubhakarasiüha kreeg na zijn overlijden de titel van “Hofdirecteur van het staatsceremonieel”.¹⁴³

Uit deze biografische gegevens blijkt dat het aannemelijk is dat ↓ubhakarasiüha tussen 716 en 717 contact heeft gehad met Hui-ching 慧警, die volgens de slotbeschouwing van de *MSZ* in het Hsi-ming-klooster verbleef. Meer nog, aangezien er in het voorwoord op de *MSZ* wordt vermeld dat Ching-hsien 敬賢 zowel *dharm*- als meditatiemeester was, kan hij één van de notabele monniken zijn geweest die naar Ch'ang-an werden uitgenodigd om samen met ↓ubhakarasiüha teksten te bediscussiëren.

In *TIC* vermeldt Y. Chou dat ↓ubhakarasiüha's biografie, zoals we die in de *SKSC* vinden, voornamelijk op de *Shan-wu-wei san-ts'ang ho-shang pei-ming ping-hsü* 善無畏三藏和尚碑銘并序¹⁴⁴ van Li-hua 李華¹⁴⁵ is gebaseerd.¹⁴⁶ In deze tekst wordt gezegd dat ↓ubhakarasiüha volgens I-hsing 一行 in de leer ging bij een zekere Ching-hsien 敬賢, die op zijn beurt een discipel was van de vijfde Ch'an 禪-partriarch Hung-jen 弘忍 (gestorven in 674)¹⁴⁷ en van meditatiemeester Shen-hsiu 神秀 (gestorven 706)¹⁴⁸ van de noordelijke Ch'an 禪-school.¹⁴⁹

De bovenstaande bewering van I-hsing 一行 wordt evenwel in die zelfde passage door Li-hua weerlegt. Volgens hem werd Ching-hsien 敬賢 door ↓ubhakarasiüha ingewijd in de rituele procedure voor het ontvangen van de *bodhisattva*-voorschriften.¹⁵⁰ Deze initiatie werd dan door meditatiemeester Hui-ching 慧警 als één volume te boek gesteld en zou vervolgens door I-hsing 一行 tot de huidige *MSZ* zijn herschikt.¹⁵¹ Li-hua bevestigt in elk geval reeds de hypothese dat I-hsing de revisor van de *MSZ* is, dat ↓ubhakarasiüha deze tekst aan Ching-hsien 敬賢 heeft onthuld en dat Hui-ching diegene was die de *MSZ* heeft opgetekend.

Over Ching-hsien 敬賢 is niet veel informatie bekend. De *MSZ* vermeldt enkel dat hij van Hui-shan-tempel 會善寺 afkomstig was en dat deze tempel op de als heilig beschouwde bergtop Sung (嵩岳 Chin. *Sung-yüeh*) ligt.¹⁵² Het Hui-shan-klooster (ook wel 嵩岳寺 *Sung-yüeh-ssu* genoemd) werd in de Noordelijke Wei-dynastie omstreeks 520 opgericht en ligt aan de zuidwestelijke voet van de berg Sung, enkele kilometers ten

noorden van Teng-feng, in de provincie Henan.¹⁵³ Over deze Ching-hsien 敬賢 is ook in externe bronnen weinig informatie te vinden. Volgens de Japanse esoterische lexica zou hij een volgeling van ↓ubh⊙karasiüha zijn geworden, nadat hij in de leer was gegaan bij meditatiemeester Shen-hsiu 神秀 (gestorven 706) van de Noordelijke *Ch'an*-school. Voorts wordt daarin enkel bevestigd dat hij in het Hui-shan-klooster op de berg Sung zou hebben verbleven.¹⁵⁴

Over Hui-ching 慧警 daarentegen is er iets meer bekend. Volgens de *SKSC* was hij een monnik van het Ch'ung-fu-klooster (崇福寺 Chin. *Ch'ung-fu-ssu*)¹⁵⁵ die leefde tijdens de T'ang-dynastie.¹⁵⁶ Het vernoemde complex is in het noordwesten van Ch'angan te situeren en werd opgericht ter nagedachtenis van de moeder van de keizerin Wu-hou 武后 van de Chou-dynastie (690-705) die op 3 oktober 670 overleed.¹⁵⁷ Voorts zou Hui-ching van keizerin Wu een purperen *ka* ⊙ *ya* of monnikskleed hebben gekregen, omdat hij reeds op zeer jonge leeftijd in staat was om de zogenaamde nieuwe vertaling van de 大雲經 *Ta-yün ching* (i.e. het *Mah Omegha-sūtra*)¹⁵⁸ te reciteren. Later werd hij monnik en vestigde zich volgens de *SKSC* in een eigen, helaas niet nader benoemd, klooster. Hij genoot wijs aanzien en werd door de boeddhistische monniken gevreesd voor zijn strengheid ten overstaan van diegenen die zich schuldig hadden gemaakt aan inbreuken tegen de boeddhistische monastieke regelgeving. Op later leeftijd zou hij de rest van zijn leven aan de praktijk van meditatie hebben gewijd en klaarblijkelijk boekte hij aanzienlijke vooruitgang op dit pad. Hij zou zijn gestorven toen hij meer dan tachtig was.¹⁵⁹

Dit relaas geeft ons een idee over de tijd waarin Hui-ching 慧警 leefde. Hij kreeg in zijn kindertijd blijkbaar een *ka* ⊙ *ya* van de keizerin van de Chou-dynastie (690-705), die het geplande politieke stramien van de vroege T'ang (618-755) gedurende vijftien jaar in de war bracht, maar een grote voorstandster van het boeddhisme was. Zijn biografie vermeldt verder dat hij pas op latere leeftijd met de praktijk van meditatie begon. Dit is wellicht toe de schrijven aan zijn ontmoeting met ↓ubh⊙karasiüha voor de optekening van de *MSZ*.

Net zoals ↓ubhakarasiüha maakt I-hsing 一行 (Jap. 683-727) deel uit van een reeks van acht *Shingon*-patriarchen die de leerstellingen overleverden.¹⁶⁰ I-hsing was geschoold in verschillende vormen van boeddhisme en werd ↓ubhakarasiüha's discipel in 716. Het volgende jaar schopte hij het tot religieuze raadgever van keizer Hsüan-tsung 玄宗 (r. 713-755). I-hsing studeerde eveneens wiskunde, kalendersystemen, etc. en was eveneens bekwaam in taoïstische waarzeggerij.¹⁶¹

Op basis van de bovenstaand elementen komt de volgende hypothese tot stand: enerzijds werd de *MSZ* tussen 716 en 717 opgetekend door een zekere Hui-ching 慧警 in de Hsi-ming-tempel en anderzijds werd deze tekst, die het verslag is van de orale vertaling van een uiteenzetting door ↓ubh⊙karasiüha door ene Ching-Hsien 慧警, later door I-hsing 一行(683-727) herschikt. Deze datering en de locatie van de compilatie van de *MSZ* hebben wij vooralsnog niet definitief kunnen vastleggen. Wellicht kan een toekomstige meer gedetailleerde studie van deze tekst, met inbegrip van het onderzoek van de Japanse commentaren (cf. infra) en tot dusver niet ter onzer beschikking stand materiaal daar uitsluitel over geven. Hoewel nog meer onderzoek nodig is, hebben wij reden om aan te nemen dat de *MSZ* in essentie de authentieke notities bevat van een mondelinge uiteenzetting van de bekende Indische meester ↓ubh⊙karasiüha.

Over het algemeen wordt aangenomen dat het boeddhisme in de T'ang-dynastie (618-907) floreerde omwille van de gunstige houding van de T'ang-heersers, maar dit gaat evenwel slechts op voor de latere T'ang (663-907). Zo gaf de tweede T'ang-keizer T'ai-tsung 太宗 (r. 627-649) openlijk de voorkeur aan het taoïsme.¹⁶² Het was pas in 691, toen

Wu Tzu-t'ien 武則天 de troon usurpeerde, dat het boeddhisme officieel werd bejegend en dat boeddhistische monniken de bovenhand haalden. Tijdens haar nieuwe Chou-dynastie (690-705) patroneerde keizerin Wu het boeddhisme.

Keizer Hsüan-tsung 玄宗 (r. 713-755), die de T'ang-heerschappij terug in handen van de Li-familie bracht, was het boeddhisme omwille van de voorgeschiedenis niet zo gunstig gezind en tijdens de zogenaamde K'ai-yüan 開元-periode (713-741) werden vele edicten uitgevaardigd, die de bedoeling hadden om het boeddhisme aan banden te leggen.¹⁶³

Desalniettemin bemerken wij in een dergelijk politiek klimaat, dat getekend wordt door afwisselende houdingen ten aanzien van het algemene boeddhisme, een hoogbloei van de esoterische patriarchen. Eén van hen, ↓ubh●karasiüha, heeft een zeer praktische handleiding geschreven die wellicht mede als doel had de verspreiding van de esoterische praktijk een duwtje in de rug te geven.

C. Introductie van de *Mui-sanzō Zen'yō* in Japan

In de T-editie worden onder de titel van de *MSZ* de volgende karakters vermeld: 海仁 叡.¹⁶⁴ Het zijn afkortingen van de namen van monniken die deze tekst vanuit China naar Japan hebben gebracht. Het gaat respectievelijk om de Japanse monniken Kūkai 空海, Ennin 圓仁 en Shūei 宗叡, waarvan telkens het laatste karakter van hun naam wordt gegeven.¹⁶⁵ Deze drie erudiete figuren maken deel uit van de *nittō hakke* (入唐八家) of de acht religieuzen die aan het begin van de Heian-periode (784-1185) naar China zijn gereisd om er het esoterisch boeddhisme te gaan bestuderen.¹⁶⁶

Kūkai 空海 (774-835) was de systematisator van de Japanse *Shingon*-school. Hij ondernam een reis naar China in 804 en studeerde onder Hui-kuo 惠果 (746-805) in de Ch'ing-lung-tempel 青龍寺.¹⁶⁷ Ook Shūei 宗叡 (809-884) die in 862 naar China vertrok, behoort tot de *Shingon*-school en studeerde in die zelfde tempel.¹⁶⁸ Ennin 圓仁 (794-864) was een leerling van Saichō 最澄 (767-822)¹⁶⁹ en wordt bij de aanhangers van de Tendai 天台-school gerekend.¹⁷⁰ In 835 kreeg hij een uitnodiging om naar China te gaan studeren en drie jaar later begon hij aan zijn reis.¹⁷¹

Omdat de *MSZ* door deze vooraanstaande monniken uit China werd meegebracht, kunnen we ervan uitgaan dat zij aan deze praktijkgerichte *yogatantra* een zeker belang hechtten.

D. Edities

Hoewel de *MSZ* in de standaardcollectie van de Chinese *tripi* 大藏經 (T. vol. XVIII, nr. 917, pp. 942b27-946a26) terug te vinden is, wordt er in de catalogus van Nanjio Bunyiu 南條文雄 (1849-1927) geen melding van gemaakt.¹⁷² De reden hiervoor is dat de *MSZ* niet in de *Ming-tipi* 大藏經 werd opgenomen. De *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經 werd gedrukt tussen 1924 en 1934.¹⁷³

De T-editie gaat voorts op vier andere edities terug. Het werk waarop men zich voor de druk van de T-editie heeft gebaseerd, is de *Shukusatsu Daizōkyō* 縮刷大藏經 (verder: SD-editie), die tussen 1880 en 1885 werd gepubliceerd.¹⁷⁴ Deze editie werd vervolgens met drie andere gecollationeerd.

Een eerste vergelijking werd gemaakt met de *Heianjidaisha Tōji Sanmitsuzōbon* 平安時代寫東寺三密藏本 (verder: H-editie), een oud manuscript uit de “Verzameling van de Drie Mysteries” van de Tōji 東寺 dat uit de Heian-periode (794-1185) dateert.¹⁷⁵ Vooral nog zijn wij er niet in geslaagd hier bijkomende informatie over te vinden, maar zoals uit de afsluitende noot in de T-editie blijkt, is de H-editie een hercompilatie van de *MSZ* door de Japanse monnik Jitsuhan 實範 uit 1123:

Op de tweede dag van de zevende maand van het vierde jaar van de Hōan 保安-periode (1123) [tijdens de regeringsperiode van keizer Toba 鳥羽, r. 1107-1123]¹⁷⁶ in de Jōshin-in 成身院¹⁷⁷ uit vrees voor het opgeven van afkortingen, essentialia en details, en [uit vrees voor] het verloren gaan van de diepe betekenis van de grote wijsheid, is deze tekst door mij, Jitsuhan 實範 (gestorven 1144)¹⁷⁸ [opnieuw] gecompileerd. (Eigen vertaling, K.P.)¹⁷⁹

De SD-editie werd in tweede instantie vergeleken met de *Ōbakuban Shōjaku-tō kōtei kahitsubon Tsukamoto Kenshō-shi-zō* 黄蘗版性寂等校訂加筆本塚本賢曉氏藏 (verder: ŌS-editie), m.a.w. “de Ōbaku 黄蘗-editie (cf. infra) herzien en aangevuld door Shōjaku 性寂 e.a., in het bezit van Dhr. Tsukamoto Kenshō 塚本賢曉”. Over de eigenaar van deze editie hebben wij geen biografische gegevens weten te verzamelen.¹⁸⁰ Wellicht belangrijker is dat we kunnen stellen dat Shōjaku 性寂 de *MSZ* tijdens de herfst van 1648 heeft herzien:

In het derde jaar van de regeringsperiode van keizer [Shōhō 正保, i.e. 1646]¹⁸¹, tijdens de lente van *ping-shu* 丙戌 (1646)¹⁸² kwam deze geheime rituele tekst in handen van monnik Shōjaku 性寂 (gestorven in 1717)¹⁸³ en tijdens de herfst van *wu-tzu* 戊子 (1648)¹⁸⁴ werd het door hem doorgenomen en op orde gesteld. (Eigen vertaling, K.P.)¹⁸⁵

De derde gecollationeerde tekst is de *Ōbakuban* 黄蘗版 of de Ōbaku-editie (verder: Ō-editie) van de Chinese *tripi* 法華. Deze werd op verzoek van de Japanse Zen-meester Tetsugen 鉄眼 (1630-1682) in zo'n zestienduizend houten drukklokken gekerfd.¹⁸⁶ Het resultaat van dit monnikenwerk, dat van 1669 tot 1681 duurde, bevindt zich op heden nog steeds in de Mampuku 万福-tempel in Kyōto.¹⁸⁷ Het is een kopie van de Chinese *Wan-li* 萬里 -editie¹⁸⁸, die op de Ming-*tripi* 法華 is gebaseerd en bestaat uit meer dan duizend zeshonderd werken die ongeveer zesduizend tweehonderd volumes beslaat. Tominaga Nakamoto 富永仲基 (1715-1746) kreeg later de opdracht om in Kyōto deze blokken met de hand te drukken.¹⁸⁹

E. Japanse vertalingen

De hieronder opgesomde werken uit Japanse compendia van Chinese canonieke esoterische teksten zijn de enige vertalingen die ons van de *MSZ* bekend zijn. Voor de geannoteerde vertaling (cf. infra) hebben wij met de suggesties uit de volgende premoderne Japanse teksten rekening gehouden:

- T. Kamibayashi (神林), “*Mui-sanzō Zen'yō* 無畏三藏禪要”, in: M. Iwano (岩野), *Kokuyaku issaikyō, Indo senjutsubu, Mikkyōbu san, Jubodaishinkaigi hoka kyūbu* 國譯一切經印度撰述部密教部三受菩提心戒儀外九部 (“*Japanse vertalingen van sūtra's, die in India werden gecompileerd, vol. III: esoterisme,*

deel 9: het ritueel van het ontvangen van de voorschriften der bodhicitta”), Tōkyō: Daitō Shuppansha (大東出版社), 1971, pp. 6-20 (verder: *KIM*);

- Kokuyaku himitsu-giki hensankyoku (國譯秘密儀軌編纂局, uitg.), “*Mui-sanzō Zen’yō* 無畏三藏禪要”, in: *Kokuyaku himitsugiki dai ikkan* 國譯秘密儀軌國譯秘密儀軌第一卷 (“*Japanse vertalingen van geheime rituele teksten, vol. I*”), Tōkyō: 1976², pp. 32-44 (verder: *KHG*);
- K. Tsukamoto (塚本), “*Mui-sanzō Zen’yō* 無畏三藏禪要”, in: K. Tsukamoto (uitg.), *Kokuyaku Mikkyō Kyōki-bu dai ikkan* 國譯密教經軌部第1卷 (“*Japanse vertalingen van sūtra’s en rituele teksten van het esoterisme, vol. I*”), Tōkyō: Kokusho Kankō-kai (国書刊行会), 1984, pp. 1-20 (verder: *KMK*).

F. Japanse commentaren

Er zijn niet alleen vertalingen van de *MSZ* door Japanners gemaakt, maar een aantal erudieten hebben deze esoterische tekst tijdens Edo-periode (1600-1868) becommentarieerd. Deze commentaren zijn evenwel niet in standaardcompendia opgenomen. De manuscripten zijn evenwel te raadplegen in enkele universitaire bibliotheekarchieven, waaronder die in Kōyasan (Kōyasan Daigaku 高野山大学), maar staan tot dusver niet tot onze beschikking. Hoewel wij er voor het huidige onderzoek van de *MSZ* geen rekening mee hebben gehouden, is het in het kader van een potentiële voortgezette studie interessant de volgende belangrijke commentatoren en hun relevante werken te vermelden.¹⁹⁰

- Eshō 恵照 (ca. 1683), *Anshinshō* 安心鈔 (3 卷): (“*Een samenvatting van gemoedsrust*”, 3 vols.)¹⁹¹;
- Donjaku 曇寂 (1674-1742), *Jiki* 私記 (2 卷): (“*Persoonlijke optekeningen*”, 2 vols.)¹⁹²;
- Ryūyū 隆瑜 (1773-1850), *Juyōgi* 拾要記 (2 卷): (“*Compilatie van verzamelde essentialia*” (2 vols.)¹⁹³.

G. Authenticiteit van de Chinese tekst

Tot dusver is er geen Sanskrit-versie, noch een Tibetaanse editie van de *MSZ* overgeleverd. Er wordt althans geen gewag van gemaakt in Tsukamoto Keishō 塚本啓祥 et al. (uitg.), *Bongo butten no kenkyū IV: Mikkyō-kyōten-hen* 梵語仏典の研究 IV 密教經典篇, Kyōto: Heizakujī Shoten, 1989. In die zin is onder voorbehoud af te leiden dat de Chinese versie van de *MSZ* de originele optekening is van een daarvoor nog niet bestaande tekst. In deel 1.II.B. hebben wij bovendien aangetoond dat de *MSZ* wellicht voor het eerst in China werd gecompileerd. Omwille van die redenen noemen wij deze tekst “authentiek Chinees”.

Noten bij deel 1.

¹ S. Gupta, e.a., “Hindu Tantrism”, p. 6. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 425: “Le tantrisme vise à un *sādhana*, à une « réalisation pratique ». C’est au moyen de la réalisation de certains états en nous et par nous que s’obtient cette « délivrance » que d’autres systèmes cherchent par le savoir ou les actes extérieurs. L’accès au *sādhana* est le Yoga [...] dont l’achèvement marque le début de la réalisation tantrique.” Voor de achterliggende filosofie van dit concept, zie: A. Bhṛatā, *The Tantric Tradition*, p. 18 en pp. 26-27. Voor een schematische voorstelling, zie: *idem*, pp. 32-34.

² L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 423 : « *Tantra* – le mot signifie ‘trame’ ou ‘chaîne’ d’un tissu, puis ‘doctrine, règle’ et ‘livre (doctrinal)’ ».

³ K. Mizuno, *Buddhist Sutras*, pp. 15-16; M. Kiyota, *SB*, p. 5.

⁴ T. Yamasaki, *Shingon*, pp. 10-11.

⁵ R. Sawa, *MJ*, p. 114, s.v. *giki*; T. Yamasaki, *Shingon*, p. 5; R. Abe, *The Weaving of the Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, p. 125: *Giki* of Sansk. *viddhi*’s zijn “ritual manuals that explain in detail the often cursory or cryptic descriptions of ritual and meditative sequences found in certain sutras” en zouden voor het eerst door Kūkai in Japan zijn geïntroduceerd, zie: *idem*, p. 126.

⁶ S. Gupta, e.a., “Hindu Tantrism”, p. 5.

⁷ L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 424 : « à côté du tantrisme brahmanique, on a le développement considérable d’un tantrisme bouddhique (il existe aussi un tantrisme jaina) ». Voor de datering van de oudste *tantra*’s en de belangrijkste teksten van het vroege tantrisme, zie: *idem*, pp. 427-428.

⁸ A. Bhṛatā, *The Tantric Tradition*, p. 109.

⁹ Zie o.m. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 424. De term “esoterisch” staat in dit opzicht tegenover “exoterisch”. Dit verschil wordt door R. Abe als volgt uitgelegd: “Exoteric texts are oriented toward doctrinal interpretation [...] In contrast, esoteric texts, which are in the nature of ritual manuals, cannot merely be read. [...] They] are to be grasped not through intellectual operations, but through somatic experiences. [...] Exoteric texts provide the doctrinal foundation to esoteric ritual practices, while esoteric texts make it possible to translate the doctrinal statements in exoteric texts into religious practices”, cf. R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, pp. 12-13.

¹⁰ In L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 565 lezen we: ✕Tout l’enseignement tantrique se résume [...] en une mise en efficacité du *mantra*. Le *mantra* non seulement est divin, il est la divinité même, la forme matérielle du dieu à un degré bien plus haut que l’image. Chaque divinité a son mantra particulier : celui d’une divinité femelle est lui-même féminin, on l’appelle une *vidhyā* « science », comme les *çakti* dont il est l’exact représentant. Le choix et la remise du *mantra* à l’élève forment l’essentiel de l’initiation tantrique✕. Naast de termen *mantra* en *vidhyā* hoort ook *dhṛāḍā* in de sfeer van magische formules thuis. Deze verschillende begrippen worden gebruikt om de diverse aspecten van de formules aan te duiden. Volgens Toganō komen zij respectievelijk overeen met “secret spell”, “knowledge spell” en “holding spell”. Hij stelt dat *mantra*’s hindoeïstisch en pan-indisch zijn, dat *vidhyā* een hindoe-boeddhistische term is en dat *dhṛāḍā*’s typerend voor het boeddhisme zijn. Zie: S.M Toganō, *Sym.-Sys.*, p. 32. Voor een historisch overzicht van de introductie van deze begrippen in China en Japan, zie: *ibidem*, p. 38 e.v.

Het woord *mantra* werd in China vertaald als “[咒] *chou* (spell), [密咒] *mi-chou* (secret spell), [神咒] *shen-chou* (divine spell), and after the translation made by Hsüan-chung (600-664), it was translated as [真言] *chen-yen* (true word). The term *mantra* by itself had a strong influence in India, because it was regarded in connection with the authority of Veda. In China, however, Veda had no power whatsoever. These translated terms themselves show, to some extent, a denial of that which is Hindu.[...] On the contrary, the term *dhṛāḍā* was translated as [陀羅尼] *t’o-lo-ni*. The translation [總持] *tsung-chih* (entire support) was used only when asking what *dhṛāḍā* means in Chinese. It is a notable fact that the Chinese translations, on one hand, expunged the term *mantra*, and on the other hand, retained the term *dhṛāḍā*. It could be the reason for the

term *dh*●*raōā* becoming a particular Buddhist term.” Cf. S.M. Toganō, *Sym.-sys.*, p. 41. *Dh*●*raōā*’s zijn een soort samenvattende miniaturen van de *sūtra*’s: “The *dh*●*raōā*s are used to epitomize *sūtra*, *vinaya*, and ●*stra*; they are the short-cut to enlightenment [...] A bodhisattva, having epitomized all the meditations in one string (i.e. *dh*●*raōā*), would suddenly be elevated in rank and approach supreme enlightenment”, zie: Y. Chou, “TIC”, p. 258. Het verschil tussen *dh*●*raōā* en *mantra* (真言 Jap. *shingon*) is dat een *dh*●*raōā* over het algemeen langer is dan een *mantra*. Bovendien wordt een *dh*●*raōā* gebruikt als “substitute for certain *sūtras*, and it is generally for exclusive use by priests”, wat niet het geval is voor *mantra*, cf. S.M. Toganō, *Sym.-Sys.*, p. 50.

Mantra’s worden voorts in twee hoofdcategoryën ondergebracht. Vooreerst zijn wat Toganō “hindoeïstische *shingon*” noemt. Ze worden enkel door monniken en nonnen gebruikt. Daarnaast zijn er zogenaamde “sino-japanse *shingon*”, die zowel voor ingewijden als voor hun lekenbroeders en –zusters zijn bestemd. Deze zijn van tweeërlei aard. Ten eerste zijn er de *kōmyō-shingon* (光明真言) of “light-*shingon*”. Deze zouden pas ca. 880 te dateren zijn en werden oorspronkelijk in de *Pu-k’ung-chüan-su chen-yen ching* (不空罽索神變真言經, T. vol. XX, nr. 1092) van Bodhirūci (Chin. P’u-t’i-liu-chih 菩提流志, 693-713) en in de *Pu-k’ung-chüan-su p’i-lu-she-na-fo ta-kuan-ting-chen-yen* (不空罽索毘盧遮那佛大灌頂光真言, T. vol. XIX, nr. 1002) van Amoghavajra (Chin. P’u-ku 不空, 705-774) beschreven. Ten tweede zijn er de *jū-san-but-su-shingon* (十三仏真言) of “the *shingon* of the thirteen Enlightened Ones”. Zie: S.M. Toganō, *Sym.-Sys.*, pp. 51-54. Voor meer informatie over deze dertien Geëerden, cf. R. Sawa, *MJ*, p. 340, s.v. *jū’ō*.

Ook van *dh*●*raōā*’s worden naargelang de school waarin zij van belang zijn een aantal soorten onderscheiden. Hier geven we de in dit kader relevante classificatie die aan Amoghavajra wordt toegeschreven. Om te beginnen is er de *varōa-dhara-dh*●*raōā* ofwel “*dh*●*raōā* of holding letters”. Met deze “letters” refereert men aan alle *sūtra*’s. In die optiek dient “holding the letters” te worden begrepen als het vasthouden aan wat men hoort, wat meteen verklaart dat er aan deze soort van *dh*●*raōā*’s een werking wordt toegeschreven, die het geheugen verbetert. Een tweede klasse is die van de *artha-dh*●*raōā*’s. Deze betreft formules die de essentie van de praktijk en de leerstellingen uit de *sūtra*’s bevatten. Ten derde zijn er de zogenaamde *dharmā-dhara-dh*●*raōā*’s. Deze zorgen voor de realisatie van het zuivere *dharmā*-lichaam (cf. infra, deel 2, noot 38). De laatste groep is die van de *sam*●*dhi-dhara-dh*●*raōā*’s. Het aanwenden van dergelijke formules heeft tot gevolg dat de concentratie wordt geperfectioneerd en dat de beoefenaar tijdens zijn meditatie niet wordt afgeleid. Zie: S.M. Toganō, *Sym.-Sys.*, pp. 22-29.

¹¹ Daarnaast heeft het woord *vajra* nog een aantal andere betekenissen, zoals “diamant” en “donderkeil”, vandaar ook een letterlijk “onverwoestbaar” symbool voor het absolute en voor het mannelijk lid (Sansk. *liōgam*), cf. E.D. Saunders, *Mudr*●: *A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*, p. 17 en p. 258, noot 2.

¹² R. Sawa, *MJ*, p. 240, s.v. *kongōchō*.

¹³ Ch. Willemen, “CHT”, pp. 9-11. Voor meer informatie over Bu-ston, zie: L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 150-151.

¹⁴ L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, p. 375.

¹⁵ R. Sawa, *MJ*, pp. 492-493, s.v. *tantora*.

¹⁶ Sir M. Monier-Williams, *SED*, p. 320.

¹⁷ R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 152. Volledige titel: 大毘盧遮那成佛神變加持經 Chin. *Ta p’i-lu-che-na ch’eng-fo shen-pien chia-ch’ih ching*, Jap. *Daibirushanajōbutsujimpen-kajikyō* (T. vol. XVIII, nr. 848).

¹⁸ Ch. Willemen, “CHT”, p. 12.

¹⁹ Voor een overzicht van de inhoud van het *Mah*●*vairocanasūtra*, zie: R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, pp. 108-109; A. Wayman en R. Tajima, *Enlight.*, pp. 209-249.

²⁰ Voor meer uitleg, cf. infra, deel 2, noot 38.

²¹ Het *Vajra*●*ekharasūtra* is in Japan vooral gekend onder de titel *Kongōchōgyō* 金剛頂經. Voor de verschillende Chinese versies, zie: Ch. Willemen, “CHT”, p. 13, noot 16 en R. Sawa, *MJ*, p. 241, s.v. *kongōchōgyō*. Amoghavajra’s vertaling met als titel *Chin-kang-ting ching i-ch’ieh ju-lai*

chen-shih-she ta-ch'eng hsien-cheng ta-chiao-wang ching 金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經 (T. vol. XVIII, nr. 865) is de meest bekende. Hoewel er geen zekerheid is over het geboorte- en sterfjaar van D¹nap¹la, weten we dat hij in 982 de titel van “Great Master and brilliant expositor of the faith” ontving, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 303, s.v. 施 (Chin. *shih*, Sansk. *d¹na*). Tussen 982 en 1017 zou hij meer dan honderd werken vertaald hebben, cf. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, p. 426.

²² Ch. Willemen, “CHT”, p. 13.

²³ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 14.

²⁴ Voor meer uitleg over *maḍḍāla*, cf. infra, deel 2, noot 83.

²⁵ T. vol. XVIII, nr. 885. Zie: T. Yamasaki, *Shingon*, p. 14; L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, p. 375.

²⁶ L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, p. 426.

²⁷ T. vol. XVIII, nr. 892. Voor een Engelse vertaling, zie: Ch. Willemen, “CHT”, en in het bijzonder: *idem*, p. 10 en p. 25. Deze tekst is de belangrijkste bron voor tantrische *sandh¹*-terminologie (of terminologische gelaagdheid; zo staat *bodhicitta* in sommige teksten b.v. voor het mannelijk zaad), cf. A. Bh¹ratā, *The Tantric Tradition*, p. 174.

²⁸ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 13.

²⁹ Ch. Willemen, “CHT”, p. 15. Voor een interessante visie op het doodgezwegen erotische aspect van het esoterisch boeddhisme in China, zie: Y. Chou, “TIC”, pp. 327-329.

³⁰ R. Sawa, *MJ*, p. 259, s.v. *sadōmikyō*.

³¹ R. Sawa, *MJ*, p. 42, s.v. *udōmikyō*.

³² Deze termen komen voor het eerst voor in het werk van Ekō 慧光 (1666-1734), cf. R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 153.

³³ Voor meer informatie, zie: R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, pp. 152-153.

³⁴ Ch. Willemen, “CHT”, p. 10. Voor een omschrijving van *bodhi*, zie: A. Bh¹ratā, *The Tantric Tradition*, p. 19.

³⁵ Ch. Willemen, “CHT”, p. 10.

³⁶ Voor een beknopt overzicht van deze fases in de ontwikkeling van het esoterisme, zie: deel 1.1.D.

³⁷ Ch. Willemen, “CHT”, p. 10, noot 9 en T. Yamasaki, *Shingon*, p. 11.

³⁸ S. Gupta, e.a., “Hindu Tantrism”, pp. 7-9.

³⁹ cf. deel 2.B.7.

⁴⁰ cf. deel 2.B.6.

⁴¹ zie: deel 2.B.7.

⁴² cf. deel 2.B.4. Enigszins merkwaardig is evenwel dat er in de *MSZ* geen expliciet bij naam genoemde centrale Geëerde aan bod komt. Omdat de uiteenzetting van ↓ubh¹karasiūha evenwel op het *Tattvasaūgrahasūtra* is geënt, kunnen we ervan uitgaan dat Mah¹vairocana als centrale godheid wordt voorondersteld.

⁴³ D.i. een illustratie van de functie van *artha-dh¹raḍḍā*'s, cf. supra, noot 11. Zie ook: deel 2.B.7.

⁴⁴ De *dh¹ranā*'s worden in de T-editie weergegeven in *siddham*, een oud Indisch schrift dat tot de vierde en vijfde eeuw teruggaat, i.e. 悉曇 Chin. *hsi-t'an*, Jap. *shittan*. I.v.m. *siddham*, zie: R. Sawa, *MJ*, p. 308-310, s.v. *shittan*; i.v.m. *siddham* in China en Japan, zie: R.H. Van Gulik, *Siddham*. Er dient voorts te worden opgemerkt dat wij in het kader van deze verhandeling geen bijzondere aandacht geven aan de Chinese karakters, die voor de fonetische weergave van de *dh¹raḍḍā*'s staan, noch aan de Chinese noten die de intonatie van de formules weergeven of aan de opmerkingen in de T-editie dienaangaande, omdat dit een gespecialiseerde studie rond klankreconstructie en -intonatie van Chinese *dh¹raḍḍā*'s vereist. Het is daarentegen de opzet van deze verhandeling om op basis van het *Siddham*-schrift de voorkomende magische formules enigszins de demystifiëren door ze afzonderlijk te belichten, te vertalen en in de mate van het mogelijke te interpreteren.

⁴⁵ Het woord *mudr¹* kan naast “handgebaar” ook “vrouw, gezellin” betekenen, cf. E.D. Saunders, *Mudr¹*, p. 7, 202, noot 21. Hoewel de precieze etymologie van deze Sanskrit-term onduidelijk is, werd *mudr¹* in het vroege boeddhisme gebruikt als “a seal or any instrument used

for sealing”, “to seal or to confirm by a seal”, en “the stamp or impression attached to some object to show that it is genuine”. Later zouden aan dit begrip de betekenissen van “sign”, “mark”, “token” en “guarantee” zijn toegekend. De *hasta-mudrā* of het handgebaar *per se* zou pas in de zesde eeuw in de Chinese boeddhistische literatuur zijn geïntroduceerd. Daarnaast zijn er ook *cihna-mudrā*'s of attributen van boeddha's en *bodhisattva*'s, zoals de lotusbloem, de kroon, het koord, etc. De concrete religieuze symbolen uit het *Mahāvairocana-sūtra* bestaan volgens Toganō uit zowel *hasta-* als *cihna-mudrā*'s, terwijl ze in *Vajra-ekharasūtra* als *jñāna-mudrā* of symbolen van wijsheid worden bestempeld. Van deze laatste categorie bestaan er vier soorten: *mahājñāna-mudrā*'s duiden bijzondere houdingen van het lichaam aan; *samaya-jñāna-mudrā*'s zijn handgebaren, waarbij de stand van de vingers aan bepaalde religieuze symbolen, zoals bijvoorbeeld een *stūpa*, uitdrukking geven; *karma-jñāna-mudrā*'s zijn handgebaren die op bijzondere handelingen zoals het draaien van het Rad of belangrijke concepten zoals mededogen wijzen; en *dharmajñāna-mudrā*'s zijn *mantra*'s en *dhāraṇā*'s. Zie: S. Toganō, *Sym.-Sys.*, pp. 93-95. Wanneer wij het in deze verhandeling over *mudrā*'s hebben, doelen wij met deze term op de *hasta-mudrā*'s.

⁴⁶ Zie respectievelijk deel 2.B.4. en deel 2.B.7.

⁴⁷ cf. deel 2.B.1.

⁴⁸ Zie o.m. deel 2.A.6.

⁴⁹ Dit gaat vaak gepaard met pelgrimstochten, cf. A. Bhārati, *The Tantric Tradition*, pp. 85-97.

⁵⁰ Cf. deel 2.B.7, noten 133 e.v.

⁵¹ Sansk. *sandhā*, cf. supra, noot 27.

⁵² E.D. Saunders, *Mudrā*, pp. 31-34.

⁵³ D.i. de figuur, waar de wijsvingers de buitenste lijn van vormen en de pinken de binnenste, en die je door het frame van de wijsvingers kan ontwaren.

⁵⁴ T-editie, p. 944c9-c12.

⁵⁵ Dit is de indeling van *↓ubhakarasiūha* en *Vajrabodhi*, cf. bijlage in K. Tsukamoto (uitg.), *Kokuyaku Mikkyō Kyōki-bu* 國譯密教經軌部, vol. I, Tōkyō: Kokusho Kankō-kai (国書刊行会), 1984 (cf. bibliografische referentie *KMK*). Voor meer informatie over deze patriarchen, cf. deel 1.D.2.

⁵⁶ L. Chandra en Sh. Rani, *Mūdras in Japan*, p. 61, nr. 1.17 en p. 80, nr. 2.31. Daar zijn ook de respectievelijke afbeeldingen terug te vinden. Het voorliggende handgebaar is belangrijk in de *vajradhātu-maṇḍala*, zie: *ibidem*, p. 15. Dit diagram is gebaseerd op het *Vajra-ekharasūtra*, cf. infra, deel 1.D.3.

⁵⁷ Voor een chronologisch overzicht van de politieke ontwikkelingen in India tot de zevende eeuw, zie: L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 267-269.

⁵⁸ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 4. Voor meer info over deze twee vroege culturen, zie: L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 121-122 en pp. 187-190.

⁵⁹ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 5. Voor informatie over de invallen van de Ariërs, zie: L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 190 e.v.

⁶⁰ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 5. Voor meer informatie over de *Atharvaveda*, cf. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 284-288. Renou is het niet eens met de bepaling “pre-Arisch”. Voor zijn argumentatie, zie: *idem*, p. 425. Voor “*mantra*”, cf. supra, noot 10.

⁶¹ L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 424-425.

⁶² T. Yamasaki, *Shingon*, p. 5. Voor een beknopt historisch overzicht van India t.t.v. de historische Boeddha, zie: É. Lamotte, *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Vāka Era*, pp. 1-86; L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 199-203. Voor meer informatie over brahmaanse rituelen, zie: *idem*, pp. 345-372.

⁶³ Voor een beknopte politieke geschiedenis van de Maurya-dynastie, zie: É. Lamotte, *History of Indian Buddhism*, pp. 213-351; L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 210-224 en m.b.t. *Aśoka*, *idem*, p. 214 e.v.

⁶⁴ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 6. Voor een bespreking van de Grieken in het noordoosten van India, cf. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 204 en 224.

⁶⁵ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 7.

- ⁶⁶ Voor meer informatie over de Kuṣṭha's, zie: L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 232-233. Voor meer informatie over Kaniṣka, zie: *idem*, p. 234.
- ⁶⁷ Voor meer uitleg over *dh* *Ṛaḍā*, cf. supra, noot 10.
- ⁶⁸ L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 247-249.
- ⁶⁹ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 9. Voor meer info over “boeddhistisch Sanskrit”, zie: L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 72.
- ⁷⁰ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 9.
- ⁷¹ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 10.
- ⁷² T. Yamasaki, *Shingon*, p. 7 en p. 219, noten 1 en 2. Voor andere belangrijke *dh* *Ṛaḍā*-teksten uit deze periode, zie: L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, pp. 373-374.
- ⁷³ A. Wayman en R. Tajima, *Enlight.*, p. 216. Voor meer informatie over deze school, zie: B. Dessein en A. Heirman, *Boeddha, zijn Leer en zijn gemeenschap*, pp. 167-173; L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 343-344 en *ibidem*, dl. II, pp. 44-51.
- ⁷⁴ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 8. Voor meer informatie, zie: B. Dessein en A. Heirman, *op. cit.*, pp. 153-164; L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, pp. 377-379.
- ⁷⁵ Voor een gedetailleerd verslag van deze legende, zie: T. Yamasaki, *Shingon*, p. 86 e.v.
- ⁷⁶ Voor informatie over de zogenaamde “Witte Hunnen” of Hephthalieten, zie: L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 253-256.
- ⁷⁷ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 10. Voor een chronologie van deze eerste fase, cf. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 267-269.
- ⁷⁸ L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 258-260.
- ⁷⁹ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 11.
- ⁸⁰ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 12. Voor meer informatie over Hsüan-tsang, zie o.m. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 149 en *ibidem*, dl. II, pp. 404-406.
- ⁸¹ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 11.
- ⁸² T. Yamasaki, *Shingon*, p. 12.
- ⁸³ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 12.
- ⁸⁴ Voor het leven en werk van Kūkai, zie: R. Abe, *The Weaving of the Mantra*; Y.S. Hakeda, *Kūkai*; M.E. Kawahara en C.Y. Jobst, *Kōbō Daishi Kūkai: Ausgewählte Geschriften*.
- ⁸⁵ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 12.
- ⁸⁶ L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, p. 398: « Le bouddhisme s’est introduit en Chine au 1^{er} siècle de l’ère chrétienne ; son existence y est formellement attestée à la date de 65 ap. J.C. ». Voor een beknopt overzicht van de verspreiding van het algemene boeddhisme, zie: B. Dessein en A. Heirman, *Boeddha, zijn Leer en zijn Gemeenschap*, pp. 265-277.
- ⁸⁷ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 15.
- ⁸⁸ 摩登伽經, Chin. *Mo-teng chia ching*, T. vol. XXI, nr. 1300.
- ⁸⁹ Y. Chou, “TIC”, pp. 242-243.
- ⁹⁰ L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, pp. 414-417; A. Wayman en R. Tajima, *Enlight.*, p. 216 en p. 232, noot 6.
- ⁹¹ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 17.
- ⁹² L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 149-150.
- ⁹³ Voor meer informatie zie: L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, pp. 407-408.
- ⁹⁴ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 219, noot 6.
- ⁹⁵ Y. Chou, “TIC”, pp. 245. Er dient in dit verband te worden opgemerkt dat het esoterisme nog steeds niet in één homogene school was georganiseerd, zoals dat later in Japan wel het geval was, cf. A. Wayman en R. Tajima, *Enlight.*, p. 217: “Although it co-existed with the different sects already established in China, esoteric Buddhism could not [yet] organize itself into one single school”.
- ⁹⁶ Voor meer informatie, zie: Y. Chou, “TIC”, pp. 331-332. Voor een bespreking van andere belangrijke tempels uit deze periode, cf. *Hōbōgin*, vol. 6, p. 679 e.v., s.v. *daiji*.
- ⁹⁷ A. Wayman en R. Tajima, *Enlight.*, p. 217.
- ⁹⁸ R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 151; R. Tajima, *Étude*, p. 24. Voor de weg die ↓ubhakarasiūha aflegde, zie: Y. Chou, “TIC”, appendix B, p. 309. Voor een portret van deze Indische meester, zie: A. Wayman en R. Tajima, *Enlight.*, p. 207.

- ⁹⁹ Y. Chou, “TIC”, p. 251, noot 1.
- ¹⁰⁰ A. Wayman en R. Tajima, *Enlight.*, p. 240.
- ¹⁰¹ Ch. Willemen, “CHT”, p. 12. Voor de biografie van ↓ubh●karasiūha, zie: Y. Chou, “TIC”, pp. 251-271.
- ¹⁰² Y. L. Chou, “TIC”, p. 283, noot 61.
- ¹⁰³ Y. L. Chou, “TIC”, p. 296, noot 62.
- ¹⁰⁴ Y. L. Chou, “TIC”, p. 302.
- ¹⁰⁵ Voor een overzicht van zijn vertalingen in de T-editie, zie: R. Tajima, *Étude*, p. 23, noot 2.
- ¹⁰⁶ A. Wayman en R. Tajima, *Enlight.*, p. 217.
- ¹⁰⁷ Voor het ontstaan van de term *shingon-shū*, cf. R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 199 e.v.
- ¹⁰⁸ Y. Chou, “TIC”, p. 329.
- ¹⁰⁹ Voor 界 Jap. *kai*, Sansk. *dh●tu*, zie: T. Yamasaki, *Shingon*, p. 83: “‘Dh●tu’ has a variety of meanings, such as layer, stratum, element, sphere, region, world, body”.
- ¹¹⁰ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 128.
- ¹¹¹ H. Nakamura, *BGDJ*, p. 418, s.v. *Kongōkai*.
- ¹¹² P. Rambach, *Le Buddha Secret du tantrisme japonais*, p. 47.
- ¹¹³ P. Rambach, *Le Buddha Secret du tantrisme japonais*, p. 18.
- ¹¹⁴ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 129 en Rambach, *op. cit.*, p. 52.
- ¹¹⁵ Voor meer informatie over deze *maōōala*’s, zie: M. Kiyota, *SB*, pp. 81-104.
- ¹¹⁶ Zie: deel 2, noten 1 tot 3.
- ¹¹⁷ R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 486, noot 42: i.e. “Goede onbevreesde” of “Bekwame onbevreesde”. Zie ook: deel 2, noot 3.
- ¹¹⁸ J.J.M. De Groot, *Le Code*, p. 256.
- ¹¹⁹ T-editie, p. 946a26.
- ¹²⁰ L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, pp. 409-410.
- ¹²¹ R. Tajima, *Étude*, p. 24, noot 1.
- ¹²² *MD*, p. 2130, s.v. *Mui (no) Zen ’yō*.
- ¹²³ R. Sawa, *MJ*, p. 665, s.v. *Mui-sanzō Zen ’yō*.
- ¹²⁴ *MD*, pp. 2130-2131, s.v. *Mui-(no)-Zen ’yō*.
- ¹²⁵ T. vol. L, nr. 2061, rol 2, pp. 714b-716a komt in Y. Chou’s “TIC” aan bod. Verder vinden we meer in de *Shen-seng chüan* (神僧傳), i.e. T. vol. L, nr. 2064, rol 7, p. 996b-996c.
- ¹²⁶ Y. Chou, “TIC”, pp. 251-272.
- ¹²⁷ 興福寺. Deze tempel is in het *Hsiu-te* 修德-kwadrant in het noordwesten van Ch’ang-an te situeren, Y. Chou, “TIC”, p. 264, noot 71.
- ¹²⁸ Y. Chou, “TIC”, p. 264, noot 73.
- ¹²⁹ Y. Chou, “TIC”, pp. 263-264.
- ¹³⁰ R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 116. Zie ook: Y. Chou, “TIC”, p. 264, noot 72. Voor de situering van deze tempel in het oude Ch’ang-an, zie: *Hōbōgirin*, vol. 6, p. 691.
- ¹³¹ R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 116 en p. 485, noot 20.
- ¹³² *Hōbōgirin*, vol. 6, pp. 700-701.
- ¹³³ R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 117. Voor meer informatie over Tao-hsüan 道宣, zie o.m. *ZGDJ*, p. 932, s.v. Dōsen. Zijn biografie is te vinden in T. vol. L, nr. 2061, pp. 790b-791b. Voor het relaas van de legendarische ontmoeting tussen Tao-hsüan en ↓ubh●karasiūha, cf. Y. Chou, “TIC”, p. 269. Hoewel dit verhaal historische onzin is, ligt de waarde ervan volgens Chou evenwel in het verband tussen het tantrisme en de zogenaamde *vinaya*-school, nl. “The Esoteric Sect emphasizes what a monk does, while the Vinaya Sect also puts stress on a monks conduct other than meditation or speculation. It must have been due to this common view toward practice that these two sects were united”, zie: Y. Chou, “TIC”, p. 313. Deze vereniging van regelgeving en meditatieve praktijk is ook wat er in de *MSZ* opvalt.
- ¹³⁴ Deze tekst is doorslaggevend geweest voor Kūkai’s bekering tot het boeddhisme, cf. R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 116. De titel luidt *Hsü-k’ung-tsang p’u-sa neng-man chu-yüan tsui-sheng-hsin t’o-lo-ni ch’iu-wen-ch’ih fa* ■ 空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法 (Jap.

Kokuzōbosatsunōmanshogan-saishōshindaranigumonjihō), i.e. T. vol. XX, nr. 1145, cf. Y. Chou, “TIC”, p. 264.

¹³⁵ Cf. Deel 1.I.D.2., p. 11 en p. 16, noot 80.

¹³⁶ Y. Chou, “TIC”, p. 265, noot 52.

¹³⁷ *ibidem*, p. 265, noot 83.

¹³⁸ *ibidem*, p. 266, noot 85.

¹³⁹ *ibidem*, p. 269.

¹⁴⁰ *ibidem*, p. 265, noot 82.

¹⁴¹ 天后 (Chin. *T'ien-hou*) was de titel, die door Wu Chao (i.e. Wu Zetian) werd aangenomen op 20 september 674, cf. A. Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the end of the seventh century*, p. 15, noot 34.

¹⁴² *Hōbōgirin*, vol. 6, p. 696.

¹⁴³ Y. L. Chou, “TIC”, p. 270, noot 103.

¹⁴⁴ “*Shan-wu-wei san-ts'ang ho-shang pei-ming ping-hsü* 善無畏三藏和尚碑銘并序”, in: Li-hua (李華), *Hsüan-tsung chao-fan ching san-ts'ang shan-wu-wei cheng-hung-lu hsing-ch'ing-chuang* 玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行 (T. vol. L, nr. 2055), pp. 290-292.

¹⁴⁵ Hij overleed omstreeks 770, cf. Y. Chou, “TIC”, p. 251, noot 1.

¹⁴⁶ Y. Chou, “TIC”, p. 252, noot 3.

¹⁴⁷ T. Griffith Foulk, “Myth, Ritual, and Monastic Practise in Sung Ch'an Buddhism”, p. 156.

¹⁴⁸ *ZGDJ*, p. 613, s.v. *Jinshū*.

¹⁴⁹ T. vol. L, nr. 2055, p. 292a. 北宗 (Chin. *Pei-ts'ung*, Jap. *Hokushū*) is de noordelijke richting van *Ch'an* of *Zen*, die vanaf de stichter van de school, Bodhidharma 達磨 (zesde eeuw) tot de vijfde patriarch Hung-jen 弘忍 (602-675, cf. *ZGDJ*, p. 252, s.v. *Kōnin*) onverdeeld was, maar vanaf 慧能 Hui-neng (638-713, cf. *ZGDJ*, p. 103, s.v. *Enō*) scheidde de zuidelijke tak, die de meest invloedrijke zou worden, zich af. Shen-hsiu 神秀 (606?-706, cf. *ZGDJ*, p. 613, s.v. *Jinshū*) zette vervolgens de noordelijke tak verder. Voor meer info, zie: *ZGDJ*, p. 1148, s.v. *Hokushū*.

¹⁵⁰ Of het hierbij al dan niet om een volwaardige ordinatie ging, kan voorsnog niet met zekerheid worden gesteld.

¹⁵¹ T. vol. L, nr. 2055, p. 292a. Zie ook: *MD*, p. 431, s.v. Keiken.

¹⁵² Deze berg wordt ook wel Chung-yo 中嶽 of “Centrale piek” genoemd, cf. A. Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the end of the seventh century*, 1976, p. 229, noot 243 en p. 231, noot 249. Zie verder: deel 2, noot 20.

¹⁵³ *FKT*, p. 5476, s.v. 會善寺; p. 5441, s.v. 嵩山 en p. 5443, s.v. 嵩嶽寺.

¹⁵⁴ *MD*, p. 431, s.v. Keiken. Er wordt in de geraadpleegde bronnen geen melding gemaakt van een geboorte- of overlijdensjaar.

¹⁵⁵ Deze tempel wordt ook wel *Ta Chou-hsi-ssu* 大周西寺 (“Groot westelijk klooster van de Chou-dynastie”) genoemd, zie: A. Forte, “The Origins and Role of the Great Fengxian Monastery 大奉先寺 at Longmen”, p. 372.

¹⁵⁶ T. vol. L., nr. 2061, p. 862c-863a.

¹⁵⁷ *Hōbōgirin*, vol. 6, p. 693. De oprichting van het klooster vond plaats tussen 670 en 671, cf. *idem*, p. 694.

¹⁵⁸ Dit schriftuur werd volgens confuciaanse historici in 690 aan het hof gepresenteerd, cf. A. Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the end of the seventh century*, Roma: G. Bardi, 1976, pp. 3-6. Voor de verschillende Chinese vertalingen van het *Mahomeghasūtra*, zie: *idem*, pp. 16-22. Omdat het voorsnog niet vaststaat welke canonieke tekst er precies met deze “nieuwe vertaling” wordt bedoeld, nemen wij de *Ta-yün ching* niet als primaire bron op.

¹⁵⁹ T. vol. L, nr. 2061, p. 862c-863a. Zie ook: A. Forte, *op. cit.*, p. 11, noot 23 en p. 18, noot 49.

¹⁶⁰ R. Tajima, *Étude*, p. 20.

¹⁶¹ Voor zijn vertalingen en compilaties, zie: R. Tajima, *Étude*, p. 24, noot 2.

¹⁶² Y. Chou, “TIC”, p. 320.

¹⁶³ Y. Chou, “TIC”, p. 320.

¹⁶⁴ Deze vermelding komt niet in de H-editie voor, cf. T-editie, p. 942b, noot 7.

- ¹⁶⁵ MD, p. 2130, s.v. *Mui (no) zen 'yō*.
- ¹⁶⁶ Tot deze groep van acht monniken behoren verder Saichō 最澄 (767-822), Jōgyō 常暁 (gestorven in 866), Engyō 圓行 (799-852), Eun 惠運 (798-869) en Enchin 圓珍 (814-891). Zie: R. Tajima, *Étude*, p. 10.
- ¹⁶⁷ Y. Chou, "TIC", p. 331; R. Tajima, *Étude*, p. 6; W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 277. Voor een bespreking van het leven en werk van Kūkai, zie: Y. Hakeda, *Kūkai: Major Works*, New York: Columbia University Press, 1972 en R. Abe, *The Weaving of the Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, New York: Columbia University Press, 1999.
- ¹⁶⁸ Volgens Chou ging hij naar China in 861, cf. Y. Chou, "TIC", p. 332. In oorsprong behoorde hij tot het *Tendai* 天台-boeddhisme, cf. Abe Ryūichi, *The Weaving of the Mantra*, p. 61. Zie ook: MD, p. 851, s.v. Shūei.
- ¹⁶⁹ Voor een studie rond de figuur van Saichō, zie: Groner, P., *Saichō: The Establishment of the Japanese Tendai School*, Berkeley Buddhist Studies Series 7, Po Chin Chai Ltd.: Seoul, 1984.
- ¹⁷⁰ R. Tajima, *Étude*, p. 10.
- ¹⁷¹ Hij verbleef van 838 tot 847 in China, cf. *Hōbōgirin*, vol. 2, p. 100.
- ¹⁷² Nanjio, B., *A catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka. The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*, Oxford, 1883; herdruk, San Fransisco, 1975. Dit is een Engelse vertaling van een catalogus uit de Ming-dynastie met als titel *Ta-Ming san-ts'ang sheng-chiao mu-lu* 大明三藏聖教目 録 (afgekort 北藏目錄 *Pei-ts'ang mu-lu*), cf. K. Mizuno, *Buddhist Sutras: Origin, Development, Transmission*, p. 203.
- ¹⁷³ K. Mizuno, *op. cit.*, p. 184.
- ¹⁷⁴ *ibidem*, p. 184.
- ¹⁷⁵ Voor informatie over de Tōji 東寺, zie o.m. R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, pp. 37 e.v.
- ¹⁷⁶ Cf. *DKWJ*, p. 789, s.v. Hōan.
- ¹⁷⁷ Deze tempel behoort tot de *Buzan*-tak van het *Shingon*-boeddhisme en bevindt zich in de huidige prefectuur Saitama, cf. MD, p. 1171, s.v. *Jōshin-in*.
- ¹⁷⁸ Cf. MD, p. 1005, s.v. Jitsuhan.
- ¹⁷⁹ T-editie, p. 946, noot 16. Voor de vertaling van deze vermelding verkiezen we de suggestie uit de ŌS-editie, waarbij de voorkeur wordt gegeven aan 任 (Chin. *jen* "opgeven") boven 住 (Chin. *chu* "toelaten").
- ¹⁸⁰ Naast het feit dat hij een belangrijke boeddholoog is, hebben wij geen andere biografische gegevens weten te verzamelen. Er wordt althans geen gewag van gemaakt in de *Nihon bukkyō jinmei jiten* 日本仏教人名辞, noch in andere geraadpleegde biografische naslagwerken.
- ¹⁸¹ T-editie, p. 946, noot 16 vermeldt: "het derde jaar van Kan'ei 寶永" (i.e. 1626)", maar omdat dit niet overeenkomt met de erop volgende tijds aanduidingen, achten wij het mogelijk dat het hier een vergissing betreft en gaat het o.i. wellicht om het derde jaar van Shōhō 正保, i.e. 1646, cf. Nelson, A.N., *The New Nelson: Japanese-English Character Dictionary*, p. 1256. Vreemd is evenwel dat het karakter 年 (Chin. *nien*) wordt weggelaten, cf. T-editie, p. 946, noot 16.
- ¹⁸² *Tz'u-hai*, p. 2401.
- ¹⁸³ MD, p. 1156.
- ¹⁸⁴ *Tz'u-hai*, p. 2401.
- ¹⁸⁵ T-editie, p. 946, noot 16.
- ¹⁸⁶ Voor meer informatie over Tetsugen, zie: K. Mizuno, *Buddhist Sutras*, p. 126 en p. 181.
- ¹⁸⁷ K. Mizuno, *op. cit.*, p. 181.
- ¹⁸⁸ Volledige titel *Wan-li-pan ta-ts'ang-ching* 萬 版大藏經, ook wel bekend als de "Tempeleditie van Leng-yen" (*Leng-yen-ssu-pan* 嚴寺版), die ca. 1620 werd gedrukt, cf. K. Mizuno, *Buddhist Sutras*, p. 180 en p. 194.
- ¹⁸⁹ Voor meer informatie, zie: K. Mizuno, *Buddhist Sutras*, pp. 125-128.
- ¹⁹⁰ Zie: R. Sawa, *MJ*, p. 665, s.v. *Mui-sanzō Zen 'yō*.
- ¹⁹¹ Voor informatie over deze auteur, zie: MD, p. 151, s.v. Eshō.
- ¹⁹² Hij schreef ook een commentaar op het *Mahāvairocana-sūtra*, nl. *Dainichikyōshoshiki* 大日經疏私記 (Chin. *Ta-jih chin shu ssu-chi*), i.e. T. vol. LX, nr. 2219. Volgens R. Tajima overleed

Donjaku in 1731, cf. A. Wayman en R. Tajima, *Enlight.*, p. 342. We baseren onze datering evenwel op *MD*, p. 1690, s.v. Donjaku.

¹⁹³ *MD*, p. 2252, s.v. Ryūyu.

DEEL 2.

DE *MUI-SANZŌ ZEN'YŌ*:

GEANNOTEEERDE VERTALING

“ESSENTIALIA ROND MEDITATIE”¹ DOOR TRIPITAKA-MEESTER ² ↓UBHĀKARASIṬHA³

[A. Initiatie en spijtbetuiging]

[0. Voorwoord en inhoud]

- 942b *Tripiṭaka*-geleerde ↓ubhā⁴kara is een *bramaṇa*⁵ van het Veṅṅuvana-klooster⁶ in Nālandā⁷, bij de stad Rājagṛha⁸ in Magadhā⁹ in India¹⁰. In
- 942c het Chinees¹¹ is zijn naam Shan-wu-wei.¹² Hij behoort tot de welvarende en hoog aangeschreven¹³ *kṣatriya*-klasse¹⁴. Samen met de eerbiedwaardige¹⁵ meditatie-¹⁶ en *dharma*-meester¹⁷ Ching-hsien¹⁸ van de Hui-shan-tempel¹⁹ op de berg Sung²⁰ bediscussieert hij de boeddhistische leer²¹ en vat hij de essentialia van het Grotere Voertuig²² samen²³. Meteen²⁴ verklaart²⁵ hij aan alle levende wezens de kenmerken [van de *bodhisattva*] en de stadia²⁶ die toelaten dat men zich snel²⁷ van het Pad bewust wordt²⁸. [De ceremonie van] het ontvangen van de *bodhisattva*-voorschriften²⁹ en het rituele protocol³⁰ leidt hij als volgt in: “Diegene die in de leer van het Grotere Voertuig wil ingewijd worden moet eerst de onovertroffen *bodhi*-gedachte³¹ ontwikkelen, de grote *bodhisattva*-voorschriften³² ontvangen en het lichaam³³ purifiëren. Dan pas mag hij de leer ontvangen.”

Samengevat zijn er elf verschillende [fases in deze] leerstellingen³⁴:

1. opwekking van aspiratie³⁵,
2. offer³⁶,
3. spijtbetuiging³⁷,
4. toevluchtname³⁸,
5. opwekking van de verlichtingsidee³⁹,
6. opbiechten van misstappen⁴⁰,
7. uitnodiging van de Leermeesters⁴¹,
8. formele procedure⁴²,
9. vastlegging van de morele regels⁴³,
10. beoefening van de vier omvattende [*bodhisattva*-deugden]⁴⁴,
11. de tien belangrijke voorschriften⁴⁵.

1. Opwekking van aspiratie

Discipel⁴⁶, neem uw toevlucht tot⁴⁷ elkeen van de boeddha's en tot de grote *bodhisattva*'s van de tien richtingen⁴⁸ en maak de grootse *bodhi*-gedachte⁴⁹ tot uw leider⁵⁰. Betoon hen nu oprecht⁵¹ eer, omdat ze u voor onheilsame bestemmingen⁵² behoeden en omdat zij zowel mensen als goden het pad naar het grote *nirvāṇa*⁵³ wijzen.

2. Offer

Vervolgens zou men [de discipel] moeten opdragen aandachtig⁵⁴ te zijn. Laat hem de boeddha's in de tien richtingen, de boeddha's en de *bodhisattva*'s, die zo ontelbaar zijn als de zandkorrels van de Ganges en zo talrijk als de stofpartikels in de grenzeloze sferen,⁵⁵ continenten en zeeën, schouwen. Laat hem elkeen van deze boeddha's vereren, prijzen en offers brengen.⁵⁶

Discipel, vereer de boeddha's, de *bodhisattva*'s en de grootse *bodhi*-gedachte met wierook, bloemen, vlaggen en baldakijnen, met verschillende goede dingen en met het beste dat er ter wereld in de tien richtingen is. Vanaf het laten opkomen van aspiratie [naar het boeddhaschap] tot in de oneindige toekomst zal u hen getrouw offergaven brengen en oprecht vereren.

3. Spijtbetuiging

Discipel⁵⁷, [besef] dat alle [fundamentele] bezoedelingen⁵⁸ zoals hebzucht, haat, onwetendheid e.d.m., alsook de hieruit volgende bezoedelingen⁵⁹ zoals woede⁶⁰ etc., vanaf⁶¹ het verleden dat geen begin kent⁶² tot op vandaag ons lichaam en onze geest verwarren⁶³. Ze creëren in grote mate allerlei onheilsame daden⁶⁴: slechte lichamelijke daden⁶⁵, zoals doden, stelen en seksueel wangedrag⁶⁶; slechte verbale handelingen⁶⁷, zoals liegen⁶⁸, ijdel praten⁶⁹, kwaadsprekerij⁷⁰ en valsheid⁷¹; en slechte mentale handelingen⁷², zoals gulzigheid, boosheid⁷³ en het vasthouden aan verkeerde visies⁷⁴.

Al deze bezoedelingen zijn oneindig en belemmeren de geest en het lichaam voortdurend. Ze laten het lichaam, de spraak en de gedachten onophoudelijk fouten begaan. Sommigen doden hun ouders, anderen doden *arhats*⁷⁵ of doen bloed uit het lichaam van een boeddha vloeien. [Er zijn er 943a die] de vreedzame *saügha* verstoren⁷⁶ of die de Drie Kostbaarheden⁷⁷ belasteren. Zij zaaien onrust onder de levende wezens, gaan in tegen de vastgelegde tijdstippen voor het nuttigen van de maaltijd⁷⁸ en ze houden zich niet aan de voorschriften⁷⁹, ze drinken wijn of eten⁸⁰ vlees⁸¹. Deze⁸² onheilsame daden zijn ontelbaar, grenzeloos en niet te vatten.

Vandaag betuigt u oprecht en openlijk spijt. Eens u berouw toont vernietigt u de voortdurende [stroom van fouten] voor altijd en zal u het niet wagen [deze fouten] opnieuw te begaan. U wenst enkel maar gesteund en beschermd te worden door de boeddha's en de grote *bodhisattva*'s van de tien richtingen. Opdat uw fouten en belemmeringen vernietigd mogen worden, [vereert u hen] met volle aandacht.

4. Toevluchtnaam

Discipel, neem te beginnen vanaf uw huidig lichaam tot wanneer u in de *bodhimaññāla*⁸³ bent neergezeten, uw toevlucht tot de onovertroffen Drie Lichamen⁸⁴ van de *Tathāgata*. Plaats u onder de bescherming⁸⁵ van de Opslagruimte van de Leer van het Universele Ruim van het Grotere Voertuig⁸⁶. Neem uw toevlucht tot de gemeenschap van de *bodhisattva*'s die niet meer [naar een lager stadium] terugvallen⁸⁷. Vereer de boeddha's en de grote *bodhisattva*'s van de tien richtingen aandachtig, opdat zij u zouden herkennen⁸⁸.

5. Opwekking van de bodhi-gedachte

Discipel, leg, te beginnen met het huidige lichaam tot u in de *bodhimaḍḍāla* bent gezeten, de [volgende] eed af om de onovertroffen en grootse *bodhi*-gedachte te laten opkomen:

“Al zijn de levende wezens ontelbaar,
ik beloof hen over te steken⁸⁹.
Hoewel kennis en verdienste grenzeloos zijn,
zweer ik deze te verzamelen;
Zelfs al zijn de methodes⁹⁰ oneindig,
Ik beloof ze te leren;
Zelfs al zijn de *Tathāgata*'s ontelbaar,
ik wens hen te dienen.
Hoewel het boeddhistische Pad onovertroffen is⁹¹,
ik zweer het te realiseren.”

De gedachte die u nu laat opkomen, houdt u ver verwijderd van de twee aspecten, nl. het ego en de opbouwende elementen⁹². U onthult de waarachtige aldusdanigheid⁹³ van het oorspronkelijke inzicht⁹⁴, manifesteert⁹⁵ de juiste kennis⁹⁶ van het feit dat alles gelijk⁹⁷ is en bekomt de kennis van de bedrevenheid⁹⁸ [in heilsmiddelen]. U bent volledig⁹⁹ voorzien van¹⁰⁰ de gedachte van de universele goedheid¹⁰¹ en opdat u enkel wenst dat alle boeddha's en *bodhisattva*'s van de tien richtingen zich van u bewust worden, toont u met uw volle aandacht berouw.

6. Opbiechten van misstappen

Vooreerst een probleem: als u iemand bent, die de zeven gruweldaden¹⁰² heeft begaan, dan mag de meester u niet ordineren¹⁰³ en moet hij u, discipel, opdragen spijt te betonen. Ofwel moet¹⁰⁴ u gedurende zeven dagen oprecht berouw tonen, ofwel voor veertien dagen, zelfs gedurende zeven weken¹⁰⁵ of voor één jaar. Daarna zou u goede kenmerken¹⁰⁶ moeten manifesteren¹⁰⁷. Indien u geen goede kenmerken vertoont, kan u niet worden geordineerd¹⁰⁸.

“Discipel van boeddha, heeft u sinds uw geboorte uw vader vermoord?”

Indien de inbreuk licht van aard is, zou u spontaan uw schuld moeten opbiechten¹⁰⁹. U mag het zeker niet verbergen, anders staat er u grote vergelding¹¹⁰ te wachten. Ook met andere inbreuken is dit zo. Indien u geen inbreuken heeft begaan, moet u [op deze vragen] "neen" antwoorden.¹¹¹

“Heeft u uw moeder gedood? Heeft u [al eens] het bloed van het lichaam van een boeddha vergoten? Heeft u [misschien] *arhats*, *dharmameesters*¹¹² of *Īc Īrya*'s¹¹³ omgebracht? Heeft u de harmonie van de Gemeenschap verstoord?”

Indien u zich aan [eender welke van] de bovenstaande¹¹⁴ zeven

943b gruweldaden heeft vergrepen, moet u dat in het bijzijn van ons allen¹¹⁵ opbiechten¹¹⁶ en berouw tonen. Verberg het niet, anders zal u zeker in [de hel van] voortdurend [lijden]¹¹⁷ vallen en grenzeloze pijnigingen ondergaan. Indien u uw toevlucht tot de boeddhistische leerstellingen neemt en openlijk berouw toont, zullen alle grote misdrijven zonder twijfel vernietigd worden en zal u van een gezuiverd lichaam voorzien zijn. U zal toegang krijgen tot de wijsheid van boeddha en snel de onovertroffen en ware *bodhi* realiseren. Indien u zich niet aan [deze misdrijven] schuldig heeft gemaakt, dan wordt u geacht uit uzelf "neen" te zeggen.

Oh, kind van boeddha, is het niet zo dat¹¹⁸ u, vanaf vandaag tot wanneer u in de *bodhimaḍḍala* bent gezeten, in staat bent om u volledig in te spannen¹¹⁹ om u aan de excellente¹²⁰ en hoogste¹²¹ voorschriften inzake de moraliteit¹²² van alle boeddha's en grote *bodhisattva*'s te houden? Men noemt ze de drie omvattende groepen van zuivere voorschriften¹²³, nl. de moraliteit om het kwade af te wenden¹²⁴, het morele voornemen om het goede te cultiveren¹²⁵ en de ingesteldheid om het welzijn van de levende wezens te bewerkstelligen¹²⁶.

“Kunt u er zich vanaf dit lichaam totdat u het boeddhaschap realiseert aan houden, zonder er tijdens die periode tegen in te gaan?”


“Ja, daartoe ben ik in staat.”¹²⁷


“Kunt u zich gedurende die tijd aan de groep van de drie omvattende reine voorschriften en aan de vier ruime geloften¹²⁸ houden, zonder ze op te geven?”¹²⁹

“Ja, daartoe ben ik in staat.”

Dan kan¹³⁰ u de *bodhi*-gedachte laten opkomen en de *bodhisattva*-voorschriften ontvangen. Opdat u enkel wenst dat de boeddha's en de grote *bodhisattva*'s van de tien richtingen uw getuigen¹³¹ zijn, dat ze u van kracht voorzien¹³² en ervoor zorgen dat u nimmer [tot een lager stadium] terugvalt, vereert u hen met volle aandacht.

7. Uitnodiging van de Meesters

Eerbiedig nodigt u, discipel, alle boeddha's en *bodhisattva*'s van de tien richtingen, [waaronder] de *bodhisattva*'s Avalokiteśvara¹³³, Maitreya¹³⁴, kṛagarbha¹³⁵, Samantabhadra¹³⁶, Vajrapāṇi¹³⁷, Mañjuśrī¹³⁸, Vajragarbha (Kṛitigarbha?)¹³⁹ en Sarvanivāraṇaviśambhū¹⁴⁰, alsook alle andere grote *bodhisattva*'s, uit om zich hun oorspronkelijke gelofte¹⁴¹ te herinneren en naar het initiatieplatform¹⁴² neer te dalen. Opdat ze u zouden bijstaan vereert u hen met volledige aandacht.¹⁴³

Discipel¹⁴⁴, met eerbied nodigt u boeddha dharmakīrti¹⁴⁵ uit om uw *dharma*-meester¹⁴⁶ te zijn. U nodigt eerbiedig Manjūśrī uit om onze *karmācārya*¹⁴⁷ te zijn en de boeddha's van de tien richtingen verzoekt u om als getuige op te treden¹⁴⁸. Respectvol nodigt u alle *bodhisattva*'s en *mahāsattva*'s¹⁴⁹ uit om u als medemonniken¹⁵⁰ te vergezellen¹⁵¹. Opdat u slechts wenst dat alle boeddha's en de grote *bodhisattva*'s omwille van hun

mededogen¹⁵² uw uitnodiging vriendelijk aanvaarden, vereert u hen aandachtig.

8. Formele procedure

Discipel van boeddha, luister aandachtig, want nu worden u met deze procedure¹⁵³ de voorschriften verleend¹⁵⁴. Het ware ogenblik waarop u de voorschriften bekomt is aangebroken. Luister aandachtig naar de zinnen met betrekking tot de procedure:

“Oh, boeddha's en grote *bodhisattva*'s van de drie periodes¹⁵⁵ en de tien richtingen, herinner jullie mededogen! Deze boeddha-discipel zal de reine voorschriften van alle boeddha's en *bodhisattva*'s van het verleden, het heden en de toekomst ontvangen en vanaf vandaag totdat hij in de *bodhimañóala* zit, zal hij die bestuderen. Het zijn namelijk de voorschriften om het kwade af te wenden, om het goede te cultiveren en het welzijn van de levende wezens te bewerkstelligen.”

“Ik ben volledig met deze drie reine voorschriften uitgerust en hou me eraan”¹⁵⁶.

943c Aldus gaande tot drie.¹⁵⁷

“Ik vereer [hen] met volledige aandacht.”

9. Vastlegging van de morele regels

Discipel van boeddha, vanaf vandaag totdat u de onovertroffen *bodhi* bereikt, zou u volledig uitgerust moeten zijn met de zuivere voorschriften van alle boeddha's en *bodhisattva*'s en u zou er zich aan moeten houden.

“Ik heb de reine voorschriften helemaal ontvangen en zal me eraan houden”.

Aldus gaande tot drie.

“Ik vereer [hen] met volledige aandacht.”

10. Beoefening van de vier omvattende [bodhisattva-deugden]

Discipel van boeddha, zoals hieraan voorafgaand [is beschreven] heeft u de *bodhi*-gedachte reeds laten opkomen en bent u reeds van de *bodhisattva*-voorschriften voorzien, maar [voorts] moet u de vier omvattende methodes¹⁵⁸ en de tien belangrijke voorschriften¹⁵⁹ beoefenen. U mag er niet van afzien. De vier omvattende methodes zijn: aan liefdadigheid doen¹⁶⁰, met beminnde woorden spreken¹⁶¹, voordeel brengende handelingen stellen¹⁶² en hulp bieden¹⁶³.

Omdat u de eindeloze wrok en hebzucht¹⁶⁴ wil bedwingen¹⁶⁵ en omdat u de levende wezens voordeel wil brengen, moet u aan liefdadigheid doen. Omdat u woede¹⁶⁶, verwaandheid¹⁶⁷ en [andere] eindeloze¹⁶⁸ bezoedelingen wenst te onderdrukken en omdat u de levende wezens voordeel wil brengen, moet u zich van beminnde woorden bedienen. Omdat u ten behoeve van de levende wezens goed wenst te doen en omwille van het feit dat u uw oorspronkelijke gelofte wil volbrengen, moet u zich oefenen in het stellen van voordeel brengende handelingen. Omdat u wil neigen naar¹⁶⁹ de grote heilzame kennis¹⁷⁰ en omdat u ervoor wil zorgen dat uw gedachten onophoudelijk goedaardig zijn, moet u zich oefenen in het aanreiken van hulp.

Aldus zijn deze vier methodes datgene wat moet worden uitgevoerd.

11. Instructie van de tien belangrijke voorschriften

Discipel van boeddha, u zal de *bodhisattva*-voorschriften ontvangen en omdat ik nu de zogenaamde tien belangrijke voorschriften zal proclameren, moet u aandachtig luisteren:

1. U mag de *bodhi*-gedachte niet afwijzen, omdat dit de realisatie van het boeddhaschap in de weg staat.
2. U mag de drie kostbaarheden niet verlaten, noch jullie toevlucht nemen tot de externe paden¹⁷¹, want dat is de heterodoxe leer¹⁷².
3. U mag de drie kostbaarheden en de teksten¹⁷³ van de drie Voertuigen¹⁷⁴ niet beschimpen, want anders keert u uw boeddha-natuur¹⁷⁵ de rug toe.
4. Indien u de diepe betekenis van de teksten van het grote voertuig niet kan doorgronden, heb dan geenszins twijfels, want dit ligt niet binnen de grenzen van de gewone mens.
5. Mochten er levende wezens zijn, die reeds de *bodhi*-gedachte hebben laten opkomen, dan mogen jullie de leer niet op een zodanige wijze onderrichten dat zij tegen deze *bodhi*-gedachte ingaan of dat ze zich naar de Twee Voertuigen¹⁷⁶ zouden richten, want op die manier vernietigt men de kiem van de drie kostbaarheden.
6. Evenmin mogen jullie aan diegenen die de *bodhi*-gedachte nog niet hebben laten opkomen, de leer op een zodanige wijze onderrichten dat bij hen de gedachte van de twee Voertuigen opkomt, want dat druist tegen de oorspronkelijke gelofte in.
7. Ten aanzien van de mensen van het Kleinere Voertuig, alsook in aanwezigheid van mensen van de heterodoxe visie, mag u niet op een abrupte [en onthullende] wijze over het diepe en subtiele Grotere Voertuig spreken, want wellicht zal dit bedrog voortbrengen en zal men met grote rampen¹⁷⁷ worden geconfronteerd.
8. U mag geen verkeerde inzichten laten opkomen, want zo snijdt u uw goede wortels¹⁷⁸ af.
9. In aanwezigheid van [mensen van] het niet-boeddhistische pad, mag u niet uit uzelf verklaren dat u van de subtiele voorschriften van de onovertroffen *bodhi* bent voorzien, want hierdoor zullen zij

944a

gedachten van wrevel, jaloezie en dergelijke zaken nastreven. Wanneer u daar geen begrip voor opbrengt¹⁷⁹, dan gaat u tegen de *bodhi*-gedachte in en dat is voor beide [partijen] nadelig.

10. U mag evenwel niets doen dat schadelijk is voor de levende wezens of hen benadeelt. U mag ook geen anderen aansporen om dat te doen en wanneer u dat iemand toch ziet doen, mag u er zich niet over verheugen. Het is omdat dit ingaat tegen de leer van het voordeel brengen aan anderen en omdat dit ingaat tegen de meedogende geest.

Deze bovenstaande [ceremonie van] het ontvangen van de *bodhisattva*-voorschriften is [aldus] voltrokken. Zodoende moet u deze rein ontvangen. U moet er zich aan houden en er geen inbreuken tegen plegen. [Aldus] zijn de [bovenstaande]¹⁸⁰ drie categorieën van reine voorschriften volledig ontvangen.

[B. Esoterische meditatie]

[1. Voorwoord]

U zou nu moeten ingewijd worden¹⁸¹ in de subtiele essentie van het Grotere Voertuig, zijnde de methode¹⁸² van de meditatie¹⁸³, waarbij de esoterische essentialia worden geschouwd¹⁸⁴. Wie deze leer wil ontvangen¹⁸⁵, moet beseffen dat deze methode erg diepgaand is en dat zij die er geloof aan hechten zeer schaars zijn. U mag [deze leer] niet [zomaar] aan de massa overleveren. Rekening houdend met de capaciteiten [van diegene die deze leer wil ontvangen] moet ze in het geheim worden overgeleverd. U dient steeds eerst de verschillende heilsmiddelen¹⁸⁶ te verklaren. Hef [dan] de tegenstrijdigheden in de edele leringen op¹⁸⁷, zodat een sterk geloof opkomt en zodat u het netwerk van twijfels vernietigt. Op die manier kan u tot ontwaken¹⁸⁸ komen.

De *tripi* ~~Ṭ~~aka-meester ↓ubh⓪kara zegt: “De fundamentele kunde¹⁸⁹ is niet van alle wezens dezelfde. [Daarom is het dat] de grote edelen¹⁹⁰, wanneer ze de leer uiteenzetten, er ook niet één [methode] van maken. Men mag zich niet eenzijdig aan één leer vasthouden, noch mag men elkaars leer afkeuren. Bovendien kunnen de vruchten [uit de daden van vorige levens]¹⁹¹ van mensen en goden niet [met één methode] worden bekomen, hoeveel meer geldt dit dan niet voor [de vruchten uit] het onovertroffen pad?! Sommigen realiseren het boeddhaschap door louter vrijgevig te zijn, anderen bekomen het dan weer door alleen maar moraliteit te cultiveren. [Men bekomt het boeddhaschap voorts door geduldige] overweging, [onvermoeibare] energie, meditatie en wijsheid¹⁹², maar ook¹⁹³ door de vierentachtigduizendvoudige als stofpartikels talrijk zijnde [overige] leermethodes. Door middel van eender welke ervan dringt men tot het boeddhaschap door. Ik zal u nu een uiteenzetting geven over een heilsmiddel¹⁹⁴ op basis van de *Schriftuur van de Vajra-top*¹⁹⁵. Eenmaal u mijn uiteenzetting aanhoort, zal u vanaf het beoefenen van de praktijk [die ik zal onthullen] tot het bereiken van het boeddhaschap, steeds uit uzelf uw geest zuiveren en in rust mediteren¹⁹⁶”.

Daarop blijft de *tripi* ~~Ṭ~~*aka*-meester op zijn plaats in het midden van de bijeenkomst zitten en wijkt niet van zijn zitplaats. In alle rust en onbeweeglijk betreedt hij een meditatie, die hij met gemak lang blijkt te kunnen aanhouden. [Na lange tijd] ontwaakt hij uit¹⁹⁷ zijn meditatie en kijkt in het rond naar de vier menigten¹⁹⁸. Ze brengen hun handen [ter hoogte van de borst] samen¹⁹⁹, raken [met hun samengebrachte handen] hun hoofd aan en eren hem²⁰⁰ drie keer.

Na een poos zegt²⁰¹ de *tripi* ~~Ṭ~~*aka*-meester: "Hoewel u eerder de reine *bodhisattva*-voorschriften heeft ontvangen, zou u nu moeten worden ingewijd in de voorschriften, die het innerlijke ontwaken²⁰² en de onbezoedelde²⁰³ en zuivere leer²⁰⁴ van alle boeddha's vormen. [Met] deze methode kunt u thans²⁰⁵ de toegangspoort tot de meditatie openen.

[2. Vier toegangsformules]

Bij het betreden van de meditatie zou u de [hierna volgende] *dh* ~~Ṭ~~*raḍḍā*'s²⁰⁶ moeten reciteren. Onderzoek deze *dh* ~~Ṭ~~*raḍḍā*'s grondig, [want] ze zijn het ultieme²⁰⁷ en hetzelfde als de boeddha's. Wanneer u deze methode volgt, zal u inzicht verwerven in de volledige oceaan van wijsheid. Dit zijn de voorschriften van de ware leer²⁰⁸. Deze leer is geheim en mag niet achteloos hoorbaar worden gemaakt. Wie deze [leer] wil aanhoren, moet eerst de [volgende] *dh* ~~Ṭ~~*raḍḍā* ontvangen:

“Oü, vereniging!”²⁰⁹

Deze *dh* ~~Ṭ~~*raḍḍā* moet u drie maal reciteren. [Indien u dit doet], dan zal u in overeenstemming daarmee²¹⁰ de voorschriften en de overige geheime methodes aanhoren en zal u voorzien zijn van de zuivere moraliteit van alle 944b *bodhisattva*'s²¹¹. De grote verdiensten ervan gaan woorden te boven.

Vervolgens wordt voor het laten opkomen van de [verlichtings-]gedachte de volgende *dh* ~~Ṭ~~*raḍḍā* gegeven:

“Oü, ik manifesteer de verlichtingsgedachte!”²¹²

Indien u deze *dh* ~~Ṭ~~*raḍḍā* drie keer reciteert, dan zal u vanaf het opwekken van de *bodhi*-gedachte tot het realiseren van het boeddhaschap stabiel²¹³ en onwrikbaar²¹⁴ zijn.

Om de realisatie te bekomen, wordt nog de volgende *dh* ~~Ṭ~~*raḍḍā* gegeven:

"Oü, ik bewerkstellig de doordringing tot de [verlichtings-]gedachte!"²¹⁵

Als u deze *dh* ~~Ṭ~~*raḍḍā* driemaal reciteert, dan bekomt u de volledige verzameling van alle diepe voorschriften en realiseert u alwetendheid²¹⁶. U zal snel de onovertroffen *bodhi*²¹⁷ manifesteren en alle boeddha's zullen dit eenstemmig verkondigen.

Om dan de [morele] status van het *bodhisattva*-gedrag²¹⁸ te kunnen bereiken, moet u nog een *dh Oṛa Ṛā* ontvangen:

“Oü, ik betreed de *vajramaḍóala*.”²¹⁹

Indien u deze *dh Oṛa Ṛā* driemaal reciteert, dan zal u wanneer u de positie van de inwijdings-*maḍóala*'s²²⁰ manifesteert niet gehinderd worden²²¹ bij het aanhoren van alle verborgenheden²²².

Eenmaal u de positie van de inwijding der *bodhisattva*'s heeft bereikt, bent u capabel om toegang te krijgen tot de poort der meditatie. Tot hier [de *dh Oṛaḍā*'s inzake] de voorschriften van de onbezoedelde en ware leer.

[3. Twee beschermingsformules]

Discipel, omwille van uw bescherming, geef ik u voorts nog [een tweetal] *dh Oṛaḍā*'s mee, [waaronder vooreerst]:

“Oü, Zuivere! Oü, Zuivere!”²²³

944c Door deze [formule] honderdduizend keer te herhalen, verwijdert u alle hindernissen, zuivert u de drie vormen van handelen²²⁴ en elimineert u de morele bezoedelingen²²⁵. Démonen²²⁶ zullen u dan niet bekoren. Discipel, u zal net zoals spierwitte zijde²²⁷ zijn, die gemakkelijk gekleurd wordt. Wanneer de hindernissen geëlimineerd zijn, kan men immers snel *sam Oḍhi*²²⁸ realiseren.

Vervolgens bied ik u, discipel, nog een [tweede beschermings-]*dh Oṛa Ṛā* aan:

“Oü, Heil aan de Alwetende!”²²⁹

De methodiek van het reciteren²³⁰ is dat u één van deze twee *dh Oṛaḍā*'s, naar eigen goeddunken reciteert, d.w.z. ofwel de eerste, ofwel de laatste²³¹, maar niet in paren. Zoniet bestaat het gevaar dat u niet geconcentreerd kan blijven.

[4. Het innerlijk vereringsritueel]²³²

Indien u een beginner²³³ bent, die de wens heeft in *sam Oḍhi* te gaan, zou u zich vrij moeten maken van alle fenomenale objecten²³⁴ en zou u alle wereldse beslommingen²³⁵ uit de weg moeten ruimen. U gaat [daarom best] in uw eentje op een rustige plaats in halve-lotushouding²³⁶ zitten.

[Nadat u dat heeft gedaan,] dan zou u ter wille van uw bescherming eerst [het volgende] handgebaar²³⁷ moeten maken:

Breng de “vrijgevigheid” (linkerpink)²³⁸ en de “wijsheid” (rechterpink)²³⁹ samen en richt ze op. [Combineer] dan de “moraliteit” (linkerringvinger)²⁴⁰ en de “volharding” (linkermiddenvinger)²⁴¹ met het “heilsmiddel” (de rechteringvinger)²⁴² en de “gelofte” (rechtermiddenvinger)²⁴³. Leg de rechter- op de linker[vingers], strengel ze ineen en druk de beide [vingertoppen] tegen

de rug [van de respectievelijke hand]. Richt dan de “inspanning” (linkerwijsvinger)²⁴⁴ en de “kracht” (rechterwijsvinger)²⁴⁵ beiden op²⁴⁶. Laat de toppen ervan tegen mekaar leunen en buig ze dan. Open vervolgens de [omgekeerde] hartfiguur²⁴⁷ en laat een kleine tussenruimte toe. Breng dan de “meditatie” (linkerduim)²⁴⁸ en de “kennis” (rechterduim)²⁴⁹ samen en richt ze op, waardoor [het handgebaar] wordt vervolledigd.

Nadat dit handgebaar is gevormd, moet u eerst nog de kruin bezegelen²⁵⁰ en dan het voorhoofd. Voorts daalt u naar de rechterschouder af, die u [ook] bekrachtigt en daarna doet u hetzelfde met de linkerschouder. Pas dan verzegelt u het hart. Vervolgens daalt u naar de rechterknie en dan naar de linkerknie af, die u allebei [met het handgebaar] bezegelt. Bij elk punt dat u met dit handgebaar aanraakt, reciteert u de hierboven vernoemde *dh Oraõã*'s telkens zeven keer.²⁵¹ Nadat u dit [bij het aanraken van] de zeven punten hebt gedaan²⁵², gaat u [met de vingers nog steeds in dezelfde houding] naar de kruin terug, waar u het handgebaar ontbindt.

Neem dan een bidsnoer²⁵³ en reciteer de [vermelde] *dh Oraõã*'s aandachtig. Indien u in staat bent om ze veelvuldig te reciteren, dan doet u dit van twee- à driehonderd tot drie- à vijfduizend keer. Wanneer [het aantal keren waarbij u de formules reciteert] één *lak* *Da*²⁵⁴ per zitsessie bedraagt, dan is dit de gemakkelijkste²⁵⁵ [manier] om tot vervolmaking²⁵⁶ te komen.

Na het beëindigen van de bekrachtiging van het lichaam, houdt u het lichaam rechtop en vertoeft u, zoals eerder vermeld, in de correcte halvelotushouding, waarbij u het rechter- op het linker[been] legt. U hoeft geen volledige lotushouding²⁵⁷ aan te nemen, want in deze houding wordt [het zitten] pijnlijk. Wanneer de geest met het externe element “pijn” wordt geconfronteerd, dan is het immers moeilijk om te meditatieve concentratie te bekomen. Mocht u van in den beginne toch de volledige lotushouding kunnen realiseren, dan is dit uitstekend.

Hou hoe dan ook uw hoofd rechtop en kijk recht voor u. Hou de ogen noch open, noch volledig dicht. Wanneer u ze openhoudt, dan wordt u [immers] afgeleid en wanneer u ze sluit, dan wordt men inactief²⁵⁸. Laat u niet door externe objecten²⁵⁹ afleiden. Na aldus rustig te zijn gezeten, kan u zich concentreren op het vereren en het tonen van berouw.

Laat vooreerst de gedachte opkomen, waarbij u visualiseert dat alle boeddha's van de tien richtingen in de bijeenkomst van mensen en goden, ten behoeve van de vier menigten de leer uiteenzetten. Dan pas visualiseert u, dat u zich (met uw eigen lichaam) naar elke boeddha begeeft en dat u eerbiedig²⁶⁰ voor hen neerbuigt. U betoont hen vol respect eer en u prijst hen met de drie handelswijzen.

U, beoefenaar die deze visualisatie doet, moet dit helder voor u zien, zo duidelijk dat het is alsof u het met de eigen ogen aanschouwt. Vestig pas daarna uw aandacht op de tien sferen²⁶¹, waarin u met subtiele wierook, bloemen, vaandels, baldakijnen, voedsel, drank, zeldzame kostbaarheden en allerhande offergaven van alle goden en mensen, uw eer betoont aan alle boeddha's en grote *bodhisattva*'s van het allesomvattende *dharma*-gebied²⁶²,

945a dat de ultieme leegte²⁶³ is, alsook aan het doctrinaire lichaam, het genietings- en transformatielichaam²⁶⁴, de vier stadia²⁶⁵, en aan de grote verzameling van de [*bodhisattva*-]menigten²⁶⁶.

Beoefenaar, pas nadat u deze verering hebt voltrokken, vestigt u uw aandacht op alle boeddha's en *bodhisattva*'s, in wiens aanwezigheid u respectvolle²⁶⁷ gedachten van opperste oprechtheid²⁶⁸ laat opkomen en [aldus gemeend] berouw toont:

“Vanaf²⁶⁹ de tijd, die niet te herinneren is²⁷⁰, tot en met vandaag, zijn mijn²⁷¹ gedachten gewikkeld in bezoedelingen²⁷². [Sinds] lange tijd zwalp ik tussen geboorte en dood rond. Mijn fysieke, verbale en mentale handelingen²⁷³ kunnen²⁷⁴ onmogelijk²⁷⁵ allemaal opgesomd worden. Het enige wat ik nu weet,²⁷⁶ is dat ik vol inkeer ben. Door éénmaal berouw te hebben betoond, zal ik de continuïteit²⁷⁷ voor altijd verbreken en die geen tweede keer laten opkomen. Ik wens enkel dat de boeddha's en *bodhisattva*'s met behulp van de kracht van hun grote mededogen en hun prestigieuze²⁷⁸ beschermende opmerkzaamheid²⁷⁹ mijn spijtbetuiging aanvaarden en dat zij ervoor zorgen dat mijn onheilzame daden en belemmeringen spoedig geëlimineerd worden.”

Deze gedachte²⁸⁰ noemt men het innerlijke en geheime berouw, wat het meest subtiele²⁸¹ is.

[5. Innerlijke gelofte]

Vervolgens zou u de universele gelofte²⁸² [als volgt] moeten afleggen:

“Lange tijd vertoefde ik in de wereld van de bezoedelingen²⁸³. Enerzijds heb ik door het stellen van de *bodhisattva*-handelingen²⁸⁴ in het verleden al ontelbare wezens²⁸⁵ voordeel en geluk gebracht²⁸⁶, anderzijds heb ik de verdiensten die zo ontelbaar zijn als de zandkorrels van de Ganges²⁸⁷ verworven en heb ik de boeddha-vruchten²⁸⁸ geplukt door het beoefenen van meditatie, door te streven naar [vooruitgang]²⁸⁹ en me volhardend in te spannen²⁹⁰ om de drie handelwijzen te beschermen en eraan vast te houden. Ik wens slechts dat de boeddha's en de *bodhisattva*'s, met [behulp van] de kracht van hun mededogende gelofte en hun prestigieuze beschermende opmerkzaamheid, ervoor zorgen dat ik aan deze verdiensten deelachtig word, zodat ik snel eenheid realiseer²⁹¹ zowel binnen de leer van alle vormen van *samādhi*, als binnen de leer van alle *dhāraṇā*'s en opdat ik snel de volledige zuiverheid van de eigen aard²⁹² mag bekommen”.

Wanneer u deze gelofte aldus ten gronde aflegt, dan zal u niet meer [naar een lager stadium] terugvallen²⁹³ en snel vervolmaking bekommen.

[6. Ademhalingstechniek en gedachtestroom]

Vervolgens zou u [de juiste methode van] ademhalen moeten leren²⁹⁴. De ademhaling [gebeurt als volgt]: denk eerst aan in- en uitademen. Vanuit [de

binnenkant van] uw lichaam raakt [de adem] elk botje, elk gewricht, elke spier en elk bloedvat aan, circuleert er rond en dringt erin door.²⁹⁵ Daarna ademt u langzaam uit via de mond.²⁹⁶ U stelt zich verder voor dat deze adem zo wit is als sneeuw en zo smaakvol²⁹⁷ als melk. Voorts zou u de weg die [deze uitgeademde lucht] aflegt moeten volgen.²⁹⁸ Dan ademt u geleidelijk aan opnieuw via de neus in. Hierbij verspreidt [de ingeademde lucht] zich naar de spieren en bloedvaten over het hele lichaam. U zal leren de lucht te laten circuleren en aldus drie keer in- en uit te ademen. Indien u deze [wijze van] ademhaling toepast, zal het lichaam niet onder koude, hitte, wind, enz. lijden en zal u alles als vredig en comfortabel²⁹⁹ ervaren. Leer pas hierna mediteren.

De *tripi* ~~Ma~~aka-meester zegt: “Beginneling, velen zijn bevreesd om gedachten te laten opkomen. Wanneer er [gedachten] voorkomen, denken zij eraan om hun aspiratie en hun streven halt toe te roepen. Indien men zich eenzijdig³⁰⁰ op gedachteloosheid toelegt en dit als het ultieme beschouwt, dan is het zo dat men naar vooruitgang³⁰¹ zal streven, maar het niet zal kunnen bekomen.³⁰² De gedachten zijn van tweeërlei aard: de eerste zijn de onheilmale gedachten³⁰³ en de tweede de heilmale gedachten³⁰⁴. De onheilmale zijn roekeloze gedachten en zouden steeds vermeden moeten worden. De goede methode is niet toe te laten dat de oprechte gedachten vernietigd worden. Wie waarlijk de correcte praktijk beoefent, voelt de noodzaak om eerst en vooral de juiste gedachten te doen toenemen en zich daarin te oefenen³⁰⁵. Met deze laatste methode bereikt men³⁰⁶ de ultieme zuiverheid. Zoals iemand die leert schieten, door lang te oefenen door en door bedreven wordt, zoveel meer zal u door vrij te zijn van [onheilmale] gedachten³⁰⁷, in elke activiteit³⁰⁸ voortdurend van concentratie voorzien zijn. Wees angstig noch bevreesd voor het laten opkomen van [heilmale] gedachten. Het zou immers betreurenswaardig zijn, mocht dit de vooruitgang in uw studie belemmeren.”

945b **[7. Praktische oefeningen]**

Vervolgens zou u *sam* ~~Od~~hi³⁰⁹ moeten³¹⁰ beoefenen. Wat *sam* ~~Od~~hi genoemd wordt, is niets anders dan de Leer. Het is correct [te zeggen] dat dit de zuivere gedachte van de intrinsieke aard van alle levende wezens is. Men noemt het de Wijsheid van de Grote Spiegel³¹¹. Van³¹² boeddha tot wriemelend insect³¹³, allen zijn gelijkwaardig. Hoewel [de ene] niet meer en niet minder [dan de ander]³¹⁴ is, toch zijn onwetendheid³¹⁵, verwarde gedachten³¹⁶ en binnendringende bezoedelingen³¹⁷ datgene waardoor zij worden overspoeld. Daarom zwalpen ze tussen geboorte en dood rond en kunnen ze het boeddhaschap niet realiseren.

Beoefenaar, u wordt geacht uw gedachten vredig te maken en in rust³¹⁸ te vertoeven. U mag niet door externe elementen worden aangetrokken. Stelt u zich een schijf voor, die zoals een zuivere maan, licht geeft. [Die gevisualiseerde schijf] is [ongeveer] anderhalve meter³¹⁹ van het lichaam verwijderd en zou zich recht voor uw gezicht moeten bevinden, niet hoger en niet lager. De afmeting (i.e. de diameter) ervan is een halve meter³²⁰ en ze is volledig rond. Ze heeft een heldere kleur en zowel binnenin als aan de buitenkant is er licht, zo puur dat het geen gelijke kent in onze wereld.

Hoewel u die [maanschijf] in het begin niet ziet, zal u ze, na lang en aandachtig oefenen, grondig te zien krijgen. Wanneer u nog verder visualiseert, zal dit er geleidelijk toe leiden dat u ze ruimer laat worden, nl. [van een diameter van ongeveer] een anderhalve meter, een veelvoud ervan³²¹, of gaande tot ze aan de uiteinden van de boeddha-wereld³²² reikt en haar helderheid erover verspreidt. Wanneer u de visualisatie wil stopzetten³²³, dient u de maanschijf geleidelijk aan tot haar oorspronkelijke vorm te laten samentrekken, [zodat] ze terug de maan wordt van bij de aanvang van de visualisatie.

Na het beëindigen van deze [visualisatie-]cyclus is er geen onderscheid meer tussen vierkant of cirkelvormig. Na het beoefenen van deze visualisatie realiseert u immers de *sam Odhi*, waarbij u bevrijd bent van alle hindernissen³²⁴. Wie deze *sam Odhi* realiseert, die noemt men “diegene van het stadium voorafgaande aan de drie [groepen van tien stadia der] waardigen”.³²⁵ Diegene die hierop steunt en zich geleidelijk aan over het *dharma*-gebied verspreidt, noemt men, zoals in de *sūtra*'s wordt verklaard, “[iemand van] het eerste stadium”³²⁶. De reden waarom men dit “het eerste stadium” noemt, is omdat men met [het inzicht in] deze leer, datgene wat men van oudsher nog niet had bekommen, nu voor het eerst bereikt en omdat dit een grote vreugde voortbrengt. Omwille van deze reden wordt het eerste stadium [ook] “vreugde”³²⁷ genoemd. Maar [ook hiermee] is nog niet alles gezegd,³²⁸ want voorts heeft deze spontane en reine gedachte immers drie betekenissen.

Net zoals de maan is er vooreerst de betekenis van “spontane zuiverheid”. Dit is omdat men afstand neemt van de onreinheid³²⁹ van de begeerte³³⁰. Ten tweede is er de betekenis “helderheid”, omdat men met de bezoedelingen van woede en passie³³¹ komaf maakt. Ten derde is er de betekenis “schitterend”, omdat men vrij is van de duisternis der dwaasheid en onwetendheid.

Voorts zijn de vier grote [elementen]³³², waaruit de maan is opgebouwd, enerzijds ultiem, maar anderzijds worden ze vernietigd, [waardoor de maan] verdwijnt. Omdat de maan door de wereldlingen wordt waargenomen, neemt men haar als metafoor [voor de verlichting], wat toelaat dat het inzicht wordt bereikt.

Beoefenaar, wanneer u deze visualisatie lange tijd³³³ beoefent, en deze praktijk van visualiseren perfectioneert, mag u te vlug noch te traag zijn. U mag enkel de helderheid aanschouwen en voor de rest bent u volledig onthecht³³⁴. Bovendien ontwaart u lichaam noch gedachten.³³⁵ [Immers], niet alle fenomenen³³⁶ kunnen bereikt worden. Ze zijn net zoals de leegte, maar dit mag u niet als “leegte” interpreteren, omdat u namelijk gedachteloos bent. Ook al legt men het uit als zijnde “net zoals de leegte”, betekent dit niet [dat men kan spreken van] de gedachte van de leegte.

Wanneer u na lange tijd [oefenen] in staat zal zijn [deze visualisatie] tot rijpheid te brengen, dan zal u, of u nu wandelt, staat, zit of neerligt, ten allen tijde en op alle plaatsen, gewild of ongewild³³⁷, moeiteloos³³⁸ en ongehinderd³³⁹ eenheid realiseren. Geen enkele³⁴⁰ van de dwalende gedachten, zoals hebzucht, woede, dwaasheid, en dergelijke, m.a.w. geen van alle bezoedelingen, zal u afleiden. Ze zullen volledig geëlimineerd zijn en zullen ook niet vanzelf opkomen. Uw aard zal permanent gezuiverd zijn. Ga op deze manier verder met de praktijk³⁴¹, totdat u het boeddhachap realiseert.

Dit is het enige pad³⁴² en verder³⁴³ is er geen ander principe. Dit is het pad van innerlijke realisatie van alle boeddha's en *bodhisattva*'s. Het ligt niet

945c binnen de grenzen van de Twee Voertuigen en de externe paden. Wanneer u deze visualisatie hebt gerealiseerd, zal u op geen andere wijze inzicht krijgen in de verdiensten van de boeddhistische leer, die zo talrijk zijn als de zandkorrels van de Ganges. Met dit ene [als methode] dringt u ertoe door en spontaan komt u tot de eindbestemming³⁴⁴. Door het ontsluiten³⁴⁵ van één syllabe³⁴⁶ kan men de oneindige leer uitleggen³⁴⁷. U zal in een minimum van tijd³⁴⁸ inzicht krijgen in de kern van alle leerstellingen. U zal zelfstandig³⁴⁹ en ongehinderd³⁵⁰ zijn. Er is komen noch gaan, ontstaan noch vergaan. Alles is gelijk. Wanneer u deze methode beoefent, bereikt u geleidelijk het kenmerk van vooruitgang en wanneer u dat lang aanhoudt, zal u uit uzelf inzicht manifesteren. Tot hier heb ik het uitgelegd, maar tot in de limiet kan het niet worden besproken, wat niet betekent dat ik hier alles over heb gezegd.³⁵¹

Tripiṭaka-meester ↓ubhokara zegt: “Welnu, indien u in staat bent dit grondig te oefenen, dan zal u zich in het visualiseren van dit ene hebben vervolmaakt. Oh, luisteraar³⁵², in deze gedachte zijn er voorts vijf soorten betekenissen³⁵³ en deze, beoefenaar, dient u te kennen.

De eerste is de “momentane³⁵⁴ gedachte”. Dit betekent dat men het Pad in de aanvankelijke geest [van de beginneling]³⁵⁵ ziet en in één moment³⁵⁶ eenheid bereikt, maar die gauw terug kwijtspeelt. Net zoals een bliksem in de nacht, komt het eventjes op, maar verdwijnt het weer. Daarom spreekt men van “momentaan”. De tweede is de “stromende³⁵⁷ gedachte”. Diegene die het pad reeds heeft gezien en zonder onderbreking het vermeerderen van zijn verdiensten heel ernstig voortzet, is net zoals de stroom die voorbijraast. Daarom noemt men het “stromend”.³⁵⁸ De derde is “de zoete en mooie gedachte”. Dit betekent dat indien men door onophoudelijk opstapelen van verdienste, op zuivere wijze³⁵⁹ helderheid bereikt en dat men doordringt tot de lichtheid³⁶⁰ en de verhevenheid³⁶¹ van lichaam en geest, [zodat] men het Pad proeft³⁶². Daarom spreekt men van “zoet en mooi”. De vierde is “de uiteenvallende en zich verspreidende gedachte”. Hierbij is het zo dat men het essentiële streven plots laat opkomen of weer laat gaan. Omdat deze beide tegen het pad indruisen, spreekt men van “uiteenvallen en verspreiden”. Ten vijfde is er “de gedachte van de heldere spiegel”. Wanneer men daarna afstand neemt van de versplinterde en verwarde gedachten³⁶³, dan spiegelt men zich aan de heldere schijf en is men volledig onthecht. Daarom wordt dit “de heldere spiegel” genoemd. Indien u deze [cyclus van] vijf gedachten heeft doorlopen en het zelf verifieert, dan zal u vanzelf onderscheid kunnen maken tussen de gewone mensen van de drie Voertuigen en de status der edelen.

Oh, beoefenaar³⁶⁴, wanneer u als beginneling aan meditatie doet, dan zou u de meditatiemethode³⁶⁵ van de bekrachtiging door de geheime heilsmiddelen van alle boeddha's uit het verleden moeten beoefenen. U [zou moeten] opgaan in³⁶⁶ de eenheid³⁶⁷ van de leer van alle *dh* *Öraõã*'s³⁶⁸ en omwille daarvan zou u moeten ingewijd worden in de [volgende] vier *dh* *Öraõã*'s, namelijk: ³⁶⁹

[1] “*Oü*, subtiele *vajra!*”³⁷⁰

Deze *dh* *Öraõã* zorgt ervoor dat wat u visualiseert, gerealiseerd wordt;

[2] “*Oü*, *vajra*, ontsta!”³⁷¹

Deze *dh* *Öraõã* zorgt ervoor dat wat u visualiseert, niet verloren gaat;

[3] “Oü, vajra, breid [het] uit!”³⁷²

Deze *dh* **Ö***raõã* zorgt ervoor dat wat u visualiseert, geleidelijk aan ruimer wordt;

[4] “Oü, vajra, trek [het] samen!”³⁷³

Deze *dh* **Ö***raõã* zorgt ervoor dat wat u visualiseert, ruimer wordt en dan geleidelijk aan tot de oorspronkelijke [grootte]³⁷⁴ samentrekt.

Aldus zijn de vier *dh* **Ö***raõã*'s. Deze zijn de diepste heilsmiddelen onder de leerstellingen, die de *Bhagavat*³⁷⁵ uit zichzelf heeft gerealiseerd. Ze openen [de geest] van alle beoefenaars³⁷⁶ en brengen hen snel tot volledig inzicht³⁷⁷. Wie snel naar deze *sam* **Ö***dhi* wenst te streven [moet] deze *dh* **Ö***raõã*'s steeds in de vier houdingen³⁷⁸ reciteren. Graveer dit in uw geheugen³⁷⁹, benut uw verdiensten en verzaak er zelf niet eventjes aan. [Zodoende] zal u vlug realisatie tot stand brengen.³⁸⁰

U, die de meditatie³⁸¹ beoefent,³⁸² moet vervolgens de wijze³⁸³ van wandelen³⁸⁴ kennen. Op een rustige plaats dient u de grond proper en effen te maken. De lengte van het vlak moet ongeveer veertien meter³⁸⁵ bedragen en aan de twee [korte] zijden³⁸⁶ dient u een paal op te richten. Bind aan het uiteinde [van de palen] een touw, precies op borsthoogte en houd het koord met een bamboepijp op. Hou de pijp in de lengte vast.³⁸⁷ Met die bamboepijp³⁸⁸ draait u in wijzerzin³⁸⁹ [om de opstelling met palen] en gaat u evenwijdig³⁹⁰ [met het touw, dat u met de bamboepijp omhoog houdt] heen en weer. Breng een fusie van de gedachten met de universaliteit teweeg³⁹¹ en kijk ongeveer twee meter³⁹² voor u uit. Laat u meevoeren doorheen de *sam* **Ö***dhi*, wees bewust van en vertrouw op uw fundamentele [boeddha-]natuur³⁹³. Realiseer de waarheid³⁹⁴, wees helder³⁹⁵ en laat dit niet verloren gaan³⁹⁶. Bij elke stap³⁹⁷, reciteert u dan één formule³⁹⁸. Reciteer aldus de vier formules van het begin tot het einde en begin dan opnieuw. Reciteer onophoudelijk en wanneer u zich wat moe voelt³⁹⁹, ga dan rustig zitten.

Discipel, u zou deze heilsmiddelen om het Pad te betreden moeten⁴⁰⁰ kennen, ze zijn diepgaand en helpen u vooruitgang te boeken⁴⁰¹. Uw geest wordt dan zoals⁴⁰² een *vajra*, [namelijk] onwrikbaar en onveranderlijk. U zal gehuld zijn in het harnas der grootse en pure inspanningen⁴⁰³. Manifesteer de vurige⁴⁰⁴ [verlichtings-]gedachte en leg de realisatie van uw gelofte [om het boeddherschap te bereiken] binnen uw verwachtingen⁴⁰⁵. U zal het afwerken en niet [meer] terugvallen⁴⁰⁶. Laat uw gedachten niet door allerhande leringen verwarren en breng uw leven niet in nutteloosheid door. Zodoende zijn er geen tegenstellingen⁴⁰⁷ in de fenomenen en gaan zowel gedachten als woorden beiden verloren. Indien [de leer] niet door [het gebruik van] heilsmiddelen wordt onthuld⁴⁰⁸, dan is er geen reden waarom u tot inzicht zou komen⁴⁰⁹.

[8. Eindbepalingen van de revisor]

Sanskrit en Chinees zijn zeer van elkaar verschillend. Zonder tolk⁴¹⁰ is het moeilijk om te communiceren. Ik heb slechts enkele toelichtingen gekregen en heb het opgetekend⁴¹¹ volgens mijn herinneringen. Daarom lever ik dit over, zonder het te begrijpen. Meditatiemeester Hui-ching⁴¹² van de Hsi-ming-

tempel⁴¹³ heeft het eerst gecompileerd. Nu is het terug in detail aangevuld en dienaangaande noem ik het partieel op orde gesteld.

Heil!⁴¹⁴ Ik buig⁴¹⁵ voor de boeddha's in de tien richtingen.
Oh, oceanische opslagplaats⁴¹⁶ der waarachtigheid⁴¹⁷,
toegangspoort tot het levenselixir⁴¹⁸;
Oh, drie [groepen van tien stadia der] waardigen en tien [stadia der] wijzen⁴¹⁹,
zorg ervoor dat ik een oprechte monnik ben,
verleen me de kracht van een standvastige geest en een sterk geheugen!
De zeldzame⁴²⁰ essentie van het geheim van de *dh* *raḍā*-meditatie
laat de weidse en grootse gedachte der perfecte helderheid opkomen.
Nu zal ik het volgens mijn eigen capaciteiten⁴²¹ gedegen prijzen
en aan alle wezens⁴²² van het *dharma*-gebied laten rondgaan.

*Het schriftuur van het ontvangen van de voorschriften en de spijtbetuiging, alsook de leer van de essentie van de meditatiemethode van tripiṭaka-meester [Shan-]Wu-wei, 1 vol.*⁴²³

Noten bij deel 2.

¹ 禪要 Chin. *ch'an-yao*, Jap. *zenyō*, cf. *MD*, p. 2130. Deze term wordt gebruikt als afkorting van de titel van het werk, i.e. 無畏三藏禪要 Jap. *Mui-sanzō Zen'yō*, die in deel 1.II.A. wordt besproken.

² 三藏 Chin. *san-ts'ang*, Jap. *sanzō*, Sank. *tripiṭaka* verwijst niet alleen naar de boeddhistische canon, die traditioneel in “drie korven” is verdeeld, nl. de *sūtra-piṭaka*, de *vinaya-piṭaka* en de *abhidharma-piṭaka*, maar refereert ook aan een titel die gegeven wordt aan belangrijke boeddhistische geleerden, die beschouwd worden als meesters die onderlegd zijn in de studie van de boeddhistische canon. Vandaar de vertaling ‘*tripiṭaka-geleerde*’. Zie o.m. *ZGDJ*, p. 403 en *BGJ*, p. 481, s.v. *sanzō*. Verder vermeldt Y. Chou, “TIC”, p. 257, noot 31: “The earliest occurrence of this title in Chinese that I can find is in the biography of Saūghavarman (arrived in China in 433 A.D.)”.

³ 無畏 Chin. *Wu-wei*, Jap. *Mui* is een afkorting van *Shan-wu-wei* 善無畏 (Jap. *Zemmui*). Dit is een vaak voorkomende naam voor ↓ubh○karasiūha (637-735), zie o.m. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 852 en *MD*, p. 1366, s.v. *Zemmui*. Zijn biografie is te vinden in: T. vol. L, nr. 2061, p. 714b-716a. Voor een studie en vertaling ervan zie: Y. Chou, “TIC”, pp. 251-272. Hierin wordt geargumenteed dat er geen logisch verband is tussen *Shan-wu-wei*, die wellicht zijn bijnaam (Chin. *hao* 號) was, en zijn Sanskrit-naam ↓ubh○kara, die volledig ↓ubh○kara○iūha luidt en zoveel betekent als “zuivere leeuw”.

Chou stelt verder dat zijn Chinese naam wellicht heeft ontleend aan de eerste van de zes niveaus van “onbevreesd zijn” (Chin. *wu-wei*) of Sansk. *abhaya* in de spirituele vooruitgang van een *bodhisattva*, zie: Y. Chou, *op. cit.*, pp. 251-252, noot 3. In Tajima’s studie van de *Mahāvairocana-sūtra* vinden we deze niveaus niet als de zes “*abhaya*”, maar als de zes “*nirbhaya*” (i.e. stadia van “onbevreesdheid”, cf. Macdonell, *PSD*, p. 143). Het eerste niveau is dat van *saḍḍirbhaya* (of *sat-nirbhaya*, Chin. *shan-wu-wei* 善無畏), wat letterlijk “goede onbevreesdheid” betekent. Voor de *Shingon*-adept houdt deze stap in dat hij doordringt tot de *maḍḍāla* en de Drie Mysteries (Sansk. *triguhya*, i.e. lichaam, spraak en gedachten) aanschouwt. Zie: *Enlight.*, p. 306 en p. 274, noot 82.

⁴ 輸波迦羅 Chin. *Shu-pa-chia-la*, Jap. *Shubakara*, Sansk. ↓ubh○kara[siūha], cf. supra, noot 3.

⁵ 沙門 Chin. *sha-men*, Jap. *shamon*, Skt. **ramaḍā* is een boeddhistische monnik of non die meestal een zwervend bestaan leidt. Het is een religieuze die naar bevrijding streeft door zich aan de wereld te onttrekken. In zijn Indische oorsprong, was “**ramaḍā*” een algemene term voor iemand die zich het hoofd kaal schoor, die zich van zijn of haar wereldse status en bezittingen afkeerde en de geest en het lichaam oefende in een poging om kwaadaardige invloeden halt toe te roepen en naar het goede te streven. Zie: *ZGDJ*, p. 477 en H. Nakamura, *BGDJ*, p. 601, s.v. *shamon*.

⁶ 竹林寺 Chin. *Chu-lin-ssu*, Jap. *Chikurin-ji*, Sansk. *Veḍuvana-vihāra*. “Het klooster van het Bamboebos” wordt vaak gebruikt ter aanduiding van het park *Karaḍā-veḍuvana* in de nabijheid van Rājagṛha. Daar zou de eerste boeddhistische tempel in Magadha zijn geweest, die onder het bewind van koning Bimbis○ra (troonsbestijging “in 60 before the Nirv○na”, cf. E. Lamotte, *History of Indian Buddhism*, p. 13) werd opgericht. In oorsprong zou dit complex voor een groep asceten zijn gebouwd, maar later zou het door Bimbis○ra aan Śākyamuni zijn geschonken. Dat beiden bevriend waren blijkt uit een aantal belangrijke ontmoetingen, cf. E. Lamotte, *op. cit.*, pp. 17-19. Volgens Soothill zou het volgens andere bronnen evenwel de oudere *Karaḍā* (data onbekend) zijn geweest die deze *vihāra* liet bouwen, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 217, s.v. 竹. Dit complex wordt ook wel 竹林精舍 Chin. *Chu-lin ching-she*, Jap. *Chikurin-shōja* genoemd, zie: *ZGDJ*, p. 845; *NHBGJ*, p. 520, s.v. *Chikurin-shōja*.

⁷ 那爛陀 Chin. *Na-lan-she*, Jap. N○rand○, Sank. *Nāland○*. T-editie, p. 942, noot 8 meldt dat de ŌS-editie 蘭 (Chin. *lan*) heeft i.p.v. 爛, maar aangezien het om een translitteratie gaat heeft dit onderscheid hier weinig belang. De term wijst op de *Nāland○-saūghārāma*, een klooster

dat een tiental kilometer van Rājagṛha is verwijderd. Het was een befaamd vertaalcentrum voor het boeddhisme in India, waar o.a. Hsüan-tsang 玄奘 (602-664) heeft verbleven. Dit complex werd door koning Śākṛāditya (i.e. Kumāragupta I, r. 414-?, cf. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 250-251) van de Gupta-dynastie gebouwd. In de 14^{de} eeuw werd de tempel vernield, cf. *ZGDJ*, p. 967 en A. Hirakawa, *BKD*, p. 1170, s.v. Nārand.

⁸ 王舍城 Chin. Wang-she-cheng, Jap. Ōshajō, Sansk. Rājagṛha is te situeren in het noorden van de staat Magadha. Het komt overeen met het huidige Rājgir in het Patna-district en ligt op een zesentwintigtal kilometer ten zuidwesten van Bihar. Zie o.m.: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 164, s.v. 王; *HFT*, p. 463, s.v. Rājagṛha.

⁹ 摩伽陀國 Chin. Mo-chia-she-kuo, Jap. Magada koku, Sansk. Magadha. Het is één van de zestien koninkrijken van het oude India t.t.v. de historische Boeddha, meer bepaald het zuidelijk gedeelte van het huidige Bihar. De koning van het toenmalige Magadha, Bimbisāra, werd een volgeling van boeddha ↓kyamūni (cf. supra, noot 6). De hoofdstad was Rājagṛha. Onder de Maurya-dynastie werd de hoofdstad Pataliputra. Zie o.m. A. Hirakawa, *BKD*, p. 558; *ZGDJ*, p. 1171 en *NHBGJ*, p. 670, s.v. Magada koku.

¹⁰ 天竺 Chin. T'ien-chu, Jap. Tenjiku, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 146, s.v. 天竺 en *NHBGJ*, p. 532, s.v. Tenjiku.

¹¹ 唐言 Chin. T'ang-yen, letterlijk “de taal van T'ang”. T'ang staat hier voor China en bijgevolg wijst de term op het Chinees.

¹² Volgens T-editie, p. 942, noot 9 is de vermelding van deze Chinese naam een toevoeging uit een niet nader bekende secundaire bron.

¹³ T-editie, p. 942, noot 10 vermeldt dat de ŌS-editie in een noot 高 (Chin. kao “groot, hoog”) als variant voor 豪 (Chin. hao, “heldhaftig”) aangeeft. Vandaar de vertaling “hoog aangeschreven”.

¹⁴ 利種 Chin. ch'a-li-chung, Jap. setsurishu, Sansk. kṛatīya, i.e. de tweede hoogste klasse in de toenmalige Indische samenleving, die de vorsten en de krijgslieden omvat, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 827, s.v. setsurishu; W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 250, s.v. 利種. Voor meer uitleg over de kṛatīya's, zie: L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 375-376. Volgens zijn biografie was ↓ubhakarasiūha een afstammeling van Amṣtodana, de oom van ↓kyamuni, cf. Y. Chou, “TIC”, p. 251. ↓ubhakarasiūha's voorouders zouden over Orissa hebben geregeerd, zie: *ibidem*, p. 252, noot 4.

¹⁵ 大德 Chin. ta-te, Jap. daitoku, Sansk. bhadanta is een titel die volgens Soothill in *vinaya*-teksten voor monniken wordt gebruikt, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 88, s.v. 大德. Het gaat hierbij meestal om een oudere monnik die zich op een zeer deugdzaam manier gedraagt, zie: *BGJ*, p. 320, s.v. daitoku.

¹⁶ 禪師 Chin. ch'an-shih, Jap. zenji is een meditatieleraar of -meester. Zie: *BGJ*, p. 296 en H. Nakamura, *BGDJ*, p. 854, s.v. zenji.

¹⁷ 和上 Chin. ho-shang; Jap. oshō, Sansk. upādhyāya is een synoniem van 和 (eveneens Chin. ho-shang). Volgens Soothill zou dit oorspronkelijk “eerbiedwaardige” hebben betekend en hij stelt verder dat de *vinaya*-school vanaf de T'ang-dynastie over het algemeen 和上 gebruikte en de andere scholen meestal 和尚. Een upādhyāya is “a sub-teacher of the Vedas, inferior to an Upādhyāya [...] It has been used as a synonym for 法師 a teacher of the doctrine, in distinction from 律師 [...] and 禪師”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 253, s.v. 和上. Omwille van deze reden vertalen wij de term als “dharma-meester”.

¹⁸ 敬賢 Chin. Ching-hsien, Jap. Keiken (660- 723). Voor meer informatie, zie: deel 1.II.B.

¹⁹ 會善寺 Chin. Hui-shan-ssu, Jap. Kaizen-ji. De Hui-shan-tempel ligt aan de zuidelijke voet van de berg Sung in Henan, cf. *FKT*, p. 5476, s.v. 會善寺. Voor meer details, zie: deel 1.II.B.

²⁰ 嵩岳 Chin. Sung-yüeh, Jap. Kōgaku/Sūgaku. Ook wel: 嵩山 (Chin. Sung-shan). Deze bergtop ligt in Henan en is één van de vijf heilige bergen van China. Zie: A. Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, 1976, p. 229, noot 243 en verder: *ZGDJ*, p. 636, s.v. 嵩山. T-editie, p. 942, noot 11 vermeldt dat de H-editie 兵 (Chin.

ping, “soldaat”) i.p.v. 岳 (Chin. *yüeh*, “bergtop, piek”) heeft, maar dit is wellicht een schrijffout.

²¹ 佛法 Chin. *fo-ho*, Jap. *buppō*, Sansk. *buddha-dharma*. Zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1197, s.v. *buppō* en *BGJ*, p. 394, s.v. 仏法 Jap. *buppō*.

²² 大乘 Chin. *ta-sheng*, Jap. *daijō*, Sansk. *mahāyāna*, cf. *ZGDJ*, p. 799 en H. Nakamura, *BGDJ*, p. 920, s.v. *daijō*.

²³ 略敘 Chin. *lüeh-hsü* betekent letterlijk “inkorten en ordenen”, zie: R.H. Mathews, *CED*, p. 587, s.v. 略 en p. 426, s.v. 敘.

²⁴ De H-editie maakt melding van 頃 (Chin. *ch'ing*) i.p.v. 頓 (Chin. *tun*), cf. T-editie, p. 942, noot 12. De termen wijzen respectievelijk op een momentaan en op een abrupt aspect, vandaar de vertaling “terstond, meteen”, zie: R.H. Mathews, *CED*, p. 163, s.v. 頃 en p. 961, s.v. 頓.

²⁵ 開 Chin. *k'ai*. In het *Brahmajālasūtra* komt « 開心地道 » voor en dit wordt door De Groot als volgt vertaald: “Allez Buddhas [...] expliquez la doctrine des qualités et des stages”, cf. J.J.M. De Groot, *Le Code*, p. 24. Vandaar zien wij 開 als “uitleggen” of “verklaren”. Zie in dit verband ook R.H. Mathews, *CED*, p. 480, s.v. 開.

²⁶ 心地 Chin. *hsin-ti*, Jap. *shinji*. Volgens Soothill kan dit als het “mentale stadium” worden gezien. In die zin is het dan “de mentale basis van waaruit alles ontstaat”, zie: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 150, s.v. 心地. Hoewel ook Nakamura deze interpretatie suggereert (H. Nakamura, *BGDJ*, p. 766, s.v. *shinji*), zijn we van mening dat het om een samenstelling gaat, waarvan elk lid een afzonderlijk begrip aanduidt. We baseren ons hiervoor op de bepalingen die we in het *Brahmajālasūtra* terugvinden (cf. supra, noot 25). Meer bepaald gaat het om de dertig distinctieve kenmerken (i.e. 心 Chin. *hsin*) van de *bodhisattva* en de tien stadia (i.e. 地 Chin. *ti*) die tot het boeddhaschap leiden, cf. J.J.M. De Groot, *Le Code*, p. 20. De dertig distinctieve kenmerken worden opgedeeld in drie reeksen van tien, nl. ten eerste de geestestoestanden die “de tien paden van het begin” worden genoemd en die zich in de kracht van een sterk geloof bevinden; ten tweede de tien geestestoestanden die het boeddha-karakter doen groeien en die het begunstigen van anderen bevorderen; en ten derde de tien *vajra*-kwaliteiten die het resultaat zijn van de volharding in het perfectioneren van zichzelf. Nadat men de tien *vajra*-kwaliteiten heeft doorlopen, dringt men tot de tien stadia door. Voor meer uitleg, zie: J.J.M. De Groot, *Le Code*, pp. 17-21.

²⁷ T-editie, p. 942, noot 13: de *SD*- en *ŌS*-editie geven 達 (Chin. *ta* “bereiken”) als variant voor 速 (Chin. *su* “snel”). Omdat in wat voorafgaat reeds een notie van “snelle en plotse verwezenlijking” schuilgaat, houden wij hier 速 aan.

²⁸ 悟道 Chin. *wu tao*, cf. R.H. Mathews, *CED*, p. 1073, s.v. 悟.

²⁹ 受菩薩戒 Chin. *shou p'u-sa-chieh*, Jap. *ju bosatsukai* betreft de ceremonie van het ontvangen van de *bodhisattva*-voorschriften. Deze bestaan uit tien belangrijke voorschriften, achtenveertig secundaire regels en de drievoudige reine voorschriften, cf. *ZGDJ*, p. 1150 en H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1220, s.v. *ju bosatsukai*. Voor een gedetailleerd verslag van deze ceremonie, zie: J.J.M. De Groot, *Le Code*, pp. 209-250.

³⁰ 羯磨儀軌 Chin. *chieh-mo i-kuei*, Jap. *katsuma-giki*, Sansk. *karmavidhi*. Macdonell verklaart deze Sanskrit-term als “rules of action or duty”, zie: Macdonell, *PSD*, p. 64, s.v. *karmavidhi*. Als samenstelling is de Chinese term niet in de geraadpleegde boeddhistische lexica terug te vinden, maar we kunnen wel twee leden onderscheiden.

Karman behelst niet alleen de daden of de activiteiten die iemand stelt, maar het duidt in de *vinaya*-context verder meestal op rituelen of ceremonieën die door een bepaalde klerikale groep worden uitgevoerd. In dat geval spreekt men van Jap. *konma*, cf. *ZGDJ*, p. 369, s.v. *konma*; H. Nakamura, *BGDJ*, p. 226, s.v. *katsuma* en 428, s.v. *konma*. Zie verder A. Hirakawa, *BKD*, p. 949, s.v. *konma*.

儀軌 (Chin. *i-kuei* of Jap. *giki*) betekent o.m. “ritueel commentaar”. In de Japanse esoterische traditie verwijst het niet alleen naar doctrinaire uitwijdingen, maar ook naar beschrijvingen van het te volgen rituele protocol. De *giki* vormen een soort appendix op de

sūtra's en omdat ze meestal samenvattingen zijn, wordt er gedacht dat ze door een orale uiteenzetting werden vergezeld, cf. ZGDJ, p. 195 en H. Nakamura, BGDJ, p. 221, s.v. *giki*.

³¹ 無上菩提心 Chin. *wu-shang p'u-t'i*, Jap. *mujō bodai*, Sansk. *annuttara-bodhicitta*, i.e. de onovertroffen *bodhi*- of verlichtingsgedachte, cf. H. Nakamura, BGDJ, p. 1334, s.v. *mujō bodai*. Voor een uitgebreide doctrinaire interpretatie van het woord “*citta*”, zie: A. Bh^oratā, *The Tantric Tradition*, pp. 44-47. Voor enkele interessante definities van “*bodhicitta*” in het licht van gelaagde tantrische terminologie, zie: *idem*, pp. 177-178. De Groot vertaalt 菩提心 als “l’esprit d’intelligence”, cf. J.J.M. De Groot, *Le Code*, p. 39. Y. Chou, “TIC”, p. 327 zegt: “According to some Sanskrit texts of the Esoteric School of Buddhism, ▪ūnyat^o (emptiness) and karuṅ^o (compassion) together constitute what is called Bodhicitta”. Volgens Kiyota is het evenwel “the mind of enlightenment [...] expressing the aspiration to enlightenment, the Buddha-nature inherent in all sentient beings”, cf. M. Kiyota, *SB*, p. 161.

³² 菩薩戒 Chin. *p'u-sa-chieh*, Jap. *bosatsu kai*, Sansk. *bodhisattva-āla*, cf. supra, noot 29.

³³ 身器 Chin. *shen-ch'i*, Jap. *shinki*, Sansk. *dehabhan^oōōa* staat voor het lichaam dat gezien wordt als een constitutie van verschillende elementen. Zie: H. Nakamura, BGDJ, p. 771, s.v. *shinki*.

³⁴ 門 Chin. *men*, Jap. *mon*, Sansk. *pary^oya* betekent letterlijk “poort”, maar volgens Soothill ook “methode”, “doctrine”, “school” en “leerstelling”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 284, s.v. 門.

³⁵ 發心 Chin. *fa-hsin*, Jap. *hosshin*, Sansk. *citt^onu^oālana* betekent o.m. “mental initiation or initiative, resolve, make up the mind to; to start out for bodhi or perfect enlightenment; to show kindness of heart, give alms”, zie: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 384, s.v. 發. Nakamura verklaart het als “het betreden van het boeddhistische Pad, het laten opkomen van de gedachte om anderen te helpen, zich voornemen om het Ontwaken te bekomen, het laten opkomen van de *bodhi*-gedachte” Bovendien stelt hij dat deze term hetzelfde inhoudt als 發菩提心 (Jap. *hotsu bodaishin*, zie infra, noot 39), cf. H. Nakamura, BGDJ, p. 1257, s.v. *hosshin*. Analoge verklaringen vinden we in *NBGJ*, p. 659 en *MDJ*, p. 2057, s.v. *hosshin*. Gezien het feit dat de vijfde fase die in de *MSZ* aan bod komt, nl. 發菩提心 (cf. infra, noot 39), inhoudt dat men de *bodhi*-gedachte laat opkomen en we er, in tegenstelling tot wat Nakamura suggereert, van uitgaan dat de eerste stap hier duidelijk van verschilt, kiezen we voor “het laten opkomen van aspiratie”, wat neerkomt op een soort van mentale voorbereiding en waarbij de discipel zijn toevlucht neemt tot alle boeddha's, de grote *bodhisattva*'s en de grootse verlichtingsgedachte. Onze keuze steunt voorts op de visie van Kūkai, die het woord *bodhicitta* of *bodaishin* (菩提心) op twee manieren interpreteert. Enerzijds is er de aspiratie om de verlichting te bereiken of de “subjectieve *bodhicitta*” en anderzijds is er wat hij “the potentially enlightened mind” of de “objectieve *bodhicitta*” noemt. Deze beide worden gezien als het begin en het einde van dezelfde cirkel, cf. Y.S. Hakeda, *Kūkai*, p. 96. In voorliggende context is de zogenaamde subjectieve verlichtingsidee aan de orde.

³⁶ 供養 Chin. *kung-yang*, Jap. *kuyō*, Sansk. *pūj^o* houdt in dat men offers brengt aan de boeddha's en *bodhisattva*'s opdat zij de beoefenaar zouden helpen, cf. H. Nakamura, BGDJ, p. 264, s.v. *kuyō*. In L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 573 vinden we het volgende over de oorsprong van de Sanskrit-equivalent van deze term: “Le mot qui signifie « hommage », serait [...] d'origine dravidienne; plus vraisemblablement [on] croit à la forme moyen-indienne d'un dérivé de la racine sanskrite *pṛc-* « mélanger (un liquide) ».” Voor een uitgebreide bespreking over het tantrisch offer, zie: S. Gupta, et al., “Hindu Tantrism”, pp. 121-162.

³⁷ 懺悔 Chin. *ch'an-hui*, Jap. *sange*, Sansk. *anu^oocan^o*. Hierbij toont men berouw over de inbreuken en fouten die men heeft begaan, cf. H. Nakamura, BGDJ, p. 497, s.v. *sange*.

³⁸ 歸依 Chin. *kuei-i*, Jap. *kie*, Sansk. *āra^oṅgamana*, i.e. het nemen van toevlucht tot de Drie Kostbaarheden, cf. H. Nakamura, BGDJ, p. 215, s.v. *kie*. Weliswaar betreft het hier niet de driedeling van het *hānaya^ona* (i.e. boeddha, leer en gemeenschap), maar gaat het om de toevluchtname tot (1) de *trik^oya* van de *Tath^ogata* (i.c. Mah^ovairocana), (2) de *vaipulya-mah^oya^ona-dharma-pi^oṭaka* en (3) de *avaivartika-saūgha* of respectievelijk: de

onovertroffen Drie Lichamen van de *Tathāgata*, de Opslagruimte van de Leer van het Universele Ruim van het Grote Voertuig en de Gemeenschap van de *bodhisattva*'s die niet meer tot een lager stadium terugvallen.

De *Tathāgata*'s hebben allen Drie Lichamen (三身 Chin. *san-shen*, Jap. *sanshin*). Deze *trāṅkāya* zijn: *dharmakāya*, *saūbhogakāya* en *nirmānakāya* of respectievelijk het doctrinair lichaam, het genietingslichaam en het transformatielichaam. Volgens B. Dessein is dit concept tot wasdom gekomen in de *Yogācāra*-school. Hij ziet het doctrinair lichaam als "de belichaming van de absolute waarheid", het transformatielichaam als "het lichaam dat een boeddha aanneemt wanneer hij in de wereld komt" en het genietingslichaam als "de wijze waarop de Boeddha zich op verschillende wijzen en op verschillende plaatsen voor de wereldlingen manifesteert", cf. B. Dessein en A. Heirman, *Boeddha, zijn Leer en zijn Gemeenschap: een inleiding tot geschiedenis, filosofie en kloosterleven*, Gent: Academia Press, 1999, p. 173. Zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 477, s.v. *sanshin*. en W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 77, s.v. 三身. Voor de esoterische invulling en de toepassing van dit theorema op Mahāvairocana, zie: M. Kiyota, *SB*, pp. 57-65.

De opslagruimte van de leer van het Universele Ruim van het Grote Voertuig is in het Chinees *fang-kuang ta-sheng fa-ts'ang* 方廣大乘法藏 (Jap. *hōkō daijō hōzō*), cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1224, s.v. *hōkō* en p. 922, s.v. *daijō*. Soothill omschrijft 法藏 als "the absolute, unitary storehouse of the universe, the primal source of all things", cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 272, s.v. 法藏. Ook Nakamura geeft een dergelijke verklaring, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1234, s.v. *hōzō*. Algemeen gesteld komt deze bepaling neer op een verwijzing naar de canonieke teksten van het Grotere Voertuig: "Les *mahāyānasūtra* sont appelés *vaipulyasūtra* quand ils ont pris une grande étendue par suite d'amplification des données traditionnelles, amplification de style et d'affabulation", cf. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, p. 366. In het esoterisch boeddhisme alludeert deze term op het *Mahāvairocanasūtra* en het *Tattvasaigrahasūtra* (cf. deel 1.I.B.).

Een *avaivartika-bodhisattva* (不退菩薩僧 Chin. *pu-t'ui-p'u-sa-seng*, Jap. *futai no bosatsu sō*) is "a never receding bodhisattva, who aims at perfect enlightenment", cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 109, s.v. 不退. Zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1169, s.v. *futai no bosatsu*.

³⁹ 發菩提心 Chin. *fa-p'u-t'i-hsin*, Jap. *hotsu bodaishin*, Sansk. *bodhicittānula*. D.i. het laten opkomen van de verlichtingsgedachte of van de oprechte intentie om de verlichting te bereiken ten behoeve van de redding van andere levende wezens. Van de discipel verwacht men dat hij de gelofte aflegt om verder te gaan met de cultivering van de *bodhicitta* zolang hij de *bodhi*-kennis niet heeft bereikt. Zie o.m. *ZGDJ*, p. 1156; H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1257 en *MD*, p. 2059, s.v. *hotsu bodaishin*.

⁴⁰ (問) 遮難 Chin. (*wen*) *che-nan*, Jap. (*mon*) *shanan*, Sansk. *pāpedaṇa*. Volgens Soothill zijn dit: "tests for applicants for full orders; there are sixteen (or ten) 遮 and thirteen 難, the former relating to general character and fitness, the latter referring to moral conduct", cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 445, s.v. 遮. De kandidaat moet eerst door de leermeester worden gevraagd of hij zich aan de zeven zware inbreuken (cf. infra, noot 102) schuldig heeft gemaakt. Pas wanneer de leermeester voldoening neemt in de wetenschap dat de kandidaat gewapend is tegen en vrij is van dergelijke inbreuken, mag hij hem ordineren. Voor meer details zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 609, s.v. *shanan*.

⁴¹ 請師 Chin. *ch'ing-shih*, Jap. *shōshi*, Sansk. *śrībhīṣeka*. Betekent letterlijk "uitnodigen van de leermeester", cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 443, s.v. 請 en p. 324 s.v. 師. Hierbij gaat het niet om de keuze van een *śrībhīṣeka* zoals we die voor het Kleinere Voertuig kennen, maar om een drievoudige uitnodiging die ten eerste gericht is aan *śrīkyamuni*, ten tweede aan Mañjuśrī en in derde instantie aan alle *bodhisattva*'s en *mahāyāna*'s. De discipel wendt zich tot de historische boeddha *śrīkyamuni* om zijn *upādhyāya* te zijn, hij verzoekt Mañjuśrī om zijn *karmāyāna* te zijn en beschouwt alle *bodhisattva*'s en *mahāyāna*'s als zijn medeleerlingen. Voor meer uitleg over deze termen, cf. infra deel 1.A.7 en noten 145-150. Volgens R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 50 en

p. 465, noot 122 is deze toevluchtname een fundamenteel onderdeel van de *mahāyāna*-ordinatie en zou dit op het *Samantabhadra-sūtra* teruggaan. Deze tekst werd tijdens de Zuidelijke Sung (420-479) door Dharmamitra (曇無蜜多 Chin. Tan-mo-mi-tuo, Jap. Danmamitta, 356-442) als 觀普賢菩薩行法經 Chin. *Kuan-p'u-hsien p'u-sa hsing-fa-ching* (Jap. *Kanfugenbosatsugyōbōkyō*) vertaald, i.e. T. vol. IX, nr. 277. Voor meer informatie over Dharmamitra, zie: MD, p. 1692, s.v. Danmamitta.

⁴² 羯磨 Chin. *chieh-mo*, Jap. *konma*, Sansk. *karman* heeft hier de betekenis van de formele ordinatieprocedure, waarbij de voorschriften worden verleend, zie: H. Nakamura, BGDJ, p. 428, s.v. *konma*. In de MSZ behelst het de observatie van drie soorten voorschriften, cf. infra, noot 123.

⁴³ T-editie, p. 942, noot 14 vermeldt dat de SD- en ŌS-editie aangeven dat 界 (Chin. *chieh* “wereld”) met 戒 (Chin. *chieh* “voorschriften”) verward wordt. 戒 lijkt ons de meest aangewezen optie. De term 結界 (Chin. *chieh chieh*, Jap. *kekkaï*) wijst immers op Sansk. *sāmābandha* en van enige “rituele afbakening” is in deze context geen sprake. 結戒 betekent “het vastleggen van de *vinaya*”, zie: H. Nakamura, BGDJ, p. 317, s.v. *kekkaï*. Omdat er evenwel niet zoiets bestaat als een *mahāyāna-vinaya* en men met de vernoemde voorschriften doelt op de universele morele regels of de zogenaamde *bodhisattva-āla*, die zowel door geordineerden als door leken worden gevolgd, kiezen we er in de vertaling voor om 戒 niet als *vinaya* te vertalen. Voor meer uitleg en een verder doorgedreven argumentatie, zie: R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, pp.48-52.

⁴⁴ 四攝[事] Chin. *ssu-she[-shih]*, Jap. *shishō[ji]* zijn de Sansk. *catur-saūgrahavastu* of de vier middelen die een *bodhisattva* gebruikt om levende wezens naar het Pad te leiden. Deze zijn: (1) 布施 Chin. *pu-shih*, Jap. *fuse*, Sansk. *dāna* of vrijgevigheid (cf. infra, noot 160); (2) 愛語 Chin. *ai-yü*, Jap. *aigo*, Sansk. *priyavādītā* is vriendelijke taal (cf. infra, noot 161); (3) 利行 Chin. *li-hsing*, Jap. *rigyō*, Sansk. *arthacaryā*, daden die de wezens voordeel brengen (cf. infra, noot 162); (4) 同事 Chin. *t'ung-shih*, Jap. *dōji*, Sansk. *samānārthatā* is het zich in de plaats stellen van de wezens (cf. infra, noot 163). Voor meer uitleg, zie: Ch. Willemen, “CHT”, p. 117, noot 24; W.E. Soothill en L. Hodous, DCBT, p. 175, s.v. 四攝法 en H. Nakamura, BGDJ, p. 524, s.v. *shishōji*. In de MSZ komt verder 四攝法 (Chin. *ssu-she-fa*, Jap. *shishōhō*) als synoniem voor, cf. infra, noot 159.

⁴⁵ 十重戒 Chin. *shih-chung-chieh*, Jap. *jūjūkai* zijn de tien belangrijke voorschriften. Deze uit de MSZ luiden: (1) de *bodhi*-gedachte niet afwijzen; (2) de Drie Kostbaarheden niet verlaten, noch de heterodoxe leer aanhangen; (3) de Drie Kostbaarheden en de teksten van de Drie Voertuigen niet beschimpen; (4) niet twijfelen als men de diepe betekenis van de *mahāyāna*-teksten niet kan doorgronden; (5) niet bewerkstelligen dat aspiranten tegen deze *bodhi*-gedachte ingaan of zich van de Leer afwenden; (6) er niet voor zorgen dat niet-ingewijden het hierboven vernoemde doen; (7) de leer niet aan niet-ingewijden of aanhangers van andere strekkingen onthullen; (8) niet vasthouden aan verkeerde visies; (9) niet aan mensen van andere religies melden dat men de verlichtingsgedachte cultiveert; (10) geen levende wezens benadelen of schade berokkenen, noch anderen daartoe aansporen. Zie infra, deel 2.A.11. Hierbij is op te merken dat deze tien belangrijke voorschriften niet overeenstemmen met wat De Groot “les commandements capitaux” noemt, zie J.J.M. De Groot, *Le Code*, p. 43.

⁴⁶ 弟子某甲等 Chin. *t'i-tzu mo-chia-teng*, waarbij we 某甲 onvertaald laten. In het enkelvoud kan dit evenwel gemakkelijk vertaald worden met “een zekere”, zie: R.H. Mathews, CED, p. 641, s.v. 某 Chin. *mo*. We kunnen de volledige aanspreking vertalen als “jullie, discipels”, maar dienen evenwel met het volgende rekening te houden: 等 komt in de T-editie 22 keer als pluralissuffix voor. Persoonlijke voornaamwoorden en aansprekingen komen in analoge contexten 17 keer zonder pluralissuffix voor. Dit blijkt uit de volgende concordantie:

- Vormen met het pluralissuffix 等 :
- 弟子某甲等 pp. 942c14, 942c19, 943b14
- 諸佛子女等 p. 943a25

- 諸佛子等 pp. 943b04, 943c03, 943c07
- 汝等 pp.943a27, 943a29, 943b08, 943b24, 944a05, 945c06, 945c16, 946a07
- 我等 pp. 942c15, 943a05, 943a10, 943a20, 943b11 (2x), 943b18, 945a04.
- Relevante gevallen zonder het pluralissuffix 等 :
 - 弟子(某甲) pp. 942c24, 943a07, 943 a12, 943b18
 - 我 pp. 942c16, 942c21, 943b12, 943b22, 943 c29, 945a05, 945 a07 (2x), 945a09, 945a13, 945a25
 - 汝 pp. 943b05, 945a22.

Omdat in eenzelfde inhoudelijke passage, waarin de spreker dezelfde blijft, meervouds- en enkelvoudsvormen door mekaar worden gebruikt, kunnen we mede door de inherente ambiguïteit van het Chinese taalsysteem niet steeds met zekerheid vastleggen of er nu één of meerdere personen worden aangesproken. Ook de Japanse vertalingen bieden hiervoor geen sluitende oplossing. P. Demiéville schrijft evenwel het volgende: ≪Ces équipes [de traducteurs chinoises] pouvaient être fort nombreuses, et les travaux se déroulaient parfois en public, devant des centaines ou des milliers d'assistants, invités à bénéficier des explications ou des discussions orales des traducteurs≫, cf. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, p. 410. Dit bevestigt de hypothese dat de woordvoerder zich inderdaad tot een groep discipels richt. Omdat de esoterische leer evenwel van meester op leerling wordt overgeleverd, willen wij de lezer van de *MSZ* persoonlijk aanspreken. We kiezen er in de vertaling dan ook voor om het enkelvoud aan te houden, hoewel in bovengenoemde gevallen duidelijk op een meervoudsvorm wordt gedoeld. Deze worden dan ook expliciet in de desbetreffende noot vermeld. Om precies uit te pluizen hoe de toenmalige situatie was, dienen wij de *MSZ* buiten het kader van deze verhandeling aan een gedetailleerder en meer omvattend verder onderzoek te onderwerpen.

⁴⁷ 歸命 Chin. *kuei-ming*, Jap. *kimyō*, Sansk. *namas*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 215, s.v. *kimyō*.

⁴⁸ 十方 Chin. *shih-fang*, Jap. *jippō*, Sansk. *daśa-diśāni*. De “tien richtingen” zijn de vier hoofdwindrichtingen en hun tussenrichtingen, samen met het zenit en de nadir. Deze term betekent evenwel “overall, universeel”, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 595, s.v. *jippō*.

⁴⁹ 菩提心 cf. supra, noten 35 en 39.

⁵⁰ 大導師 Chin. *ta tao-shih*, Jap. *dai dōshi*, betekent "great guide, i.e. buddha, or a bodhisattva", cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, 88, s.v. 大導師. Dit komt overeen met Sansk. *nāyaka*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 925, s.v. *dai dōshi*.

⁵¹ 至心 Chin. *chih-hsin*, Jap. *shishin*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 536, s.v. *shishin*.

⁵² 惡趣 Chin. *o-ch'ü*, Jap. *akushu*, i.e. onheilzame voorbestemmingen (Sansk. *durgati*) of reïncarnaties (Sansk. *apāya*). Volgens Soothill zijn het de “animals, *pretas*, and beings in purgatory; to which some add *asuras*”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 372, s.v. 惡趣. Zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 19, s.v. *akushu*.

⁵³ 涅槃 Chin. *nieh-p'an*, Jap. *nehan*: “inzicht” of “ontwaken”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1076, s.v. *nehan*. Macdonell omschrijft het als “uitdoving” en “vereniging met het absolute”, cf. Macdonell, *PSD*, p. 143, s.v. *nirv* 𑖀𑖡𑖛𑖜.

⁵⁴ 運心 Chin. *yün-hsin*, Jap. *unshin* betekent daarnaast ook “aandachtig”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 95, s.v. *unshin*.

⁵⁵ 無邊世界 Chin. *wu-pien shih-chieh*, Jap. *muhen sekai* zijn de “grenzeloze sferen”, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1345, s.v. *muhen sekai*. De SD- en de ŌS-editie geven hierbij 無盡 (Chin. *wu-jin*, “eindeloos” of “oneindig”) i.p.v. 無邊 (Chin. *wu-pien*, “grenzeloos”) als bepaling. Zie: T-editie, p. 942, noot 15.

⁵⁶ De alinea's die in een kleiner lettertype zijn gesteld, duiden aan dat het om een noot van de Chinese corrector (wellicht I-hsing, cf. deel 1.II.B.) gaat. Deze methode wordt doorheen de vertaling aangehouden.

⁵⁷ Dit is een geval waar het meervoudssuffix wordt weggelaten, cf. supra, noot 46.

⁵⁸ 煩惱 Chin. *fan-nao*, Jap. *bonnō*, Sansk. *kleṃsa*. Men doelt op de zes primaire bezoedelingen van hebzucht, haat, onwetendheid, trots, twijfel en het vasthouden aan verkeerde visies. Volgens Nakamura wordt deze reeks van fundamentele bezoedelingen vaak afgekort als 貪瞋癡 (Chin. *t'an-ch'en-ch'ih*, Jap. *ton jin chi*), wat ook in de *MSZ* het geval is, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1273, s.v. *bonnō*. Deze fundamentele bezoedelingen worden ook de drie vergiften 三毒 (Chin. *san-tu*, Jap. *sandoku*) genoemd, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1025, s.v. *ton jin chi*.

⁵⁹ 隨煩惱 Chin. *sui fan-nao*, Jap. *zuibonnō*, Sansk. *upakleṃsa*. Hiermee worden de twintig secundaire bezoedelingen bedoeld die volgen uit de bovenstaande zes primaire (cf. noot 58). Deze bezoedelingen worden vaak in drie groepen onderverdeeld, die naar toenemende draagkracht zijn gerangschikt. De reeks begint met woede, vijandigheid, plagerij, achterhouden, etc. Zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 812, s.v. *zuibonnō*.

⁶⁰ T-editie, p. 942, noot 18 vermeldt verder dat de H-editie 分 (Chin. *fen*, “verdelen”) heeft i.p.v. 忿 (Chin. *fen*, “woede”, Sansk. *vyāpāda*). O.i. is dit evenwel een schrijffout.

⁶¹ 自 (Chin. *tzu* “vanuit”) wordt in de SD-editie weggelaten. Zie: T-editie, p. 942, noot 17.

⁶² I.e. 無始已來 Chin. *wu-shih yi-lai*.

⁶³ De H-editie heeft 動亂 (Chin. *tung-luan* “instabiliteit en wanorde”) i.p.v. 惱亂 (Chin. *nao-luan*, “angst en verwarring”), cf. T-editie, p. 942, noot 19. Zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1012, s.v. 動亂 Jap. *dōran* en p. 1088, s.v. 惱亂 Jap. *nōran*. We geven de voorkeur aan de suggestie van de H-editie.

⁶⁴ 罪 Chin. *tsui*, Jap. *tsumi*, Sansk. *pāpa*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 450, s.v. *zai*. Wat volgt is een korte beschrijving van de 不善三業 (Jap. *fuzensangō*) of de drie soorten slechte daden, van respectievelijk lichamelijke, verbale en mentale aard. Voor meer uitleg, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1167, s.v. *fuzensangō*.

⁶⁵ 身業 Chin. *shen-yeh*, Jap. *shingō*, Sansk. *kāya-karman*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 771, s.v. *shingō*.

⁶⁶ 邪姪 Chin. *ya-yin*, Jap. *jain*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 610, s.v. *jain*.

⁶⁷ 口業 Chin. *k'ou-yeh*, Jap. *kukō*, Sansk. *vāc*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 258, s.v. *kukō*.

⁶⁸ 妄言 Chin. *wang-yen*, Jap. *mōgon*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1363, s.v. *mōgon*.

⁶⁹ 綺語 Chin. *yi-yü*, Jap. *kigo*, Sansk. *saūbhinna-pralāpa*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 212, s.v. *kigo*.

⁷⁰ 惡口 Chin. *wu-k'ou*, Jap. *akuku*, Sansk. *paruṣa*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 18, s.v. *akuku*.

⁷¹ 兩舌 Chin. *liang-she*, Jap. *ryōzetsu*, Sansk. *paiśunya*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1426, s.v. *ryōzetsu*.

⁷² 意業 Chin. *yi-yeh*, Jap. *igō*, Sansk. *manas-karman*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 40, s.v. *igō*.

⁷³ 貪瞋 (Chin. *t'an-ch'en*) werd eerder vertaald als hebzucht en haat, cf. supra, noot 58.

⁷⁴ 邪見 Chin. *ya-chien*, Jap. *jaken*, Sansk. *mithyādarśana* is eveneens de laatste van de zes fundamentele bezoedelingen, cf. noot 58 supra en zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 611, s.v. *jaken*.

⁷⁵ 阿羅漢 Chin. *a-luo-han*, Jap. *arakan* is de translitteratie van het Sansk. *arhat*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 11, s.v. *arakan*.

⁷⁶ 破和合僧 Chin. *p'o ho-ho-seng*, Jap. *ha wagō sō*, Sansk. *saūghabheda* is de harmonie van de Gemeenschap verstoren door b.v. een schisma uit te lokken als men van de gangbare leerstellingen afwijkende ideeën poneert, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1095, s.v. *ha wagō sō*.

⁷⁷ 三寶 Chin. *san-pao*, Jap. *sanbō*, Sansk. *triratna*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 487. Hierbij gaat het niet om het gangbare concept der Drie Kostbaarheden van het Kleinere Voertuig (i.c. boeddha, *dharma* en *saūgha*), maar - naar analogie met Deel 2.B.1.4. infra - om (1) de *trikāya* van de Tathāgata, (2) *vaipulya-mahāyāna-dharma* en (3) *avaivartika-saūgha*. Zie ook supra, noot 38.

⁷⁸ Volgens T-editie, p. 943, noot 1 heeft de Ō-editie 齋 (Chin. *ch'i*) als variante lezing voor 齋 (Chin. *ts'ai*). We volgen hier de T-editie, waarbij 破齋 Chin. *p'o-chai*, Jap. *hasai* op het plegen van een inbreuk tegen de geregelde tijdstippen voor het nuttigen van de maaltijd wijst, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1094, s.v. *hasai*.

⁷⁹ 破戒 Chin. *p'o-chieh*, Jap. *hakai*, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 334, s.v. 破 en H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1094, s.v. *hakai*.

⁸⁰ We volgen de T-editie, die 噉 (Chin. *tan*, “kauwen”) heeft, waar de H-editie 敢 (Chin. *kan*, “durven”) vermeldt, cf. T-editie, p. 943, noot 2. De auteur van de H-editie, i.e. Jitsuhan (cf. deel 1.II.D.) heeft hier de sleutel van het karakter over het hoofd gezien.

⁸¹ T-editie, p. 943, noot 3 meldt dat de ŌS-editie 完 (Chin. *jou* “vlees”) en de Ō-editie 完 (Chin. *wan* “volledig”) i.p.v. 肉 (Chin. *ju* “vlees”) hebben. Wij volgen hier de ŌS- en de T-editie.

⁸² 如是 Chin. *ju-shih*, “aldus” of “hierop lijkend” geven we in de vertaling aan met het aanwijzend voornaamwoord “deze”.

⁸³ 菩提道場 Chin. *p'u-t'i-tao-ch'ang*, Jap. *bodai dōjō*, Sansk. *bodhimaḍōāla*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1223, s.v. *bodai dōjō*. Het is de plaats waar een *bodhisattva*, in navolging van ↓●kyamuni, de opperste verlichting bereikt, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 389, s.v. 菩提道場. Macdonell omschrijft het als “the seat of wisdom, which is said to have risen from the earth in the shadow of the tree under which Buddha obtained complete enlightenment”, zie: Macdonell, *PSD*, p. 198. Ook Monier-Williams beaamt dit, zie: Sir M. Monier-Williams, *SED*, p. 734. 道場 (Chin. *tao-ch'ang*) wordt verder verklaard als: “Truth-plot. *bodhimaḍōāla*, circle, or place of enlightenment [...] for attaining to Buddha-truth. An object of or place for religious offerings. A place for teaching, learning, or practicing religion”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 416, s.v. 道場. De bovenstaande bron vermeldt voorts dat deze term in bepaalde gevallen ook naar “ordinatieplatform” kan verwijzen. 道場 (Chin. *tao-ch'ang*) was in oorsprong de vertaling van *bodhimaḍōāla*, de plaats waar ↓●kyamuni boeddha werd. Later werd deze term gebruikt ter aanduiding van een plaats waar boeddhistische ceremonies werden gehouden. In 613 zou Yang-ti van de Sui-dynastie de benaming *ssu* 寺 voor alle Chinese tempels hebben veranderd in *tao-ch'ang*, cf. Y. Chou, “TIC”, p. 310. Belangrijk is evenwel de volgende dubbele betekenis te onthouden: “the two semantic levels of the *bodhi-maḍōāla*, the Buddha’s seat of enlightenment: first, as the eternal realm of enlightenment, the ‘assemblage of all the Tath●gatas forming the great maḍōāla’ [...], into which ↓●kyamuni Buddha occasionally returns by means of his own sam●dhi; and second, as the sacred site of enlightenment under the bodhi tree on the bank of the Nairāñjan● in the kingdom of Magadha where the Buddha addresses his assembly”, cf. R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, pp. 265-266. Hoewel het woord *maḍōāla* oorspronkelijk zoveel betekende als “cirkel”, duidt het in esoterische teksten op afbeeldingen en symbolen van groepen van boeddha’s en *bodhisattva*’s, die op een bepaald oppervlak worden geschilderd en waarin elke godheid een eigen ruimte wordt toebedeeld. Y. Chou, “TIC”, p. 311: “Maḍōāla means a gathering place of the saints. It refers to an altar where recitation takes place. In China however, the maḍōālas on the earthen platform came to be reproduced on cloth or paper”. In die optiek verwijst “het betreden van de *maḍōāla*” naar de *abhi●eka*-ceremonie in het esoterische initiatieritueel. “In de mandala zitten” kan ook letterlijk worden begrepen. De tantrist gaat tussen de boeddha’s in de getekende of gevisualiseerde *maḍōāla* zitten en brengt offers of biecht zijn fouten op, om uiteindelijk deelachtig te worden aan de verlichte staat van de medeboeddha’s. Met de term 菩提道場 (Chin. *p'u-t'i-tao-ch'ang*) verwijst men i.c. naar de *vajradh●tumaḍōāla* en de *garbhadh●tumaḍōāla*, die respectievelijk op het *Mah●vairocana*- en op het *Vajra●ekhara*- (of *Tattvasaūgraha*-)sūtra zijn gebaseerd. In de huidige Japanse versie bestaat de *vajradh●tumaḍōāla* uit negen grote ruimtes, die 1461 godheden huisvesten en de *garbhadh●tumaḍōāla* uit dertien gebieden voor 405 godheden, zie: o.m. Y. Chou, “TIC”, p. 312.

⁸⁴ 三身 Chin. *san-shen*, Jap. *sanshin*, Sansk. *trāk●ya*, cf. supra, noot 38.

⁸⁵ 歸依 Chin. *kuei-yi*, Jap. *kie* betekent letterlijk “zijn toevlucht nemen tot”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 215, s.v. *kie*.

⁸⁶ 方廣大乘法藏 Chin. *fang-kuang ta-sheng fa-ts'ang*, Jap. *hōkō daijō hōzō*, Sansk. *vaipulya-mahāyāna-dharmapīṭaka*, cf. supra, noot 38.

⁸⁷ 不退菩薩僧 Chin. *pu-t'ui-p'u-sa-seng*, Jap. *futai no bosatsu sō*, Sansk. *avaivartika-bodhisattva-saṅgha*, cf. supra, noot 38.

⁸⁸ 證知 Chin. *cheng-chih*, Jap. *shōchi*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 737, s.v. *shōchi*.

⁸⁹ 度 Chin. *tu*, Jap. *do* betekent “oversteken”, in die zin dat men de zee van oneindige hergeboortes oversteekt om naar de oever van de verlichting te geraken, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 997, s.v. *do*. Soothill vermeldt dat het ook “to leave the world as a monk or nun” kan betekenen, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 301, s.v. 度. Hoewel ook deze interpretatie in de huidige context van de ordinatie aanvaardbaar is, blijven we hier bij de grondbetekenis.

⁹⁰ 法門 Chin. *fa-men*, Jap. *hōmon*, Sansk. *dharmaparyāya*, is de “poort van de leer”. In de leerstellingen van het Grotere Voertuig wordt ervan uitgegaan dat er oneindige methodes of “poorten” zijn om tot inzicht te komen, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1237, s.v. *hōmon*.

⁹¹ Wanneer we deze zin met de voorgaande vergelijken, merken we dat de grammaticale structuur hier enigszins anders is, maar we houden het parallellisme met de toegeeflijke bijzin aan en lezen eigenlijk 佛道無上誓願成 (Chin. *fo-tao wu-shang, shih-yüan ch'eng*).

⁹² 我法 Chin. *wo-fa*, Jap. *gahō*, Sansk. *dharmapudgala*; cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 160, s.v. *gahō*. Het tweede lid van deze samenstelling, nl. Sansk. *pudgala*, wordt door Macdonell verklaard als “het ego”, “het lichaam” of “het materiële object”, zie: Macdonell, *PSD*, p. 164, s.v. *pudgala*. Het eerste lid, nl. Sansk. *dharmā* duidt op “essentiële kwaliteiten” of “karakteristieke attributen”, cf. Macdonell, *PSD*, p. 130, s.v. *dharmā*. De samenstelling in zijn geheel wordt door Soothill gezien als “self (or the ego), and things”, zie: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 238, s.v. 我法.

⁹³ 真如 Chin. *chen-ju*, Jap. *shinnyo*, Sansk. *(bhūta)-tathatā*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 785, s.v. *shinnyo*. Volgens M. Kiyota, *SB*, p. 175 is deze *tathatā* “the Mahāyāna Buddhist conception of the true reality which underlies all phenomenal discrimination; it is an attempt to express the inexpressible of Buddhist truth”. Een mogelijk Nederlands neologisme dat hiermee overeenkomt zou “zo-heid” luiden.

⁹⁴ 本覺 Chin. *pen-chüeh*, Jap. *hongaku* is de oorspronkelijke verlichting of vonk der *bodhi*. Alle levende wezens hebben deze boeddha-wijsheid van nature in zich, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1259, s.v. *hongaku*. Dit begrip staat volgens Soothill tegenover initiële kennis, m.a.w. “enlightenment a priori is contrasted with enlightenment a posteriori”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 190, s.v. 本覺.

⁹⁵ 現前 Chin. *hsien-ch'ien*, Jap. *genzen*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 338, s.v. *genzen*.

⁹⁶ 正智 Chin. *cheng-chih*, Jap. *shōchi*, Sansk. *samyag-jñāna*, i.e. de dingen zien zoals ze werkelijk zijn, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 702, s.v. *shōchi*.

⁹⁷ 平等 Chin. *p'ing-teng*, Jap. *byōdō*, Sansk. *sāmānya*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1146, s.v. *byōdō*. Zie ook: noot 209 infra.

⁹⁸ 善巧 Chin. *shan-ch'iao*, Jap. *zengyō*, Sansk. *kauśalya*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 848, s.v. *zengyō*.

⁹⁹ 圓滿 Chin. *yüan-man*, Jap. *enman*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 116, s.v. *enman*. Soothill verklaart de term als “completely full; wholly complete; the fulfilling of the whole, i.e. that the part contains the whole, the absolute in the relative”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 397, s.v. 圓滿.

¹⁰⁰ 具足 Chin. *chü-tsu*, Jap. *gusoku*, cf. *ZGDJ*, p. 249; Nakamura, *BGDJ*, p. 276, s.v. *gusoku*.

¹⁰¹ 普賢 Chin. *P'u-hsien*, Jap. *Fugen* verwijst over het algemeen naar *Samantabhadra-bodhisattva*. Deze vertegenwoordigt de praktijk en de meditatie van alle boeddha's en staat in die zin tegenover Mañjuśrī, die hun wijsheid en realisatie vertegenwoordigt. Zie verder: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 374, s.v. 普; H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1179, s.v. *fugen*;

alsook noot 133 infra. Omdat de term *bodhisattva* verder in de tekst van de *MSZ* steeds expliciet wordt vermeld, is het o.i. niet zeker dat men hier met 普賢 wel de *bodhisattva* Samantabhadra bedoelt. We beschouwen het voorliggende begrip eerder als een samenstelling van 普 en 賢, wat we als “universele goedheid” vertalen.

¹⁰² 七逆罪 Chin. *ch'i ni-tsui*, Jap. *shichi gyakuzai*. De zeven gruweldaden of doodzonden, nl. bloed uit het lichaam van een boeddha doen vloeien, patricide, matricide, een **○c** **○rya** of leraar vermoorden, het verstoren van de gemeenschap en de moord op een *arhat*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 582, s.v. *shichi gyakuzai*.

¹⁰³ 授戒 Chin. *shu-chieh*, Jap. *jukkai* is het instrueren van de voorschriften, wat eigenlijk neerkomt op de initiatie, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 641, s.v. *jukkai*.

¹⁰⁴ Waar de T-editie 須 (Chin. *hsü*, “moeten”) heeft, geeft de \bar{O} -editie 復 (Chin. *fu*, “opnieuw”), cf. T-editie, p. 943, noot 4. We volgen hierbij de T-editie.

¹⁰⁵ 七日二七日乃至七七, i.e. zeven dagen, twee maal zeven dagen of zelfs zeven maal zeven dagen (te weten: zeven maal één week).

¹⁰⁶ 相 Chin. *hsiang*, Jap. *sō*, Sansk. *lak* Ṣaḍā , cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 863, s.v. *sō*.

¹⁰⁷ T-editie, p. 943, noot 5 meldt dat de SD-editie in een noot 見 (Chin. *chien* “zien”) als een variant van 現 (Chin. *hsien*, “manifesteren”) heeft. Wij houden ons aan de T-editie.

¹⁰⁸ 受戒亦不得戒 betekent o.i. letterlijk “wat het ontvangen van de voorschriften betreft, zo ook kan hij niet bereiken geordineerd te worden”.

¹⁰⁹ 首罪 (Chin. *shou-tsui*) betekent volgens twee Japanse vertalingen “spontaan opbiechten van een fout”, cf. *KHG*, p. 34, noot 2 en *KMK*, p. 4, noot 5.

¹¹⁰ 罪報 Chin. *tsui-pao*, Jap. *zaihō*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 452, s.v. *zaihō*.

¹¹¹ De plaats van deze Chinese noot is nogal merkwaardig. In de context past deze bemerking beter een viertal karakters hoger, net voor de vraag naar het plegen van vadermoord.

¹¹² Cf. supra, noot 17.

¹¹³ 阿闍梨 Chin. *a-she-li*, Jap. *ajari*, Sansk. *ācārya* betekent “leermeester”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 4, s.v. *ajari*.

¹¹⁴ De noten van de SD- en de \bar{O} S-editie geven aan dat er duidelijkshalve beter 等 (Chin. *teng*) na 上 (Chin. *shang*) staat.

¹¹⁵ 對眾 Chin. *tui-chung* betekent eigenlijk “t.a.v. de menigte”.

¹¹⁶ 發露 Chin. *fa-lou* betekent letterlijk “openbaar maken”.

¹¹⁷ 無間 Chin. *wu-chien*, Jap. *mugen* is volgens Nakamura een afkorting van 無間地獄 (Chin. *wu-chien ti-yü*, Jap. *mugen jigoku*) wat op de *avāci*-hel duidt, cf. *BGDJ*, p. 1321, s.v. *mugen*. De term wijst op het oneindige lijden (letterlijk “zonder onderbreking”) die men in deze hel ondergaat. Zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1322, s.v. *mugen jigoku*.

¹¹⁸ 否 Chin. *p'i*, cf. R.H. Mathews, *CED*, p. 29, s.v. 否.

¹¹⁹ 精勤 Chin. *ching-ch'in*, Jap. *shōgon*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 731, s.v. *shōgon*.

¹²⁰ 最勝 Chin. *tsui-sheng*, Jap. *saishō*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 446, s.v. *saishō*.

¹²¹ 最上 Chin. *tsui-shang*, Jap. *saijō*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 447, s.v. *saijō*.

¹²² 律儀戒 Chin. *lü-i-chieh*, Jap. *ritsugi kai*, Sansk. *saiivara-ṃāla* zijn ook de eerste van de van de 三聚淨戒 (cf. noot 123 infra). Volgens Nakamura doelt men op de *pratimokṣa* van de zeven groepen, wat wil zeggen dat *bhikṣu*'s, *bhikṣunā*'s, *ṃikṣam* Ṣā 's, *ṃr* Ṣmaḍera 's, *ṃr* Ṣmaḍerik 's, *up* Ṣaka 's en *up* Ṣik 's elk volgens hun positie de voorschriften ontvangen, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1419, s.v. *ritsugi kai*. Soothill interpreteert 律儀 (Chin. *lü-i*) als “regels en ceremonieën”, zie: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 301, s.v. 律. Om bijgevolg een onderscheid te maken met de eerste van de drie omvattende groepen van reine voorschriften (cf. infra), kiezen wij i.c. voor “de voorschriften inzake moraliteit”.

¹²³ 三聚淨戒 Chin. *san-chü ching-chieh*, Jap. *sanju jōkai*, Sansk. *trividhāni śīlāni* zijn de drie omvattende groepen van reine voorschriften, cf. *BGDJ*, p. 471, s.v. *sanju jōkai*. Het betreft volgens Yifa *mah* Ṣy Ṣna -voorschriften die zowel door geordineerden als door leken worden gevolgd. Meer bepaald gaat het om de “*she lüyi jie* 攝律儀戒 ‘the precepts of avoiding all evil

actions'; *she shanfa jie* 攝善法戒, 'the precepts of doing all good deeds'; and the *she zhongsheng jie* 攝眾生戒, 'the precepts of benefiting all sentient beings' ", cf. Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: an annotated translation and study of the Chanyuan Qinggui*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, p. 245, noot 10. De eerste twee categorieën zijn dus praktijken die de beoefenaar zelf voordeel brengen en de derde groep omvat voorschriften die bedoeld zijn om de spirituele toestand van anderen te verbeteren.

Volgens De Groot refereren deze drie categorieën van voorschriften aan de achtenvijftig voorschriften uit de *Fan-wang ching* 梵網經 (Sansk. *Brahmajālasūtra*) en omvatten ze zowel de zogenaamde "tien voorschriften" als de tweehonderdvijftig voorschriften van de *Pratimokṣa*. Voor meer uitleg, zie: J.J.M. De Groot, *Le Code*, pp. 251-255. Verder lezen we in J.J.M. De Groot, *Le Code*, pp. 246-247: "Ainsi je vous ai fait entendre les dix prātimokshas. Les autres commandements sont en nombre infini et il n'est pas possible de les détailler. Pourtant je puis dire qu'aucun ne tombe en dehors des trois catégories (三聚) que voici. La première referme les winayas et règles de la discipline, et met donc fin à tout mal; la seconde embrasse toutes les prescriptions pour faire le bien, et fait donc pratiquer toute vertu; la troisième comprend les commandements qui procurent le bien à tout ce qui est conscient, et fait donc que tout ce qui a vie soit amené à des stages supérieurs de perfectionnement. Il n'y a point d'action, grande ou petite, qui ne soit régie par une de ces catégories. Par exemple, ne pas tuer dépend de la première catégorie, sauver quelqu'un de la mort dépend de la seconde, et exhorter les hommes à éviter l'un et à faire l'autre, dépend de la troisième [...] Vous voyez donc que les trois catégories sont comme une marmite à trois pieds, dont chacun des trois est indispensable. Celui qui n'observe que la première catégorie, prévient seulement ses propres transgressions, sans répandre le bonheur et la benediction; celui qui pratique la première et la seconde n'est utile qu'à lui-même et ne peut pas s'élever au dessus du Hinayāna; mais celui qui obéit aux trois catégories peut s'élever lui-même avec les êtres vivants directement jusqu'au bodhi suprême". Zie ook : R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 465, noot 120 en P. Groner, "FWC-MD", p. 269.

¹²⁴ 攝律儀戒 Chin. *she-lü-i-chieh*, Jap. *shō ritsugi kai*, Sansk. *saūvara-śīla*. Hiermee doelt men op het in acht nemen van het volledige gamma van voorschriften van zowel het Kleinere als Grotere Voertuig, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 591, s.v. *shō ritsugi kai*. Zie ook supra, noten 122 en 123. Hieronder ressorteren de vijf voorschriften (zie: J.J.M. De Groot, *Le Code*, p. 251), de tien voorschriften (cf. J.J.M. De Groot, *Le Code*, p. 252), de tweehonderdvijftig voorschriften (zie: J.J.M. De Groot, *Le Code*, p. 253), alsook voorschriften die eigen zijn aan het Grotere Voertuig, zoals de tien belangrijke voorschriften (cf. J.J.M. De Groot, *Le Code*, pp. 32-39) en de achtenveertig minder belangrijke voorschriften (zie: J.J.M. De Groot, *Le Code*, pp. 40-83) uit het *Brahmajālasūtra*.

¹²⁵ 攝善法戒 Chin. *she shan-fa chieh*, Jap. *shō zenhō kai*, Sansk. *kuśala-dharma-saūgrāhaka-śīla* zijn de voorschriften die verband houden met het cultiveren van goedheid en staan tegenover deze die tot doel hebben het kwade af te wenden, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 739, s.v. *shō zenhō kai*. Zie ook supra, noot 123.

¹²⁶ 饒益有情戒 Chin. *jao-i yu-ch'ing chieh*, Jap. *nyōeki ujō kai*, Sansk. *sattvārtha-kriyā-śīla* zijn voorschriften inzake het verbeteren van de situatie van de levende wezens, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1068, s.v. *nyōeki ujō kai*. Deze vinden we ook terug als 攝眾生戒 (Chin. *she chung-sheng chieh*, Jap. *shō shujō kai*, Sansk. *sattva-anugrāhaka-śīla*), cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 739, s.v. *shō shujō kai* en 832, s.v. *setsu shujō kai*. Zie ook supra, noot 124.

¹²⁷ T-editie, p. 943, noot 7 vermeldt dat deze zin in de H- en ŌS-editie geen annotatie is, maar deel uitmaakt van de doorlopende tekst. Wij houden ons hier aan de T-editie.

¹²⁸ 四弘誓願 Chin. *ssu hung-shih-yüan*, Jap. *shi guzeigan* zijn de vier ruime geloften van het *bodhisattva*-schap, nl. ten eerste het redden van alle levende wezens zonder onderscheid te maken, ten tweede een einde maken aan alle vormen van begeerte en aan alle bezoedelingen, ten derde het voortdurend bestuderen van alle methodes en heilsmiddelen en tot slot het

onovertroffen pad naar het boedddhaschap realiseren. Zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 511, s.v. *shi guzeigan*.

¹²⁹ Volgens T-editie, p. 943, noot 8 wordt er in de SD-editie genoteerd dat deze zin grotendeels moet worden weggelaten. Over de reden daarvoor tasten wij vooralsnog in het duister.

¹³⁰ We volgen hier de suggesties uit de H- en ŌS-editie die 能 (Chin. *neng*, “in staat zijn tot”) na 既 (Chin. *chi*, “vervolgens”) hebben, cf. T-editie, p. 943, noot 9.

¹³¹ 證明 Chin. *cheng-ming*, Jap. *shōmyō* betekent “to have the clear witness within”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 473, s.v. 證. Zie verder: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 738, s.v. *shōmyō*.

¹³² 加持 Chin. *chia-ch'ih*, Jap. *kaji*, Sansk. *adhi* 𑖀𑖄𑖡𑖩 𑖄𑖡𑖩 wordt door Soothill verklaard als “dependence on the Buddha, who confers his strength on all (who seek it), and upholds them [...] in general it is to aid, support”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 167, s.v. 加. Deze term komt van de letterlijke betekenis “positie” en wordt in het bijzonder gebruikt voor “autoritaire positie” en daarna voor de “kracht” die zulk een positie toebehoort. Daarom kan het de kracht betekenen, die van nature aan goddelijke vormen wordt toegekend. Het kan eveneens verwijzen naar de kracht, die spontaan in meditatie ervaren wordt of die door de recitatie van *mantra*'s wordt bereikt. In die betekenis kan het door een meester aan zijn discipel worden doorgegeven. *Abhi* 𑖀𑖄𑖡𑖩 is in essentie een rituele bekrachtiging, *adhi* 𑖀𑖄𑖡𑖩 𑖄𑖡𑖩 verwijst daarentegen naar de inherente of spontane kracht en heeft steeds de connotatie van een actieve uitdrukking. Zie: *MD*, p. 234 en R. Sawa, *MJ*, pp. 86-87, s.v. *kaji*. M. Kiyota, *SB*, p. 166: “In contrast to *honji*, the *Dharmak* 𑖄𑖡𑖩 *Mah* 𑖄𑖡𑖩 *vairocana* as the fundamental nature, *kaji* refers to any manifested body or form of this nature”.

¹³³ 觀世音菩薩 Chin. Kuan-shih-yin *p'u-sa*, Jap. Kanzeon *bosatsu*, Sansk. Avalokiteśvara-*bodhisattva*. De Chinese naam betekent letterlijk “de *bodhisattva* die de geluiden van [het lijden in] de wereld observeert”. Avalokiteśvara is één van de belangrijkste *bodhisattva*'s van het Grotere Voertuig en wordt beschouwd als de (in oorsprong mannelijke) belichaming van het mededogen. Zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 197, s.v. Kanzeon *bosatsu*. Avalokiteśvara behoort tot de zogenaamde *padma*-groep in de *garbha*(ko 𑖄𑖡𑖩) *dh* 𑖄𑖡𑖩 *tumaōāla* (Jap. *Taizōkai mandara*), heeft een lotus als attribuut en staat symbool voor de spraak als één van de Drie Verborgenheden. Het is één van de manifestaties van Mahā 𑖄𑖡𑖩 *vairocana*, cf. M. Kiyota, *SB*, p. 86. Samen met Samantabhadra, Mañjuśrā en Maitreya (cf. infra) maakt Avalokiteśvara deel uit van de vier *bodhisattva*'s, die de boeddha's van de centrale lotusbloem met acht blaadjes uit de vernoemde *maōāla* omgeven. Deze *bodhisattva*'s vertegenwoordigen de verschillende stadia van de esoterische praktijk: Samantabhadra staat voor het opwekken van de *bodhi*-gedachte, Mañjuśrā representeert het cultiveren van wijsheid, Avalokiteśvara voor het realiseren van *bodhi* en Maitreya voor het *nirv* 𑖄𑖡𑖩 *ā* zelfve, cf. M. Kiyota, *SB*, p. 89. Voor een schematische voorstelling van de achtbladige lotus, zie: *idem*, p. 88.

¹³⁴ 彌勒菩薩 Chin. Mi-le *p'u-sa*, Jap. Miroku *bosatsu*, Sansk. Maitreya-*bodhisattva* is diegene waarvan men zegt dat het de opvolger van de historische Boeddha in de huidige wereld wordt. Men beschouwt hem als de beschermer van de boeddhistische Gemeenschap, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1296, s.v. Miroku *bosatsu*. Ook hij maakt deel uit van de *Taizōkai mandara*. Voor een situering, zie: M. Kiyota, *SB*, p. 88.

¹³⁵ 空藏菩薩 Chin. Hsü-k'ung-tsang *p'u-sa*, Jap. Kokūzō *bosatsu*, Sansk. Ākāśagarbha-*bodhisattva* wordt volgens Soothill ook wel Gaganagarbha genoemd en is de beschermer van de wijsheid, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 390, s.v. 𑖄𑖡𑖩. Hij is getooid met juwelen en draagt in de rechterhand een zwaard, die zijn grenzeloze wijsheid aanduidt. In de linkerhand houdt hij een wensjuweel en net zoals de reeds vermelde *bodhisattva*'s (cf. supra) zetelt hij in de *garbhadh* 𑖄𑖡𑖩 *tumaōāla*. Cf. M. Kiyota, *SB*, p. 91.

¹³⁶ 普賢菩薩 Jap. Fugen *bosatsu* verblijft eveneens in de *garbhadh* 𑖄𑖡𑖩 *tumaōāla*, cf. supra, noot 101.

¹³⁷ 執金剛菩薩 Chin. Chih chin-kang *p'u-sa*, Jap. Shūkongō *bosatsu*, is letterlijk “de *bodhisattva* die de donderkeil draagt”. Het is één van de hemelse wezens van *garbhadh* 𑖄𑖡𑖩

maḍḍāla die een donderkeil in de hand houden, waarmee ze de passies vernietigen. Elkeen van hen symboliseert een facet der wijsheid en al hun attributen samen resulteren in alwetendheid, cf. A. Wayman en R. Tajima, *Enlight.*, p. 269, noot 7. In het Sanskrit wordt deze *bodhisattva* Vajrap¹ōi genoemd, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 649, s.v. 執金剛神 Jap. *shūkongōjin*. Hij is ook gekend als 金剛手 Jap. Kongōshu, cf. *MD*, p. 695, s.v. Kongōshu *bosatsu* en wordt bovendien met Vajrasattva aangeduid. In tegenstelling tot Avalokitesvara (cf. supra, noot 133) heeft hij een vijfpuntige *vajra* als attribuut. Hij behoort tot de zogenaamde *vajra*-sectie van de *garbhadh* ¹*tumaḍḍāla* en staat symbool voor de inherente boeddha-wijsheid. Zie: M. Kiyota, *SB*, p. 86 en 90.

¹³⁸ 文殊師利菩薩 Chin. Wen-shu-shih-li *p'u-sa*, Jap. Monjushiri *bosatsu*, Sansk. Mañju¹rā-*bodhisattva* wordt ook wel als 文殊菩薩 weergegeven, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1369, s.v. *monju*. Het is de *bodhisattva* van de opperste wijsheid en ook hij maakt deel uit van de centrale lotus in de *Taizōkai mandara*. Voor meer uitleg, zie: M. Kiyota, *SB*, p. 88 en 92.

¹³⁹ 金剛藏菩薩 Chin. Chin-kang-tsang *p'u-sa*, Jap. Kongōzō *bosatsu*, Sansk. Vajragarbha-*bodhisattva*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 420, s.v. Kongōzō *bosatsu*. Volgens *MD*, p. 703, s.v. Kongōzō *bosatsu* wordt de benaming Vajragarbha zowel ter aanduiding van Vajraratna als Vajratāk¹ōa gebruikt. Deze *bodhisattva*'s behoren tot de zogenaamde zestien *prajñ* ¹*bodhisattva*'s uit de *vajradh* ¹*tumaḍḍāla*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 663 en R. Sawa, *MJ*, pp. 357-358, s.v. *jūrokudaibosatsu* en M. Kiyota, *SB*, p. 97. Omdat de andere *bodhisattva*'s die in deze passage van de *MSZ* worden vermeld duidelijk in de *garbhadh* ¹*tumaḍḍāla* thuishoren en omdat het merkwaardig is dat er plots een geëerde uit de *vajradh* ¹*tumaḍḍāla* opduikt, is het o.i. mogelijk dat er een fout in de tekst is geslopen en dat er i.p.v. Vajragarbha bedoeld wordt op K¹itigarbha (地藏菩薩 Chin. Ti-tsang *p'u-sa*), die wel in de *garbhadh* ¹*tumaḍḍāla* resideert. Wanneer we het plan van de *garbhadh* ¹*tumaḍḍāla* naderbij bekijken, merken we dat de overige *bodhisattva*'s, die in de *MSZ* worden aangehaald zowel in het centrale gedeelte, als in het oosten, zuiden en westen te situeren zijn, maar dat er geen geëerden uit het noorden worden vermeld. Aangezien K¹itigarbha in het noorden resideert, komen we tot een meer gespreide verdeling, cf. Y. Hatta, *SJ*, pp. 295-301, waarbij de nummers 3, 5, 7, 9, 59, 107, 108, 138-140, 157 en 166 speciale aandacht verdienen.

¹⁴⁰ 除蓋障菩薩 Chin. Ch'u kai-chang *p'u-sa*, Jap. Jogaishō *bosatsu*, Sansk. Sarvaniv¹ōra²a-vi¹ōkambhā-*bodhisattva*, cf. *MD*, p. 1218, s.v. Jogaishō *bosatsu*. Hij behoort eveneens tot de *garbhadh* ¹*tumaḍḍāla*, cf. M. Kiyota, *SB*, p. 85 en 92: "the name means 'eliminating obstacles'. This *bodhisattva* [...] represents *jñ* ¹*ōna* radiating from the Hall of Vajrap¹ōi". Mogelijkerwijze werd deze *bodhisattva* verward met Sūryaprabha, cf. M. Kiyota, *SB*, p. 143, noot 10.

¹⁴¹ 本願 Chin. *pen-yüan*, Jap. *hongan*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1259, s.v. *hongan*. Dit is synoniem met 本誓 (Jap. *honzei*), wat duidt op het Sansk.-woord *praḍīdh* ¹*ōna*, zie: Ch. Willemen, "CHT", pp. 34-35, noot 8.

¹⁴² Cf. supra, noot 83.

¹⁴³ De alinea, die hierop volgt komt volgens T-editie, p. 943, noot 10 niet in de H-editie voor.

¹⁴⁴ 某甲 (Chin. *mou-chia*) wordt in de T-editie als noot weergegeven, maar laten we onvertaald, cf. supra, noot 46.

¹⁴⁵ 釋迦牟尼佛 Chin. Shih-chia-mou-ni *fo*, Jap. Shakukamuni *butsu*, Sansk. ↓¹kyamūni-*buddha*, cf. *BGDJ*, p. 610, s.v. Shakamuni *butsu*.

¹⁴⁶ Voor 和尚 (Chin. *ho-shang*), cf. supra, noot 17. Evenwel wordt hier wellicht 戒和尚 Chin. *chieh ho-shang*, Jap. *kai ōshō*, Sansk. *upadhy* ¹*cārya* bedoeld, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 166, s.v. *kai ōshō*.

¹⁴⁷ 羯磨阿闍梨 Chin. *chieh-mo-a-she-li*, Jap. *katsuma ajari*, Sansk. *karma-ācārya* is diegene die de aankondigingen verricht en die de teksten van de voorschriften reciteert, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 182, s.v. *katsuma ajari*.

¹⁴⁸ 證戒師 is niet onder deze vorm in de geraadpleegde lexica terug te vinden. Waar het karakter 戒 o.i. in de vorige zin ontbreekt (cf. noot 146), staat het hier wellicht te veel. 證師

Chin. *cheng-shih*, Jap. *shōshi* wijst op de getuigen bij de ordinatie, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 585, s.v. 七證師 Jap. *shichi shōshi*. Wanneer we er daarentegen van uitgaan dat de zin toch correct is, komen we tot de vertaling “de meesters die de voorschriften verduidelijken”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 736, s.v. 證 Jap. *shō*.

¹⁴⁹ 摩訶薩 Chin. *mo-ho-sa*, Jap. *makasatsu*, Sansk. *mahāsattva* betekent letterlijk “groot wezen” en duidt in het bijzonder op een *bodhisattva* die zich in hoofdzaak op de verlossing van levende wezens toelegt, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1277, s.v. *makasatsu*.

¹⁵⁰ 同學 Chin. *t’ung-hsüeh*, Jap. *dōgaku hōryo*, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 204, s.v. 同.

¹⁵¹ 法侶 Chin. *fa-lü*, Jap. *hōryo*, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 268, s.v. 法侶 en H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1238, s.v. *hōryo*.

¹⁵² 慈悲 Chin. *tz’u-pei*, Jap. *jihī*, Sansk. *maitrā-karuṇā* is het onbaatzuchtige mededogen met het oog op de verlossing van alle levende wezens, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 573, s.v. *jihī*. De SD- en ŌS-editie noteren volgens de T-editie, p. 943, noot 11 愍 (Chin. *min*) als variant voor 悲 (Chin. *pei*), maar qua betekenis geeft dit geen notoir verschil.

¹⁵³ 羯磨 cf. supra, noten 30 en 42.

¹⁵⁴ 授戒 Chin. *shou-chieh*, Jap. *jukkai*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 641, s.v. *jukkai*.

¹⁵⁵ 三世 Chin. *san-shih*, Jap. *sanze* wijst op de drie periodes van verleden, heden en toekomst.

¹⁵⁶ Letterlijk: “Deze drie reine voorschriften zijn volledig ontvangen en ik behoud ze.”

¹⁵⁷ De discipel herhaalt dit drie keer, nl. voor elk van de bovenstaande voorschriften éénmaal. Volgens P. Groner is het zo dat de ceremoniemeester (戒師 Jap. *kaishi*) de discipel drie keer vraagt of hij de voorschriften in acht zal nemen. Telkens de discipel bevestigend antwoordt zou de meester zeggen dat “the precepts were coming closer to him and were about to enter his body”. Nadat de leerling voor de derde keer de gelofte heeft afgelegd, volgen de woorden “You are now a bodhisattva and should be called a true son of the Buddha”, cf. P. Groner, “FWC-MD”, p. 269.

¹⁵⁸ 四攝法 Chin. *ssu-she-fa*, Jap. *shishōhō* is een synoniem voor 四攝事, cf. supra, noot 44.

¹⁵⁹ Cf. infra, deel 2.A.11. Zie ook noot 45 supra.

¹⁶⁰ 布施 Chin. *pu-shih*, Jap. *fuse*, Sansk. *dāna* is de zesde *pāramitā*, nl. “aan liefdadigheid doen”. Hierbij gaat het niet alleen om het schenken van materiële zaken, maar ook b.v. om het prediken van de Leer. Cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1175, s.v. *fuse*.

¹⁶¹ 愛語 Chin. *ai-yü*, Jap. *aigo*, Sansk. *priya-vāditā*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 15, s.v. *aigo*.

¹⁶² 利行 Chin. *li-hsing*, Jap. *rigyō*, Sansk. *artha-caryā*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1409, s.v. *rigyō*.

¹⁶³ 同事 Chin. *t’ung-shih*, Jap. *dōji*, Sansk. *samānārthatā*. Hoewel dit door Soothill verklaard wordt als “samenwerken met en ten behoeve van anderen”, kiezen wij voor de suggestie van Nakamura, nl. “hulp bieden”, i.e. zich in de plaats stellen van de wezens om hen naar het Pad te leiden. Zie: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 204, s.v. 同 en H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1009, s.v. *dōji*.

¹⁶⁴ 慳貪 Chin. *ch’ien-t’an*, Jap. *kendon*, Sansk. *matsarya-mala*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 328, s.v. *kendon*. Zie ook W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 423, s.v. 慳.

¹⁶⁵ 調伏 Chin. *tiao-fu*, Jap. *jōbuku*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 760, s.v. *jōbuku*.

¹⁶⁶ 瞋恚 Chin. *ch’en-hui*, Jap. *shini*, Sansk. *kruddhi*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 790, s.v. *shini*.

¹⁶⁷ 憍慢 Chin. *chiao-man*, Jap. *kyōman*, Skt. *māna*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 240, s.v. *kyōman*.

¹⁶⁸ De SD- en ŌS-editie vermelden in een noot de karakters 無始 (Chin. *wu-shih*, letterlijk: “zonder begin”) als bepaling voor deze opsomming, cf. T-editie, p. 943, noot 12.

¹⁶⁹ 親近 Chin. *ch’in-chin*, Jap. *shingon* betekent letterlijk “bekend worden met”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 791, s.v. *shingon*.

- ¹⁷⁰ 善知識 Chin. *shan-chih-shih*, Jap. *zenchishiki*. Een andere betekenis luidt “een goede kennis of vriend”, waardoor we ook kunnen vertalen: “omdat jullie willen bekend worden met goede vrienden [die jullie het Pad wijzen]”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 850, s.v. *zenchishiki*.
- ¹⁷¹ 外道 Chin. *wai-tao*, Jap. *gedō*, Sansk. *tīrthika* wijst op de niet-boeddhistische leringen, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 305, s.v. *gedō*. Voor verschillende reeksen daarvan, zie: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 184, s.v. 外.
- ¹⁷² 邪法 Chin. *hsieh-fa*, Jap. *jahō*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 612, s.v. *jahō*.
- ¹⁷³ 教典 Chin. *chiao-tien*, Jap. *kyōten*, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 351, s.v. 教典.
- ¹⁷⁴ 三乘 Chin. *san-sheng*, Jap. *sanjō*, Sansk. *triyāna* betreft hier de respectievelijke voertuigen der *śrāvaka*’s, *pratyekabuddha*’s en *bodhisattva*’s, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 476, s.v. *sanjō*. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, p. 369: 𑖀 [..] le Buddha, voyant les hommes en condition de se perdre, les convie à sortir du monde en leur proposant trois sortes de véhicules (y 𑖀na), ceux des 𑖀ravaka, des pratyekabuddha et des bodhisattva, qui conviennent à leur diverses aptitudes, mais se ramènent à un seul, le Mah 𑖀y 𑖀na 𑖀.
- ¹⁷⁵ 佛性 Chin. *fo-hsing*, Jap. *busshō*, Sansk. *buddhat* 𑖀 verwijst naar de inherente, maar in feite nog niet gerealiseerde boeddha-natuur, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1193, s.v. *busshō*.
- ¹⁷⁶ 二乘 Chin. *erh-hsing*, Jap. *nijō*, i.e. 𑖀ravaka- en *pratyekabuddhay* 𑖀na. Zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1047, s.v. *nijō*.
- ¹⁷⁷ 大殃 Chin. *ta-yang*, Jap. *dai’ō*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 128, s.v. *dai’ō*.
- ¹⁷⁸ 善根 Chin. *shan-ken*, Jap. *zengon*, Sansk. *kuśala-mūla*. Over het algemeen worden er drie soorten van deze goede inborst onderkend, nl. afwezigheid van begeerte, antipathie en onwetendheid, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 849, s.v. *zengon*.
- ¹⁷⁹ 辦 Chin. *pan*, Jap. *ben*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1217, s.v. *ben*.
- ¹⁸⁰ De Ō-editie heeft 上 (Chin. *shang* “boven[staande]”) i.p.v. 受 (Chin. *shou* “ontvangen”), cf. T-editie, p. 944, noot 1. In onze vertaling geven we beide weer.
- ¹⁸¹ De SD-editie heeft 授 (Chin. *shou* “geven”) i.p.v. 受 (Chin. *shou* “krijgen”), zie T-editie, p. 944, noot 2. In vele boeddhistische teksten worden beide karakters door mekaar gebruikt ter aanduiding van “ontvangen”, i.c. “[de initiatie] ontvangen”.
- ¹⁸² 法門 Chin. *fa-men*, Jap. *hōmon*, Sansk. *dharmaparyāya* wijst op de “boeddhistische leer”, maar ook op “doctrine” of “methode”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1237, s.v. *hōmon*. Zie ook supra, noot 34.
- ¹⁸³ 禪定 Chin. *ch’an-ting*, Jap. *zenjō*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 855, s.v. *zenjō*.
- ¹⁸⁴ 觀智 Chin. *kuan-chih*, Jap. *kanchi*, Sansk. *parijñā*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 197, s.v. *kanchi*. T-editie, p. 944, noot 3 meldt dat de SD- en ŌS-editie in een noot 知 (Chin. *chih* “kennen, weten”) voor 智 (Chin. *chih* “kennis”) hebben. Wij volgen hier interpretatie van deze laatste edities, die 觀知 (Chin. *kuan-chih*) als samengesteld werkwoord zien.
- ¹⁸⁵ De Ō-editie vermeldt 受持 (Chin. *shou-ch’ih* “ontvangen en behouden”) i.p.v. alleen 受, cf. T-editie, p. 944, noot 4.
- ¹⁸⁶ 方便 Chin. *fang-pien*, Jap. *hōben*, Sansk. *upāya* betekent “heilmiddel”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1225, s.v. *hōben*; W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 154, s.v. 方便.
- ¹⁸⁷ 會通 Chin. *hui-t’ung*, Jap. *etsū* duidt op het vergelijken van de verschillen in mekaar tegensprekende theorieën om tot een overeenkomst te komen, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 104, s.v. *etsū*.
- ¹⁸⁸ 開曉 Chin. *k’ai-hsiao*, Jap. *kaigyō*, Sansk. *vyutpatti*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 169, s.v. *kaigyō*.
- ¹⁸⁹ 根機 Chin. *ken-chi*, Jap. *konki*, Sansk. *indriya*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 424, s.v. *konki*.
- ¹⁹⁰ 大聖 Chin. *ta-sheng*, Jap. *daishō*, Sansk. *mahāmuni* is een honorifieke titel voor een hoogstaande boeddha of *bodhisattva*, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, pp. 93-94, s.v. 大聖. Zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 920, s.v. *daishō*.

¹⁹¹ 報 Chin. *pao*, Jap. *hō*, Sansk. *phala* is een synoniem van 果報 (Chin. *kuo-pao*) cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1241, s.v. *hō*. Deze term wordt door Soothill uitgelegd als “retribution for good or evil deeds, implying that different conditions of this (and any) life are the variant ripenings, or fruit, of seed sown in previous life or lives”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 264, s.v. 果報.

¹⁹² Met de bovenstaande opsomming wordt gealludeerd op de zes *p*aramit*as* (六波羅蜜 Chin. *liu p'o-lo-mi*, Jap. *ropparamitsu*) of deugden van de *bodhisattva*, i.e. vrijgevigheid, moraliteit, geduldige overweging, onvermoeibare energie, meditatie en wijsheid. Zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1463, s.v. *ropparamitsu*. Voor de Nederlandse termen, zie: B. Dessen en A. Heirman, *Boeddha, zijn Leer en zijn Gemeenschap*, p. 150.

¹⁹³ 至 Chin. *chih* “gaande tot” wordt in de H-editie weggelaten, cf. T-editie, p. 944, noot 5.

¹⁹⁴ De H-editie heeft 万 (Chin. *wan* “tienduizend”) i.p.v. 方 (Chin. *fang* “methode, middel”), cf. T-editie, p. 944, noot 6. O.i. is dit een schrijffout. Zie ook: supra, noot 186.

¹⁹⁵ 金剛頂經 Chin. *Chin-kang-ting ching*, Jap. *Kongōchōgyō*, Sansk. *Vajraśekharasūtra* (ook wel: *Tattvasaūgrahasūtra*) is samen met de *Mahāvairocanasūtra* (大日經 Chin. *Ta-jih ching*, Jap. *Dainichi-kyō*) één van de belangrijkste schrifturen van het esoterisch boeddhisme. Er is ons van deze tekst voornamelijk geen Europese vertaling bekend. Voor meer uitleg, zie: deel 1.I.B.3, noot 20.

¹⁹⁶ 安住 Chin. *an-chu*, Jap. *anjū*, Sansk. *suprati* 𑖀𑖞𑖟𑖞𑖱𑖻𑖿, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 24, s.v. *anjū*.

¹⁹⁷ De H-editie heeft volgens T-editie, p. 944, noot 7 便 (Chin. *pian* “met gemak”) i.p.v. 從 (Chin. *ts'ung* “vanuit”). We volgen hier de T-editie.

¹⁹⁸ 四衆 Chin. *ssu-chung*, Jap. *shishu* zijn de vier groepen van de monastieke gemeenschap, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 515, s.v. *shishu*. E. Lamotte, *History of Indian Buddhism*, p. 54: “The Saūgha or Buddhist community consists of four assemblies (*pari* 𑖀𑖞𑖟𑖞𑖱𑖻𑖿): mendicant monks (*bhik* 𑖀𑖞𑖟𑖞𑖱𑖻𑖿), nuns (*bhik* 𑖀𑖞𑖟𑖞𑖱𑖻𑖿), laymen (*up* 𑖀𑖞𑖟𑖞𑖱𑖻𑖿) and laywomen (*upasik* 𑖀𑖞𑖟𑖞𑖱𑖻𑖿)”.

¹⁹⁹ 合掌 Chin. *ho-chang*, Jap. *gasshō*, Sansk. *añjali*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 183, s.v. *gasshō*. Voor bijkomende uitleg, zie: L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 570.

²⁰⁰ 珍重 Chin. *chen-chung*, Jap. *chinchō* wordt door Soothill verklaard als “naar waarde schatten en als waardevol behandelen”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 308, s.v. 珍. Volgens Nakamura is het eerder een uitdrukking van dankbaarheid bij het afscheid nemen, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 968, s.v. *chinchō*.

²⁰¹ 發言 Chin. *fa-yen*, Jap. *hotsugon*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1256, s.v. *hotsugon*.

²⁰² 證 Chin. *nei-cheng*, Jap. *naishō*, Sansk. *pratyātmādhigama* duidt op “innerlijke realisatie” of “persoonlijke ervaring”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1033, s.v. *naishō*. Soothill omschrijft het als “the witness or realization within: one's own assurance of the truth”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 131, s.v. 證.

²⁰³ 無漏 Chin. *wu-lou*, Jap. *muro*, Sansk. *anāsrava* wordt hier gezien als “onbezoedeld”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1351, s.v. *muro*. Zie ook: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 380, s.v. 無漏.

²⁰⁴ 淨法 Chin. *ching-fa*, Jap. *jōbō*, Sansk. *śukla-dharma*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 755, s.v. *jōbō*.

²⁰⁵ Volgens T-editie, p. 944, noot 8 ontbreekt 今 (Chin. *chin* “nu”) zowel in de H- als in de ŌS-editie.

²⁰⁶ 陀羅尼 Chin. *t'o-lo-ni*, Jap. *darani*, Sansk. *dh* 𑖀𑖞𑖟𑖞𑖱𑖻𑖿, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 901, s.v. *darani*. Bij L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, pp. 366-367 lezen we: « Les *dh* 𑖀𑖞𑖟𑖞𑖱𑖻𑖿, proprement « porteuses », sont des *sūtra*, comme leurs titres l'indiquent souvent dans les manuscrits, et surtout des *vidy* 𑖀𑖞𑖟𑖞𑖱𑖻𑖿 « reines de savoir magique » contenant des formules de charmes dites elles-mêmes *dh* 𑖀𑖞𑖟𑖞𑖱𑖻𑖿 ou plus proprement *vidy* 𑖀𑖞𑖟𑖞𑖱𑖻𑖿 « formules de savoir magique ». La dénomination de *dh* 𑖀𑖞𑖟𑖞𑖱𑖻𑖿 est parfois remplacée par celle de

vidhy ॐ dh ॐ raḍā « porteuse de savoir magique ». Cette dernière expression paraît être la forme complète dont le terme dh ॐ raḍā serait l'abréviation. ☞ Zie ook: deel I.I.A, noot 10.

²⁰⁷ 究竟 Chin. *chiu-ching*, Jap. *kukyō* wijst op het Sansk. *atyantam* en betekent “ultiem”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 287, s.v. *kukyō*. Hoewel de term die hieraan voorafgaat, nl. 至極 (Chin. *chih-chi*) volgens Soothill een synoniem van 究竟 is, geven we in de vertaling de nuance tussen deze begrippen weer. De eerste samenstelling wijst immers letterlijk op “grondig onderzoeken”. Zie: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 243, s.v. 究.

²⁰⁸ 眞法 Chin. *chen-fa*, Jap. *shinbō*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 786, s.v. *shinbō*.

²⁰⁹ Sansk. *Oū samayas tvam*, zie: Y. Hatta, *SJ*, p. 196, nr. 1601. Hoewel in *KIM* p. 6, noot 23, *Oū samaya sattvam* wordt gegeven, houden wij ons aan Hatta's interpretatie. Dit verschil is mogelijkerwijze te verklaren vanuit de veronderstelling dat de *KIM* een variëte dh ॐ raḍā uit een andere editie van de *MSZ* heeft geconsulteerd. Deze hypothese wordt bevestigd door T-editie, p. 944, noot 9, die zegt dat de SD-editie in een noot een alternatieve vorm weergeeft. Deze komt overeen met wat we bij *KIM* terugvinden. Hatta's vertaling van deze dh ॐ raḍā als “Oū, moge ik *samaya* worden” lijkt ons nogal obscuur en daarom wensen we de constituenten van deze formule verder te duiden.

Vooreerst is er het woord *oū*. Volgens McDonnell wordt *oū* als een respectvolle begroeting bij aanroepingen, aan het begin van een gebed of aan het begin en einde van recitaties aangewend, cf. Macdonell, *PSD*, pp. 59-60, s.v. *oū*. Zo schrijft Louis Renou: “Il y a un *mantra* essentiel qui résume tous les autres, la syllabe sacrée *oū*, c'est à dire l'ensemble des trois phonèmes *a u m* [...]. Ce terme [...] est usité depuis le *Yajurveda*, déifié depuis les *Upaniṣad*. On l'appelle *praḍava* « émission de son », *tāra(ka)* « ce qui fait traverser » ☞, cf. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 566. In de *Maitrīyana Upaniṣad* van de vijfde eeuw v.Chr. lezen we verder: “Oū is compared to an arrow with thought as its point, which is laid upon the bow of the human body, and which, after penetrating the darkness of ignorance, reaches the light of the Supreme State”, cf. L.A. Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, New York; E.P. Dutton & Co., 1960, p. 22. I.v.m. *oū*, zie verder: Y. Hatta, *SJ*, p. 25, nr. 116.

Een tweede element is het Sanskrit-woord *samaya* (三昧耶 Chin. *san-mei-yeh*, Jap. *sanmaya*). In de context van de voorliggende dh ॐ raḍā wordt deze term door Hatta als 平等 (Chin. *p'ing-teng*, Jap. *byōdō*) of “gelijkheid” (i.e. Sansk. *sama* of *samatā*) verklaard, cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 196, nr. 1601. Zie ook: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 187, s.v. 平. Ook Nakamura stemt met deze verklaring in en stelt voorts dat er met deze “gelijkheid” bedoeld wordt op de afwezigheid van het maken van onderscheid tussen de dingen, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 488, s.v. *samaya* en 1146, s.v. *byōdō*. Voor andere definities van *samaya*, zie: McDonnell, *PSD*, p. 336, s.v. *sam-aya*; Sir M. Monier-Williams, *SED*, p. 1164, s.v. *sam-aya*; S.M. Toganō, *Sym.-Sys.*, p. 101. In het *Shingon*-boeddhisme ligt de basis van de interpretatie van *samaya* in de oorspronkelijke etymologie ervan. De term *samaya* bestaat uit *sam-* en *-aya*. *Sam* is een preverbium dat “(samen) met” betekent en wanneer het benadrukt wordt aan “universeel, volledig, grondig” refereert. *Aya* is afgeleid van de wortel *i*. en betekent “gaande” of “komend”. Voor meer uitleg voor de doctrinaire *Shingon*-interpretatie, zie: S.M. Toganō, *Sym.-Sys.*, pp. 103-104. De “gelijkheid” waaraan hierboven werd gerefereerd wijst verder op “non-duality of concrete existence and abstract principle”, “one-ness of matter and mind” of m.a.w. “all concrete things or phenomena are identical with the truth or that which appears is as such the path”. Zie: S.M. Toganō, *Sym.-Sys.*, pp. 105-110. Kortom, het gaat m.a.w. om de vereniging van het concrete en het abstracte, om de eenwording van het individu met Mahāvairocana. Daarom kan *samaya* in de voorliggende formules het best als “vereniging” of “eenwording” worden vertaald.

Het derde woord van de magische formule, nl. ‘*tvam*’, is volgens Scharpé een persoonlijk voornaamwoord dat “jij” betekent en is de tweede persoon nominatief of vocatief enkelvoud van *tvad-*. De formule *Oū samayas tvam* vertalen we bijgevolg als “Oū, jij [bent, Sansk. *asi*] de Eenwording” of “Oū, Vereniging” (i.e. van beoefenaar en Mahāvairocana).

Volgens Hatta is *Oū samayas tvam* een formule die de realisatie van Vajrasattva (金剛薩埵 Chin. *Chin-kang sa-t'o*, Jap. *Kongōsatta*) weergeeft, cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 196, nr. 1601. In

de *Shingon*-school wordt Vajrasattva beschouwd als diegene die de leerstellingen van Mahāvairocana ontving en hij wordt als de tweede van de acht *Shingon*-patriarchen beschouwd, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 419, s.v. *Kongōsatta*. Voor een overzicht van de patriarchen van het *Shingon*-boeddhisme, zie P. Rambach, *Le Buddha Secret du tantrisme japonais*, pp. 16-24. Vajrasattva is voorts de eerste in de reeks van de zogenaamde zestien *prajñabodhisattva*'s, zie: T. Yamasaki, *Shingon*, p. 90 en *MJ*, p. 236, s.v. *Kongōshu*. Deze zestien *prajñabodhisattva*'s maken deel uit van de zevenendertig belangrijkste geëerden van de *vajradhātumaśāla*. Het gaat meer bepaald om telkens een groep van vier *bodhisattva*'s, die respectievelijk Akṣobhya in de oostelijke maancirkel, Ratnasābhava in de zuidelijke, Amitayus in de westelijke en Amoghasiddhi in de noordelijke maancirkel omringen, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 663, s.v. *jūrokudaibosatsu*. Voor een lijst met hun andere benamingen, zaadsyllabes, attributen, enz., cf. R. Sawa, *MJ*, pp. 357-358., s.v. *jūrokudaibosatsu* en T. Yamasaki, *Shingon*, p. 97. Voor een grafische voorstelling van de zevenendertig geëerden, zie: Y. Hatta, *SJ*, p. 292. De formule *Oū samayas tvam* is duidelijk een formule die in de lijn van de *Vajraṅkharasūtra* ligt, wat overeenstemt met wat in de *MSZ* wordt beweerd.

²¹⁰ 合 Chin. *ho*, cf. R.H. Mathews, *CED*, p. 316. T-editie, p. 944, noot 10 vermeldt dat de Ō-editie 令 (Chin. *ling* “ervoor zorgen dat”) heeft, daarom kan deze passage ook worden vertaald als “dan zouden de voorschriften en de overige geheime methodes verkondigd moeten worden”. Omdat men o.i. evenwel op het effect van de bovenstaande *dhāraṇā* doelt, houden we ons aan de T-editie.

²¹¹ Cf. supra, noot 122.

²¹² Sansk. *Oū bodhi-cittam utpādayāmi* wordt door Hatta vertaald als “Oū, ik zal aanstonds de *bodhi*-gedachte laten opkomen”. Verder vermeldt hij dat het laten opkomen van de verlichtingsgedachte het grondbeginsel of het fundament van de boeddhistische praktijk is. Deze *dhāraṇā* wordt volgens hem veelvuldig bij allerhande rituelen gebruikt en wordt “de formule van het ontvangen van de voorschriften inzake de verlichtingsgedachte” genoemd, cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 93, nr. 622. Het Sanskrit-woord *utpādayāmi* is een causatieve presensvorm in de eerste persoon enkelvoud, waardoor we deze formule kunnen vertalen als: “ik doe de verlichtingsgedachte geboren worden” en bijgevolg als “ik manifesteer de verlichtingsgedachte”. Ook deze *dhāraṇā* komt in het *Vajraṅkharasūtra* voor, cf. R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 143.

²¹³ 堅固 Chin. *chien-ku*, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 345, s.v. 堅.

²¹⁴ 不退 Chin. *pu-t'ui*, Jap. *futai*, Sansk. *avaivartika* betekent “niet terugvallen” en dus steeds in progressieve vooruitgang op de weg naar de verlichting verkeren, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1168, s.v. *futai*.

²¹⁵ Sansk. *Oū citta-prativedhaū karomi* wordt door Hatta vertaald als “Oū, ik ben van de [verlichtings-]gedachte vervuld”, waarmee wordt aangeduid dat men de ware essentie van de aard van de eigen verlichte natuur doorgrondt, cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 42, nr. 222. Het woord *karomi* is een presensvorm van de werkwoordelijke wortel *kṛ* en betekent “ik maak” of “ik bewerkstellig”. In de term *prativedhaū* herkennen we vooreerst *prati*, wat als voorzetsel “tegen” of “in de ogen van” betekent en in combinatie met een substantief op “elke” in de distributieve betekenis kan duiden, cf. Sir M. Monier-Williams, *SED*, p. 301, s.v. *kṛ* en *idem*, p. 661, s.v. *prati*. Het Sansk.-woord *vedham* is voorts een verbogen vorm van *vedha-*, dat als adjectief zoveel betekent als “piëteitsvol”. In die betekenis is het afgeleid van de wortel *vidh*. Als mannelijk substantief gaat het op de wortel *vyadh*. terug en betekent het o.m. “penetratie, doorbreking, opening”, cf. Sir M. Monier-Williams, *SED*, p. 1018, s.v. *vedha*. Kortom, de vertaling van de formule *Oū citta-prativedhaū karomi* luidt “Oū, ik stel mijn geest geheel open”, wat een vrijere vertaling is van “Oū, ik bewerkstellig elke opening van mijn geest” ofwel, en dat is o.i. het meest passend, “Oū, ik bewerkstellig de doordringing tot de [verlichtings-]gedachte”. R. Abe vertaalt deze formule die net zoals de vorige in het *Vajraṅkharasūtra* is geattesteerd als “Oū, I have penetrated into the [depth] of my mind”, cf. R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 143.

Verder stelt Hatta dat deze formule de eerste stap van de vijfvoudige meditatie is, die tot doel heeft het lichaam van Mahāvairocana te realiseren (i.e. 五相成身觀 Chin. *wu-hsiang*

ch'eng-shen kuan, Jap. *gosō jōshin kan*), cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 42, nr. 222. In de esoterische leer gaat men ervan uit dat men het Mahāvairocana-lichaam kan realiseren door de volgende vijfvoudige meditatie: (1) de beoefenaar stelt zich tijdens zijn meditatie voor dat hij zoals de volle maan is, (2) deze visualisatie wordt verder verfijnd, (3) de geest wordt zo onverwoestbaar als een diamant of *vajra*, (4) men bereikt het *samaya*-lichaam en (5) men wordt Mahāvairocana zelve, die door zijn gezellen wordt vergezeld, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 370, s.v. *gosō jōshin kan*.

Deze vijfvoudige meditatie wordt ook met de zogenaamde Vijf Wijsheden in verband gebracht, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 123, s.v. 五相. De Vijf Wijsheden of 五智 (Chin. *wu-chih*, Jap. *gochi*) uit de *Shingon*-school kunnen als volgt worden gesitueerd: van de zes elementen, nl. aarde, water, vuur, lucht of wind, ether of ruimte en bewustzijn, vormen de eerste vijf de fenomenale wereld of de *garbhadhātu* (胎藏界 Chin. *t'ai-tsang-chieh*, Jap. *taizōkai*, die de “moederschoot” van alle dingen is) en het zesde element vormt de wereld van de wijsheid of het bewustzijn, nl. de *vajradhātu* (金剛界 Chin. *chin-kang chieh*, Jap. *kongōkai*, die ook wel de “diamanten wereld” wordt genoemd). Het zesde element, Sansk. *vijñāna*, wordt verder onderverdeeld in de zogenaamde *pañca-jñānāni* of de Vijf Wijsheden:

(1) de *dharmadhātu-svabhāva-jñāna* (法界體性智 Chin. *fa-chieh t'i-hsing chih*, Jap. *hokkaiishōchi*) of de wijsheid die in de natuur van de *dharmadhātu* zelf ligt en die zowel met Mahāvairocana, die in deze *samādhi* vertoeft, als met het element ether wordt geassocieerd, (2) de *adarśana-jñāna* (大圓鏡智 Chin. *ta-yüan-ching chih*, Jap. *daienkyōchi*) of de wijsheid van de Grote Spiegel die alles reflecteert staat in verband met het element aarde en wordt zowel met Akṣobhya als met het oosten wordt geassocieerd, (3) de *samat-jñāna* (平等性智 Chin. *p'ing-teng hsing chih*, Jap. *byōdōshōchi*) is de wijsheid van de gelijkheid en de universaliteit van alle dingen, die overeenkomt met het element vuur en met Ratnasāubhava van het zuiden wordt verbonden, (4) *pratyavekṣā-jñāna* (妙觀察智 Chin. *miao-kuan-ch'a chih*, Jap. *myōkanzatchi*) of de wijsheid van het juiste en diepgaande inzicht, die met het element water en met Amitābha in het westen correspondeert, (5) *kṛtyānuṣṭhāna-jñāna* (成所作智 Chin. *ch'eng-so-tso chi*, Jap. *jōshosachi*) of de wijsheid die de vervolmaking van het de dubbele voordeelbrengende handelingen inhoudt en met zowel het element lucht als met Amoghasiddhi van het noorden overeenkomt. De vijf hoger genoemde boeddha's worden ook wel de vijf *dhyāni*-boeddha's genoemd. De vijf wijsheden zijn de vier soorten, die aan elke boeddha worden toegekend, waaraan het esoterisme nog een eerste, universele en alles omvattende toevoegt. Zie: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, pp. 119-120; H. Nakamura, *BGDJ*, p. 372, s.v. *gochi*; *MD*, p. 620, s.v. *gochi*; R. Sawa, *MJ*, p. 220, s.v. *gochi*; Y. Hakeda, *Kūkai*, pp. 83-84 en T. Yamasaki, *Shingon*, pp. 61-63.

De doordringende *bodhi*-gedachte (通達菩提心 Chin. *t'ung-ta pu-t'i-hsin*, Jap. *tsūdatsu-bodaishin*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 972, s.v. *tsūdatsu-bodaishin*), die volgens Soothill het stadium uitmaakt van diegene die de waarheid begrijpt en bijgevolg van een verlichte geest is voorzien (zie: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 365, s.v. 通達), wordt door Hatta verklaard als het observeren en doorgronden van de inherente *bodhi*-natuur van alle levende wezens die in onwetendheid verkeren. Hij brengt hiermee verder de idee in verband dat de eigen geest bij het reciteren van de *Oū citta-prativedhāi karomi* op de maanschijf lijkt en de zuivere *bodhi*-gedachte [van mededogen] voorstelt. Hatta vermeldt tot slot dat het bijhorend handgebaar van deze formule de meditatie-*mudrā* is. Zie: Y. Hatta, *SJ*, p. 42. Voor de meditatie- of concentratie-*mudrā* (定印 Chin. *ting-yin*, Sansk. *dhyānamudrā*), zie: L. Chandra en S. Rani, *Mudrās in Japan*, p. 125, nr. 2.209; H. Nakamura, *BGDJ*, p. 747, s.v. *jōin*. Voor afbeeldingen, classificaties en interpretatie, zie: E..D. Saunders, *Mudrā*, pp. 85-93.²¹⁶ 一切種智 Chin. *i-ch'ieh chung-chih*, Jap. *issai shuchi* betekent “de kennis van alle kiemen” en duidt op de alomvattende of universele wijsheid die elk facet en elke vorm van het bestaan doorgrondt, i.e. Sansk. *sarvajñajñāna*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 59, s.v. *issai shuchi*. 種智 kan worden vertaald als “alwetendheid”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 635, s.v. *shuchi*. Volgens Soothill maakt deze universele wijsheid deel uit van de zgn. Drie Wijsheden of 三智 (Chin.

san-chih, Jap. *sanchi*, Sansk. *trijñāna*). Hiervoor geeft hij verschillende interpretaties. Belangrijk in deze context is de opdeling in ten eerste 一切智 (Chin. *i-ch'ieh chih*) of de wijsheid van de Twee voertuigen der *śrāvaka*'s en *pratyekabuddha*'s, waarbij men inziet dat alles leegte is en dus de individuele aspecten van de fenomenen begrijpt; ten tweede 道種智 (Chin. *tao-chung chih*) of de wijsheid van de *bodhisattva*, waarbij men alles in zijn juiste verhouding ziet en de totaliteit van de fenomenen begrijpt; en tot slot 一切種智 (Chin. *i-ch'ieh chung-chih*) of de boeddha-wijsheid, i.e. de perfecte kennis van alle dingen in al hun aspecten gezien in het licht van de drie tijdsperiodes (verleden, heden en toekomst), wat dus zoals gezegd, op alwetendheid neerkomt. Zie: W.E. Soothill, *DCBT*, p. 68, s.v. 三智. Deze interpretatie is terug te vinden in de *Ta-chih-tu-lun* 大智度論 (T. vol. XXV, nr. 1509), zie: *BGDJ*, p. 482; s.v. *sanchi*.

²¹⁷ 無上菩提 Chin. *wu-shang p'u-ti*, Jap. *mujō bodai*, Sansk. *anuttara-bodhi*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1334, s.v. *mujō bodai*.

²¹⁸ 菩薩行 Chin. *p'u-sa hsing*, Jap. *bosatsugyō* duidt op het gedrag van een *bodhisattva* (Sank. *bodhisattva-caryā*), wat neerkomt op de poging om het boeddherschap te realiseren door anderen voordeel te brengen, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1220, s.v. *bosatsugyō*.

²¹⁹ Sansk. *Oṃ vajramaḍālaṃ praveṣmi*, cf. Y. Hatta, *SJ*, pp. 150-151, nr. 1168. Merkwaardig aan deze *dhṛaḍā* is dat die volgens Hatta alleen maar in de *MSZ* voorkomt. Hij vertaalt deze formule als “Oṃ, ik zal nu de *vajramaḍāla* betreden”, cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 151, nr. 1168. *Praveṣmi* is de eerste persoon enkelvoud presens van het werkwoord *pravi*, wat o.m. “enter, take the possession of the cittam/mind, attain, devote oneself to, accept, enjoy, be absorbed” betekent, cf. Macdonell, *PSD*, p. 289, s.v. *vi*. In die optiek kan deze formule kan vertaald worden als “Oṃ, ik ga binnen in de *vajramaḍāla*”, zie ook: Macdonell, *PSD*, p. 182, s.v. *praveṣa*. De *vajramaḍāla* (金剛曼荼羅 Chin. *chin-kang man-t'u-lo*, Jap. *kongō-mandara*) komt overeen met de *vajradhātu* (金剛界 Chin. *chin-kang-chieh*, Jap. *kongōkai*), cf. deel 1.D.3. Het betreden van de *vajramaḍāla* houdt in dat men zich met de centrale godheid *Mahāvairocana* identificeert en toegang krijgt tot de onverwoestbare wijsheid, die alle bezoedelingen als een diamant vernielt en die de weg naar de opperste verlichting openmaakt. Hoewel het plan van de *vajramaḍāla* op het *Tattvasaṃgrahasūtra* teruggaat, wordt het betreden van de esoterische *maḍāla* in het dertiende hoofdstuk van de *Mahāvairocanasūtra* besproken, cf. *Enlight.*, pp. 321-322, waar een vertaling te vinden is van T. vol. XVIII, nr. 848, p. 36b6-b26.

Hatta vermeldt dat de *dhṛaḍā* die we hier bespreken deel uitmaakt van het esoterische ceremonieel. Nadat men in de esoterische ordinatieceremonie (灌頂 Chin. *kuan-ting*, Jap. *kanjō*, Sansk. *abhiṣeka*, cf. *BGDJ*, p. 193, s.v. *kanjō* en *Enlight.*, p. 222) de tien belangrijke voorschriften (cf. noot 45 supra) heeft geïnstrueerd, wordt men de formules van de *samaya*-voorschriften (cf. supra noot 209) en van de *bodhi*-gedachte (zie respectievelijk bovenstaande noten 212 en 215) onderricht. Vervolgens betreedt men in meditatie de mystieke *vajramaḍāla*. De *dhṛaḍā* “*Oṃ vajramaḍālaṃ praveṣmi*” zou volgens Hatta onderricht worden om de status van verlichting daadwerkelijk te bereiken, cf. Y. Hatta, *SJ*, pp. 150-151, nr. 1168. Over initiatieceremonie schrijft Willemen dat dit het belangrijkste ritueel van het esoterisch boeddhisme is, zie: Ch. Willemen, “*CHT*”, p. 28. Deze initiatie vond volgens hem pas plaats binnenin de *maḍāla*, “representing the sacred world which the disciple was entering”, cf. Ch. Willemen, “*CHT*”, p. 30.

²²⁰ 灌頂曼荼羅 Chin. *kuang-ting man-t'u-lo*, Jap. *kanjō-mandara*. 灌頂 Chin. *kuang-ting* wijst op Sansk. *abhiṣeka* of de esoterische ordinatieceremonie, cf. *BGDJ*, pp. 192-193, s.v. *kanjō*; A; Wayman en R. Tajima, *Enlight.*, p. 222. Van deze *abhiṣeka*'s of esoterische initiaties zijn er in het *Shingon*-boeddhisme drie categorieën. Vooreerst is er een initiatie op basis van de *garbhadhātumaḍāla*, vervolgens op basis van de *vajradhātumaḍāla* en ten slotte is er de initiatie die op een door meester en discipel intern gevisualiseerde *maḍāla* is gestoeld, cf. R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 124. Wellicht omwille van het feit dat R. Abe's werk zich op Kūkai en dus op de *Shingon*-school concentreert, maakt hij geen gewag van een bijzonder karakteristiek inzake de ordinatie van de *Tendai*-school. Opmerkelijk is het

feit dat waar de *Shingon*-school de tweedeling (Jap. *ryōbu* 兩部) van de *Dainichikyō* en de *Kongōchōgyō* (met hun respectievelijke diagrammen) centraal stelt, er in het *Tendai*-boeddhisme een derde tekst op gelijke hoogte wordt gesteld. Het gaat hierbij om de *Su-hsi-ti-chieh-lo ching* 蘇悉地羯羅經 (T. vol. XVIII, nr. 893) of het *Susiddhikaram* *Ṭhantras* *Ṭdhanop* *Ṭyikapa* *Ṭālasūtra* dat door ↓ubhṬkaraṬimha naar het Chinees werd vertaald, wat voor de *Tendai*-school in een drievoudige tekstuele traditie (Jap. *sanbu* 三部) resulteert, cf. P. Groner, *Saichō*, p. 55 en p. 70. Op basis van deze teksten onderscheidt men verder een drievoudige initiatie, cf. P. Groner, *Saichō*, pp. 58-59. De 灌頂曼荼羅 Jap. *kanjō mandara* is precies op de *Su-hsi-ti-chieh-lo ching* gebaseerd. Omdat er nog geen intensief onderzoek is gebeurd over de bovenstaande discrepantie tussen beide Japanse esoterische scholen inzake hun inwijdings-*maḍāla*'s en hun relevante basisteksten kan dit het onderwerp van een volgend onderzoek uitmaken. Bovendien is er ons geen vertaling, noch een studie van de *Su-hsi-ti-chieh-lo ching* bekend. Merkwaardig is verder dat noch Kūkai, noch Saichō deze tekst als een esoterische tekst beschouwden en dat de reden daarvoor vooralsnog onduidelijk is, cf. P. Groner, *Saichō*, p. 47, noot 40. Ondertussen verwijzen we voor details naar *MD*, p. 1416, s.v. *sushitsuji mandara*. Wat in de huidige context relevant is, is te weten dat het “manifesteren van de status der inwijdings-*maḍāla*'s” aan de verschillende stadia in en de diverse *maḍāla*'s van de esoterische initiatie refereert. Voor meer uitleg over de initiatie van de *Shingon*-school, zie: R. Abe, *op. cit.*, pp. 122-125 en pp. 133-146.

²²¹ 無障礙 Chin. *wu chang-ai*, Jap. *mu shōge*, cf. *BGDJ*, p. 1332, s.v. *mu shōge*.

²²² 祕密 Chin. *mi-mi*, Jap. *himitsu* betekent “geheim”, “verborgen” of “esoterisch”, maar deze aspecten duiden niet op een soort van privilege of voorrecht van een bepaalde groep, maar wel voor de universele toegankelijkheid die slechts geconditioneerd is door de initiatie van meester op discipel, cf. *BGDJ*, p. 1128, s.v. *himitsu*.

²²³ Sansk. *Oū Ṇudha Ṇudha* is de translitteratie, die we in *KIM*, p. 15, noot 27 terugvinden. Hatta geeft daarentegen *Oū Ṇuddha Ṇuddha* en vertaalt deze beschermingsformule wordt door Hatta vertaald als “*Oū*, er is zuiverheid in zuiverheid”, maar inzake de interpretatie ervan, hult hij zich evenwel in stilzwijgen, cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 190, nr. 1557. Het Sansk.-woord *Ṇuddha* is een verbaaladjectief van de wortel *Ṇudh.*, i.e. “zuiveren”, in de vocatief mannelijk enkelvoud en betekent “[oh], Zuivere”. ↓*udha* is daarentegen een imperatief tweede singularis van dezelfde wortel en zouden we als “maak zuiver”, cf. Macdonell, *PSD*, p. 316, s.v. *Ṇudh.* Omdat er evenwel geen expliciet grammaticaal object wordt vermeld, sluiten we aan bij Hatta's voorstel. Het herhalen van eenzelfde adjectief heeft ofwel een iteratieve ofwel een intensieve functie. We kunnen deze formule bijgevolg vertalen als “*Oū*, Zuivere! *Oū*, zuivere!” of “*Oū*, [jij], Zuiverste der zuiversten!”

Het concept “zuiverheid” staat voor de afwezigheid van bezoedelingen en van het kwade, voor het reinigen als handeling en voor de kwaliteit van het rechtschapen zijn, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 718, s.v. 清淨 Jap. *shōchō*. Verder vinden we dat zuiverheid o.m. in verband gebracht wordt met *brahma*, religieuze devotie, gebed, *mantra*, the mystieke syllabe *oū*, geheime scholing, het religieuze leven, het onpersoonlijke opperwezen en het absolute. Het zou tevens een epitheton van AvalokiteṆvara zijn, cf. *HFT*, p. 494, s.v. *brahman* en p. 566, s.v. *caḍōi*. Reinheid verwijst tevens zowel naar pure goedheid als naar de boeddha-waarheid, e.d.m., cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 357, s.v. 清.

Uit deze uiteenlopende bepalingen kunnen wij besluiten dat deze formule enerzijds kan wijzen op de rituele reiniging, die door het opbiechten van inbreuken en het ontvangen van de zogenaamde reine voorschriften in de voorafgaande ceremonie werd onderschreven en anderzijds op de mystieke onbezoedelde leer die hier aan de discipel wordt geopenbaard. Hij bevindt zich in een staat, waarin hij in contact komt met de pure wijsheid van de *vajradh* *Ṭtu*. Zoals eerder vermeld is zuiverheid precies een fundamenteel thema uit de transcendentale wereld die in de *Vajra Ṇekh* *Ṭrasūtra* wordt beschreven en is het deze precies de tekst, waaruit *Sūbh* *Ṭkarasiūha* deze magische formule put.

²²⁴ 三業 Chin. *san-yeh*, Jap. *sangō* wijst in deze context op het Sansk. *trikarman* of de drie soorten handelingen, nl. fysieke, mentale en verbale handelingen, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p.

462, s.v. *sangō*. Zie ook noten 64, 65, 67 en 72 supra; *MJ*, p. 264, s.v. *sangō*. Andere mogelijke interpretaties zijn: vooreerst (1) goede verdienste van het huidige leven, (2) de negatieve verdienste van het huidige leven, (3) de verdienste van een ondoordringbare natuur; ten tweede het onderscheid tussen goed, kwaadaardig en neutraal *karman*; ten derde de verdienste die voortvloeit uit (1) een gewone hergeboorte, (2) uit de verlichting van het Kleinere Voertuig, (3) uit de verlichting van het Grotere Voertuig; en tot slot is er nog een indeling op basis van de gevolgen van handelingen die men in het tegenwoordige leven stelt voor (1) het huidige leven, (2) het volgende leven, (3) een daaropvolgend leven, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 68, s.v. 三業.

²²⁵ 罪垢 Chin. *tsui-kou*, Jap. *zaiku*, Sansk. *do* 𑖔𑖀, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 409, s.v. 罪 Zie ook *BGDJ*, p. 451, s.v. *zaiku*.

²²⁶ 魔邪 Chin. *mo-ya*, Jap. *maja*, duidt volgens Nakamura eigenlijk op een mens die zo kwaadaardig als een demon is, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1281, s.v. *maja*.

²²⁷ T-editie, p. 944, noot 32 meldt dat de Ō-editie 索 (Chin. *suo* “koord”) heeft i.p.v. 素 (Chin. *su* “witte zijde”), wij houden ons aan de T-editie.

²²⁸ 三昧 Chin. *san-mei*, Jap. *sanmai* komt overeen met het Sansk. *sam* 𑖔𑖩𑖔𑖩, cf. *BGDJ*, p. 489, s.v. *sanmai*. *Sam* 𑖔𑖩𑖔𑖩 betekent “samenbrengen”, cf. Sir M. Monier-Williams, *SED*, p. 1159, s.v. *sam-𑖔𑖩𑖔𑖩*. Hiermee doelt men op het samenbrengen van de gedachten in een intense concentratie en gehele eenwording met het object of thema van de meditatie. M. Kiyota vertaalt deze term als “trance of concentration”, cf. M. Kiyota, *SB*, p. 172. Soothill vermeldt dat deze term geïnterpreteerd wordt als een onverstoorbare contemplatie of juiste gewaarwording, waarbij de gedachtestroom tot stilstand wordt gebracht. Zodoende brengt de beoefenaar de geest en het meditatieobject in balans. Het doel van een dergelijke evenwichtige geesteshouding is volgens Soothill *mukti* of de bevrijding van alle beslommingen, van de gebondenheid aan verlangens en aan hergeboorten. Hij schrijft verder dat *dhy* 𑖔𑖩𑖔𑖩 (定 Chin. *ting*, Jap. *tei/chō*) een eenvoudigere contemplatie inhoudt, *sam* 𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩 een hoger stadium en dat *sam* 𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩 het hoogste echelon van de boeddhistische *yoga* is, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, pp. 66-67, s.v. 三昧(地). Eén van de bijzondere bijdragen van de *MSZ* is dat het verdiepen van de *sam* 𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩 op basis van de visualisatie van de maanschijf in een vijftal stappen wordt beschreven (cf. infra deel 2.B.7, zie ook deel 3).

²²⁹ Deze *dh* 𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩 is volgens Hatta enkel in de *MSZ* geattesteerd. Volgens hem komt deze formule overeen met het Sansk. *Oū sarva-vide sv* 𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩, maar in de *KIM* vinden we evenwel *Oū sarva-vidhi-sv* 𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩. Zie respectievelijk: Y. Hatta, *SJ*, p. 217, nr. 1743 en *KIM*, p. 15, noot 28. De heilzame term *sv* 𑖔𑖩𑖔𑖩 vinden we in beide gevallen terug en betekent “hail!” of “blessing!”, cf. Macdonell, *PSD*, p. 373, s.v. *su-āha*.

Het woord *sarva-vidē*, dat we bij Hatta terugvinden, is afgeleid van het adjectief *sarva-vid-*, wat “alwetend” betekent, cf. Macdonell, *PSD*, p. 342, s.v. *sarva-vid* en p. 282, s.v. *vid*. De formule *Oū sarva-vidē sv* 𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩 kunnen we dus als “Oū, heil aan de Alwetende!” vertalen. Hatta laat *sv* 𑖔𑖩𑖔𑖩 evenwel onvertaald: “Oū, diegene die alles weet, *sv* 𑖔𑖩𑖔𑖩!”, cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 217, nr. 1743.

Het Sansk.-woord *vidhi*, zoals we het in de formule van de *KIM* vinden, kan op twee manieren worden geanalyseerd. Ten eerste als *vi-dhi*, wat o.m. “command, precept, ordinance, rule, method, law, order, procedure, manner, means, action, conduct, performance” betekent en ook als epitheton voor Brahman voorkomt, cf. Macdonell, *PSD*, p. 284, s.v. *vi-dhi*. Een tweede mogelijkheid is de opsplitsing als *vidh-i*, wat voor “payer of homage” staat, cf. Macdonell, *PSD*, p. 284, s.v. *vidh-i*. In die zin kunnen we *Oū sarva-vidhi-sv* 𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩 ook als “oū, heil aan diegene die aan alles respect betoont!” of “oū, heil aan diegene die alles respecteert!” vertalen. We houden ons evenwel aan de interpretatie die Hatta voorstelt.

²³⁰ 持誦 Chin. *ch'ih-sung*, Jap. *jiju*, Sansk. *japa* betekent zoveel als “door reciteren [in het geheugen] vasthouden of behouden”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 569, s.v. *jiju*. In A. Bh 𑖔𑖩𑖔𑖩𑖔𑖩, *The Tantric Tradition*, p. 156, noot 43 lezen we: “‘*Japa*’ means repetition of a

mantra [or *dh* ॐ *raḍā*], a fixed number of times, accompanied by meditation on the object [...] as inner image, as *yantra* of *maḍāla*, as some state of identity, etc. ‘*Japa*’ may be aloud, in a whisper, soundless but with the lips moving, and mentally without lip movements. In all traditions unexceptionally, the value of silent *japa* is highest, of loud *japa* the lowest. Recitation and repetition of texts, mantric or otherwise, is, however, not *japa*, even if those texts contain *mantras*: *japa* is repetition of the *mantra* alone, in the indicated framework.” Hoewel dit niet in de tekst van de *MSZ* wordt vermeld, wordt het feit dat de “stille recitatie” de meeste vruchten afwerpt bevestigd in L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 564-565. De eigenlijke *japa*-fase volgt pas bij het innerlijke vereringsriteel na de vorming van een handgebaar en de bezegeling van het lichaam (cf. infra deel 2.B.4.).

²³¹ Zowel de 〰- als de H-editie hebben 彼 (Chin. *pi* “dit, deze”) i.p.v. 後 (Chin. *hou* “volgende, laatste”). In dat opzicht zouden we kunnen vertalen “ofwel de ene, ofwel de andere”. Zie: T-editie, p. 944, noot 36.

²³² Ter inleiding van dit ritueel kan volgend citaat van L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 575-576 verhelderend zijn: ✂ Au-dessus des formes sensibles de l’adoration [...] se situe la méditation (*dhyāna*) qui [...] consiste en une vision interne de la divinité. [...] Elle a pour objet de « faire exister » (*bhāvanā*) l’image divine avec la même précision que s’il agissait d’une image concrète. Dans ce type de *pūjā*, tout l’appareil extérieur est mué en figurations symboliques. D’après le *Mahānirvāḍatantra*, l’initié offre pour siège le lotus de son cœur, pour oblation sa pensée (*citta*), [...] le souffle vital tenant lieu d’encens, le feu intérieur, de lampe, etc. Les fleurs offertes sont les huit fleurs « mentales » : non-violence, contrôle des sens, pitié, sensibilité, patience, non-colère, méditation, connaissance. ✂ Zoals uit de verdere vertaling van de *MSZ* zal blijken, is dit innerlijke ritueel van verering en spijtbetuiging het meest sublieme.

Hoewel het niet tot de doelstellingen van deze verhandeling behoort om een vergelijkende studie van het boeddhistisch en het hindoeïstisch tantrisme te maken, willen we opmerken dat er inzake de opbouw van het betreffende vereringritueel een aantal treffende gelijkenissen zijn. Zo onderscheidt men in het hindoeïstisch tantrisme drie categorieën van verering (Sansk. *pūj* 〰), nl. de innerlijke of mentale verering (Sansk. 〰 *ntara*), de recitatie van formules (Sansk. *japa*) en het daadwerkelijk brengen van offers (Sansk. *b* 〰 *hya*). Over het algemeen constitueert *japa* de laatste fase van zowel de interne als de externe verering en gaan de drie soorten van *pūj* 〰 gaan aan de meditatie vooraf. Kenmerkend voor de externe verering is dat de beoefenaar naast verbale en mentale handelingen ook nadrukkelijk lichamelijke handelingen stelt. Bij de interne verering blijven deze laatste eerder uit. Bij het reciteren wordt evenwel een bidsnoer gebruikt om bij te houden hoeveel keren men een bepaalde formule heeft geuit, maar hoe intenser de identificatie met de formule zelf wordt, hoe meer de recitatie zich in de geest van de beoefenaar zelf afspeelt, waardoor het bidsnoer eerder het symbool van deze eenwording wordt. Voor meer uitleg, cf. S. Gupta, et al., “Hindu Tantrism”, pp. 124-128. Relevant met betrekking op de *MSZ* is o.m. dat er daarin eveneens gewag wordt gemaakt van een innerlijk vereringritueel, waarbij er voor de *japa*-fase een bidsnoer aan te pas komt. Omdat er over de praktijk van het boeddhistisch tantrisme bij ons weten zeer weinig of quasi geen degelijke westerse studies bestaan, kan een vergelijkend onderzoek, op voorwaarde dat het op filologisch en/of veldonderzoek is gebaseerd en door een team van specialisten wordt gevoerd bijdragen tot een grondige exploratie van en een bredere kijk op de esoterische praktijk.

²³³ 初學 Chin. *ch’u-hsüeh*, Jap. *shogaku*, cf. *ZGDJ*, p. 594, s.v. *shogaku*.

²³⁴ 境 Chin. *ching*, Jap. *kyō* zijn de fenomenen en dingen die men met de zintuigen waarneemt, de externe elementen dus, die de mentale projectie uitmaken van datgene wat men als realiteit aanvaardt, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 238, s.v. *kyō*.

²³⁵ 緣務 Chin. *yüan-wu*, Jap. *enmu*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 120, s.v. *enmu*.

²³⁶ 半跏 Chin. *pan-chia*, Jap. *hanka*, is een afkorting van 半跏趺坐 (Chin. *pan-chia fu-tso*), cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1113, s.v. *hankafugi*.

²³⁷ 手印 Chin. *shu-yin*, Jap. *shu’in*, Sansk. [*hasta*] *mudr* 〰, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 620, s.v. *shu’in*. Tussen haakjes geven we de geconverteerde terminologie, zie: deel 1.I.C.12.

- ²³⁸ 檀 Chin. *t'an*, Jap. *dan*, Sansk. *dṛṇa*, cf. deel 1.I.C.12.
- ²³⁹ 慧 Chin. *hui*, Jap. *e*, Sansk. *prajñā*, cf. deel 1.I.C.12.
- ²⁴⁰ 戒 Chin. *chieh*, Jap. *kai*, Sansk. *śāla*, cf. deel 1.I.C.12.
- ²⁴¹ 忍 Chin. *jen*, Jap. *nin*, Sansk. *kṛṇti*, cf. deel 1.I.C.12.
- ²⁴² 方 Chin. *fang*, Jap. *hō*, Sansk. *upāya*, cf. deel 1.I.C.12.
- ²⁴³ 願 Chin. *yüan*, Jap. *gan*, Sansk. *praṇidhāna*, cf. deel 1.I.C.12.
- ²⁴⁴ 進 Chin. *chin*, Jap. *jin*, Sansk. *vārya*, cf. deel 1.I.C.12.
- ²⁴⁵ 力 Chin. *li*, Jap. *riki*, Sansk. *bala*, cf. deel 1.I.C.12.
- ²⁴⁶ De *Ö*-editie heeft 堅 (Chin. *chien*) i.p.v. 堅 (Chin. *shu*), cf. T-editie, p. 944, noot 37. Beide karakters kunnen evenwel op 𠄎oprichten𠄎 wijzen.
- ²⁴⁷ I.e. de figuur waar de wijsvingers de buitenste lijn van vormen en de pinken de binnenste die je door het frame van de wijsvingers kan ontwaren. Volgens T-editie, p. 944, noot 38 vermeldt de *Ö*-editie het karakter 心 (Chin. *hsin* “hart, gedachte, natuur”) tweemaal, maar wij houden ons voor de vertaling aan de T-editie.
- ²⁴⁸ 禪 Chin. *ch'an*, Jap. *zen*, Sansk. *dhyāna*, cf. deel 1.I.C.12.
- ²⁴⁹ 智 Chin. *chih*, Jap. *ji*, Sansk. *jñāna*, cf. deel 1.I.C.12.
- ²⁵⁰ 印 Chin. *yin*, Jap. *in* betekent in oorsprong “zegel”, vandaar noemen we het aanraken van de plaatsen op het lichaam met deze *mudrā* “bezegelen”, zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 68, s.v. *in*. Zo betekent het denominatief *mudraya* “to seal” en ook “bekrachtigen”, cf. Sir M. Monier-Williams, *SED*, p. 822, s.v. *mudrā* en *mudraya*.
- ²⁵¹ De *MSZ* vermeldt evenwel niet expliciet of hiermee de laatste twee *dhāraṇā*'s worden bedoeld of dat het om de volledige reeks van zes formules gaat.
- ²⁵² T-editie, p. 944, noot 39 noteert dat de H-editie 說 (Chin. *shuo* “zeggen”) heeft i.p.v. 訖 (Chin. *ch'i* “beëindigen”). Dit zou betekenen dat men na het aanraken van de zeven plaatsen op het lichaam met dit handgebaar, nog eens de *dhāraṇā*'s moet reciteren en zo ook bij het ontbinden van de *mudrā*. Wij volgen evenwel de T-editie, die met het karakter 訖 aangeeft dat de handeling is beëindigd.
- ²⁵³ 數珠 Chin. *shu-chu*, Jap. *juzu*, Sansk. *mālā*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 644, s.v. *juzu*. Zie ook noot 232 supra.
- ²⁵⁴ 洛叉 Chin. *lo-ch'a*, Jap. *rakusha*, Sansk. *lakṣa*, i.e. honderdduizend, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1405, s.v. *rakusha*.
- ²⁵⁵ Waar de T-editie 異 (Chin. *i* “verschillend”) heeft, volgen wij de suggestie die in een noot van de SD-editie wordt gemaakt, nl. 易 (Chin. *i* “gemakkelijk”), cf. T-editie, p. 944, noot 40.
- ²⁵⁶ 成就 Chin. *ch'eng-chiu*, Jap. *jōju*, Sansk. *siddhi* betekent realisatie of vervolmaking, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 745, s.v. *jōju*.
- ²⁵⁷ 全跏 Chin. *ch'üan-chia*, Jap. *zenka*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 843, s.v. *zenka*.
- ²⁵⁸ 昏沈 Chin. *hun-shen*, Jap. *konjin*, Sansk. *styāna*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 427, s.v. *konjin*.
- ²⁵⁹ 外境 Chin. *wai-ching*, Jap. *gekyō*, Sansk. *bāhya-artha*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 304, s.v. *gekyō*.
- ²⁶⁰ De H-editie heeft onder het karakter 恭 (Chin. *kung* “eerbiedig”) nog 敬 (Chin. *ching* “respectvol”) staan, wat de uiting van eerbied intensifieert, cf. T-editie, p. 944, noot 41.
- ²⁶¹ 十方世界 Chin. *shih-fang shih-chieh*, Jap. *jūhō sekai*, Sansk. *daśadiglokadhātu* of de “werelden in de tien richtingen”, dus overal, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 596, s.v. *jūhō sekai*.
- ²⁶² 法界 Chin. *fa-chieh*, Jap. *hokkai*, Sansk. *dharmadhātu* is de “wereld van de Leer” en is de belichaming van de boeddhistische waarheid in de vorm van de wereld der levende wezens of het universum, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1249, s.v. *hokkai*.
- ²⁶³ 空 Chin. *hsü-k'ung*, Jap. *kokū* duidt op het Sansk. *śūnyatā*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 349, s.v. *kokū*.
- ²⁶⁴ 法報化身 duidt op de *trikāya*, nl. 法身, 報身 en 化身, cf. noot 38 supra.

²⁶⁵ 教理行果 Chin. *chiao-li-hsing-kuo*, Jap. *kyō-ri-gyō-ka* wijst op de vier stadia in de verlossingsweg. Deze stadia zijn: de doctrine, de theorie, de praktijk en het resultaat, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 233, s.v. *kyō-ri-gyō-ka*. Volgens Soothill is dit begrip evenwel geen combinatie van vier losstaande elementen, maar een samenstelling die uit twee leden bestaat, nl. 教理 en 行果. In die optiek betreft het “de resultaten die men verkrijgt door de leer te beoefenen”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 351. Nakamura vermeldt daarentegen dat het om vier stadia gaat, die deel uitmaken van de zgn. “acht *dharma*’s” of 八法 Chin. *pa-fa*, Jap. *happō*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1110, s.v. *happō*. Voor deze reeks van acht *dharma*’s zijn er volgens Soothill een drietal verklaringen, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 38, s.v. 八法.

Hij stelt vooreerst dat de *happō* synoniem zijn met de 八風 Chin. *pa-feng*, Jap. *hachifū* of de zgn. acht “winden”, die de passies aanwakkeren, nl. winst, verlies, smaad, lofspraak, eerbetoon, spot, zorgen en geluk, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 41, s.v. 八風 en verder H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1105, s.v. *happō*.

Een tweede interpretatie is deze waarbij we de acht *dharma*’s als de acht elementen beschouwen, waaruit op hun beurt de zogenaamde vijf wijsheden ontstaan. Wanneer we *dharma* als “object of element” beschouwen, komen we volgens Soothill tot de “acht elementen”, die verder worden opgedeeld in de 四大 en 四微, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 38, s.v. 八法. De 四微 Chin. *ssu-wei*, Jap. *shimi* zijn de vier minuscule vormen of atomen die door de vier zintuigen, nl. gezicht, reuk-, smaak- en tastzin, waarneembaar zijn. Deze atomen ontstaan uit de vier grootse elementen. Zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 532, s.v. *shimi*; W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 174, s.v. 四微. Alle fysieke substanties zijn opgebouwd uit de vier grootse elementen (Sansk. *mahābhūta*) of 四大 Chin. *ssu-ta*, Jap. *shidai*, nl. aarde, water, vuur en wind of lucht, die hierbij gezien worden als passieve of materiële objecten, i.e. *dharma*’s, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 526, s.v. *shidai* en *DCBT*, p. 173, s.v. 四大. Uit deze vier grootse elementen, ontstaan op hun beurt de vijf wijsheden, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 174, s.v. 四微. In de *Shingon*-school voegt men aan de bovenstaande vier grootse elementen immers nog twee elementen toe, nl. ether of ruimte en bewustzijn, waardoor we tot zes grootse elementen komen. De eerste vijf daarvan vormen de fenomenale wereld, of de *garbhadhātu*, het zesde element, bewustzijn, constitueert de wereld van de wijsheid of *vajradhātu*. Deze twee sferen zijn, zoals eerder vermeld, principieel één, omdat er overigens geen bewustzijn is, zonder de andere vijf elementen. Het is precies dit bewustzijn (Sansk. *vijñāna*) dat verder onderverdeeld wordt in de vijf wijsheden (Sansk. *pañca-jñānāni*) of 五智 Chin. *wu-chih*, Jap. *gochi*. Voor meer uitleg, cf. supra, noot 215.

Een derde verklaring voor de acht *dharma*’s, die we bij Soothill vinden steunt op de zogenaamde acht essentialia. Die zijn volgens hem: “教 instruction, 理 doctrine, 智 knowledge or wisdom attained, 斷 cutting away of delusion, 行 practice of the religious life, 位 progressive status, 因 producing 果 the fruit of saintliness”, waaronder 教, 理, 行 en 果 volgens hem bekend zijn als de vier *dharma*’s of 四法 (Chin. *ssu-fa*, Jap. *shihō*). Ook hiervan zijn er verschillende groepen. Enkele zijn: (1) de doctrine, de principes of de betekenis, het beoefenen of de praktijk en de vruchten of resultaten; (2) de *bodhi*-gedachte, de bereikte inzichten, de volharding en het monastieke woudleven; (3) vertrouwen, inzicht of scherpzinnigheid, handelswijze en zekerheid; (4) “thought (or protection) of the Buddhas; the cultivation of virtue; entry into correct *dhyāna*; and having a mind to save all creatures”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 177, s.v. 四法. Zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 531, s.v. *shihō*.

²⁶⁶ 大會眾 Chin. *ta-hui-chung*, Jap. *dai eshu* wijst op de grote vergadering van alle *bodhisattva*’s, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 912, s.v. *dai eshu*.

²⁶⁷ 殷重 Chin. *yin-chung*, Jap. *onjū*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 137, s.v. *onjū*.

- ²⁶⁸ 至誠心 Chin. *chih-cheng-hsin*, Jap. *shijōshin*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 536, s.v. *shijōshin*.
- ²⁶⁹ De H-editie heeft 起從 (Chin. *ch'i-ts'ung* “beginnen vanaf” of “vertrekken vanuit”), waar de T-editie enkel 從 (Chin. *ts'ung* “vanuit”) heeft, cf. T-editie, p. 945, noot 1.
- ²⁷⁰ Letterlijk: “[de tijd, die] zonder begin (無始 Chin. *wu-shih*) is”.
- ²⁷¹ Hoewel er 我等 (Chin. *wo-teng*) staat, houden wij ook hier het enkelvoud aan, cf. supra, noot 46.
- ²⁷² Letterlijk: “bedekken bezoedelingen mijn gedachten”.
- ²⁷³ 身口意業 (Chin. *shen-k'ou-yi yeh*) wijst op de drie wijzen van handelen, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 462, s.v. *sangō*. Cf. supra noot 224.
- ²⁷⁴ Zowel de H- als de ŌS-editie hebben 可 (Chin. *ko* “kunnen”) als hulpwerkwoord in de werkwoordelijke eindgroep staan, cf. T-editie, p. 945, noot 2.
- ²⁷⁵ Letterlijk: “moeilijk”.
- ²⁷⁶ Volgens de T-editie, p. 945, noot 3 heeft de ŌS-editie 唯今 (Chin. *wei chin* “enkel nu”), waar de T-editie 今唯 (Chin. *chin wei* “nu enkel”) heeft, maar in beide gevallen duidt men op “pas nu [weet ik dat...]”.
- ²⁷⁷ 相續 Chin. *hsiang-hsü*, Jap. *sōzoku*, Sansk. *saūtati* duidt op de continuïteit van oorzaak en gevolg, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 868, s.v. *sōzoku*.
- ²⁷⁸ 加威 Chin. *chia-wei* is een afkorting van 加威力 (Jap. *kairiki*), cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 146, s.v. *kairiki*.
- ²⁷⁹ 護念 Chin. *hu-nien*, Jap. *gonen* duidt op de bescherming die de beoefenaar geniet door de opmerkzaamheid of de indachtigheid van een boeddha of *bodhisattva*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 385, s.v. *gonen*.
- ²⁸⁰ Hoewel 心 (Chin. *hsin* “gedachte”) niet in de T-editie wordt vermeld, volgen wij in dit verband de suggestie uit de noten van de SD- en ŌS-editie, cf. T-editie, p. 945, noot 4.
- ²⁸¹ De H-editie heeft 妙 (Chin. *miao* “subtiel”) in plaats van 微 (Chin. *wei* “minuscuul”) en de Ō-editie heeft 最妙 (Chin. *tsui miao* “meest subtiel”), waar de T-editie, die we hier volgen, 最微妙 (Chin. *tsui wei-miao* “meest subtiel en geraffineerd”) heeft, cf. T-editie, p. 945, noot 5.
- ²⁸² 弘誓願 Chin. *hung shih-yüan*, Jap. *guzeigan* is de gelofte van het redden van alle levende wezens, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 273, s.v. *guzeigon*. Volgens T-editie, p. 945, noot 6 heeft de H-editie hiervoor 弘願 (Chin. *hung-yüan* “grootse ambitie”).
- ²⁸³ 有流 Chin. *yu-liu*, Jap. *uru* duidt op Sansk. *Uśrava*, wat de “stroom” van *karman* en de bezoedelingen aanduidt, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 89, s.v. *uru*.
- ²⁸⁴ 菩薩行 Chin. *p'u-sa-hsing*, Jap. *bosatsugyō*, Sansk. *bodhisattvacaryā* 𑖀, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1120, s.v. *bosatsugyō*.
- ²⁸⁵ 有情 Chin. *yu-ching*, Jap. *ujō*, Sansk. *sattva*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 84, s.v. *ujō*, wat letterlijk “[diegene die] bewustzijn hebben” betekent.
- ²⁸⁶ 利樂 Chin. *li-le*, Jap. *riraku* is de hulp die een *bodhisattva* aan levende wezens biedt om hen te bevrijden, evenals het geluk dat daaruit voortspuit, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 230, s.v. 利.
- ²⁸⁷ 恒沙 Chin. *heng-sha*, Jap. *goja*, cf. *KMK*, p. 14, noot 1.
- ²⁸⁸ 佛果 Chin. *fo-kuo*, Jap. *bukka*, Sansk. *buddhapala* wijst op het resultaat van het beoefenen van het boeddhistische pad, nl. de verlichte staat van het boeddhachap, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1190, s.v. *bukka*.
- ²⁸⁹ 勤行 Chin. *ch'in-hsing*, Jap. *kongyō* is het streven naar vooruitgang op het Pad, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 396, s.v. 勤. Deze term wordt soms als een synoniem voor “inspanning” of Sansk. *vārya* (cf. infra, noot 290) gebruikt, cf. H. Nakamura, p. 431, cf. *BGDJ*, p. 431, s.v. *kongyō*.
- ²⁹⁰ 精進 Chin. *ching-chin*, Jap. *shōjin*, Sansk. *vārya* is de inspanning of de volharding om anderen voordeel te brengen en vooruitgang op het Pad te boeken, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 731, s.v. *shōjin*.

²⁹¹ 相應 Chin. *hsiang-ying*, Jap. *sō'ō* is de vertaling van het Sansk.-woord *yoga*. De fonetische weergave van 瑜伽 Chin. *yü-chia*, Jap. *yuga* en wijst op de eenheid tussen macro- en microkosmos, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 865, s.v. *sō'ō*.

²⁹² 自性 Chin. *tzu-hsing*, Jap. *jishō*, Sansk. *svabhava*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 553, s.v. *jishō*.

²⁹³ 退失 Chin. *t'ui-shih*, Jap. *taishitsu*, Sansk. *parihāna*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 906, s.v. *taishitsu*.

²⁹⁴ Volgens T-editie, p. 945, noot 8 hebben de Ō- en de H-editie 覺 (Chin. *chüeh* “gewaar worden, bemerken”) i.p.v. 學 (Chin. *hsüeh* “studeren”). We volgen hier de T-editie.

²⁹⁵ Het is m.a.w. de bedoeling dat men zich bewust wordt van de lucht die in het lichaam aanwezig is en dat men die langzaam uitademt.

²⁹⁶ T-editie, p. 945, noot 9 geeft aan dat 從口徐徐 (Chin. *ts'ung k'ou hsü-hsü* “langzaam via de mond”) als 口脩脩 (Chin. *k'ou hsiu-hsiu* “lange tijd in/via de mond”) moet worden geïnterpreteerd. Men legt hiermee de nadruk op een lange uitademing via de mond.

²⁹⁷ 潤澤 Chin. *jun-shih*, cf. R.H. Mathews, *CED*, p. 477, s.v. 潤.

²⁹⁸ Letterlijk: “Voorts zou u de afstand die het bereikt moeten kennen”.

²⁹⁹ De Ō-editie heeft volgens de T-editie, p. 945, noot 10 遍 (Chin. *pian* “doorheen, overal”) i.p.v. 適 (Chin. *shih* “comfortabel”). Ook hier houden we ons aan de T-editie.

³⁰⁰ De T-editie heeft 而 (Chin. *erh*), maar de H-editie noteert dat er beter 面 (Chin. *mien* “zijde”) staat. Ook de ŌS-editie heeft *mien*. Zie: T-editie, p. 945, noot 11.

³⁰¹ 增長 Chin. *tseng-chang*, Jap. *zōjō*, Sansk. *ṽḍdhi* betekent letterlijk “toename”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 882, s.v. *zōjō*.

³⁰² De gedachteloosheid als het hoogste beschouwen is m.a.w. onvoldoende.

³⁰³ 不善 Chin. *pu-shan*, Jap. *fuzen*, Sansk. *akuṃāla* betekent letterlijk “incorrect” en verwijst naar de onjuiste handelingen, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1167, s.v. *fuzen*. Over het algemeen doelt men hiermee op de tien slechte handelingen, i.e. doden, stelen, overspel, liegen, immoreel taalgebruik, kwaadsprekerij, dubbelhartigheid, hunkeren, woede en verkeerde visies. Zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 651, s.v. 十惡 Jap. *jūaku*.

³⁰⁴ Met “heilzame gedachten” verwijst men naar de gedachten, die in verband staan met de tien goede daden. Deze zijn net het omgekeerde van de reeks die in noot 303 supra aan bod kwam. Zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 655, s.v. 十善 Jap. *jūzen*.

³⁰⁵ De H-editie heeft 徐 (Chin. *hsü* “langzaam”) i.p.v. 修 (Chin. *hsiu* “cultiveren”), cf. T-editie, p. 945, noot 12.

³⁰⁶ Waar de T-editie 至 (Chin. *chih* “bereiken”) heeft, vinden we in de de ŌS-editie 明 (Chin. *ming* “helder”) en in de Ō-editie 並 (Chin. *ping* “beide, gelijk zijn aan”), cf. T-editie, p. 945, noot 13. We houden ons aan de T-editie.

³⁰⁷ 無心 Chin. *wu-hsin*, Jap. *mushin* betekent “the real immaterial mind free from illusion”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 379, s.v. 無心. Ook bij Nakamura vinden de betekenis “vrij zijn van [bezoedelde] gedachten”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1335, s.v. *mushin*. 心想 Chin. *hsin-hsiang*, Jap. *shinsō* betekent “the thoughts of the mind”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 150, s.v. 心想; zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 768, s.v. *shinsō*. In deze optiek kunnen we 無心想 vertalen als “vrij zijn van gedachten”. Gezien de context is het evenwel duidelijk dat hiermee de “onheilzame” gedachten worden bedoeld.

³⁰⁸ Met 行住 Chin. *hsing-chu* wordt er bedoeld op de reeks van vier handelingen of 行住坐臥 Chin. *hsing-chu-tso-wo*, Jap. *gyōjūzaga*, i.e. wandelen, staan, zitten en neerliggen, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 243, s.v. *gyōjūzaga*.

³⁰⁹ 三摩地 Chin. *san-mo-ti*, Jap. *sanmaji* is de fonetische weergave van het Sanskrit-woord *samādhi* en is een synoniem van 三昧 Chin. *san-mei*, Jap. *sanmai*, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 67, s.v. 三昧 en verder: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 489, s.v. *sanmai*. In de *MSZ* worden deze twee termen door elkaar gebruikt. Voor 三昧, zie ook supra, noot 228.

³¹⁰ De H-editie heeft 無 (Chin. *wu* “niet hebben, niet zijn”) i.p.v. 應 (Chin. *ying* “zouden moeten”), maar net zoals de drie Japanse vertalingen, volgen wij hier de T-editie. Zie: T-editie, p. 945, noot 14.

³¹¹ 大圓鏡智 Chin. *ta-yüan-ching chih*, Jap. *daienkyōchi*, Sansk. *ādarśa-jñāna*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 913, s.v. *daienkyōchi*. Zie ook supra, noot 215.

³¹² Volgens de T-editie, p. 945, noot 15 geven zowel de H- als de ŌS-editie 至 (Chin. *chih* “gaande tot”) voor 自 (Chin. *tzü* “vanaf”). In die optiek zouden we letterlijk kunnen vertalen: “naar boven toe gaat het tot aan de boeddha’s”, maar omdat we de T-editie aanhouden, zien we 自 als “coverb” in de grammaticale betekenis “vanuit” en bedienen we ons van de constructie “van ... tot ...”.

³¹³ 蠢動 Chin. *ch’un-tung*, Jap. *shundō*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 675, s.v. 蠢動含靈 (Jap. *shundō-ganrei*). Zie ook: *KIK*, p. 10, noot 38.

³¹⁴ 增減 Chin. *tseng-chien*, Jap. *zōgen*, Sansk. *hṛ̥ṇi-vṛ̥ddhi* betekent letterlijk “toename en afname”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 881, s.v. *zōgen*.

³¹⁵ 無明 Chin. *wu-ming*, Jap. *mumyō* wordt als “onwetendheid” vertaald, maar is eerder dan een werkelijk gebrek aan kennis, een fundamentele misvatting die ervoor zorgt dat men de ware aard der dingen niet onderkent, zoals de vergankelijkheid van alle dingen, de afwezigheid van een inherent ego. Over het algemeen wordt deze onwetendheid als de basis van alle bezoedelingen beschouwd. Cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1346, s.v. *mumyō*. Zie ook *KMK*, p. 15, noot 4.

³¹⁶ 妄想 Chin. *wang-hsiang*, Jap. *mōzō*, Sansk. *kalpita* duidt op incorrecte gedachten, die hun oorsprong vinden in een verkeerde voorstelling van de realiteit, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1363, s.v. *mōzō*.

³¹⁷ 客塵 Chin. *k’o-ch’en*, Jap. *kyakujin* wordt als volgt uitgelegd: “*āgantukleśa*, the foreign atom, or intruding element, which enters the mind and causes distress and delusion; the mind is naturally pure or innocent till the evil element enters”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 300, s.v. 客. In *KIK*, p. 18, noot 39 wordt gezegd dat het vooral gaat om datgene wat oorspronkelijk niet aanwezig was, maar van buitenaf komt. De karakters, die men voor deze term gebruikt wijzen enerzijds op een voorbijgaand (i.e. 客, betekent o.m. “gast”) en anderzijds op een talrijk en subtiel aspect (i.e. 塵, wat zoveel betekent als “stof”). Zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 223, s.v. *kyakujin*.

³¹⁸ i.e. “in meditatieve toestand”.

³¹⁹ Eén Chinese “voet” of 尺 (Chin. *ch’ih*, Jap. *shaku*) is volgens Mathews 0,3581 meter, cf. R.H. Mathews, *CED*, p. 144, s.v. 尺. Vier Chinese voet zou dan 1,4324 meter zijn of bij benadering anderhalve meter. In de appendices van de *Han-yü Ta-tz’u-tien*, vinden we dat één voet tijdens de T’ang-dynastie overeenkwam met 30cm, cf. 漢語大詞典 *Han-yü Ta-tz’u-tien*, appendix, p. 5.

³²⁰ 肘 Chin. *chou*, Jap. *chū* betekent o.m. “elleboog”, zie: R.H. Mathews, *CED*, p. 183, s.v. 肘, vandaar de vertaling als “el”. Nakamura schrijft dat één el gelijk is aan één voet en zes tienden van een voet of 寸 Chin. *ts’un*. Rekening houdend met noot 319 supra kunnen we stellen dat één el ongeveer 57 cm is. Nakamura vermeldt verder dat de Sanskrit-term hiervoor *hastaka* is, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 961, s.v. *chū*. Monier-Williams stelt dit gelijk aan “about 18 inches” (of ca. 45,72 cm), zie: Sir M. Monier-Williams, *SED*, p. 1294, s.v. *hasta*. Hieruit besluiten we dat één “el” ruwweg met een halve meter overeenkomt.

³²¹ 倍增 Chin. *pei-tseng*, Jap. *baizō*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1100, s.v. *baizō*. Volgens de T-editie, p. 945, noot 16 heeft de Ō-editie 信 (Chin. *hsin* “geloven”) i.p.v. *pei*. Naar alle waarschijnlijkheid betreft het hier een schrijffout.

³²² 三千大千世界 Chin. *san-chien ta-chien shih-chieh*, Jap. *sanzen daisen sekai*, Sansk. *trisāhasramahāsāhasralokadhātu* is “a great chiliocosm [...] Mt. Sumeru and its seven surrounding continents, eight seas and ring of iron mountains form one small world; 1, 000 of these form a small chiliocosm 小千世界 1, 000 of these small chiliocosms form a medium

chiliocosm 中千世界 a thousand of these form a great chiliocosm 大千世界 which thus consists of 1, 000, 000, 000 small worlds. The 三千 indicates the above three kinds of thousands, therefore 三千大千世界 is the same as 大千世界, which is one Buddha-world”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 61, s.v. 三千; verder: *ZGDJ*, p. 402 en *BGDJ*, p. 480, s.v. *sanzen daisen sekai*.

³²³ Letterlijk: “wanneer u uit de visualisatie wenst te treden”.

³²⁴ De H- en de ŌS-editie hebben 障 (Chin. *chang* “hindernissen”) i.p.v. 蓋障 (Chin. *kai-chang* “bedekkende bezoedelingen”), cf. T-editie, p. 945, noot 17. Hoewel beide termen enigszins een analoge betekenis hebben, kunnen we besluiten dat 蓋 eerder op de bezoedelingen die het inzicht “bedekken” duidt, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 173, s.v. *gai(shō)* en dat 障 eerder de hindernissen zijn die het inzicht “in de weg staan” betekent, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 729, s.v. *shō*.

³²⁵ 地前三賢 Chin. *ti-ch'ien-san-hsien*, Jap. *jizensangen* wijst volgens Nakamura op de *bodhisattva*'s die nog niet het eerste van de tien stadia (十地 Chin. *shih-ti*, Jap. *jūji*, Sansk. *d¹a-bhūmi*, cf. infra, noot 326) hebben bereikt.

De 三賢 of “drie [keer tien stadia der] waardigen” zijn de dertig opeenvolgende stadia van “de tien stadia van vasthoudendheid in de toewijding” of 十住 Chin. *shih-chu*, Jap. *jūjū* (cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 654, s.v. *jūjū*); “de tien praktijken ten behoeve van anderen” of 十行 Chin. *shih-hsing*, Jap. *jūgyō* (cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 652, s.v. *jūekō*); en “de tien stadia van het doorgeven van verdienste” of 十回向 Chin. *shih hui-hsiang*, Jap. *jūekō* (cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 651, s.v. *jūekō*). Zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 564, s.v. *sangen*.

Volgens M. Kiyota, *SB*, pp. 113-114, doorloopt een *bodhisattva* in zijn carrière namelijk tweeënvijftig stadia. Hij benoemt ze als volgt:

- a. ten stages of faith (i.e. 1-10),
- b. ten stages of understanding (i.e. 11-20 of 十住, cf. supra),
- c. ten stages of practice (i.e. 21-30 of 十行, cf. supra),
- d. ten stages of transferring merit (i.e. 31-40 of 十回向, cf. supra),
- e. ten stages of *bodhisattva per se* (i.e. 41-50 of 十地, cf. infra, noot 326),
- f. two Buddha stages (i.e. 51-52).

In die optiek lopen de dertig stadia, die aan de *da¹abhūmi* voorafgaan en waarop men met 三賢 alludeert, van stadium elf tot en met stadium veertig. Voor de verdere interpretatie die *Shingon* hieraan toekent, zie: M. Kiyota, *SB*, pp. 114-121. Na het doorlopen van de *da¹abhūmi* en de twee boeddha-stadia, bereikt men volgens Kiyota respectievelijk de status van *bodhisattava*, *samyaksaïbuddha* en *uttarasamyaksaïbuddha*, cf. M. Kiyota, *SB*, p. 114.

³²⁶ 初地 Chin. *ch'u-ti*, Jap. *shoji*, Sansk. *d¹ibhūmi* duidt op de eerste van de *da¹abhūmi*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 679, s.v. *shoji*. Het gaat m.a.w. om het eerste stadium van wat Kiyota de “ten stages of *bodhisattva per se*” noemt (cf. supra, noot 325). Deze zijn:

1. 歡喜地 Chin. *huan-hsi-ti*, Jap. *kangiji*, Sansk. *pramudit¹abhūmi*;
2. 離垢地 Chin. *li-kou-ti*, Jap. *rikuji*, Sansk. *vimal¹abhūmi*;
3. 發光地 Chin. *fa-kuang-ti*, Jap. *hokkōji*, Sansk. *prabh¹karābhūmi*;
4. 焰慧地 Chin. *yen-hui-ti*, Jap. *enneji*, Sansk. *arci¹matābhūmi*;
5. 難勝地 Chin. *nan-sheng-ti*, Jap. *nanshōji*, Sansk. *sudurjay¹abhūmi*;
6. 現前地 Chin. *hsien-ch'ien-ti*, Jap. *genzenji*, Sansk. *abhimukhībhūmi*;
7. 遠行地 Chin. *yüan-hsing-ti*, Jap. *ongyōji*, Sansk. *dūraïgamābhūmi*;
8. 不動地 Chin. *pu-tung-ti*, Jap. *fudōji*, Sansk. *acalābhūmi*;
9. 善慧地 Chin. *shan-hui-ti*, Jap. *zenneji*, Sansk. *sādhumatībhūmi*;
10. 法雲地 Chin. *fa-yün-ti*, Jap. *hōunji*, Sansk. *dharmameghabhūmi*.

Zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 654, s.v. 十地 Jap. *jūji*. Wie deze tien stadia heeft doorlopen, noemt men een 聖 (Chin. *wang*) of “wijze”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous,

DCBT, p. 77, s.v. 三賢十地. Voor de oorsprong van deze reeks, zie: J. Hedinger, *Aspekte der Schulung in der Laufbahn eines Bodhisattva*, pp. 7-8.

³²⁷ 歡喜 Chin. *huan-hsi*, Jap. *kangi*, cf. supra, noot 326 en H. Nakamura, *BGDJ*, p. 194, s.v. *kangi*.

³²⁸ Letterlijk: “het geven van uitleg is nog niet afgewerkt”.

³²⁹ 垢 Chin. *kou*, Jap. *ku*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 268, s.v. *ku*.

³³⁰ 貪欲 Chin. *t'an-yü*, Jap. *tonyoku*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1025, s.v. *tonyoku*.

³³¹ 熱惱 Chin. *je-nao*, Jap. *netsunō*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1078, s.v. *netsunō*.

³³² 四大 Chin. *ssu-ta*, Jap. *shidai*, Sansk. *catvāri mahābhūtāni* zijn de zogenaamde vier grote elementen, waaruit alle substanties zijn opgebouwd. Gewoonlijk zijn dit: aarde, water, vuur en wind of lucht, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 526, s.v. *shidai*.

³³³ De H-editie heeft 各 (Chin. *ko*, wat door het distributief aspect de nuance van “keer op keer” in zich draagt), waar de T-editie het intensieve 久久 (Chin. *chiu-chiu* “lange tijd”) heeft. Zie: T-editie, p. 945, noot 18.

³³⁴ 無一物 Chin. *wu-i-wu*, Jap. *muichimotsu*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1314, s.v. *muichimotsu*.

³³⁵ De Chinese zinsstructuur is hier enigszins vreemd. Eén van de mogelijke vertalingen van 亦不見身之與心 (Chin. *yi pu chien shen chih yü hsin*) is: “zo ook, ziet u niet datgene van het lichaam, dat gedachten geeft (of met gedachten is verenigt)”. Men mag zich m.a.w. niet laten leiden door de gedachten die zich in het lichaam (i.e. het hoofd) afspelen. De volgende zin is daar een illustratie van.

³³⁶ 萬法 Chin. *wan-fa*, Jap. *manbō* wijst op alle fenomenen of “everything that has noumenal or phenomenal existence”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 412, s.v. 萬. Zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1286, s.v. *manbō*.

³³⁷ De tweede 意 (Chin. *yi* “wil”) wordt in de H-editie weggelaten, cf. T-editie, p. 945, noot 19.

³³⁸ 任運 Chin. *jen-yün*, Jap. *nin'un*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1072, s.v. *nin'un*.

³³⁹ 無所罣礙 (Chin. *wu so kua-ai*). 罣礙 Chin. *kua-ai*, Jap. *keige* duidt op hindernissen of obstakels, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 312, s.v. *keige*.

³⁴⁰ Letterlijk: “Alle [bezoedelingen] zullen u niet afleiden”.

³⁴¹ Letterlijk: “Steun hierop en cultiveer de praktijk”.

³⁴² Letterlijk: “Enkel dit is het ene pad”.

³⁴³ Volgens de T-editie, p. 945, noot 20 wordt 更 (Chin. *pien* “voorts”) in de H-editie weggelaten.

³⁴⁴ 通達 Chin. *t'ung-ta*, Jap. *tsūdatsu* betekent “doordringen tot”, maar omdat dit werkwoord in de zelfde zin reeds is gebruikt, kiezen we voor een meer letterlijke interpretatie, nl. “doorlopen en bereiken”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 972, s.v. *tsūdatsu*.

³⁴⁵ I.e. “verklaren” of “uitleggen”, cf. R.H. Mathews, *CED*, p. 480, s.v. 開 (Chin. *k'ai*).

³⁴⁶ Volgens *KIM*, p. 19, noot 42 bedoelt men hier *dh* *Ṡraōā*'s die uit één syllabe bestaan, zoals *ōü*.

³⁴⁷ 演 ▪ Chin. *yen-shuo*, Jap. *enzetsu*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 117, s.v. *enzetsu*.

³⁴⁸ ▪ 那 Chin. *ch'a-na*, Jap. *setsuna* komt volgens *KIM*, p. 19, noot 43 van het Sansk. *kṠaōā*, zie ook: R.H. Mathews, *CED*, p. 11, s.v. ▪ . Cf. infra, noot 354.

³⁴⁹ 自在 Chin. *tzu-tsai*, Jap. *jizai*, Sansk. *āśvara*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 551, s.v. *jizai*.

³⁵⁰ 無礙 Chin. *wu-ai*, Jap. *muge*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1320, s.v. *muge*.

³⁵¹ De structuur van deze zin is niet volledig duidelijk, daarom geven we een eerder omschrijvende vertaling. We interpreteren de vreemde structuur als de weergave van een zekere excitatie van de spreker en zijn van oordeel dat er i.p.v. 非今預 ▪ 所能究竟 (Chin. *fei chin yü shuo so neng chiu ching*) beter 今預 ▪ 所能非究竟 staat. In die optiek is een mogelijke letterlijke vertaling: “datgene waartoe ik in staat ben [te verklaren] van wat ik tot dusver heb gezegd, is niet vervolledigd”.

³⁵² De aanspreking 汝等 (Chin. *ju-teng*) vertalen we voor de welluidendheid als “oh, luisteraar” i.p.v. “oh, jullie”. Voor de argumentering van de keuze voor het enkelvoud, cf. supra, noot 46.

³⁵³ 五種心義 Chin. *wu-chung hsin yi*, Jap. *goshushin-gi* betekent volgens *KMK*, p. 17, noot 2: “de betekenis van de gedachte van de vijf soorten”. De realisatie van de verlichtingsgedachte wordt verder in *MSZ* in vijf soorten onderverdeeld. Hoewel men volgens Nakamura met deze “vijf soorten” op de vijf aggregaten doelt, past deze interpretatie o.i. niet in de voorliggende context. Zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 364, s.v. 五種, s.v. *goshu*. We houden ons dan ook aan de suggestie uit de vernoemde Japanse hertaling. Voor meer uitleg over de zogenaamde “vijf aggregaten”, ook wel: 五陰 (Chin. *wu-yin*, Jap. *go'on*, Sansk. *pañca-skandhaka*), i.e. materie, gewaarwording, voorstellingen, vormende krachten en bewustzijn, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 355, s.v. *go'on*; W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 126, s.v. 五陰; B. Dessein en A. Heirman, *Boeddha, zijn Leer en zijn Gemeenschap*, pp. 95-97.

³⁵⁴ ▪ 那 cf. supra, noot 348. Volgens *KMK*, p. 17, noot 3 zijn er in één vingerknip tweeënzestig “kortstondige ogenblikken” of *kṛāḍā*'s.

³⁵⁵ 初心 Chin. *ch'u-hsin*, Jap. *shoshin*, Sansk. *prathama-citta*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 679, s.v. *shoshin*. Soothill legt dit uit als “the initial resolve or mind of the novice”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 251, s.v. 初.

³⁵⁶ 一念 Chin. *i-nien*, Jap. *ichinen*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 51, s.v. *ichinen*.

³⁵⁷ 流注 Chin. *liu-chu*, Jap. *ruchū*, zie: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 328, s.v. 流; H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1433, s.v. *ruchū*.

³⁵⁸ De *Ö*-editie heeft 澍 (Chin. *shu* “regenen”) i.p.v. 注 (Chin. *chu* “stromen”), cf. T-editie, p. 945, noot 21.

³⁵⁹ ▪ 然 Chin. *hsü-jan* betekent letterlijk “zoals de leegte”, maar ▪ (Chin. *hsü*) betekent ook “zuiver”, cf. R.H. Mathews, *CED*, p. 423, s.v. ▪. In een noot van de *ÖS*-editie suggereert men dat er beter 靈 (Chin. *ling* “spiritueel”) staat, cf. T-editie, p. 945, noot 22. Zie ook: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 489, s.v. 靈.

³⁶⁰ 輕 Chin. *ch'ing*, Jap. *kyō*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 312, s.v. *kyō*.

³⁶¹ 泰 Chin. *t'ai*, Jap. *tai*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 906, s.v. *tai*; W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 32, s.v. 泰.

³⁶² Letterlijk: “[zodat] men speelt met de smaak inzake het Pad”.

³⁶³ De H-editie heeft 患 (Chin. *huan* “leed”) i.p.v. 心 (Chin. *hsin* “gedachte”), cf. T-editie, p. 945, noot 23.

³⁶⁴ Hoewel er 汝等 (Chin. *ju-teng*) staat, houden we ook hier het enkelvoud aan, cf. supra, noot 46.

³⁶⁵ Letterlijk: “de methode van (het beoefenen van) meditatie”. Volgens T-editie, p. 945, noot 24 wordt 修 (Chin. *hsiu* “cultiveren, beoefenen”) in de H-editie weggelaten.

³⁶⁶ Letterlijk: “vorm één lichaam met...” of “wees één met...”.

³⁶⁷ I.e. Sansk. *yoga*.

³⁶⁸ 總持 Chin. *tsung-ch'i*, Jap. *sōji* is een vertaling van het Sansk.-woord *dhṛāḍā*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 877, s.v. *sōji*.

³⁶⁹ Net zoals in de noten van de *SD*- en *ÖS*-editie wordt gesuggereerd, herhalen we het woord 陀羅尼 (Chin. *t'o-luo-ni*) niet. Zie: T-editie, p. 945, noot 25. Noot 26 op dezelfde bladzijde vermeldt verder dat de *ÖS*- en de *Ö*-editie de Chinese karakters voor de weergave van de *dhṛāḍā*'s niet weergeven. Zoals reeds gezegd, negeren ook wij in het kader van deze verhandeling de karakters die uitleg geven over de manier van reciteren, cf. deel 1, noot 44.

³⁷⁰ Sansk. *Oḥ sūkṣma-vajra*. Hatta verklaart deze formule als: “*Oḥ*, subtiele *vajra*!” , maar meer uitleg geeft hij niet, cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 221, nr. 1779. Het woord *sūkṣma* betekent naast “subtiel” ook o.m. “helder, hard, vurig, uitstekend, ongrijpbaar”, cf. Sir M. Monier-Williams, *SED*, p. 1240, s.v. *sūkṣma*.

³⁷¹ Sansk. *Oü ti 𑖀𑖃𑖫𑖞𑖟𑖩 vajra*. Volgens Hatta is dit te vertalen als: “*Oü, vajra*, ontsta (of wees onthuld!)” Hij verklaart deze formule als “een formule die de gedachte van de slapende *vajra* in het diepste van onszelf oproept”, cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 53, nr. 319. Het Sansk.-woord *ti 𑖀𑖃𑖫𑖞𑖟𑖩* is een imperatief presens tweede persoon enkelvoud van de werkwoordswortel *sth 𑖀*, wat o.m. “opstaan” betekent, zie: Sir M. Monier-Williams, *SED*, p. 1262, s.v. *sth 𑖀*. Bovendien verwijst Hatta naar de formule *Oü ti 𑖀𑖃𑖫𑖞𑖟𑖩 vajra-padma*. Deze laatste kan volgens hem als “*Oü, vajra*-lotus, ontsta!” vertaald worden. Hij schrijft verder dat dit “de formule van de perfecte *vajra*-gedachte van de realisatie van het lichaam van Mah 𑖀vairocana door de vijfvoudige meditatie” is. Het gaat hierbij om de 五相成身 Chin. *wu-hsiang-ch'eng-shen*, Jap. *gosōjōshin*, voor meer uitleg hierover, cf. supra, noot 215. Voorts vermeldt Hatta dat deze formule dient om “het oog van de grote wijsheid (i.e. de *vajra*) die in het diepste van onszelf slaapt en de gedachte van mededogen (i.e. de lotus) op te wekken”. Het bijhorende handgebaar is de meditatie-*mudr 𑖀*, cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 54, nr. 323. Zie ook: R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 143. Voor een afbeelding van de meditatie-*mudr 𑖀*, zie: L. Chandra et al., *Mudr 𑖀s in Japan*, p. 125, nr. 2.209.

³⁷² Waar Hatta deze formule in het Sansk. als *Oü sphara vajra* weergeeft, cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 224, nr. 1802, vinden wij in *KIM*, p. 19, noot 46 dat het om *Oü sph 𑖀ra-vajra* gaat. De vorm *sphara* is de imperatief van de wortel *sphur.* of “uitbreiden”, cf. Sir M. Monier-Williams, *SED*, p. 1269, s.v. *sphar.* Het woord *sph 𑖀ra* betekent daarentegen o.m. “sterk, groots”, cf. Sir M. Monier-Williams *SED*, p. 1270, s.v. *sph 𑖀ra*. We geven hierbij de voorkeur aan de translitteratie van Hatta, die deze *dh 𑖀raōā* als “*Oü, vajra*, breid uit!” vertaalt. In de visualisatie van de vijfvoudige meditatie ter realisatie van het lichaam van Mah 𑖀vairocana (cf. supra noot 215) wordt men volgens Hatta zelf volledig deelachtig aan de *vajra* en is dit de visualisatiemethode, waarbij de volledige wereld in de *vajra*-wijsheid wordt getransformeerd, cf. Y. Hatta, *SJ*, p. 224, nr. 1802.

³⁷³ *KIM* vermeldt deze formule als *Oü saüh 𑖀ra-vajra*, cf. *KIM*, p. 20, noot 47, maar Hatta geeft ons daarentegen *Oü saühara vajra*. Het Sansk.-woord *samhara* betekent o.m. “vernietiging”, anderzijds betekent *saüh 𑖀ra* “samentrekking”, cf. Sir M. Monier-Williams, *SED*, p. 1123, s.v. *saühara* en *saüh 𑖀ra*. De vertaling die Hatta voorstelt is “*Oü, vajra*, doe [het] samentrekken!” en hij verklaart deze formule als “de terugvouwende *vajra* van de perfecte *vajra*-gedachte van de visualisatie, waarbij men door middel van de vijfvoudige meditatie het lichaam van Mah 𑖀vairocana realiseert”, zie: Y. Hatta, *SJ*, p. 193, nr. 1577. Voor meer uitleg over deze vijfvoudige meditatie, cf. supra, noot 215.

³⁷⁴ Letterlijk: “zoals voorheen”.

³⁷⁵ 婆識梵 Chin. *p'o-o-fan*, Jap. *bagyabon* is niet onder die vorm in de geraadpleegde lexica terug te vinden. 婆識 staat voor het Sansk. *bhaōga* en is een synoniem voor 婆伽 (Chin. *p'o-ch'ieh*, Jap. *bagya*), cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 347, s.v. 婆識. Zie ook: *HFT*, p. 488, s.v. *bhaōga*. De term 婆伽梵 Chin. *p'o-ch'ieh-fan*, Jap. *bagabon* duidt op het Sansk.-woord *bhagavat* of “wereldgeëerde”, cf. *MJ*, p. 559, s.v. *bagabon*.

³⁷⁶ 學人 Chin. *hsüeh-jen*, Jap. *gakunin*, cf. *BGDJ*, p. 178, s.v. *gakunin*.

³⁷⁷ 證入 Chin. *cheng-ju*, Jap. *shōnyū* wijst op de volledige doordringing tot de boeddha-waarheid, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 473, s.v. 證; H. Nakamura, *BGDJ*, p. 737, s.v. *shōnyū*.

³⁷⁸ 四威儀 Chin. *ssu wei-i*, Jap. *shi'igi*, Sansk. *catur-vidhacāra* wordt door Soothill omschreven als “four respect-inspiring forms of demeanour in walking, standing, sitting, lying”, cf. *DCBT*, p. 174, s.v. 四威儀. Zie ook: noot 308, supra.

³⁷⁹ 剋念 Chin. *k'o-nien*, Jap. *kokunen*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 410, s.v. *kokunen*.

³⁸⁰ Letterlijk: “[dan] zal er niet zijn het feit dat u het niet vlug ervaart”.

³⁸¹ Het woord 定 Chin. *ting* “meditatie”, wordt in de H-editie weggelaten, cf. T-editie, p. 946, noot 4.

³⁸² Letterlijk: “Jullie, mensen die de meditatie beoefenen”, maar ook hier houden we het enkelvoud aan, cf. supra, noot 46.

- ³⁸³ 法則 Chin. *fa-tse*, Jap. *hōzoku*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1234, s.v. *hōzoku*.
- ³⁸⁴ 經行 Chin. *ching-hsing*, Jap. *kyōgyō*, Sansk. *viḥāra* is op voorgeschreven wijze wandelen met als doel te ontspannen en waarbij men mediteert, cf. *BGDJ*, p. 235; *ZGDJ*, p. 238 en *MD*, p. 293, s.v. *kyōgyō*, waar slechts de beschrijving van deze praktijk uit de *MSZ* wordt geciteerd.
- ³⁸⁵ Letterlijk “vijventwintig el”, cf. supra, noot 320.
- ³⁸⁶ Letterlijk “aan de beide hoofd[eind]en”.
- ³⁸⁷ Letterlijk “de lengte kan in de handen worden gehouden”.
- ³⁸⁸ Naar de letter is de bamboepijp het onderwerp van deze zin.
- ³⁸⁹ Letterlijk “de zon volgen en naar rechts draaien”.
- ³⁹⁰ Letterlijk: “loodrecht”. Wanneer men het schema van deze oefening vanuit een vogelperspectief zou bekijken, dan staat de bamboepijp inderdaad loodrecht op het gespannen touw.
- ³⁹¹ I.e. wees gelijkmatig van geest door geen onderscheid te maken, maar eenheid te bewerkstelligen.
- ³⁹² Letterlijk: “zes voet”, cf. supra, noot 319.
- ³⁹³ 本心 Chin. *pen-hsin*, Jap. *honshin*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1264, s.v. *honshin*.
- ³⁹⁴ 諦 Chin. *ti*, Jap. *tai*, Sansk. *satya*, cf. *ZGDJ*, p. 780 en *BGDJ*, p. 909, s.v. *tai*.
- ³⁹⁵ 分明 Chin. *fen-ming*, Jap. *bunmyō*, cf. *ZGDJ*, p. 1105 en *BGDJ*, p. 1203, s.v. *bunmyō*.
- ³⁹⁶ De Ō-editie heeft 妄 “roekeloos” i.p.v. 忘 “weglaten” (beiden Chin. *wang*), cf. T-editie, p. 946, noot 5.
- ³⁹⁷ Letterlijk: “bij het neerzetten van enkel één voet”.
- ³⁹⁸ 真言 Chin. *chen-yen*, Jap. *shingon* wijst op het Sansk. *mantra*. Voor meer uitleg, zie: deel 1.A, noot 10.
- ³⁹⁹ De H- en ŌS-editie hebben 學 (Chin. *hsüeh* “studeren”) i.p.v. 覺 (Chin. *chuēh* “gewaard worden”), cf. T-editie, p. 946, noot 6.
- ⁴⁰⁰ 應 (Chin. *yīng* “zouden moeten”) wordt in de H-editie weggelaten, cf. T-editie, p. 946, noot 7.
- ⁴⁰¹ De karakters 助進 (Chin. *chu-chin* “helpen bij het vooruitkomen”) worden in de H-editie weggelaten, cf. T-editie, p. 946, noot 8.
- ⁴⁰² Hier volgen we de correctie uit de SD- en ŌS-edities, die 心如 (Chin. *hsin ju* “de geest is zoals [de *vajra*]”) voorstellen i.p.v. 如脩心 (Chin. *ju hsiu hsin* “zoals een gecultiveerde geest [is de *vajra*]”), cf. T-editie, p. 946, noot 9.
- ⁴⁰³ 大精進 Chin. *ta ching-chin*, Jap. *daishōjin*, Sansk. *mahāvīrya* wijst op onvermoeibare inspanning of uithoudingsvermogen, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 920, s.v. *daishōjin*.
- ⁴⁰⁴ 猛利 Chin. *meng-li*, Jap. *myōri*, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1310, s.v. *myōri*.
- ⁴⁰⁵ 期 Chin. *ch’i*, Jap. *go* betekent o.m. “verwachten”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 376, s.v. 期. Zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 383, s.v. *go*.
- ⁴⁰⁶ Letterlijk “het einde heeft niet het verschillend zijn van het terugvallen (i.e. 退轉 Chin. *t’ui-chuan*, Jap. *taiten*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 907, s.v. *taiten*)”. De SD- en ŌS-edities geven aan dat er beter 意 “idee” dan 異 “verschillend zijn” (beiden Chin. *yi*) staat, waardoor we deze zin ook als “u zal de idee van niet terug te vallen afwerken” zouden kunnen vertalen. Zie: T-editie, p. 946, noot 10.
- ⁴⁰⁷ 二相 Chin. *erh-hsiang*, Jap. *nisō* betekent letterlijk “twee kenmerken”, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1048, s.v. *nisō*.
- ⁴⁰⁸ 開示 Chin. *k’ai-shih*, Jap. *kaiji* betekent “onthullen van het verborgene”, i.e. “uitleggen”, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 170, s.v. *kaiji*.
- ⁴⁰⁹ 悟入 Chin. *wu-ju*, Jap. *gonyū* wordt verklaard als “to apprehend or perceive and enter into (the idea of reality)”, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 325, s.v. 悟. Zie ook: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 382, s.v. *gonyū*.
- ⁴¹⁰ 譯 Chin. *i*, Jap. *yaku* is “an oral interpreter”, zie: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 481, s.v. 譯.

- ⁴¹¹ De H-editie heeft 抄錄 i.p.v. 鈔 (beiden Chin. *chao-lu*), maar de betekenis “kopiëren (en opschrijven)” blijft in beide gevallen bewaard, cf. T-editie, p. 946, noot 11.
- ⁴¹² 慧警 Chin. Hui-ching. De Ō-editie heeft 驚 i.p.v. 警 (beiden Chin. *ching*), cf. T-editie, p. 946, noot 12 en verder *KHG*, p. 44, noot 3. Voor meer uitleg, zie: deel 1.II.B.
- ⁴¹³ 西明寺 Chin. Hsi-ming-ssu, cf. deel 1.II.B.
- ⁴¹⁴ 南無 Chin. *nan-wu*, Jap. *namu* staat voor het Sansk. *namas* (“heil”), cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 1029, s.v. *namu*.
- ⁴¹⁵ 稽首 Chin. *chi-shou*, Jap. *keishu* duidt op de handeling, waarbij men uit eerbied met het hoofd naar de voeten van b.v. een boeddha buigt en ze met de rechterhand aanraakt, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 313 en *ZGDJ*, p. 259, s.v. *keishu*.
- ⁴¹⁶ 海藏 Chin. *hai-tsang*, Jap. *kaizō* wijst op de canonieke (en i.c. esoterische) teksten, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 168, s.v. *kaizō*.
- ⁴¹⁷ 眞如 Chin. *chen-ju*, Jap. *shinnyo*, Sansk. *tathat* ❶ of *bhūtatathat* ❶ staat voor de onveranderlijke realiteit, die eeuwig en onpersoonlijk is en kan daarom verder gezien worden als het absolute, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 785, s.v. *shinnyo*.
- ⁴¹⁸ 甘露 Chin. *kan-lou*, Jap. *kanro* betekent letterlijk “zoete dauw” en duidt op het Sansk. *soma*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 185, s.v. *kanro*. Een letterlijke vertaling luidt: “de toegangspoort die het levenselexir is”.
- ⁴¹⁹ 三賢十聖 Chin. *san-hsien shih-sheng*, Jap. *sanken jisshō* zijn de “drie [keer tien, i.e. dertig] stadia der waardigen” en “de tien stadia der wijzen”, zie: H. Nakamura, *BGDJ*, p. 461, s.v. *sanken jisshō*. Cf. supra, noten 325 en 326. Volgens Soothill is deze term een synoniem van 三賢十地, cf. W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 77, s.v. 三賢十聖, zie ook: noot 325 supra. De ŌS-editie ziet 十聖 evenwel als de 十方 (Chin. *shih-fang*) of de “tien richtingen”, cf. T-editie, p. 946, noot 14 en zie: supra, noot 48. Voorts interpreteert de Ō-editie 三賢 als de 三寶 (Chin. *san-pao*) of de “drie kostbaarheden”, cf. T-editie, p. 946, noot 13 en zie: supra, noot 77. Wij volgen de T-editie.
- ⁴²⁰ 希有 Chin. *hsi-yu*, Jap. *keu*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 294, s.v. *keu*.
- ⁴²¹ 隨分 Chin. *sui-fen*, Jap. *zuibun*, cf. H. Nakamura, *BGDJ*, p. 811, s.v. *zuibun*.
- ⁴²² 含識 Chin. *han-shih*, Jap. *ganjiki*, zie: W.E. Soothill en L. Hodous, *DCBT*, p. 233, s.v. 含; H. Nakamura, *BGDJ*, p. 199, s.v. *ganjiki*.
- ⁴²³ 一卷 (Chin. *yi chüan*, Jap. *ikkan*) of “één volume” wordt in de H-editie weggelaten, cf. T-editie, p. 946, noot 15.

DEEL 3.

SLOTBESCHOUWINGEN

Deel 3: Slotbeschouwingen

De *Mui-sanzō Zen'yō* of *Het schriftuur van het ontvangen van de voorschriften en de spijtbetuiging, alsook de leer van de essentie van de meditatiemethode van tripiṭaka-meester [Shan-]Wu-wei* in zijn Nederlandse vertaling behoort tot de laatste fase in de vertaaltraditie van boeddhistische teksten naar het Chinees. Volgens Paul Demiéville worden de teksten uit deze periode gekenmerkt door « une rigueur et une technicité assez poussées; le style en est peu accessible aux lecteurs chinois non avertis, il s'adresse à des spécialistes ». ¹ Hoewel wij dit aan de lijve hebben ondervonden, zijn we er o.i. in geslaagd om tot een degelijke westerse vertaling te komen (cf. deel 2). Daarnaast behoorde het tot de vooropstellingen van dit werk om de *MSZ* in de bredere context van het esoterisch boeddhisme te plaatsen. Voorts hebben wij niet alleen beargumenteerd dat deze tekst tot de strekking van het *vajrayāna* behoort, maar bovendien hebben we op enkele tantrische bijzonderheden gewezen, waardoor de *MSZ* in de categorie van de *yogatantra*'s kan worden ondergebracht (cf. deel 1.I). Naast het aanwijzen van de verschillende geattesteerde edities, vertalingen en commentaren, hebben wij voorafgaand aan de geannoteerde vertaling een blik geworpen op de vermoedelijke situatie van en de medewerkers aan de totstandkoming van deze authentieke Chinese tekst, die een niet onbelangrijke plaats werd toebedeeld in de Japanse esoterische *Shingon*-school (cf. deel 1.II).

Hoewel wij over het algemeen beschouwd met deze eindverhandeling aan de vooropstellingen van een filologische studie menen te hebben voldaan, resten ons een aantal bedenkingen en opmerkingen, die de reeds verworven inzichten van de lezer kunnen ondersteunen en die het aanknopingspunt met een potentieel voortgezet onderzoek kunnen vormen, waarbij de interdisciplinaire samenwerking met b.v. de psychologie of veldwerk een interessant uitgangspunt kan zijn.

Zo zijn de voorschriften die in de *MSZ* naar voren komen bijvoorbeeld in een aantal oudere teksten terug te vinden. Aanhangers van het boeddhisme van het Grotere Voertuig moeten zich steeds aan een primaire initiatie houden, die aan de regels van *hāna-* en *ṛavakayāna* is onderworpen. Eenmaal een dergelijke initiatie voltrokken is, kan men hoger op de spirituele ladder geraken. De regels van deze hogere spirituele discipline vinden hun neerslag in de eigenlijke *bodhisattva* *āla* of *bodhisattvaprātimokṣa*. De voorschriften, die we in het eerste deel van de *MSZ* aantreffen, zijn ook terug te vinden in het *Bodhisattvaprātimokṣasūtra*. ²

Volgens N. Dutt is het eerste luik van deze canonieke tekst als het ware een handleiding voor de *mahāyāna*-ordinatie en worden daarin zeven verschillende rituele handelingen opgesomd. Vooreerst verzoekt men een *bodhisattva* om zijn instemming met de nakende inwijding. Daarna wordt er nagegaan of de discipel al dan niet ernstige misstappen heeft begaan. Een derde stap is de toevluchtnaam en vervolgens stelt men de eigen verdienste in dienst van alle wezens die hun leven aan *bodhi* wijden. In een vijfde stap laat men de verlichtingsgedachte opkomen. Daarop volgt de keuze van de leermeesters en tot slot is er nog de aankondiging. ³

Die zelfde basisregels zijn ook terug te vinden in de *Bodhicaryāvatāra* van ↓*Antideva*. ⁴ Hierin vinden we evenwel een enigszins verschillende opeenvolging terug: ten eerste eerbetoon en verering, ten tweede de toevluchtnaam, ten derde de instemming met de verdienste van anderen. Daarop volgt een smeekbede tot boeddha opdat hij de gids voor de levende wezens zou zijn. Als vijfde punt vinden we het opofferen van de verdienste ten behoeve van de levende wezens en tot slot het laten opkomen van de verlichtingsgedachte. ⁵

De elementen uit deze Sanskrit-teksten komen in meer of mindere mate naar voren in het eerste deel van de *MSZ*. Een grondig onderzoek van een aantal bijkomende primaire bronnen zou kunnen uitwijzen of het verband tussen de *MSZ* en deze teksten meer in detail kan worden gestaafd. Er dient in elk geval te worden opgemerkt dat de *MSZ* in verhouding tot de eerder

vermelde Sanskrit-werken meer een omvattende handleiding dan een gedetailleerd overzicht van de vernoemde voorschriften is.

Meer treffende gelijkenissen aangaande de structuur van het eerste deel van de *MSZ* zijn te vinden in de *Shou p'u-t'i-hsin-chieh i* 受苦提心戒儀 (Jap. *Jobodaisinkaigi*) van Amoghavajra (705-774).⁶ Onderstaande tabel heeft een overzicht van enkele treffende gelijkenissen tussen beide teksten:

T. vol. XVIII, nr. 915	T. vol. XVII, nr. 917	<i>capita selecta</i> uit <i>MSZ</i>
p. 941a20-a22	p. 942c14-c16	A.1. opwekking van aspiratie
p. 941a23-a25	p. 942c19-c22	A.2. offer
p. 941a26-b07	pp. 942c24-943a05	A.3. spijtbetuiging
p. 941b08-b13	p. 943a07-a10	A.4. toevluchtname
p. 941b14-b22	p. 943a12-a20	A.5. opwekking van de <i>bodhi</i> -gedachte

Voorts schrijft P. Groner in zijn artikel over de monastieke regels uit de *Fan-wang-ching* 梵網經⁷: “An extended list of ten *sanmaya* precepts, based on [...] the *Ta-jih ching*, was developed by ↓ubhakarasiūha and used by Shingon monks”⁸. Met deze lijst wordt bedoeld op de *MSZ*, die niet alleen een belangrijke rol heeft gespeeld in de visie van Kūkai op de *sanmaya*-voorschriften, maar die bovendien voor de *Shingon*-school cruciaal is geweest voor de vorming van een verenigd front met de reeds bestaande Nara-strekkingen tegen de Tendai-school.⁹

De tien *sanmaya*-voorschriften, die in de *MSZ* aan bod komen, gaan op vier algemene verbodsbepalingen uit het achttiende hoofdstuk van de canonieke *Ta-jih ching* of het *Mahāvairocanasūtra* terug.¹⁰ R. Tajima formuleert deze als volgt:

Les quatre interdits [...], qui sont une innovation de l'école ésotérique et portent respectivement sur: la calomnie de la Loi, l'abandon du *bodhicitta*, l'avarice (consistant à ne pas enseigner la Loi), le mal fait aux êtres vivants.¹¹

Deze vier fundamentele inbreuken worden eveneens in het tweede hoofdstuk van het *Mahāvairocanasūtra* als *samaya māla* gedefinieerd.¹² Wie ertegen ingaat « devient pareil à un cadavre, il meurt à la religion ».¹³ Daaruit is op te maken dat er niet enkel verbanden kunnen worden gelegd tussen de *MSZ* en een aantal Sanskrit-teksten, maar dat de structuur van het eerste deel van ↓ubhakarasiūha's tekst, die wij tot het object van deze verhandeling hebben gemaakt, eveneens op een aantal canonieke Chinese teksten teruggaat. Daarenboven blijken een aantal aspecten, die in de *MSZ* worden behandeld, doorslaggevend te zijn geweest voor de systematisatie van de esoterische school in Japan.

In het tweede deel van de tekst onderricht ↓ubhakarasiūha enkele heilsmiddelen aan de hand waarvan men het ontwaken kan realiseren. Deze heilsmiddelen bestaan uit het beoefenen van meditatie, het reciteren van magische formules en het vormen van een handgebaar.¹⁴ Volgens de *MSZ* is het beoefenen van meditatie en het vormen van handgebaren immers essentieel voor het bereiken van *samādhi* (Jap. *sammai* of *sanmaji*). Volgens T. Yamasaki is dit “a meditative state in which body and mind are united on intuitive perception”.¹⁵ De Indische religieuze traditie stelt deze techniek voor als een manier om de realiteit van “het ware zelf” te vatten.

Kōbō Daishi definieerde zijn *Shingon*-school in termen van “de poort van *samādhi*” en “de poort van de *samādhi-dharma*”, waardoor de indruk kan worden gewekt dat *samādhi* uitsluitend een kenmerk van de esoterische leer zou zijn, wat niet het geval is. Technieken om *samādhi* te realiseren bestonden immers sinds lange tijd in de Indische religies.¹⁶

In de boeddhistische literatuur gaan er stemmen op, die beweren dat het lichaam en de gedachten, die in een staat van diepe *samādhi* zijn verzonken, een stap verder gaan dan het

stadium van concentratie op een bepaald object, waardoor de discrepantie tussen de beoefenaar en zijn concentratieobject verdwijnt en er een soort van eenwording (Sank. *yoga*) ontstaat. Daar *sam 〇dhi* zowel het lichaam als de gedachten aanbelangt, worden methodes om deze staat te realiseren, zoals meditatie, zithoudingen en ademhalingstechnieken, op mekaar afgestemd. Net zoals in de *MSZ* beschrijven andere *yogatantra*'s opeenvolgende gradaties die systematisch naar de staat van eenheid leiden.¹⁷

Deze interne processen zijn gelijklopend in zowel de *yoga*-praktijk als in het esoterisme, maar verschillen inzake hun theoretisch referentiekader. Over het algemeen begint de beoefenaar met het pogen te beheersen van het lichaam, de ademhaling, de emoties en de zintuigen, waarop hij de versnipperde gedachten probeert te concentreren. Deze concentratie wordt stapsgewijs verdiept, totdat de beoefenaar in staat is om gedurende een bepaalde tijd eenzelfde graad van scherpzinnigheid aan te houden. De daaropvolgende stap, waarbij het observerende subject wegebt en waardoor slechts het besef van en de aandacht voor het object van contemplatie overblijft, noemt men *sam 〇dhi*. Bij zo'n intense concentratie verenigt het subject zich als het ware met het object, waardoor het object niet meer alsdusdanig door de waarnemer wordt ervaren. *Sam 〇dhi* verenigt daarom het subject en het object van de praktijk. In het esoterisch boeddhisme resulteert dit in de vereniging van de beoefenaar met de kosmische boeddha.

Inzake deze *sam 〇dhi* is er een duidelijke link tussen de *MSZ* en de *Shou-hu kou-chieh-chu t'o-lo-ni-ching* 守護國界主陀羅尼經 (Jap. *Shugokokkaishudaranikyō*, i.e. T. vol. XIX, nr. 997).¹⁸ De voor ons relevante bijdrage van deze teksten is dat ze beiden het intensifiëren van de staat van *sam 〇dhi* in vijf fasen beschrijven:¹⁹

T. vol. XVII, nr. 917	T. vol. XIX, nr. 997
1. momentane gedachte	1. kortstondige <i>sam 〇dhi</i>
2. stromende gedachte	2. partiële <i>sam 〇dhi</i>
3. zoete en mooie gedachte	3. gradueel manifesterende <i>sam 〇dhi</i>
4. uiteenvallende en verspreidende gedachte	4. opkomende en wegebbende <i>sam 〇dhi</i>
5. gedachte van de heldere spiegel	5. vreedzaam vlottende <i>sam 〇dhi</i>

Deze twee teksten beschrijven het verdiepingsproces evenwel in een verschillende terminologie, maar de essentiële punten komen overeen. In de *MSZ* wordt de maanschijf als voorbeeld van het meditatieobject gebruikt. Het visualiseren van de maanschijf wordt in het Japans *ajikan* (阿字觀) genoemd en is tot op vandaag een belangrijk aspect van de esoterische meditatiepraktijk van het *Shingon*-boeddhisme.²⁰

Bij de “momentane gedachte” kan de beoefenaar de maanschijf duidelijk visualiseren, maar het beeld is van kortstondige aard en verdwijnt eensklaps, zoals een licht dat wordt uitgeknipt. Ook bij de “stromende gedachte” is de voorstelling van de maanschijf plots verdwenen, maar door toegewijd de meditatie verder te zetten, zal er weer een vaag beeld van opduiken. Van de “zoete en mooie gedachte” is er sprake wanneer de maanschijf na verdere oefening helder en duidelijk wordt en wanneer het lichaam en de gedachten van de beoefenaar licht en stabiel worden. Men spreekt van de “uiteenvallende en verspreidende gedachte” als de beoefenaar in staat is om een duidelijk beeld van de maanschijf aan te houden, maar afgezien van de vastberadenheid om de praktijk verder te zetten, plots door lusteloosheid wordt overmand of met zich opdringende emoties, zoals faalangst en gebrekkig zelfvertrouwen, wordt overladen. Toch moet men proberen deze fase te transcenderen om een volwaardige eenwording te kunnen ervaren.²¹ Deze laatste en tevens meest intensieve fase van de “gedachte van de heldere spiegel” kan als volgt worden omschreven:

The bright mirror reflects beauty and ugliness without like or dislike. When the object it reflects is gone, the reflected image also disappears without a trace. In this samadhi, the meditator is said to see things and events clearly, without bias or attachment.²²

Volgens T. Yamasaki kunnen dergelijke meditatieoefeningen extase, euforie en andere aangename, maar tijdelijke gewaarwordingen, inzichten en visioenen met zich meebrengen, die een haast verslavende werking kunnen hebben. Evenwel maken deze voorbijgaande nevenwerkingen niet het doel van de esoterische praktijk uit. Het uitblijven van buitengewone ervaringen wijst immers niet op een gebrek aan vooruitgang in de meditatieve praktijk. Bovendien is het zo dat men deze effecten beter niet onderdrukt, maar de ware aard ervan erkent. Hetzelfde geldt voor gedachtestromen, die al dan niet van negatieve aard zijn, maar de concentratie in het gedrang brengen. De beoefenaar hoeft geen komaf te maken met de gedachten, want “the energy that gives rise to thought is rechanneled toward perception of the true self”.²³ De esoterische praktijk maakt immers gebruik van de *creatio*, die inherent is aan de menselijke geest, om de gedachten te bundelen en in concentratie samen te brengen. Het is precies deze intrinsieke dynamiek en deze creatieve energie die ervoor kan zorgen dat men een diepe staat van *sam Odhi* realiseert. Dit wordt ook in de *MSZ* benadrukt:

Beginneling, velen zijn bevreesd om gedachten te laten opkomen. Wanneer er [gedachten] voorkomen, denken zij eraan om hun aspiratie en hun streven halt toe te roepen. Indien men zich eenzijdig op gedachtenloosheid toelegt en dit als het ultieme beschouwt, dan is het zo dat men naar vooruitgang zal streven, maar het niet zal kunnen bekomen. De gedachten zijn van tweeërlei aard: de eerste zijn de onheilzame gedachten en de tweede de heilzame gedachten. De onheilzame zijn roekeloze gedachten en zouden steeds vermeden moeten worden. De goede methode is niet toe te laten dat de oprechte gedachten vernietigd worden. Wie waarlijk de correcte praktijk beoefent, voelt de noodzaak om eerst en vooral de juiste gedachten te doen toenemen en zich daarin te oefenen. Met deze laatste methode bereikt men de ultieme zuiverheid. Net zoals iemand die leert schieten, door lang te oefenen door en door bedreven wordt, zoveel meer zal u door vrij te zijn van [onheilzame] gedachten, in elke activiteit voortdurend van concentratie voorzien zijn. Wees angstig noch bevreesd voor het laten opkomen van [heilzame] gedachten. Het zou immers betreurenswaardig zijn, mocht dit de vooruitgang in uw studie belemmeren. (Eigen vertaling K.P.)²⁴

De nadruk op de dynamiek van de gedachten is precies wat de tantrische meditatiepraktijk van de exoterische onderscheidt. De staat van “no-mind no-thought” wordt als het ware in het proces naar de eenwording overstegen en zodoende wordt de geest als het ware bewust van zichzelf.²⁵

↓ubh⊙karasiüha geeft ook andere details aangaande de beoefening van meditatie. De ogen, zegt hij, zouden noch volledig gesloten, noch volledig open mogen zijn, daar beide de concentratie bemoeilijken. Men zou de ogen halfgesloten moeten houden. Mediteren doet men trouwens best op een rustige plek, op een plaats waar men niet door invloeden van buitenaf kan worden afgeleid. Wat de zithouding betreft, deelt hij de mening van de vroegere Indische *yoga*-teksten. Hij gelooft niet in zithoudingen die pijnlijk zijn. Volgens hem kan men in eender welke ontspannen houding gaan zitten, maar de beste is de halve lotushouding.

In het laatste deel van de tekst gaat ↓ubh⊙karasiüha voorts in op enkele aanwijzingen voor het reguleren van de ademhaling, wat de *conditio sine qua non* van een geslaagde meditatie of voor het bereiken van *sam Odhi* is. Deze ademhalingsmethode houdt niet alleen het lichaam fit, maar wanneer men deze oefening doet, hardt men het vergankelijke omhulsel om hitte, koude, e.d.m. te trotseren. De methode die ↓ubh⊙karasiüha voorschrijft is relatief eenvoudig onder de knie te krijgen:

Vanuit [de binnenkant van] uw lichaam raakt [de adem] elk botje, elk gewricht, elke spier en elk bloedvat aan, circuleert er rond en dringt erin door. Daarna ademt u langzaam uit via de mond. U stelt zich verder voor dat deze adem zo wit is als sneeuw en zo smaakvol als melk. Voorts zou u de weg die [deze uitgeademde lucht] aflegt moeten volgen. Dan ademt u geleidelijk aan opnieuw via de neus in. Hierbij verspreidt [de ingeademde lucht] zich naar de spieren en bloedvaten over het hele lichaam. U zal leren de lucht te laten circuleren en aldus drie keer in- en uit te ademen. (Eigen vertaling, K.P.)²⁶

Naast praktische tips aangaande meditatie wordt er in de *MSZ* een andere merkwaardige praktijk beschreven, waar we vooralsnog geen bijkomende studies over hebben gevonden. Het betreft een soort rituele wandeling, waarbij een koord en een bamboepijp worden gehanteerd. Opnieuw gaat het om een oefening, die tot doel heeft concentratie en *sam 〇dhi* te bereiken. Deze luidt:

Op een rustige plaats dient u de grond proper en effen te maken. De lengte van het vlak moet ongeveer veertien meter bedragen en aan de twee [korte] zijden dient u een paal op te richten. Bind aan het uiteinde [van de palen] een touw, precies op borsthoogte en houd het koord met een bamboepijp op. Hou de pijp in de lengte vast. Met die bamboepijp draait u in wijzerzin [om de opstelling met palen] en gaat u evenwijdig [met het touw, dat u met de bamboepijp omhoog houdt] heen en weer. Breng een fusie van de gedachten met de universaliteit teweeg en kijk ongeveer twee meter voor u uit. Laat u meevoeren doorheen de *sam 〇dhi*, wees bewust van en vertrouw op uw fundamentele [boeddha-]natuur. Realiseer de waarheid, wees helder en laat dit niet verloren gaan.

Bij elke stap dient men onophoudelijk de geopenbaarde esoterische formules te reciteren. Omdat men over het algemeen tijdens de recitatie neergezeten is en daar in dit geval van wordt afgeweken, kunnen we stellen dat deze methode van wandelen wellicht deel uitmaakt van een bijzondere rituele praktijk.²⁷ Hoewel wij geen bijkomende informatie over deze oefening hebben gevonden, hebben wij weet van een analoge relaxatieoefening, die na het mediteren in het hedendaagse *zen*-boeddhisme wordt gepraktiseerd. Net zoals de uitdieping van de hieraan voorafgaande bedenkingen kan verder onderzoek dergelijke pistes proberen uit te diepen.

Als beginnend boeddholoog hebben wij met deze huidige verhandeling aangetoond dat de *MSZ* niet louter als een samenvatting van de essentialia van de esoterisch-boeddhistische leerstellingen kan worden bestempeld. Deze authentiek Chinese tekst (cf. deel 1.II.G) is voorts een praktische handleiding, waarin richtlijnen worden geschetst die onontbeerlijk zijn voor de tantrist, die zich tot doel stelt de opperste *bodhi* te bereiken. In hun geheel beschouwd bieden de leerstellingen van ↓ubh 〇karasiüha, zoals die in de *MSZ* belichaamd worden, een volledige praktische gids voor *vajray 〇na*-aanhangers uit de zevende en achtste eeuw. Ze wijzen op de bijzondere mystieke wending in het boeddhisme van het Grotere Voertuig, dat in deze periode zijn hoogbloei kende in China. Met deze verhandeling hebben we de geïnteresseerde lezer laten kennismaken met een fragment van het werk van ↓ubh 〇karasiüha, een meester die voor de ontwikkeling van het esoterisch boeddhisme onmisbaar is geweest.

Noten bij deel 3.

¹ L Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. II, p. 411.

² Dit schriftuur werd in 649 door Hsüan-tsang 玄奘 naar het Chinees vertaald als de *P'u-sa chieh-pen* 菩薩戒本, i.e. T. vol. XXIV, nr. 1501.

³ N. Dutt, “Bodhisattva-pratimokṣa-sūtra”, pp. 259-286.

⁴ Samen met de *śāśamuccaya* behoort deze tekst tot de beroemdste teksten van Vajrapāṇi. Voor meer informatie over zijn leven en werk, zie: J. Hedinger, *Aspekte der Schulung in der Laufbahn eines Bodhisattva*, p. 1.

⁵ N. Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hānayāna*, pp. 302-305.

⁶ T. vol. XVIII, nr. 915.

⁷ Sansk. *Brahmajālasūtra*. Deze tekst werd in 406 naar het Chinees vertaald door Kumārajāva, i.e. T. vol. XXIV, nr. 1484.

⁸ P. Groner, “FWC-MD”, p. 265.

⁹ P. Groner, *op. cit.*, p. 285, noot 44. R. Abe, *The Weaving of the Mantra*, p. 62: “Kūkai’s interpretation of the precepts and precept ordination provided him with an institutional common ground with the Nara Schools. This in turn made it possible for Kūkai and Nara to mount a joint opposition to Saichō and the separatist Tendai School”. Zie verder: P. Groner, “FWC-MD”, p. 285, noot 45.

¹⁰ P. Groner, “FWC-MD”, p. 265.

¹¹ R. Tajima, *Étude*, p. 130.

¹² R. Tajima, *Étude*, p. 130, noot 1: i.e. T. vol. XVIII, p. 12b.

¹³ R. Tajima, *Étude*, p. 130.

¹⁴ Dit zijn de respectievelijke “geheimen” van gedachte, woord en lichaam. Cf. deel 1.I.D.3.

¹⁵ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 99.

¹⁶ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 100.

¹⁷ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 100.

¹⁸ T. vol. XIX, nr. 997, *Shou-hu kou-chieh-chu t'o-lo-ni-ching* 守護國界主陀羅尼經, Prajñā (Chin. Po-jo 般若) en Muniśrī (Chin. Mou-ni-shih-li 牟尼室利).

¹⁹ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 100.

²⁰ 阿字觀 Chin. *A-tzu-kuan*. Bij deze meditatie maakt men gebruik van een rol, waarop een maanschijf is afgebeeld. Parallel met de diptiek van de *garbhadhātu*- en de *vajradhātumaḍāla* bestaat deze visualisatietechniek in twee vormen. In het eerste geval rust de zaadsyllabe “A”, die symbool staat voor *Dharmakāya Mahāvairocana* en in Siddham-schrift binnenin de schijf is afgebeeld, op de lotus der medegoden en waarheid binnenin de maanschijf van de wijsheid. In het tweede geval worden zowel de lotus als de “A”-syllabe binnenin de maanschijf voorgesteld. Voor meer uitleg, zie: M. Kiyota, *Shingon Buddhism: Theory and Practice*, p. 71 e.v. Dat precies de maan hierbij een belangrijke rol speelt is gezien de Indische wortels van het esoterisme niet zo verwonderlijk. In het brahmanisme was Candra (i.e. de maan) niet alleen een van de belangrijke godheden. Bovendien bleek er een duidelijk verband te bestaan tussen de maan en de lotus, cf. L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, pp. 490-491: « C’est un être ‘doux’ (*saumya*), dont les frais rayons corrigent l’ardeur solaire; donneur de pluie, facteur de la vie végétale, sa clarté (*kaumudī*, litt. ‘ce qui fait fleurir le (lotus) *kumuda*’) consume les amants malheureux. »

²¹ T. Yamasaki, *Shingon*, pp. 100-101.

²² T. Yamasaki, *Shingon*, p. 101.

²³ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 102.

²⁴ T-editie, p. 945a21-a29, cf. deel 2.B.6.

²⁵ T. Yamasaki, *Shingon*, p. 103.

²⁶ T-editie, p. 945a16-a22.

²⁷ L. Renou en J. Filliozat, *IC*, dl. I, p. 565: « Des règles précises visent le comportement durant la récitation, la pose à observer: généralement assis à terre, les jambes repliées: c’était l’attitude pour la récitation scolaire des textes sacrés à l’époque védique, tandis que les pratiques rituelles, qui nécessitaient des déplacements, se faisaient debout »

BIBLIOGRAFIE

Primaire bronnen

Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經, Takakusu (高楠), J., Watanabe (渡辺), K., et al. (uitg.), 100 vols., Tōkyō, 1924-32.

T. vol. IX, nr. 277: *Kuan-p'u-hsien p'u-sa hsing-fa-ching* 觀普賢菩薩行法經 (Jap. *Kanfugenbosatsu-gyōbōkyō*), Dharmamitra (Chin. Tan-mo-mi-tuo, Jap. Danmamitta 曇無蜜多).

T. vol. XVIII, nr. 848: *Ta p'i-lu-che-na ch'eng-fo shen-pien chia-ch'ih ching* 大毘盧遮那成佛神變加持經 (Jap. *Daibirushanajōbutsujimbenkajikyō*), ↓ubh●karasiüha (Chin. Shan-wu-wei, Jap. Zemmui 善無畏) en I-hsing 一行 (Jap. Ichigyō).

T. vol. XVIII, nr. 865: *Chin-kang-ting ching i-ch'ieh ju-lai chen-shih-she ta-ch'eng hsien-cheng ta-chiao-wang ching* 金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經 (Jap. *Kongōchōissainyoraishin-jitsushōdaijōgendaikyōōkyō*), Amoghavajra (Chin. P'u-ku, Jap. Fukū 不空).

T. vol. XVIII, nr. 885: *I-ch'ieh ju-lai chin-kang san-yeh tsui-shang pi-mi ta-chiao-wang ching* 一切如來金剛三業最上密大教王經 (Jap. *Issainyoraikongōsangōsaijōhimitsudaikyōōkyō*), D●nap●la (Chin. Shih-hu, Jap. Segō 施護).

T. vol. XVIII, nr. 892: *Ta-pei-k'ung-chih-chin-kang ta-chiao-wang i-kuei ching* 大悲空智金剛大教王儀軌經 (Jap. *Daihikūchikongōdaikyōōgikikyō*), Dharmap●la (Chin. Fa-hu, Jap. Hōgo 法護).

T. vol. XVIII, nr. 915: *Shou p'u-t'i-hsin-chieh i* 受菩提心戒儀 (Jap. *Jobodaishinkaigi*), Amoghavajra (Chin. P'u-ku, Jap. Fukū 不空).

T. vol. XVIII, nr. 917: *Wu-wei san-ts'ang Ch'an-yao* 無畏三藏禪要 (Jap. *Muisanzō Zen'yō*), ↓ubh●karasiüha (Chin. Shan-wu-wei, Jap. Zemmui 善無畏).

T. vol. XIX, nr. 997: *Shou-hu kou-chieh-chu t'o-lo-ni-ching* 守護國界主陀羅尼經 (Jap. *Shugokokkaishu-daranikyō*), Prajñ● (Chin. Po-jo, Jap. Hanny● 般若) en Muni●rā (Chin. Mou-ni-shih-li, Jap. Munishiri 牟尼室利).

T. vol. XIX, nr. 1002: *Pu-k'ung chüan-su p'i-lu-she-na-fo ta-kuan-ting-chen-yen* 不空胃索毘盧遮那佛大灌頂光真言 (Jap. *Fukūkenjakubirushanabutsudaikanjōkōshingon*), Amoghavajra (Chin. P'u-k'ung, Jap. Fukū 不空).

T. vol. XX, nr. 1092: *Pu-k'ung-chüan-su chen-yen ching* 不空胃索神變真言經 (Jap. *Fukūkenjaku-jimpenshingonyō*), Bodhirūci (Chin. P'u-t'i-liu-chih, Jap. Bodairushi 菩提流志).

T. vol. XX, nr. 1145: *Hsü-k'ung-tsang p'u-sa neng-man chu-yüan tsui-sheng-hsin t'o-lo-ni ch'iu-wen-ch'ih fa* 空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法 (Jap. *Kokuzōbosatsunōmanshogan-saishōshindaranigumonjihō*), ↓ubh●karasiüha (Chin. Shan-wu-wei, Jap. Zemmui 善無畏).

T. vol. XXI, nr. 1300: *Mo-teng chia ching* 摩登伽經 (Jap. *Matōgakyō*), Chu Lü-yen 竺律炎 (Jap. Jiku Ritsuen) en Chih-ch'ien 支謙 (Jap. Shiken).

T. vol. XXIV, nr. 1484: *Fan-wang ching* 梵網經 (Jap. *Bommōkyō*), Kum●rajāva (Chin. Chiu-mo-lo-shih, Jap. Kumarajū 鳩摩羅什).

T. vol. XXIV, nr. 1501: *P'u-sa chieh-pen* 菩薩戒本 (Jap. *Bosatsukaihon*), Maitreya (Chin. Mi-le, Jap. Miroku 彌勒); Hsüan-tsang 玄奘 (Jap. Genjō).

T. vol. L, nr. 2055: *Hsüan-tsung chao-fan ching san-ts'ang shan-wu-wei cheng-hung-lu hsing-ch'ing-chuang* 玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行 空藏善無畏贈鴻臚卿行 (Jap. *Genshōchōhongyōsansōzemmuijōkōro-kyōgyōjō*), Li-hua 李華 (Jap. Rike).

T. vol. L, nr. 2061: *Song-kaō seng chüan* 宋高僧傳 (Jap. *Sōkōsōden*), Ts'an-ning 贊寧 (Jap. Sannei).

T. vol. L, nr. 2064: *Shen-seng chüan* 神僧傳 (Jap. *Shinsōden*).

T. vol. LX, nr. 2219: *Ta-jih chin shu ssu-chi* 大日經疏私記 (Jap. *Dainichikyōshoshiki*), Donjaku 曇寂 (Chin. T'an-chi).

Secundaire bronnen

ABE, R., *The Weaving of the Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, New York: Columbia University Press, 1999.

BHĀRATĪ, A., *The Tantric Tradition*, London: Rider & Company, 1970.

BROUCKE, P., Vanden, “On the Title and the Translator of the Yugikyō (T. XVIII nr. 867)”, *Bulletin of the Research Institute of Esoteric Buddhist Culture of Kōyasan University*, vol. VII, pp. 184-212, 1997.

BROUCKE, P., Vanden, “The Twelve-Armed Deity Daisho Kongo and His Scriptural Sources”, *Romanian Journal of Japanese Studies*, vol. 1, pp. 57-78, 1999.

CHANDRA, L. en RANI, Sh., *Mudrās in Japan: Symbolic Hand-Postures in Japanese Mantrayāna or the Esoteric Buddhism of the Shingon Denomination*, ↓ Ta-Pi Haka Series, Indo-Asian Literatures 243, New Delhi: Aryabharati Mudranalaya/ Delhi: Jayyed Press, 1978.

CHOU, Y., “Tantrism in China”, *H.J.A.S. (Harvard Journal of Asiatic Studies)*, vol. 8, 1944, pp. 241-332.

DESSEIN, B. en HEIRMAN, A., *Boeddha, zijn Leer en zijn Gemeenschap, een inleiding tot geschiedenis, filosofie en kloosterleven*, Gent: Academia Press, 1999.

DUTT, N., *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relations to Hānayāna*, London: Luzac, 1930.

DUTT, N., “Bodhisattva-pratimokṣa-sūtra”, *Indian Historical Quarterly*, Narendra Nath Law (uitg.), Calcutta : Calcutta Oriental Press, vol. VII, 1931, pp. 259-286.

FORTE, A., *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Tunhuang Document S.6502, followed by an annotated translation*, Rome: Istituto Univeritario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, 1976.

FORTE, A., “The Origins and Role of the Great Fengxian Monastery 大奉先寺 at Longmen”, *Annali*, vol. 56 (estratto), Fasc. 3, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1996.

GRIFFITH FOULK, T., “Myth, Ritual, and Monastic Practise in Sung Ch’an Buddhism”, in: P. Buckley Ebrey et al. (uitg.), *Religion and Society in T’ang and Sung China*, Honolulu: Hawaii University Press, 1993.

GRONER, P. “The *Fan-wang ching* and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen’s *Futsū jubosatsukai kōshaku*”, in: R.E. Buswell (uitg.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

GRONER, P., *Ryōgen and Mount Hiei: Japanese Tendai in the Tenth Century*, Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, vol. 15, Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

- GRONER, P., *Saichō: The Establishment of the Japanese Tendai School*, Berkeley Buddhist Studies Series, vol. 7, Seoul: Po Chin Chai Ltd., 1984.
- GROOT DE, J.J.M., *Le code du mahâyâna en Chine : son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque*, Amsterdam : Johannes Müller, 1893.
- GULLIK, R.H. Van Gullik, *Siddham: An Essay on the History of Sanskrit Studies in China and Japan*, Sarasvati-Vihara Series 36, Nagpur, 1956.
- GUPTA, S., HOENS, D.J. en GOUDRIAAN, T., “Hindu Tantrism”, in: B. Spuler et al. (uitg.), *Handbuch der Orientalistik*, dl. II, vol. IV.2, Leiden/Köln: E.J. Brill, 1979.
- HAKEDA, Y.S., *Kūkai. Major Works*, Unesco Collection of Representative Works: Japanese Series, Colombia University Press, 1972.
- HEDINGER, J., *Aspekte der Schulung in der Laufbahn eines Bodhisattva. Dargestellt nach dem Siksasamuccaya des Santideva*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1984.
- KAMIBAYASHI (神林), T., “*Mui-sanzō Zen'yō 無畏三藏禪要*”, in: Iwano (岩野), M. (uitg.), *Kokuyaku issaikyō, Indo senjutsubu, Mikkyōbu san, Jubodaishinkaigi hoka kyūbu 國譯一切經印度撰述部密教部三受菩提心戒儀外九部*, Tōkyō: Daitō Shuppansha (大東出版社), 1971, pp. 6-20.
- KAWAHARA, M.E. en JOBST, C.Y., *Kōbō Daishi Kūkai: Ausgewählte Geschriften*, München: Iudicium, 1992.
- KIYOTA, M., *Shingon Buddhism: Theory and Practice*, Buddhist Books International, Los Angeles/Tōkyō: Kenkyūsha Printing Company, 1978.
- Kokuyaku himitsu-giki hensankyoku (國譯秘密儀軌編纂局, uitg.), “*Mui-sanzō Zen'yō 無畏三藏禪要*”, in: *Kokuyaku himitsugiki 國譯秘密儀軌*, vol. I, Tōkyō: 1976², pp. 32-44.
- LAMOTTE, E., *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Vāka Era*, (originele Franse titel: *Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Vāka*, Leuven: Bibliothèque du Muséon, 1958), vertaald door S. Webb-Boin, Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain/Peeters Press: 1988.
- MATSUNAGA (松長), Y., *Mikkyō no Rekishi (密教の歴史)*, Kyōto: Heizakuji Shoten, 1978.
- MIZUNO, K., *Buddhist Sutras: Origin, Development, Transmission*, Tōkyō: Kōsei Publishing Co., 1982.
- MÜLLER, K.M., *Shingon-Mysticism: Vubhakarasiūha's and I-Hsing's Commentary to the Mahāvairocana-sūtra, Chapter One, an Annotated Translation, a dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Oriental Languages*, University of California, Los Angeles, 1976.

NANJIO (南條), B., *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*, Oxford, 1883; San Francisco, 1975 (herdruk).

RAMBACH, P., *Le Buddha Secret du tantrisme japonais*, Genève: Editions d'Art Albert Skira S.A., 1978.

RENOU, L. en FILLIOZAT, J., *L'Inde classique: Manuel des études indiennes*, dl. I, Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient/Maisonneuve, 1985.

RENOU, L. en FILLIOZAT, J., *L'Inde classique : Manuel des études indiennes*, dl. II, Paris : École française d'Extrême-Orient, 2001 (herdruk).

SAUNDERS, E.D., *Mudrā: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*, Bollingen Series LVIII, New York: Pantheon Books, 1960.

TAJIMA, R., *Étude sur le Mahāvairocana-sūtra (Dainichikyō), avec la traduction commentée du premier chapitre, Thèse pour le Doctorat de l'Université présentée à la Faculté des Lettres de Paris*, Paris : Adrien Maisonneuve, 1936.

TOGANŌ, S.M., *The Symbol-System of Shingon Buddhism, a dissertation submitted to the Faculty of Claremont Graduate School in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate Faculty of Asian Studies*, Claremont, 1970.

TSUKAMOTO (塚本), K., “*Mui-sanzō Zen'yō 無畏三藏禪要*”, in: Tsukamoto K. (uitg.), *Kokuyaku Mikkyō Kyōki-bu 國譯密教經軌部*, vol. I, Tōkyō: Kokusho Kankō-kai (国書刊行会), 1984, pp. 1-20.

TSUKAMOTO (塚本), K., et al. (uitg.), *Bongo butten no kenkyū (梵語仏典の研究)*, vol. IV: *Mikkyō-kyōten-hen (密教經典篇)*, Kyōto: Heizakuji Shoten, 1989.

WAYMAN, A. en TAJIMA, R., *The Enlightenment of Vairocana*, Buddhist Tradition Series, vol. 18, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

WILLEMEN, Ch., “The Chinese Hevajratāntra: the Scriptural Text of the Ritual of the Great King of the Teaching, the Adamantine One with Great Compassion and Knowledge of the Void”, *Orientalia Gandensia*, vol. VIII, Leuven: Peeters, 1983.

YAMASAKI, T., *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, vertaald door Peterson R. en C., Boston: Shambala Publications, 1988.

YIFA, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: an annotated translation and study of the Chanyuan Qinggui*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

Woordenboeken

Bukkyōgaku jiten 佛教学辞典, Taya (多屋), Y. et al. (uitg.), Kyōto: Hōzōkan (法蔵館), 1995 (herdruk).

Fo Kuang Ta-tz'u-tien 佛光大辭典, Fo Kuang Ta-tz'u-tien pien-hsiu wei-yuan-hui (佛光大辭典編修委員會, uitg.), Taipei: Fo-kuang ch'u-pan-she, 1988.

Dai kanwa jiten 大漢和辭典, Morohashi (諸橋), T. (uitg.), 13 vols., Tōkyō: Taishukan shoten, 1955-60.

Han-fan-ying-t'ai fo-hsüeh tz'u-tien 漢梵英泰佛學辭典: *A Dictionary of Buddhism Chinese-Sanskrit-English-Thai*, Bangkok: The Chinese Buddhist Order of Sangha in Thailand, 1976.

Han-yü Ta-tz'u-tien 漢語大詞典, 13 vols., Shanghai: Shanghai Tz'u-shu ch'u-pan-she, 1986-1992.

HATTA (八田), Y., *Shingon jiten* 真言事典, Tōkyō: Hira-kawa Shuppansha (平河出版社), 1985.

HIRAKAWA, A., *Bukkyō kan-bon dai jiten* 佛教漢梵大辭典 (*Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*), Tokyo: Reiyūkai (靈友会), 1997.

Hōbōgirin 法寶義林: *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources Chinoises et Japonaises*, P. Demiéville (uitg.), Tōkyō: Maison franco-japonaise, 1929- .

MACDONELL, A.A., *A Practical Sanskrit Dictionary, with Transliteration, Accentuation, and Etymological Analysis throughout*, New York: Oxford University Press, 1997 (herdruk).

MATHEWS, R.H., *Chinese-English Dictionary*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1979¹⁴.

Mikkyō daijiten 密教大辭典, 1 vol., Kyōto: Mikkyō jiten hensan-kai (京都密教辞典編纂会), 1983.

MONIER-WILLIAMS, Sir M., *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages, (New Edition, Greatly Enlarged and Improved with the Collaboration of E. Leumann, C. Cappeller et al.)*, Oxford: Clarendon Press, 2000 (herdruk).

NAKAMURA (中村), H., *Bukkyōgo daijiten* 佛教語大辭典, 1 vol., Tōkyō, 1983.

NELSON, A.N., *The New Nelson: Japanese-English Character Dictionary (Shinpan Neruson Kan-ei jiten* 新版ネルソン漢英辞典), Singapore: Ch. E. Tuttle, 1998.

Nihon bukkyō jinmei jiten 日本仏教人名辞典, Saitō (斎藤), A. (uitg.), Tōkyō: Shinjinbutsu shōraisha (新人物往来社), 1993.

Nihon bukkyōgo jiten 日本佛教語辞典, Iwamoto (岩本), Y. (uitg.), Tōkyō: Heibonsha (平凡社), 1988.

SAWA (佐和), R., *Mikkyō jiten* 密教辞典, Kyōto, 1985⁵.

SOOTHILL, W.E. en HODOUS, L., *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2000 (herdruk).

Tz'u-hai 辭海, Shu H., et al. (uitg.), 3 vols., Shanghai: Shanghai Tz'u-shu ch'u-pan-she, 1989 (herdruk).

Zengaku daijiten 禅学大辞典, Komazawa daigaku nai Zengaku daijiten hensansho (駒澤大学内禅学大辞典編纂所, uitg.), Tōkyō: Taishūkan (大修館), 1977.

CHINESE TEKST

(T. vol. XVIII, nr. 917, pp. 942b-946a)

