

## DE OPKOMST EN ONTWIKKELING VAN ZEN – deel 3

---

*Uit: Zenboeddhisme van Alan Watts (De Haan/Van Loghum Slaterus, 1963)*

Nochtans schijnt Huang-po's persoonlijk onderricht minder uitvoerig te zijn geweest. Lin-chi (Japans: Rinzai, † 866) kon er nooit een woord uitkrijgen. Telkens als hij een vraag waagde te stellen kreeg hij van Huang-po een klap als antwoord, tot hij wanhopig het klooster verliet en raad zocht bij een ander meester Ta-yü, die hem echter zijn ondankbaarheid verweet voor zoveel 'grootmoederlijke vriendelijkheid' vanwege Huang-po. Hierdoor bereikte Lin-chi satori, keerde terug naar zijn meester en gaf hem op zijn beurt een klap, eraan toevoegend: 'Alles bij elkaar is Huang-po's boeddhisme niet veel zaaks !'

Lin-chi's lering zoals we die kennen uit de Lin-chi Lu (Japans: Rinzai Roku) is bijzonder levendig en origineel. Hij onderrichtte zijn studenten in een informele en soms bijzonder pittige taal. Het is alsof hij het gehele gewicht van zijn persoonlijkheid aanwendde om de leerlingen tot onmiddellijk ontwaken te dwingen. Hij berispt hen voortdurend voor hun gebrek aan zelfvertrouwen en omdat ze hun geest laten 'rondhollen' op zoek naar iets dat ze nooit verloren hebben en dat hen 'zo voor de neus ligt'. Ontwaken schijnt voor Lin-chi hoofdzakelijk een kwestie van 'durf' – de moed hebben onverwijld 'los te laten' met een onwankelbaar geloof in de eigen natuurlijke en spontane Boeddhageest. Zijn kijk op de boeddhistische grondbeginselen mag gewoon kettters worden genoemd:

'Waarom zit ik hier te praten? Alleen omdat jullie, volgers van Tao, almaar door rondholt op zoek naar de geest en omdat jullie onbekwaam blijken hiermee op te houden. De ouden handelen al naar de omstandigheden. Begrijp mijn standpunt en jullie zullen oordelen, gezeten op de hoofden van de Boeddha's. Zij die de tien stadia doorliepen zullen u onderdanen toeschijnen en zij die tot het Opperste Ontwaken kwamen, alsof ze ketens om de nek dragen. De Arhats en de Pratyekaboeddha's zijn als een niet onderhouden toilet. Bodhi en nirvana als paaltjes om de ezels aan vast te binden. '

Hij is bijzonder nadrukkelijk waar het gaat om het 'natuurlijke', het 'ongedwongene' (wu-shih):

'In het boeddhisme is er nergens plaats voor inspanning. Wees gewoon en niets bijzonders. Ontlast je ingewanden, kleed je aan, eet je voedsel en ga liggen bij vermoeidheid. De onwetenden zullen hierom lachen maar de wijze zal me begrijpen. Zwerf je van plaats tot plaats en je houdt elke plaats voor je thuis dan zal elke plaats inderdaad je thuis wezen. Je moet niet trachten de omstandigheden te wijzigen. Gewoonten van voelen, die karma maken voor de Vijf Helleoorden, worden dan vanzelf de Grote Oceaan der Bevrijding.'

En over het ontstaan van karma door het geweld zoeken naar bevrijding:

'Buiten de geest is er geen Dharma en binnen de geest valt er evenmin iets te grijpen. Wat zoeken jullie dan? Men schreeuwt het van de daken dat Tao dient gevolgd en bewezen. Laat jullie niet misleiden. Indien er iemand is die Tao kan beoefenen, dan maakt hij karma voor geboorte-en-dood. Jullie praten over volkomen discipline in de zes zintuigen en de tienduizend gedragingen, maar ik zie dit alles als karma-verwekkend. Boeddha en Dharma zoeken is karma maken voor de helleoorden.'

In Ma-tsu, Nan-ch'üan, Chao-chou, Huang-po en Lin-chi vinden we precies die 'smaak' die zo eigen is aan Zen. Het gaat boven de oorspronkelijke taoïstische en boeddhistische inspiratie uit. De neerslag van hun leer, verhalen en geschriften is moeilijk in vertalingen weer te geven; hun Chinese stijl is eigenlijk noch klassiek noch modern, het is eerder de spreekstijl van de T'ang periode. De 'natuurlijkheid' van de taal is minder verfijnd en minder fraai dan die van de taoïstische dichterlijke wijzen; ze is bijna ruw. Ik zeg 'bijna', want ze is helemaal niet grof. Men zoekt tevergeefs naar vergelijkingspunten in andere culturen. De Westerling kan de speciale toon misschien nog het best terugvinden in de kunstwerken die in deze sfeer hun inspiratie vonden, bijvoorbeeld in de Zentempeltuinen van Kyoto: niets méér dan geharkt zand, waarop, verspreid, enkele met mos begroeide rotsblokken. De middelen zijn de eenvoudigste die men zich maar indenken kan – men heeft de indruk dat geen mensenhand ze ooit beroerde, maar in werkelijkheid is hier een uiterst gevoelige en bedreven hand aan het werk geweest. Het klinkt zowat alsof dit 'Zenachtige' niets meer is dan weldoordacht en geaffecteerd primitivisme – en soms is het inderdaad zo. Maar in zijn uiterste waarachtigheid is Zen een wonderbaarlijke ongewilde natuurlijkheid. Zen beleven is in Zen groeien.

De 'natuurlijkheid' van deze T'ang meesters moet klaarblijkelijk niet naar de letter worden verstaan als ware hij, die Zen beleeft, niets meer dan een doodgewoon platte kerel, die alle idealen in de wind slaat en zich naar goeddunken gedraagt. Dit zou immers op zichzelf reeds geaffecteerdheid zijn. De 'natuurlijkheid' van Zen is pas mogelijk wanneer men alle geaffecteerdheid en zelfbewustheid heeft afgelegd. Een zodanige geest komt en gaat als de wind. Hij is per definitie onmogelijk aan een instelling te binden.

Het genie en de vitaliteit van Zen waren op het einde van de T'ang dynastie zó groot dat het in China de overwegende vorm van boeddhisme werd, alhoewel soms in nauw verband met andere scholen. Tsung-mi (779-841) was tegelijkertijd Zenmeester en de Vijfde Patriarch van de Huya-yen-School die de wijsbegeerte van de Avatamsaka Soetra vertegenwoordigde. Deze bijzonder subtiele en rijpe vorm van Mahayana-wijsbegeerte werd door T'ung-shan (807-869) gebruikt voor de ontwikkeling van de leer der Vijf Graden (wu-wei) betreffende het vijfvoudig verband tussen het absolute (cheng) en het betrekkelijke (p'ien). Door zijn leerling Ts'aoshan (840-901) werd ze in verband gebracht met de filosofie van de I-Tsjing, het Boek der Veranderingen. Fa-yen (885-958) en Fen-yang (947-1024) waren eveneens invloedrijke meesters, die zich toededen op de studie van Hua-yen. Meesters als Te-chao (891-972) en Yen-shou (904-975) onderhielden nauwe betrekkingen met de T'ien-t'ai en de Zuiver-Land School.

In 845 kende het boeddhisme onder de taoïstische keizer Wu-tsung een korte maar bijzonder hevige vervolging. Tempels en kloosters werden vernield, hun gronden verbeurd verklaard en de gemeenschappen ontbonden. Gelukkig dreef zijn enthousiasme voor de taoïstische alchemie hem tot experimenten met het 'onsterfelijkeidelixir' en het drankje werd hem noodlottig. Zen overleefde de vervolging beter dan enige andere school en ging in de keizerlijke en populaire gunst een lange periode van bloei tegemoet. Honderden monniken kwamen zich in de kloosters vestigen. De toeloop en ook de welstand werden zo groot dat het behoud van de goede geest tot ernstige problemen uitgroeiden.

Populariteit leidt bijna onvermijdelijk naar een gevoelig verlies aan kwaliteit en aangezien Zen van een informeel geestelijke beweging evolueerde naar een meer gevestigde instelling onderging het een eigenaardige wijziging. Het zag zich genoodzaakt de onderwijsmethoden zó te standaardiseren, dat ze bruikbaar werden voor het onderricht van een groot aantal studenten. In dergelijke omstandigheden vindt men onder de novieten tal van jongelingen die eerder gezonden zijn door hun vrome families dan dat ze door hun natuurlijke aanleg zijn geroepen. De gevolgen van een dergelijke factor op de ontwikkeling van het institutionele Zen kunnen moeilijk worden onderschat. Want de Zengemeenschap werd minder een gemeenschap van rijpe mannen met spirituele belangstelling dan wel een soort geestelijke kostschool voor jongelingen. In deze omstandigheden werd het probleem van de discipline van overwegend belang. De Zenmeesters werden gedwongen enerzijds de leerlingen van de conventie los te maken en diezelfde jongelingen een conventie van moraal en manieren in te planten.

De Westerling, die interesse heeft voor de Zenfilosofie als een weg tot bevrijding, moet dit voor ogen houden, wil hij niet ontgoocheld worden door het monastieke Zenboeddhisme zoals het in het huidige Japan bestaat. Hij zal immers de indruk krijgen dat Zen de discipline er met de stok inslaat. Alhoewel het uiteindelijk nog steeds een weg tot bevrijding is, houdt het zich hoofdzakelijk bezig met een disciplinair regime dat 'karaktervorming' beoogt, ongeveer op dezelfde wijze als de ouderwetse Britse kostschool en het Jezuïeten novitiaat. Afdoend blijkt het in elk geval. Het 'Zentype' is een bijzonder fijn man, vol zelfvertrouwen, een beetje schalks, bovenmatig net en ordelijk, energiek maar niet overhaast, 'hard als een spijker' maar het ontbreekt hem niet aan een scherp esthetisch gevoel. De algemene indruk roept het beeld op van de Darumapop: helemaal niet stijf... maar neerslaan gaat niet.

Wanneer een geestelijke instelling tot bloei en macht komt ontstaat onvermijdelijk het menselijk probleem van de leidende posities. Beschouwingen over dit vraagstuk vindt men in de Ch'uang Teng Lu of 'Aantekeningen betreffende de Overdracht van de Lamp' door Tao-yüan, omstreeks 1004. Een van de voornaamste bedoelingen van dit werk was immers een 'apostolische opvolging' voor de Zentradiitie vast te leggen, opdat niemand gezag zou laten gelden tenzij zijn satori erkend was door iemand die op zijn beurt was erkend in rechte lijn van de Boeddha zelf. Niets is echter zo moeilijk als geschikte bevoegdheden te bepalen op het gebied van het onvervangbare geestelijk inzicht. Vooral wanneer een meester de verantwoordelijkheid heeft over enkele honderden studenten is de standaardisatie van onderricht en proeven een noodzaak. Zen vond een zeer vernuftige oplossing in een methode, die enerzijds een proef van bekwaamheid inhield en

anderzijds op zichzelf tevens een overlevering van de Zenervaring uitmaakt. Dit merkwaardige systeem is dat van het kung-an (Japans koan) of 'Zenprobleem.'

De letterlijke betekenis van de term is 'openbaar document' of 'rechtszaak', een soort uitspraak waarbij een wettelijk precedent wordt geschapen. De leerling moet een reeks proeven doorstaan, gebaseerd op de *mondo's* (*leergesprek op basis van vraag en antwoord*) van de oude meesters. Er wordt van hem verwacht dat hij de zin van het koan heeft ervaren en dat hij hiervan het bewijs levert door een intuïtief gevonden en meestal niet gesproken betoog. Met de bloeiperiode, zijnde de 10de en 11de eeuw, ging wel iets van de geest teloor, maar dit werd dan toch goedge maakt door een intense studie van de grote T'angmeesters. De anekdoten over deze meesters werden in anthologieën samengebracht als bijv. Pi-yen Lu (1125) en Wu-men kuan (1229). Het aanwenden van deze anekdoten voor de koanmethode werd ingevoerd door Yüan-wu (1063-1135) en diens leerling Ta-hui (1089-1163). Een voorloper van de koanmethode werd reeds ingevoerd door Huang-lung. Ze staat bekend als 'Huang-Lung's drie slagbomen (hindernissen).

'Vraag: Allen hebben een geboorteplaats. Waar werd U geboren?

Antwoord: Deze morgen vroeg at ik witte rijstebrij. Ik heb alweer honger.

Vraag: Hoe is mijn hand als Boeddha's hand?

Antwoord: De luit bespelend in de maneschijn.

Vraag: Hoe is mijn voet als een ezelshoef?

Antwoord: Wanneer de witte reiger in de sneeuw staat, krijgt hij een andere kleur.'

Logisch bekeken is het verband tussen vraag en antwoord alles behalve duidelijk, en toch wordt van de leerling verwacht dat hij het verband inziet. Wij volstaan hier met te zeggen dat elke koan een pointe heeft waarin de Zenervaring tot uiting komt. Deze pointe is vaak verborgen door hem veel duidelijker te maken dan men verwacht. Bovendien moeten de koan's niet alleen leiden tot het inzicht in het Ledige - ze zijn tevens gericht op Zenexpressie in leven en gedachten.

Het koansysteem werd tot ontwikkeling gebracht door de Lin-chi (Rinzai) Zenschool, echter niet zonder oppositie, vooral van de Sotoschool, die het systeem als al te kunstmatig afwees. De voorstanders verdedigen de koantechniek als een middel om het overweldigend 'twijfelgevoel' (i ching) aan te wakkeren, wat ze essentieel achten als allereerste vereiste tot satori. De Sotoschool bracht hiertegen in dat het systeem al te gemakkelijk leidt tot een gewild zoeken naar satori. Hierdoor holt men achter satori aan of men krijgt een kunstmatig satori, wat erger is. Aanhangers van de Rinzaischool beweren dat de intensiteit van satori in rechtstreekse verhouding staat tot het gevoel van twijfel en het blinde zoeken dat er aan voorafgaat. De Sotoschool schrijft aan een dergelijk satori een dualistisch karakter toe en houdt het voor een kunstmatige, emotionele reactie. Volgens de Sotoschool ligt een waarachtig dhyana in de ongemotiveerde actie (wu-wei) in 'zitten om te zitten' en 'lopen om te lopen'. De beide scholen werden respectievelijk bekend als k'an-hua Zen (anekdote-Zen nalevend) en ma-chaa Zen (zwijgzaam-verlichte-Zen).

De Rinzaïschool werd in 1191 naar Japan overgebracht door de Japanse T'ient'ai-monnik Eisai (1141-1215) die onder keizerlijke bescherming kloosters stichtte te Kyoto en Kamakura. Soto werd geïntroduceerd in 1227 door de geniale Dogen (1200-1253) die het grote klooster van Eihei-ji oprichtte, echter onder afwijzing van keizerlijke gunst. Er dient opgemerkt te worden dat Zen in Japan werd ingevoerd tijdens de Kamakuraperiode, toen de militaire dictator Yoritomo en zijn samoerai de macht hadden overgenomen van de decadente adelstand. Dit historische toeval speelde de militaire klasse der samoerai een boeddhistische filosofie in de hand die hen sterk aansprak, gezien haar eenvoudige directheid en praktische eigenschappen. Dit gaf aanleiding tot een speciale levenswijze, bushido genoemd: de Tao van de krijger. Het is in wezen de toepassing van Zen in de krijgskunst. De associatie van de vredelievende doctrine van Boeddha met de krijgskunst is voor de andere boeddhistische richtingen steeds een steen des aanstoets geweest. Deze associatie schijnt immers de scheiding tussen moraliteit en inzicht door te voeren. Men moet echter het feit onder ogen zien dat de boeddhistische ervaring naar zijn aard een bevrijding is uit alle conventies, de morele conventie inclusief. En anderzijds verzet het boeddhisme zich ook niet a priori tegen conventie in een maatschappij, waar de militaire kaste integraal deel uitmaakt van de sociale structuur en de rol van de krijgsman als noodzakelijk wordt beschouwd. Hier helpt het boeddhisme hem om de rol als boeddhist te vervullen. Eigenlijk zou het vredelievende christendom zich evenzeer moeten verbazen over het middeleeuwse Westerse ridderschap.

De bijdrage van Zen tot de Japanse cultuur bleef geenszins beperkt tot bushido. Het werd ingevoerd in haast alle aspecten van het dagelijks leven: architectuur, schilderkunst, poëzie, tuinaanleg, atletiek, ambachten en handel. Het drong zelfs door tot de volkstaal. Geniale figuren, als de monniken Dōgen, Hakuin en Bankei, de dichters Ryōkan en Bashō, en de schilder Sesshū maakten Zen toegankelijk voor de gewone man.

Het is Dōgen die meer dan wie ook hiertoe heeft bijgedragen. Zijn ontzaglijke werk *Shōbōgenzō* ('Het Oog en de Schat van de Ware Doctrine') is in de volkstaal gesteld en behandelt alle aspecten van het boeddhisme, gaande van de vormelijke discipline tot het diepste inzicht. Zijn stellingen over tijd, verandering en relativiteit weet hij uit te leggen met levendige poëtische beelden. Hakuin (1685-1768) voerde het koansysteem opnieuw in en, naar beweerd wordt, zou hij niet minder dan tachtig opvolgers hebben getraind. Bankei (1622-1693) wist van zijn kant Zen voor te stellen op een zo eenvoudige manier, dat het bijna te goed scheen om waar te zijn. Hij richtte zich tot een groot gehoor van plattelandslui, maar geen enkel belangrijk figuur schijnt hem als leerling te hebben gevolgd.

Ondertussen bleef Zen in China verder bloeien tot diep in de Mingperiode (1368-1643). Het onderscheid tussen de verschillende boeddhistische scholen ging langzaam vervagen. De 'gemakkelijke weg' van de Zuivere Land-School, waarbij het voldoende was om de naam van Amitabha te prevelen, begon zich te versmelten met de koanpraktijk en ten slotte werden de verschillende boeddhistische scholen opgeslorpt. Enkele Zengemeenschappen zouden tot heden voortbestaan, maar, voor zover ik de mogelijkheid had dit na te gaan, schijnen ze eerder aan te leunen bij de Sotoschool en de meer 'occulte' strekkingen van het Tibetaans boeddhisme. In elk geval schijnt hun opvatting over Zen meer begaan met een complexe en twijfelachtige doctrine van

de menselijke psychische anatomie, schijnbaar afgeleid uit de taoïstische alchemie.

De geschiedenis van het Chinese Zen stelt een boeiend probleem. Zowel Rinzai als Soto-Zen, zoals we ze heden in Japan aantreffen, leggen grote nadruk op zazen, het zittend mediteren, een dagelijkse oefening van meerdere uren, waarbij speciaal aandacht wordt geschonken aan correcte houding en ademhaling. Zen beoefenen is in elk opzicht aan zazen doen. De Rinzaischool vervulde dit met sanzen, de periodieke verschijning voor de meester (roshi) om antwoord te geven op de koan's.

De Shen-hui Ho-chang I-chi verhaalt desondanks het volgend gesprek tussen Shen-hui en een zekere Ch'eng:

'De meester vroeg aan de Dhyana Meester Ch'eng: "Welke methode moet men beoefenen om de eigen natuur te kennen?"

"Het is in de eerste plaats nodig er zichzelf op toe te leggen, met gekruiste benen, in samadhi te gaan zitten. Als men samadhi bereikt heeft moet men prajna in zichzelf verwekken. Door prajna schouwt men in de eigen natuur."

(Shen-hui) "Is het beoefenen van samadhi niet een vrijwillige activiteit van de geest?"

(Ch'eng): "Zeker."

(Shen-hui): "Deze vrijwillige activiteit is beperkt bewustzijn, hoe kan men aldus in de eigen natuur schouwen?"

(Ch'eng): "Om in de eigen natuur te zien is het noodzakelijk samadhi te beoefenen. Hoe kon men het anders?"

(Shen-hui): "Elke beoefening van samadhi is fundamenteel een verkeerde opvatting. Hoe kan men door samadhi te beoefenen samadhi bereiken?".'

We hebben reeds hierboven het gesprek tussen Ma-tsu en Huai-jang aangehaald waarbij deze laatste het mediteren vergeleek met de poging om een aarden tegel tot een spiegel te polijsten. Bij een andere gelegenheid liet Huai-jang zich als volgt uit:

'Zich oefenen in zittend mediteren is zich oefenen om een zittende Boeddha te zijn. Indien u zich oefenen wilt in zittend mediteren moet u weten dat Zen noch zitten, noch liggen is. Indien u zich oefenen wilt een zittende Boeddha te zijn, moet u weten dat een Boeddha geen vaste vorm is. Daar Dharma geen (vaste) verblijfplaats heeft is het geen kwestie van kiezen. Zichzelf tot een zittende Boeddha maken is de Boeddha ombrengen. Indien u aan de zittende houding vasthoudt bereikt u nooit het beginsel (van Zen).'

Dit schijnt overeen te stemmen met de opvatting van alle T'angmeesters, van Huineng tot Lin-chi. Voor zover ik kon nagaan zijn er nergens instructies of aanbevelingen te vinden voor een type van zazen dat heden de voornaamste bezigheid uitmaakt van de Zenmonnik! Zoals blijkt uit de zojuist geciteerde passages, wordt het gebruik eerder afgewezen.

Men zou kunnen beweren dat zazen dermate vanzelfsprekend was dat onze bronnen een bespreking overbodig achtten – en dat ze zich richtten tot gevorderde studenten die zazen zo grondig hadden beoefend dat ze verder konden gaan. Deze veronderstelling strookt echter geenszins met de talrijke berichten over de grote toeloop aan studenten die men toch niet alleen voor volleerde yogi kan houden. De toespraken beginnen vaak met een vrij losse waarschuwing dat het onderricht bestemd is voor hen die geoefend zijn in de boeddhistische deugden. Hiermede wordt echter niet méér bedoeld dan dat het zich richt tot rijpe mensen, die de sociale en morele conventies hebben doorgemaakt en het boeddhisme dan ook niet zullen gebruiken als een excuus tot opstandigheid tegen het algemeen fatsoen.

Anderzijds kan men van oordeel zijn dat het bekritiseerde type van zazen een praktijk is met een gewilde doelstelling om Boeddhachap te vatten in plaats van 'gewoon zitten om te zitten'. Dit zou overeenstemmen met de opwerping van de Sotoschool tegen de Rinzaischool, die de koan-methode voorstaat om de 'grote twijfel' aan te kweken. Daar de Soto in dit opzicht wel iets te kort doet aan de Rinzai, zou dit een aannemelijke verklaring zijn voor de doctrine van de vroege meesters. Er zijn evenwel verschillende referenties naar de opvatting dat een langdurig zitten niet veel beter is dan dood zijn. Het is vanzelfsprekend gepast te gaan zitten – in dezelfde mate als staan, lopen of liggen - maar kent men hieraan een speciale eigenschap toe, dan is dit een 'gehechtheid aan vormelijkheid'. Hui-neng zegt in de T'an-ching:

'Een levend mens, die zit en niet gaat liggen;  
Een dood man, die neerligt en niet gaat zitten!  
Wat zijn ze meer dan stoffige geraamten?'

Zelfs in het Japanse Zen kan men strekkingen aantreffen die de meditatiemiddelen eerder zoeken in het dagelijks werk dan wel in zazen. Dit geldt zeker voor Bankei en men kan dit principe terugvinden in de Zentoeenpassing van de theeceremonie, fluitspel, penseelschilderij, boogschieten, zwaardkunst en ju-jutsu. Misschien mag de uitgesproken nadrukkelijkheid van de zazenpraktijk voor een goed deel worden toegeschreven aan de omvorming van de Zenkloosters in trainingsscholen. De jongelieden urenlang doen stilzitten onder het waakzaam oog van de van een stok voorziene monitors, was ongetwijfeld een afdoende methode om ze koest te houden. Men mag dan nog aannemen dat in het Verre Oosten wat al te veel aan zazen werd gedaan, het heeft er niettemin de schijn van, dat af en toe gaan zitten, gewoon om te zitten, een heilzame praktijk is voor de verhitte geest en het vermoeid lichaam van de Westerling – mits hij dit niet als een middel wil aanwenden om zichzelf in een Boeddha te veranderen.