



The Taste of Freedom
Sangharakshita

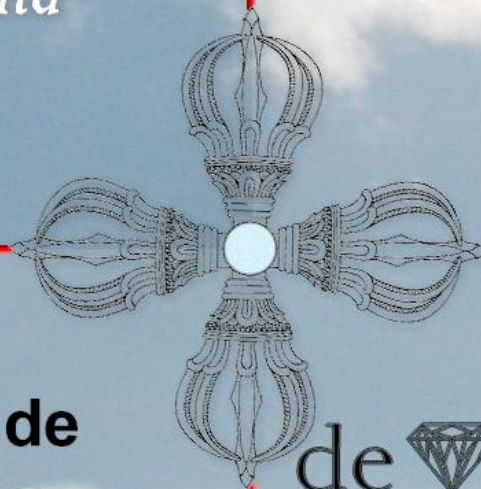
**De smaak van de
Vrijheid**
door Sangharakshita

‘Zoals de machtige oceaan één smaak heeft, de smaak van zout, zo heeft mijn leer ook één smaak, de smaak van vrijheid.’

Zo beschrijft de Boeddha zelf Boeddhisme. Maar wat is vrijheid? Is het iets dat we van politici krijgen? Is het een snelle auto en een vette bankrekening? Of is het iets dat we in onszelf dienen te zoeken?

In dit boek legt een leidende Westerse Boeddhist uit hoe we vrijheid kunnen bereiken als we ons in willen spannen om de knopen van gewontes, oppervlakkigheid en vaagheid los te maken die onze energie verkwesten, onze creativiteit blokkeren en ons ware potentieel verspillen. Die inspanning, en de manier waarop we die toepassen, is waar het boeddhistische leven over gaat.

Deze radicale beschrijving van het doel en de beoefening van het Boeddhisme geeft een belangrijke introductie tot een leer die heden ten dage duizenden beoefenaars in de Westerse wereld aantrekt.



de 
3 juwelen

De smaak van de vrijheid.

Benaderingen van het boeddhistische pad.

Windhorse Publications

© Sangharakshita 1997

ISBN 978-0-904766-90-5

Deze vertaling wordt op Internet gepubliceerd met toestemming van Windhorse Publications www.windhorsepublications.com en Sangharakshita www.sangharakshita.org Voor de Nederlandse vertaling alle rechten voorbehouden aan Stichting de3juwelen. www.de3juwelen.org

© Stichting de3juwelen, Amsterdam 2010, versie 1.0

Noot van de uitgever: Dit werk is bedoeld voor een breed lezerspubliek. Daarom zijn de Pali en Sanskriet woorden weergegeven zonder de diakritische tekens die in een werk van meer academische aard gebruikelijk zijn.

Noot van de corrector: Deze lezingen zijn bewerkt om ze in lijn te brengen met het literaire medium waarin ze nu worden gepresenteerd. Meer recente lezingen en seminars die door Sangharakshita zijn gegeven worden op dezelfde manier bewerkt. Tezelfdertijd hopen we dat hun afkomst als een serie lezingen die bij bepaalde gelegenheden zijn gegeven, nog te zien is.

Jinananda

Gesproken woord project.

West London Buddhist Centre

Maart 1997.

Inhoud

INHOUD	2
INTRODUCTIE	4
DE SMAAK VAN DE VRIJHEID	7
DE ACHT VREEMDE EN FANTASTISCHE DINGEN.....	7
WAT IS VRIJHEID?.....	10
DE KETEN VAN GEWOONTE.....	11
DE KETEN VAN OPPERVLAKKIGHEID.....	12
DE KETEN VAN VAAGHEID.....	13
PROEVEN VAN DE LEER.....	13
HET PAD VAN REGELMATIGE STAPPEN EN HET PAD VAN ONREGELMATIGE STAPPEN	15
HET PAD VAN ONREGELMATIGE STAPPEN.....	16
HET DRIEVOUDIGE PAD.....	20
HET PAD VAN REGULIERE STAPPEN.....	21
DE OVERGANG MAKEN.....	22
VERLICHTING ALS ERVARING EN NON-ERVARING	26
RELIGIE GEZIEN ALS ERVARING.....	27
HET LEVEN GEZIEN ALS ERVARING.....	28
VERLICHTING ALS ERVARING GEZIEN.....	30
PSEUDO-SPIRITUEEL EXOTISME.....	31
PSEUDO-SPIRITUELE PROJECTIE.....	32
PSEUDO-SPIRITUELE FORMALITEIT.....	33
VERLICHTING ALS NON-ERVARING.....	33
BOEDDHISME ALS GROEI ZIEN.....	34
BOEDDHISME ALS WERK GEZIEN.....	35
BOEDDHISME ALS PLICHT ZIEN.....	36

de  3 juwelen

Introductie

Een vreemde herinnering uit het midden van de jaren zeventig plaagt me. Ik ben op een boeddhistische zomerschool ergens op het Engelse platteland, net buiten Londen. Onze dagen zijn gevuld met studiegroepen, lezingen, toevallige ontmoetingen in de tuinen en demonstraties van yoga, bloemschikken en karate. Er is ook een klein beetje meditatie. De lezingen en studiegroepen lopen van Theravada tot Zen, met Zoroasters en Vedanta er tussendoor, met als gevolg een soort van bizarre synthese van oude en moderne leringen waarin de wijze leraar zijn volgelingen aanmoedigt om lange perioden met een papieren zak over hun hoofd door te brengen.

Iedere avond worden we getraakteerd op een formele lezing. Onze geest wordt een uur lang gevuld met geleerde details, duizelig gemaakt door koans of geprikkeld door de intieme herinneringen van degenen die aan de voeten van Grote Meesters hebben gezeten. Dit is het belangrijkste evenement van de dag: de kleding is formeel en de lucht in de ruimte waar de lezingen worden gehouden is zwaar van de geur, niet van wierook, maar van het parfum van de dames. Een handvol monniken heeft onze bijeenkomst met hun aanwezigheid vereerd, en als ze de kamer binnenkomen om hun plaats vooraan in te nemen- altijd op het laatste moment- staat iedereen op en, in de ongemakkelijke samenhang van mensen die al langer geleden dan ze zich herinneren de school hebben verlaten, buigt iedereen stijfjes.

Op een zekere avond zijn de monniken later dan gewoonlijk, de atmosfeer wordt steeds onrustiger. Dan gaat de deur open en een informeel geklede en nogal verlegen zestienjarige jongen komt binnen. Deze jongeman, heb ik ontdekt, brengt zijn schoolvakantie door met naar Boeddhisme neigende vrienden van zijn ouders en gaat gewoonlijk met hen mee. Hij toont weinig interesse in het programma en brengt de meeste tijd op de mini golfbaan van het complex door. Zijn plotselinge en onvermijdelijk overduidelijke binnenkomst zorgt niettemin voor een voelbare trilling van verwarring in onze rijen. Een paar mensen komen aarzelend overeind, onregelmatig gevolgd door de rest, vouwen hun handen en

begroeten de jongen. Hij probeert zijn onbehagen weg te lachen en haast zich naar de eerste lege stoel die hij kan vinden. Weet je, hij komt uit Thailand en in deze omgeving schijnt niemand met zekerheid te kunnen zeggen wie eerbied verdient en wie niet.

Deze herinnering karakteriseert voor mij een tijd van westers Boeddhisme die gelukkig tot een einde komt. Het volgende jaar was dezelfde zomerschool meer gericht op het aantrekken van mensen die geïnteresseerd waren in Boeddhisme als een praktische leer, in plaats van in een chaotische wirwar van opwindende en exotische mentale spelletjes. Maar het was naar deze vroege westers-boeddhistische omgeving, deze zowel onstuimige als vruchteloze mix van *shunya* babbelen, gesprekken over de weg, argumenteren over de relatieve 'orthodoxie' van de oppervlakkig begrepen gezichtspunten, groepspolitiek en algemene verwarring, dat Sangharakshita kort geleden uit het Oosten terug was gekomen. En het was in deze tijd vol verandering in de ontwikkeling van westers Boeddhisme dat hij de lezingen gaf die, in licht bewerkte vorm, de inhoud van dit boek uitmaken.

In die tijd was het oprichten van de Vrienden van de Westerse Boeddhisten Orde in 1967 en de Westerse Boeddhisten Orde in 1968 de grootste bijdrage van Sangharakshita aan de transformatie van de boeddhistische wereld. Hij wilde oorspronkelijk een kleine bijdrage leveren via bestaande kanalen. Hij had echter, in zekere zin geleid door omstandigheden, zijn leven in India achter zich gelaten. Daar had hij zijn vrienden, zijn literaire projecten, een *vihara* om voor te zorgen en een belangrijke inbreng in de boeddhistische 'bekerings' beweging van Dr. Ambedkar. Hij liet dit allemaal achter om een nieuw soort boeddhistische gemeenschap te stichten in het Westen.

In het midden van de jaren zeventig kon die gemeenschap als een beweging beschreven worden en waren er misschien duizend mensen min of meer bij betrokken en was er een kern van een paar honderd mensen. Er waren publieke Dharma

centra in Londen, Glasgow, Brighton, Manchester en Norwich in de UK en groeiende centra in Finland en Nieuw Zeeland, die alle door ordeleden geleid werden. Er kwamen ook steeds meer aspecten bij omdat mensen ontdekten dat hun betrokkenheid bij de beweging en daardoor bij Boeddhisme, zich voorbij het bijwonen van avonden en incidentele retraites kon uitstrekken en ook woongemeenschappen en werkgemeenschappen kon bevatten, sterker nog, een hele manier van leven gebaseerd op boeddhistische waarden en beoefening. Opeens werd het mogelijk niet alleen je geest maar je hele leven aan het Boeddhisme te wijden. Voor degenen van ons die er in die tijd bij waren, was het leven als boeddhist opwindend. En het was ook prachtig.

De echte sleutel tot het relatieve succes en het groeiende momentum van de VWBO was niet zozeer het enthousiasme van een hechte groep van voornamelijk jonge mensen. Dat aspect kon niet genegeerd worden en werd ook door de critici van de beweging niet genegeerd. Het was de bijna tastbare verbinding die we voelden met een samenhangende visie van het boeddhistische ideaal en het boeddhistische pad. We wisten wat we aan het doen waren. We konden zien hoe de boeddhistische leringen bij elkaar pasten en hoe ze gebruikt konden worden om energie en richting te brengen in dagelijkse bezigheden. Boeddhisme kwam natuurlijk tot leven in de meditatiekamer en op retraites, dat had het altijd gedaan. Maar nu brachten we het in onze zakenbesprekingen, op de bouwplaatsen van onze nieuwe centra, rond de ontbijttafel. Ook brachten we het voorzichtig in onze werkomgeving in. Dat deden we niet door middel van een paar oppervlakkige opmerkingen om verveling, frustratie, boosheid of zogenaamde wereldwijsheid te ontlopen maar als een toenemende, duidelijk leidende kracht die iedere handeling, debat, en indien nodig, ieder argument doortrok. We deden het echt.

En we deden het anders. Onze visie van de Dharma was een nieuwe, zelfs radicale synthese. Het was de creatieve prestatie van een leraar die zichzelf, een beetje controversieel misschien, in niet één maar in alle belangrijke boeddhistische richtingen had verdiept. En die leraar zelf was een problematisch figuur. Hij was geordineerd als een Theravadin monnik en droeg daar soms de gewaden van maar was bekend om zijn kritische mening over de staat waarin de tegenwoordige

Theravadin wereld zich bevond en voor zijn duidelijke steun aan Mahayana idealen en beoefening. De leden van zijn Orde namen een heldere serie ethische trainingsregels in acht en velen van hen waren nu voltijds met de Dharma bezig. Maar ze werden beschouwd als lekenvolgelingen omdat ze geen vaste regels en geen voorgeschreven leefstijl hadden. Traditioneel gezien telt een boeddhistische beweging zonder monniken en nonnen niet mee. Toch waren we hier, we beoefenden meditatie, verdiepten ons in de soetra's, boden avonden aan over Boeddhisme, bouwden publieke centra, terwijl we een levensvatbare economische basis en een hele boeddhistische beweging creëerden. De rest van de Westerse boeddhistische wereld scheen zich voornamelijk druk te maken over het lot van ganzen die in flessen vast zaten.

Dit was bezig te veranderen. De komende jaren zagen we de opkomst van het Manjushri Instituut, Throssel Hole Priory, Chögyam Trungpa's Dharmadhatu netwerk, Tarthang Tulku's Nyingma beweging en een heleboel andere organisaties die zich toewijdden aan boeddhistische beoefening. De VWBO zou een tijdje uniek blijven omdat het de Dharma in een westers jasje wilde presenteren; het is nog steeds uniek in zijn nadruk op het hoogste belang van voor Toevlucht gaan over leefstijl, de **toewijding** aan het boeddhistische ideaal en de beoefening ervan. Het was niet langer alleen in het aanbieden van de enige mogelijkheid voor een boeddhistische leefstijl in de UK en misschien in het Westen.

En dus hebben de hoofdstukken die volgen een tweevoudige waarde. Ten eerste staan ze op zichzelf en volledig zoals ze in hun originele vorm als goede Dharma lezingen waren. Ze laten zowel de diepte als de breedte van Sangharakshita's begrip van het Boeddhisme zien en zijn een heldere getuigenis van zijn kwaliteiten als 'vertaler' van boeddhistische termen en leringen voor een nieuw luisterpubliek in een nieuwe tijd. Omdat zij uitdrukkingen van de Boeddha Dharma zijn, zijn ze nog even relevant voor ons nu als ze vroeger waren. Het maakt niet uit waar we vandaan zijn gekomen, hoe lang we al beoefend hebben en in welke context. Ieder van ons zal iedere dag opnieuw onze ideeën over het pad dat we volgen en het doel waar we naar toe gaan, moeten verhelderen.

Ten tweede doet dit boek ook dienst als een serie tijdschapsules, die laten zien hoe mensen nog niet zo lang geleden Boeddhisme zagen of niet zagen. Twee van de lezingen: ‘het Pad van regelmatige stappen en het Pad van onregelmatige stappen’ en ‘Verlichting als ervaring en als non-ervaring’ werden onder de bescherming van de London Buddhist Society gegeven toen de legendarische Christmas Humphreys voorzitter was. Misschien is het tijd om te bekennen dat velen van ons die deze avonden bijwoonden (en netjes gekleed verschenen voor de avond) onze kampioen inwendig toejuichten. Hij gebruikte opzettelijke woordverbuigingen en bijna pijnlijk precieze zinnen, en we hoopten dat hij op zijn karakteristieke milde wijze ‘hen’ zou laten zien wat wat was.

Maar zo was hij niet en is ook nooit zo geweest. Onze verwachtingen deden geen recht aan zijn intenties. Het is waar, er waren een paar zachte steken onder water, sommige duidelijk, anderen meer verborgen. Er waren verwijzingen naar vroegere moeilijkheden en een overtuigende verklaring van de unieke betekenis van de VWBO die applaus van de galerij bracht.

Maar het bleef een feit dat wij, ondanks ons groeiend zelfvertrouwen, ook de stap van het pad van onregelmatige stappen naar het pad van regelmatige stappen dienden te maken; we moesten ook leren denken aan Verlichting als non-ervaring in plaats van als ervaring. Eigenlijk waren we nauwelijks begonnen. Als ik na zovele jaren naar die lezingen terugkijk en hun toepasselijkheid

zie voor mijn eigen spirituele leven, zelfs nu nog, vraag ik me af waarom zijn beste vrienden niet konden zien dat Sangharakshita, sprekende voor de boeddhistische wereld, ook heel direct tegen ons sprak.

Ik wandelde om Caxton Hall heen voor een van de lezingen begon en ontmoette iemand waarvan ik wist dat hij nauw betrokken was bij het oprichten van een groot Tibetaans boeddhistisch centrum. Toen ik bekende, verbaasd te zijn hem hier te zien, was hij verbaasd en zei: ‘Maar Sangharakshita is een leraar voor alle westerse Dharma beoefenaars.’

Hij had gelijk en ik had ergens ongelijk. Sangharakshita was niet alleen **onze** leraar; hij was en is, een leraar voor iedereen in de moderne wereld die wil weten wat Boeddhisme, los van zijn exotische, culturele toevoegingen, echt tegen ons zegt. In dit boekje bevindt zich genoeg informatie en wijsheid om niet alleen door de verwarring heen te snijden die de ongelukkige nieuwkomer in het grote woud van het Boeddhisme onvermijdelijk zal overvallen, maar om de nieuwkomer, samen met de meer gevorderde beoefenaars, op het pad van visie en transformatie te plaatsen dat ons, uiteindelijk, naar vrijheid zal leiden.

Nagabodhi,

Vimalakula Community,

November 1989.



De smaak van de vrijheid

Wat is Boeddhisme? Er zijn door de jaren heen een heleboel pogingen gedaan deze vraag te beantwoorden of deze veranderlijke term te definiëren. Boeddhisme is gedefinieerd als een ethische code of een ethisch systeem, als een Oosterse filosofie en zelfs als een vorm van Oosterse mystiek. Het is beschreven als een spiritueel pad en als een traditie. Het is zelfs door sommige mensen en bij sommige gelegenheden beschreven als een religie. Erger nog, het is de laatste honderd jaren beschreven als Boeddhisme. Tot die tijd was, wat we tegenwoordig Boeddhisme noemen, eenvoudig bekend als de Dharma of, meer precies, als de *Dharma-Vinaya*, het principe en de beoefening.

Maar als we teruggaan naar het begin, dan zien we dat het de Boeddha zelf was die ons de beste definitie van Boeddhisme gegeven heeft. En hij gaf ons een beeld in plaats van concepten of abstracte ideeën. De Boeddha zei eenvoudig dat Boeddhisme, of de *Dharma-Vinaya*, was als een oceaan, een grote oceaan.

Deze beschrijving komt in een Pali tekst voor: de *Udana* of Verzen van inspiratie. De *Udana* vertelt ons dat de Boeddha op een volle maan avond rustig zat, omgeven door een groot aantal van wat de tekst *bhikkhus* noemt. Dit woord wordt gewoonlijk, in zijn enkele vorm, vertaald als monnik of broeder. Het is misschien beter het te vertalen met deelnemer omdat een *bhikkhu* iemand was die deelde in het voedsel van het land in de vorm van dagelijkse aalmoezen, of iemand die deel nam aan het spirituele leven samen met de Boeddha en zijn volgelingen. Dus de Boeddha was gezeten te midden van een groot aantal deelnemers. Volgens de *Udana* zaten ze daar in volledige stilte samen, niet een of twee uur maar de hele nacht. Ze zeiden geen woord. Ze bewogen niet. Ze snoten zelfs hun neus niet. Je kon zeggen dat ze samen mediteerden maar misschien waren ze allemaal in een stadium waarin je niet hoeft te mediteren. Je zit daar gewoon, de hele nacht.

En net toen de dageraad aanbrak, gebeurde er iets. Ik zal het hele verhaal niet vertellen maar het bleek dat een van de aanwezigen, hoewel hij zei dat hij

toegewijd was aan het spirituele leven, in feite 'niet deugdzaam, kwaadaardig, onzuiver, van verdachte gewoonten en geheime daden was' geen monnik maar beweerend dat hij er een was. Maha-Moggallana, die bij de volgelingen van de Boeddha bekend was om zijn sterke en juiste intuïtie, werd zich bewust van de ware aard van de man en drong er bij hem op aan weg te gaan. De Boeddha beschreef de *Dharma-Vinaya* in termen van een machtige oceaan toen hij teruggreep op dit incident. Er zijn acht vreemde en fantastische dingen over de *Dharma-Vinaya*, zei hij.

De acht vreemde en fantastische dingen.

Ten eerste wordt de machtige oceaan beetje bij beetje dieper. We kunnen ons een geleidelijk aflopende kust voorstellen, niet een kustlijn met hoge kliffen die plotseling in zee lijken te vallen. De training, de richting, het pad van de *Dharma-Vinaya* is eveneens geleidelijk. Er is geen plotseling doordringen van kennis. Het pad is, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, een pad van regelmatige stappen.

Ten tweede zegt de Boeddha, is de machtige oceaan stabiel en gaat niet over zijn grenzen heen. Daarom zullen de volgelingen van de Boeddha ook de training die hij ze heeft gegeven, niet verlaten, zelfs als hun leven in gevaar is. In meer bekende termen: de toewijding van de Boeddha's volgelingen aan de *Dharma-Vinaya* is absoluut.

Ten derde verbindt de machtige oceaan zich niet met een dood lichaam maar gooit het op de kust. Op de zelfde manier weigert de *Sangha*, de spirituele gemeenschap van de volgelingen van de Boeddha, iemand die eigenlijk geen spiritueel leven leidt maar net doet alsof. Zelfs als zo iemand midden in de *Sangha* zit is hij ver van de *Sangha* en de *Sangha* van hem. Dit grijpt natuurlijk terug op wat er net gebeurd is. Met andere woorden, er is niet zoiets als een symbolisch deelnemerschap van de spirituele gemeenschap. Er is niet zo iets als een erelidmaatschap van de spirituele gemeenschap. Vroeg of laat zal iemand die doet

alsof dienen te vertrekken of zoals de zogenaamde deelnemer ondervond, zichzelf of haarzelf eenvoudig buiten de gemeenschap terugvinden.

Ten vierde als de grote rivieren de machtige oceaan bereiken, laten ze hun vorige naam en afkomst achter en in plaats van de bekende namen Ganges, Jumna enzovoort worden ze nu gezien als 'oceaan'. Op dezelfde manier verliezen degenen, die 'voortgegaan zijn' van huis in het thuisloze leven als antwoord op de verkondiging van de *Dharma-Vinaya* door de Boeddha, hun vroegere namen en afkomst en zijn eenvoudig bekend als asceten die de zonen van de Shakya zijn, dat wil zeggen asceten die volgelingen van de Boeddha zijn. Ze worden deel van de spirituele gemeenschap, of om het duidelijker te zeggen, ze vermengen zich met de spirituele gemeenschap zonder hun individuele spirituele identiteit te verliezen.

De Boeddha zelf sprak in termen van het achterlaten van je kaste identiteit als een edelman, een *brahmin*, een koopman of een dienaar, dat waren de vier belangrijkste erfelijke kasten in zijn tijd. Maar wij in het Westen dienen in iets andere termen te denken. We kunnen bijvoorbeeld spreken over het achterlaten van onze nationale identiteit. In de spirituele gemeenschap is er geen sprake van Engels, Iers, Schots, of Fries zijn, geen sprake van Amerikaans, Indiaas, Australisch, Fins of Nederlands zijn. In de spirituele gemeenschap is men eenvoudig een toegewijd spiritueel wezen en op basis daarvan ga je om met andere toegewijde, spirituele wezens.

Ten vijfde de machtige oceaan neemt niet toe of af, hoeveel rivieren er ook in de machtige oceaan stromen of hoeveel regen er uit de hemel valt. Dit is natuurlijk niet helemaal waar. In de tijd van de Boeddha wisten mensen waarschijnlijk niets van de pool ijskappen. Maar dat maakt niet uit. De wetenschappelijke precisie van de vergelijking is niet het belangrijkste, maar het punt dat het wil verduidelijken. Als we ons kunnen voorstellen dat de machtige oceaan toeneemt of afneemt, kunnen we zeggen dat, op dezelfde manier, hoewel vele mensen uiteindelijk opgaan in de toestand van *Nirvana* die 'niets achter laat', die toestand van *Nirvana* toch niet toeneemt of afneemt.

Ten zesde de machtige oceaan heeft één smaak, de smaak van zout. Zo heeft ook de *Dharma-Vinaya* een smaak, de smaak van vrijheid.

Ten zevende de machtige oceaan bevat vele soorten juwelen. Zoals de dichter Gray het zegt in zijn 'Treurdicht op een landelijke begraafplaats':

In de donkere, onpeilbare diepten van de oceaan

ligt menig juweel, stil, van de zuiverste straling.

Evenzo bevat de *Dharma-Vinaya* een grote verscheidenheid aan spirituele leringen zoals de Vier grondslagen van bewuste aandacht, de Vijf spirituele vermogens, de Zeven factoren van Verlichting, het Edele achtvoudige pad enzovoort.

Ten achtste en laatste, de machtige oceaan is de verblijfplaats van monsters zoals de leviathan, de viseter enzovoort. Hier is de *Udana* een beetje onzeker over de biologie van de zee, maar waarschijnlijk worden dieren zoals walvissen en haaien bedoeld en ook dieren van een meer mythische aard. Wat het ook zijn, de machtige oceaan is hun verblijfplaats. Op dezelfde manier is de *Dharma-Vinaya* de verblijfplaats van grote wezens zoals de stroombetreder, eenmaal terugkeerders, niet terugkeerders en *arahants*. Het is ook de verblijfplaats, kunnen we ook zeggen (hoewel de *Udana* dat eigenlijk niet zo zegt), van *Bodhisattva's*, *mahasiddhas*, *gurus*, *devas*, *dakas*, *dakinis* en *dharmapalas*.

Er zijn dus acht vreemde en fantastische dingen aan deze machtige oceaan en acht vreemde en fantastische dingen aan de *Dharma-Vinaya*. We gaan hier, van deze acht, dieper in op de zesde, op het feit dat de *Dharma-Vinaya*, of wat we gewoonlijk, jammer genoeg, Boeddhisme noemen, de smaak van de vrijheid heeft. Maar voor we dat doen, laten we even stoppen om een ogenblik naar iets kijken dat we gemakkelijk kunnen missen in de Boeddha's beschrijving van de *Dharma-Vinaya* als een machtige oceaan. We kunnen deze twee benamingen, vreemd en fantastisch, hun volle effect op ons laten hebben.

In welke zin is de machtige oceaan vreemd? De Boeddha leefde en leerde in de vallei van de Ganges, zoals we ons herinneren, honderden kilometers van de zee. Voor zover we weten, heeft hij de machtige oceaan nooit gezien en de meeste van zijn volgelingen ook niet. Ze hadden misschien een gerucht gehoord over een grote massa water, veel groter dan een rivier, groter dan de Ganges, die zich ver van hun eigen land

bevond. Voor hen was de grote oceaan dus een vreemd, onbekend element.

Hetzelfde geldt voor de *Dharma-Vinaya*. De *Dharma-Vinaya* is ons vreemd. We kunnen zelfs verder gaan en zeggen dat het spirituele leven vreemd voor ons is; het ongeconditioneerde is ons vreemd; het transcendentale is ons vreemd. Het is iets waar we alleen van gehoord hebben. Het is oneigen voor ons, het is niet ons natuurlijk element. Zelfs de Boeddha is vreemd voor ons. Hij is uiteindelijk een vreemde voor ons. Hij komt van een andere wereld, een andere dimensie als het ware. Hij staat voor onze deur maar we herkennen hem niet. Zelfs de spirituele gemeenschap is vreemd voor ons als we geen ware individuen zijn, niet spiritueel toegewijd zijn. Zo is de machtige oceaan van de *Dharma-Vinaya* vreemd voor ons.

Maar in welke zin is de machtige oceaan fantastisch? Het is fantastisch door het grote bereik. Het is fantastisch door de voortdurende beweging: de oceaan rust nooit, geen ogenblik, zelfs het kleinste deeltje ervan niet. Het is fantastisch door de ononderbroken muziek: het geluid van de oceaan. Het is fantastisch door het steeds weer veranderende licht en de kleuren: het blauw en geel en bleek blauw-paars, het paars en het goud. Het is fantastisch door de onmeetbare diepten. En het is speciaal fantastisch als we het zien en ermee in contact komen, er in zwemmen, er in springen, onze armen en benen er in bewegen en misschien voor de eerste keer in ons leven in de machtige oceaan zwemmen. Als we de moed niet hebben om er in te springen, kunnen we in ieder geval pootje baden, de kracht van de golven voelen en in verwondering naar de horizon kijken waar de zee de lucht ontmoet.

Met de *Dharma-Vinaya* is het hetzelfde, al is de *Dharma-Vinaya* niet alleen enorm groot, het is oneindig. De *Dharma-Vinaya*, het principe en de beoefening van de Dharma, is een oeverloze oceaan. We kunnen het einde niet zien. En het is niet vastgelegd, rigide, statisch, onbeweeglijk, onveranderlijk maar vol leven, vol beweging. Het past zich voortdurend aan de behoeften van levende wezens aan, spreekt voortdurend tot ons, speelt zijn eigen onnavolgbare muziek voor ons, op zijn eigen onbeschrijflijke, aantrekkelijke en fascinerende manier. Het is geen saai, religieus monument. Het is levendig met allerlei soorten briljant en zacht licht, allerlei soorten levendige en delicate kleuren. Het is levendig met de stralende

kleurrijke vormen van Boeddha's en *Bodhisattva's*, *dakas* en *dakinis*. En het is zo diep, deze machtige oceaan van de *Dharma-Vinaya*, dat we de hoop op kunnen geven het helemaal te kunnen doorgronden. Zo fantastisch is de *Dharma-Vinaya*.

Misschien denken we normaal niet zo over de *Dharma-Vinaya*, maar dit is wat het werkelijk is. Het is fantastisch. De Boeddha is fantastisch. Zoals Matricheta zegt in: 'Vijf honderd verzen van aanbidding':

Die vastberadenheid! Dat optreden! Die gestalte! Die verdiensten!

Aan eigenschappen van een Boeddha is alles wonderbaarlijk.

De spirituele gemeenschap is fantastisch. Spiritueel leven is fantastisch. Het is fantastisch dat we gezamenlijk kunnen gaan mediteren. Het is fantastisch dat we in residentiële spirituele woongemeenschappen kunnen wonen. Het is fantastisch dat we in boeddhistische werkgemeenschappen kunnen werken. Het is fantastisch dat ik op deze manier tot jullie kan spreken. Het is fantastisch dat wat ik in de vorm van een lezing naar jullie communiceer, door de samensteller bewerkt kan worden tot een hoofdstuk van een boek. De *Dharma-Vinaya* is dus inderdaad fantastisch, vreemd en wonderbaarlijk.

Misschien ervaren we de *Dharma-Vinaya* zo als we er voor het eerst mee in aanraking komen en we kunnen denken dat we nooit zullen vergeten hoe fantastisch het is. Maar na een poosje is het heel waarschijnlijk dat we Boeddhisme of het spirituele leven gaan ervaren als ouwe koek, een stadium waar we doorheen gingen toen we jong en naïef waren maar waar we allang uitgegroeid zijn. Er is een gezegde dat bekendheid tot minachting leidt maar het is waarschijnlijk accurater om te zeggen dat bekendheid onverschilligheid voortbrengt.

In het geval van de *Dharma-Vinaya* heeft de bekendheid die minachting voortbrengt natuurlijk te maken met de woorden, concepten en beelden waarin het uiting vindt. Maar de *Dharma-Vinaya* kan niet geïdentificeerd worden met zijn uiterlijke verschijningsvormen. Als we vertrouwd raken met de **geest** van de *Dharma-Vinaya*, of er zelfs maar aan ruiken, zullen we de *Dharma-Vinaya* als

steeds fantastischer gaan beschouwen. Het is belangrijk om dit gevoel, dat de *Dharma-Vinaya* fantastisch is, levend te houden en tegelijk een gevoel voor de geest van de *Dharma-Vinaya* levend te houden. Volgens Plato begint filosofie met een gevoel van verwondering en er is zeker geen spiritueel leven zonder een voortdurend gevoel van verwondering.

Maar we kunnen nog verder gaan en in de *Udana* doet de Boeddha dat ook. De *Udana* gaat verder dan dat. Na de acht fantastische en wonderbaarlijke kwaliteiten van de *Dharma-Vinaya* beschreven te hebben, zegt de Boeddha: 'Dit, monniken, zijn dus de acht fantastische en wonderbaarlijke dingen in deze *Dharma-Vinaya*, waardoor de monniken, die ze zien, steeds weer vreugde in deze *Dharma-Vinaya* beleven.'

Hier vinden we opnieuw een aantal veelbetekenende uitdrukkingen. Ten eerste: zoals sommige mensen steeds weer naar dezelfde film gaan kijken zonder er genoeg van te krijgen, zo zien de volgelingen van de Boeddha de *Dharma-Vinaya*, horen ze de *Dharma-Vinaya* zonder er ooit genoeg van te krijgen. Des te meer ze horen en zien van de *Dharma-Vinaya*, hoe fantastischer het hen toeschijnt. Ten tweede: de volgelingen beleven vreugde in de *Dharma-Vinaya*. De *Dharma-Vinaya* is niet alleen fantastisch maar ook vol vreugde. Het is vreugdevol omdat het fantastisch is. Het spirituele leven geeft vreugde. Meditatie geeft vreugde. Wonen in een spirituele woongemeenschap geeft vreugde. Werken in een boeddhistische werkgemeenschap geeft vreugde. 'In het diepe gegooid worden' geeft vreugde. Het niet weg rationaliseren van je vergissingen en fouten geeft vreugde. Het is belangrijk om te onthouden dat de *Dharma-Vinaya* op iedere manier vreugde geeft. Boeddhisme geeft vreugde. Het is iets waar we van genieten, steeds weer. Het is nauwelijks nodig om naar voren te brengen hoeveel dit verschilt van het gebruikelijke beeld van religie en het religieuze leven.

En van alle vreemde en fantastische kwaliteiten van de *Dharma-Vinaya* wil ik er één in het bijzonder benadrukken: degene die de smaak van de vrijheid heeft.

Wat is vrijheid?

Dit is een vraag die we onszelf misschien vaker kunnen stellen dan de vraag: 'Wat is Boeddhisme?' en het antwoord heeft waarschijnlijk voor de meesten van ons te maken met burgerlijke en politieke vrijheden. Het concept waar we hier echter mee te maken hebben, wordt meestal door een ander woord uitgedrukt waarvan 'vrijheid' een vertaling is. Dat is de Pali term *vimutti* (Sanskriet *vimukti*) die wordt vertaald met: bevrijding, vrijmaking of vrijheid. We houden ons dus niet bezig met de betekenis van het Engelse woord (freedom) op zich maar alleen met zijn betekenis als voorlopige equivalent van de originele Pali term. We houden ons bezig met vrijheid in de zin van *vimutti*, niet met *vimutti* in de betekenis van vrijheid.

Wat is *vimutti*? Om dit te kunnen begrijpen gaan we kijken naar de plaats die *vimutti* inneemt in het complete schema van spirituele zelfontwikkeling. We doen dit door naar de plaats van *vimutti* in de positieve *nidanas*, zoals ik ze genoemd heb, te kijken.

Deze *nidanas* vertegenwoordigen stadia van spirituele ontwikkeling. Ze worden *nidanas* of ketens genoemd omdat ieder van hen opkomt afhankelijk van de voorgaande of, zoals we ook kunnen zeggen: uit de volheid van de voorgaande opkomt. Dus afhankelijk van lijden ontstaat geloof en vertrouwen; afhankelijk van geloof en vertrouwen komt voldoening en genot op; afhankelijk van voldoening en genot ontstaat vervoering; afhankelijk van vervoering ontstaat kalmte; afhankelijk van kalmte ontstaat gelukzaligheid; afhankelijk van gelukzaligheid komt *samadhi* of concentratie op, niet in de zin van alleen mentale concentratie maar van de complete integratie van alle psychofysieke energieën van iemand; afhankelijk van *samadhi* ontstaat kennis en visie van de dingen zoals ze werkelijk zijn; afhankelijk van kennis en visie van de dingen zoals ze werkelijk zijn ontstaat terugtrekking of losmaking; afhankelijk van terugtrekking of losmaking komt vrijheid van passie op; afhankelijk van vrijheid van passie ontstaat *vimutti*; afhankelijk van *vimutti* komt kennis van de vernietiging van de neigingen (begeerte, verkeerde gezichtspunten, onwetendheid) op.

En dit is de laatste van de twaalf positieve *nidanas* want kennis van de vernietiging van de neigingen staat gelijk aan Verlichting. Het vertegenwoordigt het doel en de vervulling van het hele spirituele leven evenals de volledige overstijging van het wereldse leven en de volledige realisatie van het ongeconditioneerde en transcendente.

We gaan hier niet in detail op deze progressieve serie in. Een ding wordt uiteindelijk duidelijk: dat *vimutti* een hoge plaats in de serie inneemt en daardoor in het hele schema van spirituele zelfontwikkeling. Het is in feite het voorlaatste stadium. *Vimutti* is dus niet wat we gewoonlijk onder vrijheid verstaan: het gaat veel verder dan dat. Het gaat ver voorbij politieke en burgerlijke vrijheden en ver voorbij vrijheid in de gewone psychologische zin. Maar als dit zo is, wat betekent het dan eigenlijk wel? Laten we zien of we een helderder begrip van de aard van vrijheid in de zin van *vimutti* kunnen vinden.

De vierde tot de zevende *nidana*- vervoering, kalmte, gelukzaligheid en concentratie-vertegenwoordigen het proces van meditatie, dat wil zeggen meditatie in de zin van de actuele ervaring van hogere staten van bewustzijn, niet meditatie in de zin van voorbereiding tot meditatie. Zij vertegenwoordigen meditatie in de zin van wat met een technische term *samatha* of rust genoemd wordt en het zijn zeker aanzienlijke verworvenheden. Maar het is het volgende stadium, kennis en visie van de dingen zoals ze zijn, dat het belangrijkste is. De overgang van *samadhi* naar kennis en visie van de dingen zoals ze zijn is absoluut cruciaal. Het vertegenwoordigt het grote keerpunt in het spirituele leven. Het is het punt waar onze meest verfijnde, meest gelukzalige ervaring van het geconditioneerde of het wereldse wordt gevolgd door de eerste 'ervaring'- daar is geen ander woord voor- van het ongeconditioneerde, het transcendente. Kennis en visie van dingen zoals ze zijn bestaat dus in de vorm van wat, met een technische term, *vipassana* of Inzicht wordt genoemd.

Het feit dat *vimutti* na kennis en visie van dingen zoals ze zijn, komt (met twee andere stadia er tussen) betekent dat er geen echte vrijheid is zonder Inzicht. Als kennis en visie van de dingen zoals ze zijn opkomt en je de cruciale overgang maakt van kalmte naar Inzicht, dan wordt je een Stroombetreder of, om een andere traditionele term te gebruiken, een *arya-puggala*, een waar individu.

Dus vrijheid in de zin van *vimutti* is alleen te bereiken voor iemand die een Stroombetreder is geworden, een waar individu.

Dit geeft ondubbelzinnig het niveau van ervaring weer dat met de term *vimutti* of vrijheid wordt bedoeld. Maar het heeft ons niet veel wijzer gemaakt over de ware aard van *vimutti*. Om dit te kunnen begrijpen moeten we teruggaan naar het punt waar we 'de stroom ingaan.' Wat in feite gebeurt als we dat doen, of als het ons overkomt, is dat we ons losmaken van de eerste drie ketenen die ons aan de lagere, grovere niveaus van het wereldse bestaan binden(of ze worden gebroken). Het is het breken van deze ketenen die ons een echt gevoel van 'de smaak van vrijheid' geven.

Deze drie ketenen worden gewoonlijk beschreven als ten eerste: de keten van het geloof in een onveranderlijk zelf. Ten tweede: de keten van het hechten aan religieuze rituelen als doel op zich. Ten derde: de keten van twijfel en besluiteloosheid over de Dharma.

We gaan ze hier heel algemeen bespreken, in praktische zin als de keten van gewoonte, de keten van oppervlakkigheid en de keten van vaagheid.

De keten van gewoonte.

We spreken over een gewoonte als iets dat we hebben. We hebben de neiging om op een bepaalde manier te handelen. Zoals de definitie in het woordenboek duidelijk maakt, bestaat een gewoonte uit acties en acties zijn een essentieel deel van ons, niet iets wat toegevoegd is, iets wat we hebben. Volgens de Dharma zijn we eigenlijk onze acties. We denken zo ook vaak over iemand of verwijzen vaak naar iemand: als het totaal van zijn of haar acties van lichaam, spraak en geest. Er is niets anders behalve dit.

De neiging om op een bepaalde manier te handelen betekent dat we ook een neiging hebben om op een bepaalde manier te **zijn**. We zijn niet alleen de som van onze acties, we zijn de som van al onze gewoontes. We kunnen zelfs zeggen dat ieder van ons eenvoudig een gewoonte **is**, waarschijnlijk een slechte gewoonte. De persoon waar we aan denken als George en Marie en waarvan we de gewoontes herkennen, is eenvoudig een gewoonte van een bepaalde bewustzijnsstroom.

Maar omdat het zo ontstaan is, kan het ook weer ophouden. Het is als een knoop in een stukje touw: je kunt de knoop er weer uithalen. De keten van gewoonte breken betekent, in essentie, de gewoonte om een bepaalde persoon te zijn achter je te laten. Het is alleen maar een gewoonte waar je in zit. Je **hoeft** niet zo te zijn. Het is niet nodig. Daarom betekent het breken van de keten van gewoonte je oude zelf achter je laten, dat is voorbij. Het betekent een waar individu worden, voortdurend gewaar en emotioneel positief worden, voortdurend verantwoordelijkheid nemen, gevoelig en creatief, voortdurend creatief vanuit je eigen zelf.

Dit is de betekenis van de boeddhistische leer van *anatta* of geen-zelf. Het is niet zozeer dat we geen zelf **hebben** maar dat we steeds een **nieuw** zelf hebben. En als ieder nieuw zelf beter is dan de vorige kunnen we zeggen dat er spirituele groei is.

Het is niet gemakkelijk om onze gewoonte, een bepaald persoon te zijn, los te laten. Het is niet gemakkelijk om je oude zelf los te laten en een waar individu te worden. Een van de redenen hiervoor zijn andere mensen. We hebben onszelf niet alleen de gewoonte aangeleerd om op een bepaalde manier te handelen, maar andere mensen hebben de gewoonte om ons op een bepaalde manier te ervaren.

De mensen die ons ervaren zoals we **waren** in plaats van zoals we **zijn**, of zoals we worden, vertegenwoordigen een collectieve manier van denken, voelen en handelen. Ze vertegenwoordigen de groep tegenover het individu. De groep is de vijand van het individu, van het ware individu, want het zal het ware individu niet toestaan zich uit zijn rijen los te maken. De groep staat er op je te behandelen zoals je was, niet zoals je bent. Het probeert iemand te benaderen die niet langer bestaat. Dit gebeurt bijvoorbeeld als je je familie na lange tijd weer bezoekt. Vrij zijn van de groep betekent niet noodzakelijk dat je je relaties met de groep verbreekt. Het betekent je losmaken van de invloed, de gewoonte versterkende invloed van de groep.

De keten van oppervlakkigheid.

Oppervlakkig zijn betekent dat je handelt vanuit de oppervlakte van jezelf en, als gevolg daarvan,

handelt zonder grondigheid of zorgvuldigheid. Je handelt vanuit een uiterlijke verschijningsvorm in plaats van echtheid. Waarom doen we dit? Waarom zouden we oppervlakkig handelen?

De reden is dat we verdeeld zijn. De bewuste, rationele oppervlakte is vaker wel dan niet gescheiden van de onbewuste emotionele diepten. We handelen vanuit intellectuele overtuiging maar slagen er niet in de emoties mee te nemen. Soms handelen we natuurlijk wel vanuit de volheid van onze emoties. De rationele geest echter houdt ons dan maar al te vaak tegen en is het er niet mee eens. In geen van beide gevallen handelen we met ons hele hart. We staan er niet helemaal achter en daarom handelen we eigenlijk helemaal niet.

Dit is een heel algemene gang van zaken. Oppervlakkigheid is een van de plagen van de moderne tijd. Matthew Arnold sprak, meer dan honderd jaar geleden, van onze ziekelijke haast of verdeelde doelen en dat beschrijft de situatie. We zijn neurotisch druk, zonder enige echte focus, zonder enige oprechtheid in het nastreven van een doel. We doen eigenlijk niet echt iets. We doen niets met ons hele wezen. Als we liefhebben, hebben we niet echt lief en als we haten, haten we niet echt. We denken zelfs niet echt na, we doen deze dingen maar half.

En we doen vaak hetzelfde als we het spirituele leven op ons nemen en de *Dharma-Vinaya* proberen te volgen. Als we mediteren, doen we dat maar met een deel van onszelf. Als we communiceren of werken, doen we dat met een deel van onszelf. Daarom komen we niet veel verder. We groeien niet echt, we ontwikkelen ons niet echt. We nemen niet alles van onszelf met ons mee. Een klein deel van ons is voor ons uit aan het onderzoeken, het grootste gedeelte blijft hopeloos achter.

Door het breken van de keten van oppervlakkigheid ga je vanuit je hele wezen handelen, je handelt met grondigheid en zorgvuldigheid. Je handelt vanuit echtheid en eerlijkheid. Het betekent toewijding. Het betekent jezelf toewijden aan het spirituele leven. Het betekent dat je een echt individu wilt worden.

De keten van vaagheid.

Vaag betekent: onduidelijk, niet helder uitgedrukt, een onzekere of vage mening. Waarom zou iemand vaag zijn? We zijn vaag omdat we niet kunnen besluiten. We zijn vaag omdat we niet **willen** besluiten en bovenal zijn we vaag omdat we ons niet willen verbinden. Onze vaagheid is daarom een oneerlijke vaagheid. Het spirituele leven is uiteindelijk erg moeilijk. Groei en ontwikkeling is vaak een pijnlijk proces hoewel het meestal plezierig is. Daarom hebben we de neiging om ons terug te trekken. We houden onze opties open. We houden er een aantal verschillende interesses op na of een aantal verschillende doelen waarop we terug kunnen vallen en staan onszelf toe om er tussen heen en weer te bewegen of te drijven. We blijven tot elke prijs vaag: wollig, vormloos, onduidelijk en niet helder.

De keten van vaagheid breken betekent dat we helder willen denken. Het betekent de tijd nemen om de dingen door te denken, de wil te hebben om de dingen door te denken. Het betekent bereid zijn om te kijken naar wat de alternatieven nu echt zijn en je prioriteiten bepalen. Het betekent bereid te zijn om een beslissing te nemen. Het betekent te kiezen voor het beste en dan met je hele hart naar die keuze te handelen. Het betekent ook je beslissing niet uit te stellen.

Proeven van de Leer.

De drie ketens- van gewoonte, oppervlakkigheid en vaagheid- worden gebroken door Inzicht, door kennis en visie van de dingen zoals ze zijn. Anders gezegd worden ze gebroken doordat we creatief worden in de zin van creatief vanuit ons nieuwe zelf. Ze worden gebroken doordat we toegewijd en helder worden. Als Inzicht opkomt, betreden we de Stroom, de Stroom die direct naar Verlichting leidt. Je wordt een Stroombetreder en als Stroombetreder wordt je een waar individu. En als een waar individu kan je *vimutti* ervaren, je kunt genieten van de smaak van de vrijheid.

Hier komen twee belangrijke punten uit voort. De eerste is dat alleen het ware individu echt vrij is. De tweede is dat je alleen een waar individu wordt door het ontwikkelen van Inzicht, door het breken van de drie ketenen en daardoor creatief, toegewijd en helder worden. Dat is vrijheid.

Wat bedoelt de Boeddha met de **smaak** van vrijheid? Wat betekent het als de Boeddha zegt: 'Zoals de machtige oceaan één smaak heeft, de smaak van zout, zo heeft de *Dharma-Vinaya* één smaak, de smaak van vrijheid.' Het betekent wat het zegt: dat de *Dharma-Vinaya* volledig doordrenkt is van de smaak van vrijheid. Ieder deel heeft dezelfde smaak.

De *Dharma-Vinaya* bestaat uit vele dingen, waarschijnlijk nu nog meer dan in de Boeddha's tijd. Het bestaat uit allerlei soorten leringen, allerlei oefeningen, allerlei gebruiken. Het bestaat uit filosofieën, concentratie technieken, ethische systemen, rituelen, kunst, in feite uit hele culturen. Maar de vraag die over al deze dingen gesteld moet worden is: hebben ze de smaak van vrijheid?

Helpen ze ons, direct of indirect, vrij te worden in de zin van *vimutti*? Helpen ze ons Inzicht te ontwikkelen? Helpen ze ons de drie ketenen te verbreken en de Stroom te betreden en zo ware individuen te worden? Want als ze dat niet doen, zijn ze geen deel van de leer van de Boeddha, geen deel van de *Dharma-Vinaya*. Ik moet toegeven dat er veel elementen in de traditionele beoefening van het Boeddhisme in het Oosten zijn die deze vraag niet bevestigen. Of het nu Theravada, Tibetaans Boeddhisme of Zen is, er zijn vele elementen binnen deze belangrijke en rijke tradities die deze smaak van vrijheid niet hebben. Dit is waarom we, in de Vrienden van de Westerse Boeddhisten Orde, ons niet exclusief identificeren met enige vorm van traditioneel Boeddhisme. We volgen de Boeddha's eigen advies en aanvaarden als zijn leer alleen wat ons helpt te groeien of wat inderdaad de smaak van vrijheid heeft.

Een onderwerp, voortkomend uit de titel van dit stukje, is nog niet besproken. Hoe komt het dat de Boeddha niet over een **idee** of **concept** van vrijheid spreekt maar over smaak? Je kunt natuurlijk naar voren brengen dat hij dit doet omdat hij al gesproken heeft over de machtige oceaan die de smaak van zout heeft. Dat het woord smaak letterlijk gebruikt wordt als het refereert aan de oceaan en metaforisch met betrekking tot vrijheid. Het is echter de oceaan die de metafoor is, niet de *Dharma-Vinaya*. Hij spreekt over de smaak van zout om een overeenkomstige kwaliteit van de *Dharma-Vinaya* te benadrukken. De *Dharma-Vinaya* heeft ook zijn eigen karakteristieke smaak— de smaak van vrijheid. Hij

wil benadrukken dat vrijheid iets is om te proeven. Dus waar gaat het over?

De Pali term voor smaak is *rasa* en betekent sap, speciale eigenschap, smaak, aroma, plezier, genoeg, essentiële eigenschap, extract of essentie. Dus *rasa* betekent in de eerste plaats sap en sap is vloeibaar, vloeit en heeft geen vaste vorm. Vrijheid of *vimutti* is ook zo. Het is niet vast of scherp begrensd, niet geconditioneerd. Het is in tegendeel absoluut en ongeconditioneerd. En de *Dharma-Vinaya* is ook een ononderbroken stroom van spirituele en transcendentale staten en doortrokken van de smaak van vrijheid. Het kan kristalliseren in verschillende leringen, oefeningen enzovoort, maar het kan er niet mee geïdentificeerd worden. Het blijft een ononderbroken stroom.

Rasa betekent niet alleen sap maar ook smaak en smaak is een zaak van directe ervaring. Dus de smaak van de vrijheid is als een alles doordringende kwaliteit van de *Dharma-Vinaya*, als een directe en persoonlijke ervaring van vrijheid. Als je de *Dharma-Vinaya* beoefent, zal je vrij worden.

Een andere vertaling van *rasa* is ‘speciale kwaliteit.’ De directe ervaring van vrijheid is de directe kwaliteit van de *Dharma-Vinaya*, de kwaliteit waaraan je het kan herkennen. En als het deze kwaliteit niet heeft, is het niet de *Dharma-Vinaya*. Iets wat niet zoet smaakt, kan ook geen suiker zijn.

Dit brengt ons bij een ander aspect van de betekenis van *rasa*. De speciale kwaliteit van *rasa*

geeft het zijn kenmerkende aroma. We beginnen door beoefening dit aroma te waarderen, er zelfs van te genieten. We krijgen er plezier in en worden er blij van. En zo ervaren we dat *rasa* ook genot en plezier betekent.

Rasa betekent ook essentiële eigenschap. De ervaring van vrijheid is een essentiële eigenschap van de *Dharma-Vinaya* en er is geen *Dharma-Vinaya* zonder dit. Wat je verder ook mag hebben, als je de ervaring van vrijheid niet hebt, is het geen *Dharma-Vinaya*. *Rasa* betekent ook nog extract of essentie. Als je in staat was de machtige oceaan van de *Dharma-Vinaya* te distilleren, te koken en te condenseren tot een enkele druppel water, dan zou die druppel water vrijheid of *vimutti* zijn.

Als we een beeld van die zuivere geest zouden willen oproepen zouden we beginnen met het beeld van de ruimte of de manier waarop we ruimte gewoonlijk zien: de lucht, oneindig, diepblauw van kleur en heel zuiver. In het midden van dit beeld bevindt zich een ander beeld: een figuur die door de lucht vliegt. Het is een naakte, rode vrouw. Haar lange zwarte haar golft achter haar aan, haar gezicht is opgeheven in gelukzaligheid en er ligt een glimlach op haar lippen. Ze is de *Dakini*, de belichaming van de spirituele energie van de Boeddha. Ze is absoluut vrij: vrij om in iedere richting te vliegen, noord, zuid, oost, west, het zenit of het nadir. Ze is zelfs vrij om stil te blijven. De vrijheid van de oneindige ruimte is van haar. Ze geniet van de smaak van vrijheid.



Het Pad van regelmatige stappen en het Pad van onregelmatige stappen.

De laatste jaren is het hele karakter van het Boeddhisme in het Westen radicaal en op een beslissende manier veranderd. Boeddhisten in de huidige tijd zijn veel diepgaander en oprechter betrokken bij de praktische beoefening van Boeddhisme dan vroeger. Het toepassen van de Dharma, de leer van de Boeddha, op alle aspecten van het leven houdt hen veel meer bezig. Deze radicale en beslissende verandering is in wezen een verandering op het niveau van de individuele Boeddhist.

Als je steeds meer energie steekt in het volgen van het pad, dan volgen er veranderingen in je wezen en bewustzijn, en door deze veranderingen ga je de dingen anders zien. Wat vroeger belangrijk was, wordt nu onbelangrijk en andersom. Zulke belangrijke veranderingen brengen problemen met zich mee die onder ogen gezien moeten worden, maar er komen ook geweldige nieuwe mogelijkheden uit voort als je boeddhistische leven zich gelijktijd opent en verdiept. En dat niet alleen; als je het Pad dat de Boeddha heeft geleerd, daadwerkelijk volgt, als je *zelf* het Pad wordt, ga je daardoor de aard van het Pad steeds beter en helderder begrijpen.

Je gaat zien dat er binnen het ene, grote centrale Pad een aantal verschillende, als het ware alternatieve paden bestaat; of anders gezegd, dat er verschillende manieren zijn om het Pad te volgen waarvan sommige misschien meer helpen dan andere. Je begint in het bijzonder het belang van het onderscheid tussen het Pad van regelmatige stappen en het Pad van onregelmatige stappen te waarderen voor je hele toekomstige spirituele ontwikkeling.

Dit onderscheid is van een eerbiedwaardige ouderdom. Het stamt uit het China van de zesde eeuw, van de grote Chinese leraar Chih-i, die de eigenlijke grondlegger was van een van de grootste van alle scholen van het Chinese Boeddhisme, de T'ien-T'ai-School, een school die door Westerse Boeddhisten tot nu toe vrijwel genegeerd is. Chi-i leerde de Dharma wijd en zijd, stichtte kloosters en produceerde tegelijkertijd belangrijke scholastische werken over de Dharma. Door zijn

diepgaande spirituele verworvenheden wist hij een buitengewoon groot aantal volgelingen aan te trekken. Deze volgelingen sprak hij van tijd tot tijd toe, waarbij hij commentaar gaf op de Schriften en over het spirituele leven sprak. En hij sprak heel veel over meditatie. In de loop van zijn toespraken over meditatie, waarvan er vele zijn overgeleverd, sprak Chi-i over meditatie met regelmatige stappen, meditatie met onregelmatige stappen, en ook meditatie zonder enige stap.

Als deze derde soort meditatie wordt genoemd, raken mensen onmiddellijk zeer geïnteresseerd! Ze zijn helemaal niet geïnteresseerd in meditatie met regelmatige stappen; dat klinkt vrij saai en prozaïsch. Meditatie met onregelmatige stappen lijkt hen best aantrekkelijk, maar werkelijk geboeid en gefascineerd worden ze door het idee van meditatie zonder enige stap. Verlichting wordt dan bereikt in één ogenblik, door middel van één zin of zelfs één woord.

Het is jammer dat mensen zich meestal om de verkeerde redenen tot dit soort meditatie aangetrokken voelen, en met het risico dat ik sommige lezers teleurstel, zal ik over meditatie zonder enige stap niets meer zeggen. We hebben echter nog genoeg over om naar te kijken want het onderscheid van Chi-i tussen meditatie met regelmatige stappen en meditatie met onregelmatige stappen is niet alleen van toepassing op het beoefenen van meditatie, maar ook op het beoefenen en ervaren van het hele spirituele Pad, in alle geleidingen en alle aspecten.

Het feit dat het spirituele Pad of het spirituele leven hetzij met regelmatige stappen, hetzij met onregelmatige stappen kan worden benaderd, wordt in het boeddhistische Oosten goed begrepen, hoewel voor het onderscheid niet eens altijd deze uitdrukking wordt gebruikt. Pas zeer onlangs zijn mensen in boeddhistische kringen in het Westen aandacht gaan besteden aan het onderscheid ertussen, het gaan benoemen en zijn zij het belang ervan gaan beseffen. Misschien komt dit, doordat we nog maar kort geleden het punt hebben bereikt waarop een dergelijk onderscheid betekenis krijgt

en hulpvaardig is en, kan ik zelfs zeggen, nodig wordt als we verder willen gaan.

Wat is nu het Pad van regelmatige stappen? Wat is het Pad van onregelmatige stappen? Om te proberen een antwoord op deze vragen te geven stel ik voor zelf een beetje onregelmatig te doen en het tweede Pad eerst te behandelen.

Het pad van onregelmatige stappen

Als we naar het Boeddhisme in het Westen kijken, is het eerste wat we zien boeken over het Boeddhisme, honderden boeken. Dit is het meest opvallende kenmerk van het Boeddhisme in het Westen. We zien grote boeken en kleine boeken, kleine brochures uit het Oosten en overvloedig geïllustreerde boekdelen van de grote uitgeverijen in Londen en New York. We zien eenvoudige, gemakkelijk toegankelijke boeken die Boeddhisme introduceren, zelfs boeken voor kinderen en puur wetenschappelijke boeken. We zien boeken over de Theravada, boeken over de Mahayana, en natuurlijk boeken over Zen en de Tantra. We zien boeken die geschreven zijn door Boeddhisten van verschillende overtuigingen, boeken die geschreven zijn door niet-boeddhisten, boeken die geschreven zijn door antiboeddhisten en boeken die geschreven zijn door allerlei mensen die zelf niet eens weten wat ze zijn. Sommige van die boeken zijn oorspronkelijke werken, het resultaat van veel onafhankelijk denken en studeren, terwijl andere vertalingen zijn uit het Sanskriet, Pali, Chinees, Japans enzovoort. Er zijn dus duizenden en nog eens duizenden boeken, die op verschillende manieren een verbinding met Boeddhisme hebben.

Als we jong en enthousiast zijn en een heleboel tijd hebben, proberen we ze allemaal te lezen, of althans zoveel mogelijk van de bekendere. Sommigen van ons komen er zelfs toe om ook de boeddhistische geschriften te lezen! Onze zeer afwisselende lectuur geeft ons een indruk van het Boeddhisme en zo beginnen we ons er zelfs ideeën over te vormen. Deze ideeën zijn meestal erg verward. Als je Boeddhisme via boeken benaderd, is het onvermijdelijk dat je verwarde ideeën erover vormt en vaak realiseren we ons pas jaren later hoe verward ze zijn, als dat al gebeurt. In sommige gevallen merken we het misschien nooit. Maar

ondertussen *denken* we dat we het Boeddhisme begrijpen, omdat we erover hebben gelezen. En als we niet oppassen, kunnen we na een paar jaar in de verleiding komen ons begrip- dat wil zeggen, onze verwarring- met andere mensen te delen. We gaan schrijven en spreken over het Boeddhisme, en daarmee worden we bekend. Waarschijnlijk komen er zelfs mensen aan onze voeten zitten om onze wijze woorden in zich op te nemen. Misschien komen we zelfs op de radio of op de televisie! Met een beetje geluk worden we misschien zelfs uitgenodigd om 'het Boeddhisme te vertegenwoordigen- wat dat ook moge betekenen- op een of andere interreligieuze bijeenkomst. Maar hoe is de stand van zaken al die tijd in werkelijkheid?

De stand van zaken is, dat we eigenlijk **helemaal niets** van het Boeddhisme begrijpen. Het is niet zo, dat we een beetje begrip hebben van het Boeddhisme, dat we er maar een deel van bevatten. De stand van zaken is dat we **helemaal niets** van het Boeddhisme begrijpen. Maar we denken van wel. Als we iets begrijpen- of we het nu echt begrijpen of alleen maar denken dat we dat doen- komen we er als het ware boven te staan. Begrijpen betekent je eigen maken, het betekent het onderwerp van kennis tot je nemen, het een deel van je zelf maken, het van jezelf maken. Daarom spreken we over het 'beheersen' van een onderwerp zoals het beheersen van boekhouden of het beheersen van wiskunde. En dus spreken, of denken, we ook over het beheersen van het Boeddhisme. En dit idee, dat we het Boeddhisme begrijpen of beheersen voorkomt dat we er tegen op kijken, of een gevoel van devotie of respect voor Boeddhisme en de Dharma voelen. Door het te 'beheersen' hebben we helemaal niets begrepen.

Dit soort houding is niet nieuw en is niet beperkt gebleven tot moderne Westerse Boeddhisten. Het is een houding die in de Westerse wereld al lang wijd verbreid is. Honderdvijftig jaar geleden horen we de grote dichter en denker Coleridge, binnen een Christelijke context, met deze woorden erover klagen: 'Er is tegenwoordig nergens enige eerbied voor. En dat komt, doordat de mensen alleen begripsmatige voorstellingen hebben en al hun kennis alleen op begrippen is gebaseerd. Welnu, aangezien begripsmatige voorstellingen louter een zaak zijn van het verstand en alles dat in begrippen kan worden uitgedrukt ook kan worden bevat, is het onmogelijk dat iemand datgene zou eerbiedigen, waarvan hij voelt dat iets in hem er

boven staat. Als het mogelijk zou zijn ons in strikte zin een begrip van God te vormen, dat wil zeggen zoals we ons een begrip vormen van een paard of een boom, zou zelfs God zelf geen enkele eerbied opwekken. En eerbied,' zegt Coleridge verder, 'is alleen de mens verschuldigd en is alleen maar in de mens op te wekken voor ideale waarheden, die voor het verstand altijd mysteries blijven. Om dezelfde reden als de beweging van mijn vinger achter mijn rug voor u nu een mysterie is, omdat uw ogen niet gemaakt zijn om door mijn lichaam heen te kijken.' (Table-talk: 15 mei 1833.)

Ongeveer tegelijkertijd zien we in Duitsland een nog grotere dichter en denker bijna hetzelfde zeggen als Coleridge, zij het heel wat bondiger. In zijn *Maxime und Reflexionen* schrijft Goethe: 'Het hoogste dat denkende mensen kunnen bereiken is gepeild te hebben wat peilbaar is en in eerbied te verwijlen voor het onpeilbare.'

Het is dit in eerbied verwijlen voor het onpeilbare, voor datgene dat in de boeddhistische terminologie *atakkavachara* is, buiten het bereik van het denken, buiten het bereik van het verstand en het begripsmatige, waaraan het onder Westerse Boeddhisten tot voor kort zo ontbroken heeft. We zijn veel te vlug geweest met 'begrijpen', veel te snel bereid om te spreken, zelfs over het onpeilbare. We zijn in feite veel te snel bereid geweest te spreken **juist** over het onpeilbare.

Dit is niet helemaal onze eigen schuld. Het is in hoge mate het gevolg van de toestand waarin we ons bevinden. In de massa van gepubliceerd materiaal, de vele vertalingen van oude boeddhistische teksten zijn er veel buitengewoon moeilijke boeken. Sommige van de grote Mahayana soetra's bijvoorbeeld, zijn gericht op volgelingen met een hoge graad van spirituele ontwikkeling, zoals blijkt uit het eerste hoofdstuk. Ze beginnen met het beeld van de Boeddha gezeten temidden van een grote schare volgelingen, mogelijk in een of andere hemel of een archetypische wereld. Overal om hem heen zijn *Arahants* en grote *Bodhisattva's*, zelfs niet-omkeerbare *Bodhisattva's*, dat wil zeggen, *Bodhisattva's* die niet meer kunnen afwijken van het ideaal van het hoogste Boeddhachap en die als het ware het *Nirvana* in de palm van hun hand houden. De verheven leringen die de Boeddha vervolgens uitspreekt zijn gericht op deze prachtige wezens, wezens die bestaan op een zeer

hoog niveau van spiritualiteit, voorbij alles wat wij kunnen begrijpen of ons voorstellen.

Veel van deze Mahayana soetra's zijn nu vertaald en beschikbaar als pocketboek en daarom kunnen we ons gemakkelijk verbeelden dat we de inhoud ervan net zo gemakkelijk kunnen beheersen als van ieder ander pocketboek. We kunnen dan de neiging hebben een koele, superieure en zelfs neerbuigende houding ten opzichte van het Boeddhisme aan te nemen. Sommigen van ons vinden het misschien zelfs niet nodig om zich Boeddhist te noemen- dat hebben we tenslotte 'allemaal al gehad'. Ze kunnen zelfs een beetje neerkijken op die simpele zielen in het Westen die zichzelf wel Boeddhist wensen te noemen, die daadwerkelijk met eerbied afbeeldingen van een Boeddha begroeten, die daadwerkelijk bloemen offeren en kaarsen branden en die daadwerkelijk proberen zich aan de Voorschriften te houden.

We denken misschien dat onze hooghartige, afstandelijke houding meer gevorderd is. In werkelijkheid is het een oppervlakkige houding, een theoretische benadering zonder wortels in oprechte devotie, eerbied en vertrouwen. Deze oppervlakkige en zuiver theoretische benadering, waarin ieder gevoel van eerbied, van 'in eerbied verwijlen voor het onpeilbare' ontbreekt, heeft het Westers Boeddhisme tot voor kort gekarakteriseerd. Westerse Boeddhisten hebben de neiging uit de beschikbare teksten dat te kiezen wat van hun gading is, niet op grond van hun werkelijke spirituele behoeften maar op grond van heel subjectieve en oppervlakkige grillen en voorkeuren. We vinden dit goed, maar dat niet. We zijn blij met het idee *karma*, maar het idee wedergeboorte bevalt ons niet. Of je komt mensen tegen die de leer van *anatta* erg aantrekkelijk vinden, hoewel zij de gedachte aan *Nirvana* tegelijkertijd tamelijk deprimerend vinden. Om de een of andere reden schijnt het idee dat zij geen ziel of zelf hebben nogal wat mensen aan te spreken.

Natuurlijk zijn voorkeuren en afkeer aan verandering onderhevig. Iemand kan een tijd lang erg opgaan in Zen, omdat het idee dat hij al een Boeddha is, 'er' al is en er niets gedaan hoeft te worden, hem wel bevalt. Het leven lijkt er een stuk gemakkelijker door te worden: je hoeft blijkbaar niets te oefenen of op te geven! Maar uiteindelijk begin je het saai te vinden om een Boeddha te zijn, dus begin je je voor de Tantra te interesseren en de

Tantra roept natuurlijk onmiddellijk beelden van seks op, en je begint je voor de Yoga van de seksualiteit te interesseren (theoretisch, natuurlijk!). Op deze manier kan je jaren grasduinen en liefhebberen.

Ieder van ons heeft deze moeilijkheden in meerdere of mindere mate al eens ondervonden, maar uiteindelijk komen sommige Westerse Boeddhisten er niettemin toe het Boeddhisme te beoefenen. Op grond van mijn persoonlijke ervaring zou ik zeggen dat, royaal geschat, één op de twintig Westerse Boeddhisten verder gaat en oprecht het Boeddhisme probeert te beoefenen. Uiteindelijk dringt het tot hen door, dat het Boeddhisme niet alleen een verzameling van interessante ideeën is, niet alleen een filosofie, iets om over na te denken. Het dringt tot hen door dat het Boeddhisme iets is om toe te passen, zelfs iets dat moet worden ervaren.

Maar jammer genoeg is, zelfs als zij gaan proberen het Boeddhisme te beoefenen, de kracht van conditioning en ingesleten gewoontes hardnekkig, en dezelfde oude patronen van nemen wat van je gading is, dezelfde oppervlakkige, theoretische, toeigenende benadering blijft bestaan. Om te zien hoe dit werkt, nemen we het voorbeeld van een denkbeeldige Boeddhist die we Jan zullen noemen. Jan is vierentwintig jaar. Hij is al geïnteresseerd in het Boeddhisme sinds hij twaalf was. Jan houdt van boeken en heeft alle bekende schrijvers over aspecten van het Boeddhisme gelezen. Je kunt geen boek over Boeddhisme noemen of Jan heeft het gelezen. Uiteindelijk, na al dat lezen, dringt het tot hem door dat Boeddhisme uit meer bestaat dan boeken. Hij gaat naar een meditatiecursus, waar hij week na week een techniek leert om de geest te concentreren. Hij leert snel en hij is in staat heel regelmatig een plezierige ervaring van geïntegreerde concentratie te onderhouden en die minstens vijf of tien minuten, soms zelfs een kwartier vast te houden.

Maar na twee, drie maanden begint hij het hele gedoe nogal zinloos en saai te vinden. Er lijkt niet veel bijzonders te gebeuren. Hij komt alleen maar in een prettige, geconcentreerde toestand terecht. Er zijn geen prachtige visioenen, geen openbaringen, geen goddelijke stemmen die tot hem spreken. Hij begint zijn interesse te verliezen. Maar dan hoort hij tot zijn geluk van een fantastische nieuwe meditatieleraar die nog niet zo

bekend is omdat hij net in het westen gearriveerd is. Jan ziet dat deze leraar alle onmiskenbare kenmerken van een authentieke goeroe heeft: een mededogende glimlach, een honingzoete stem, een doordringende blik en een prachtige baard. Het eerste dat de leraar tegen Jan zegt is, dat hij alles wat hij tot nu toe over mediteren geleerd heeft, moet vergeten. Er deugde niets van. Zijn vorige leraren wisten niets van mediteren af. Dit komt natuurlijk hard aan bij Jan en brengt hem zelfs in verwarring. Toch begint hij bij zijn nieuwe leraar de nieuwe meditatietechniek te beoefenen, en dat gaat heel goed. Eigenlijk gaat het vrijwel even goed als eerder met de oude techniek; niet beter en niet slechter. Helaas doet zich na twee maanden een vrij ernstige tegenslag voor. De geweldige nieuwe leraar is opeens verdwenen. Ik bedoel niet dat hij verdwenen is in de zin van toverij. Op een avond gaat Jan naar de cursus en hij is er gewoon niet. Sommige mensen zeggen dat hij terug is naar India. Anderen zeggen dat hij naar Amerika is. Er doen verschillende lezingen de ronde. De arme Jan wordt aan zijn lot over gelaten en weet niet wat hij moet beginnen.

Hij ontmoet iemand die hem introduceert bij een Soefi groep. Hij vindt de mensen daar heel aardig, heel gezellig; maar van de leer kan hij geen hoogte krijgen. In feite is er helemaal geen leer, omdat, volgens deze groep, alles één is. Dus gaat hij terug naar het Boeddhisme of eigenlijk terug naar het lezen van boeken over het Boeddhisme.

Op zekere dag leest hij toevallig een boek over het Boeddhisme en vegetarisme. 'Dat is heel interessant' denkt hij, 'Boeddhisten gaan wel ver in hun streven naar geweldloosheid, ze eten ook geen vlees! Dat heb ik me nooit gerealiseerd. Ze proberen ook hun gewaarzijn te handhaven door geen alcohol te drinken. Daar was ik ook nog niet op gekomen. Eigenlijk proberen Boeddhisten een heleboel (onvaardige) dingen te vermijden.' Dit aspect van het Boeddhisme had hem nog niet eerder getroffen. Hij was zo in beslag genomen door de boeddhistische filosofie, zo in beslag genomen door het zoeken naar de betekenis van Leegte en de Ene Geest, dat het niet in hem was opgekomen dat er misschien heel eenvoudige, praktische dingen te doen waren, of voorschriften om je aan te houden.

Met andere woorden, Jan begint te zien dat het Boeddhisme een ethische kant heeft. Voorheen had hij geen tijd voor zoiets elementairs, maar nu

begint hij er heel serieus over na te denken, en heel voorzichtig begint hij te proberen zich aan althans een paar van de voorschriften te houden. Hij eet geen vlees meer, stopt met drinken en roken en doet zijn uiterste best niet te liegen of zelfs maar te overdrijven. Door zijn groeiende enthousiasme wordt hij een beetje puriteins. Hij begint deze dingen te ver door te drijven. Maar hij meent het oprecht, en als gevolg van het feit dat hij zich aan de voorschriften houdt, krijgt hij de behoefte om weer te gaan mediteren. Jammer genoeg zijn er geen geweldige nieuwe leraren in de buurt, zodat hij maar weer terug gaat naar zijn oude cursus, die nog steeds doorgaat. Er komt opnieuw regelmaat in zijn oefening en het gaat heel goed, en na een paar maanden is hij in staat zonder problemen een paar uur te zitten.

Op een dag gebeurt er iets heel vreemds. Jan komt laat en erg moe op de wekelijkse les aan na een zware dag. Hij heeft helemaal geen zin om te mediteren. Hij denkt dat het zonde van de tijd zal zijn omdat hij zo moe is. Maar hij gaat toch en gaat zitten. Als hij een paar minuten gezeten heeft, komt hij zonder enige waarschuwing, in een volkomen andere bewustzijnstoestand terecht. Hoe hij er in gekomen is weet hij niet. Hij is zich nauwelijks meer bewust van zijn lichaam. Alles lijkt heel helder en stralend te zijn, heel luchtig. Hij voelt zich fris, zonder een spoor van vermoeidheid, alsof er binnen in hem een onuitputtelijke bron opwelt. Het is alsof zijn hele wezen zich vergroot en hij begint vluchtig iets te zien van dingen waar hij, ondanks alle boeken die hij gelezen heeft en al zijn intellectuele begrip, nooit eerder iets van gezien heeft. Een grote golf van gelukzaligheid overspoelt hem. Hij voelt zich zoals hij zich nog nooit tevoren heeft gevoeld, en nooit gedacht had zich te zullen voelen. Hoe lang hij in deze volkomen andere bewustzijnstoestand blijft, weet hij niet. Misschien tien minuten, misschien zelfs een half uur. Hoe het ook zij, deze ervaring heeft een zeer diepe uitwerking op Jan. Nu **weet** hij dat er een hogere bewustzijnsstaat is, een hogere zijnstoestand. Het zijn niet langer alleen maar woorden, alleen maar theorie. Het is niet langer alleen maar iets waarover hij gelezen heeft in een boek. Hij heeft het gevoel dat hij eindelijk enige vorderingen heeft gemaakt. Hij is er zo van onder de indruk, zo opgetogen, dat hij er over begint te denken monnik te worden en naar het Oosten te gaan om een ascetisch leven te leiden enzovoort. Hij heeft zelfs het gevoel dat hij heel gauw de Verlichting kan bereiken.

Doordat hij erg opgetogen is en erg blij met zichzelf, wordt hij een beetje openhartig, bloeit nog wat meer open dan vroeger- en op dit punt begint Mara zich voor Jan te interesseren. Mara is het demonische wezen dat een symbool is voor alle krachten die vijandig tegenover de Waarheid en de Dharma staan. Mara heeft zich tot nu toe geen zorgen gemaakt over Jan. Dat was eigenlijk ook niet nodig, omdat Mara's werk al voor hem werd gedaan door sommige van de boeken die Jan gelezen heeft!

Nu is er is een meisje dat al een paar weken aan de meditatiecursus deelneemt. Ze heeft de beste bedoelingen maar ze is voorbestemd om het onschuldige instrument te worden van de neergang van Jan. Omdat hij tamelijk verlegen is, heeft Jan nooit met haar gesproken, maar in zijn huidige opgetogen, openhartige stemming verliest hij zijn verlegenheid. Hij spreekt haar in die week aan, in de week daarop raken ze bevriend en, om een niet erg lang verhaal kort te maken, Jan wordt hartstochtelijk verliefd op haar. Maar het meisje, verdorven wezentje als ze is, wordt niet verliefd op hem. Zij is verliefd op iemand anders. Arme Jan! Hij kan niet meer eten, hij kan niet meer slapen en hij kan natuurlijk ook niet meer mediteren. Hij vergeet alles van zijn wonderbaarlijke ervaring. Het lijkt alsof die er nooit geweest is.

Dit is iets wat we van tijd tot tijd allemaal meemaken. Je kunt in een wonderbaarlijke staat van vervoering komen en je denkt dat je geen moeilijkheden, geen problemen meer zult krijgen. 'Nu weet ik echt waar het over gaat' zeg je, 'Nooit zal ik meer zo'n idioot zijn!' Maar na een paar dagen, na een paar uur zelfs, ben je ogenschijnlijk weer even ver als vroeger. Zo gaat het ook met Jan. Het lijkt alsof die ervaring van een hogere bewustzijnsstaat er nooit is geweest. Hij vergeet alles van het Boeddhisme. Hij gaat niet meer naar de meditatiecursus, omdat hij het niet kan verdragen het meisje tegen te komen. Hij denkt er zelfs over om zelfmoord te plegen.

Maar op een dag nodigt iemand hem uit voor een feest. Jan gaat meestal niet naar feestjes. Zoals ik al zei, hij is een beetje puriteins geworden. Maar hij voelt zich zo ellendig dat hij de uitnodiging aanvaardt, naar het feest gaat en dronken wordt. Het voorschrift gaat naar de maan natuurlijk, en de volgende morgen wordt hij wakker met een verschrikkelijke hoofdpijn. Maar Jan is jong en de jeugd is veerkrachtig. Uiteindelijk komt hij over

zijn teleurstelling heen. De laatste keer dat ik iets over hem hoorde, probeerde hij zich niet meer aan de voorschriften te houden en was hij gestopt met mediteren, maar hij was druk bezig boeken over het Tantrische Boeddhisme te lezen en dacht er over Tibetaans te gaan studeren.

Het is heel gemakkelijk te glimlachen en je hoofd te schudden over de verwarring van Jan, heel gemakkelijk om het gevoel te hebben dat je boven hem staat. Jan heeft natuurlijk het Pad van onregelmatige stappen gevolgd en dat is wat we allemaal doen, en misschien wel een tijdje **moeten** doen. We beoefenen nu eens deze meditatie en dan die, en daarna mediteren we misschien een tijd lang helemaal niet. Een tijd lang houden we ons heel strikt aan de voorschriften, we zijn er zelfs heel puriteins in; maar dan geven we er een poosje geen aandacht meer aan. Op een dag denken we er over alles op te geven, naar het Oosten te vertrekken en monnik te worden. De volgende dag beginnen we ons af te vragen of het Boeddhisme echt wel iets voor ons is. Zo volgen we het Pad van onregelmatige stappen- en onze stappen zijn soms inderdaad behoorlijk onregelmatig!

Nog niet zo lang geleden was er maar heel weinig Boeddhisme in het Westen, in wat voor vorm dan ook, hetzij als boeken of anderszins. We zouden nu zelfs kunnen zeggen dat er bijna teveel is. Er zijn zó veel boeken, zó veel beoefeningen, zó veel leraren, zó veel scholen om uit te kiezen! Er is zo'n verwarrende overvloed aan vormen van Boeddhisme! In onze opwinding en hebzucht grijpen we eerst naar dit en dan naar dat, hier en daar een graantje meepikkend, als een hebberig kind in een snoepwinkel. We staan in de transcendentale snoepwinkel van het Boeddhisme met al die prachtige spirituele snoepjes om ons heen, en dus pakken we nu eens dit en dan nemen een handje van dat: Zen, Tantra, Theravada, strikte ethiek en losse ethiek, gewone meditatie en bijzondere meditatie. We doen zo maar een greep. Dat is heel vaak waar onze benadering van Boeddhisme op neer komt. Maar enige vorderingen maken we op deze manier wel. Het pad van onregelmatige stappen is wel degelijk een pad en het geeft ons wel enige ervaring van het Boeddhisme.

Maar alleen tot op zekere hoogte. Als we het Pad van onregelmatige Stappen volgen, merken we vroeg of laat dat we steeds langzamer gaan. We lijken op een onzichtbare hindernis te stuiten. Het

is alsof we in een soort van spirituele windstilte zijn terecht gekomen. We maken nog steeds de bewegingen maar er gebeurt niets: we komen niet verder. Hier is een radicale verandering nodig. Het gaat niet over een verandering binnen het pad van onregelmatige stappen maar over een meer fundamentele overgang: de overgang van het Pad van onregelmatige stappen naar het Pad van regelmatige stappen.

Waarom is dat zo? Wat is het onderscheid tussen de twee paden? Om deze vragen te kunnen beantwoorden, dienen we eerst de aard van het Pad in het algemeen begrijpen, dat wil zeggen, het Pad dat weg leidt van *samsara* of de kring van het wereldse, geconditioneerde bestaan, naar *nirvana*; de wereld van het ongeconditioneerde bestaan, het pad van de niet-verlichte menselijkheid naar de Verlichte menselijkheid van de Boeddha.

Het drievoudige pad.

Het boeddhistische pad wordt traditioneel verdeeld in drie opeenvolgende stadia: het stadium van *sila* of ethiek, het stadium van *samadhi* of meditatie en het stadium van *prajna* of wijsheid. Hoewel er andere manieren zijn om het Pad in te delen en zelfs onder te verdelen, blijft deze indeling in drieën de belangrijkste en de meest elementaire.

Sila of ethiek is eenvoudig gezegd vaardig handelen, dat is handelen waar je zelf voordeel aan hebt, dat je helpt om te groeien en je te ontwikkelen. Het is ook handelen waar anderen iets aan hebben, dat *hen* helpt om te groeien en zich te ontwikkelen. Dat wil niet zeggen dat *sila* een uiterlijke handeling is, los van een mentale houding. Het is *zowel* de mentale houding *als* de vorm van gedrag waarin die houding vanzelfsprekend tot uitdrukking komt. *Sila* is dus vaardig handelen in die zin, dat het handelen is dat voortkomt uit bepaalde vaardige geestestoestanden, in het bijzonder toestanden van liefde, vrijgevigheid, vrede en tevredenheid. Het is dus alles wat iemand doet vanuit deze vaardige geestestoestanden. Dat is, in essentie wat ethiek in het Boeddhisme omvat, handelingen die uitingen zijn van vaardige geesteshoudingen.

Samadhi, gewoonlijk vertaald met meditatie is een woord met veel verschillende betekenissen op een aantal verschillende niveaus. Om te beginnen bestaat het uit het verzamelen van al iemands

verstrooide energieën in één enkel brandpunt. Meestal zijn onze energieën nogal verspreid, ze gaan alle kanten uit en zijn niet geïntegreerd. We moeten dus beginnen met ze integreren. Dat betekent niet dat we ons uit alle macht op een bepaald punt concentreren. Het betekent dat we al onze energieën, zowel bewuste als onbewuste, bij elkaar brengen en ze op een natuurlijke en spontane manier met elkaar in overeenstemming brengen. Concentratie in de zin van het volkomen verenigen van iemands psychospirituele energieën is dus het eerste niveau van *samadhi*.

Vervolgens bestaat *samadhi* uit het ervaren van voortdurend hogere bewustzijnstoestanden, toestanden die zich uitstrekken tot wat de *dhyanas* of hogere bewustzijnsstaten worden genoemd. In deze hogere bewustzijnsstaten overstijgen we het lichaam (in de zin van lichaamsbewustzijn) en uiteindelijk ook de geest (in de zin van onsamenhangende geestelijke activiteit.) We ervaren ook gelukzaligheid, vrede, vreugde en extase maar geen transcendentaal inzicht, omdat we ons nog steeds in *samsara* bevinden, in het domein van het wereldse.

Tenslotte houdt *samadhi* de ontwikkeling in van supernormale geestelijke vermogens zoals telepatie, helderziendheid, helderhorendheid en de herinnering aan vroegere levens. Supernormaal betekent niet bovennatuurlijk: als deze vermogens in meditatie opkomen, gebeurt dat volkomen natuurlijk en spontaan.

Prajna of wijsheid is het laatste stadium van het drievoudige pad. Het bestaat uit rechtstreeks inzicht of persoonlijk contact met de Waarheid of de Werkelijkheid. Eerst vindt het alleen kortstondig plaats, als een plotselinge bliksemflits die in een donkere nacht het landschap maar één ogenblik verlicht. Als de flitsen van inzicht echter vaker gaan optreden en langer gaan duren, gaan zij uiteindelijk over in een aanhoudende lichtbundel die in staat is tot in de diepten van de Werkelijkheid door te dringen.

Deze wijsheid of dit inzicht is, als ze volledig ontwikkeld is, wat we *bodhi* of Verlichting noemen. Op *dat* niveau kan je er niet meer in uitsluitend cognitieve termen over spreken. We kunnen er op dat niveau ook over spreken in termen van liefde en mededogen of, nog beter, in termen van de transcendentale tegenhangers van

de emoties die we meestal met die namen aanduiden.

Het pad van reguliere stappen.

Het pad, dat het hoofdthema vormt van de praktische kant van het Boeddhisme, bestaat dus uit de drie opeenvolgende stadia van ethiek, meditatie en wijsheid. Deze indeling is niet willekeurig. De stadia zijn geen krijtstreepjes maar zijn eigen aan het pad zelf en vertegenwoordigen natuurlijke stadia in de spirituele en transcendentale groei van het individu. Zo bekeken lijken zij op de stadia in de groei van een plant. Uit het zaad komt een kleine scheut en de scheut groeit uit tot een stengel; dan worden er bladeren gevormd en uiteindelijk knoppen en bloemen.

Natuurlijk kunnen we een vergelijking als deze niet te ver doorvoeren. Het hele groeiproces van de bloem is onbewust. De bloem hoeft niet te beslissen of zij groeit of niet; dat 'beslist' de natuur voor haar. Maar in het geval van een mens is spirituele ontwikkeling bewust en met opzet, en vanuit zijn aard moet dit ook zo zijn. We zijn voor onze verdere groei afhankelijk van onze eigen, persoonlijke inspanning. Dat is geen kwestie van een eenzijdig, egoïstisch, ingespannen willen maar van de bewuste groei en de ontwikkeling, met gewaar zijn, van het hele wezen.

Spirituele ontwikkeling kan (misschien als een meer geschikte vergelijking) ook worden vergeleken met het bouwen van een huis of een huis met meerdere verdiepingen. Eerst leggen we de fundering, dan komt de begane grond, dan de eerste verdieping enzovoort en uiteindelijk leggen we het dak erop. Je kunt de volgorde niet omdraaien omdat die wordt bepaald door de aard van de structuur.

De stadia van het pad van reguliere stappen corresponderen met verschillende boeddhistische leringen en verschillende leringen komen overeen met de verschillende stadia van het pad, dat wil zeggen verschillende stadia van spirituele en transcendentale ontwikkeling.

Als we de Dharma beoefenen, moeten we daarom die leringen beoefenen die overeenkomen met het ontwikkelingsstadium dat we daadwerkelijk hebben bereikt, niet verstandelijk of theoretisch bereikt, maar met ons hele wezen. Dit is de

traditionele methode, of althans de belangrijkste traditionele methode.

Dus ga je beginnen met het beoefenen van ethiek: je neemt je voor je aan de voorschriften te houden en oefent dat. Langzamerhand wordt je een door en door ethisch individu, zowel innerlijk als uiterlijk; en dit kan enkele jaren in beslag nemen. Als je ethische individualiteit relatief stevig is, neem je de beoefening van concentratie op. Je leert de ongebreideld ronddolende geest te temmen en je zolang je wilt op ieder willekeurig object te concentreren. Dit kan ook enkele jaren in beslag nemen. Daarna begin je, heel langzaam, je bewustzijnsniveau te verhogen. Je ervaart de eerste *dhyana*, de tweede *dhyana* enzovoort, en je oefent je geleidelijk om ze niet alleen even aan te raken, maar om er zelfs in te blijven. Uiteindelijk, na een inspanning van vele jaren, leidt je je zuivere, verheven en volkomen geconcentreerde geest, samen met de geïntegreerde energieën van je hele wezen, naar het beschouwen van de Werkelijkheid zelf. Dit is het pad van regelmatige stappen. Vooruitgang is systematisch. Je consolideert ieder stadium van het pad voordat je naar het volgende gaat.

Wat op het pad van onregelmatige stappen gebeurt, is dat je begint te oefenen op basis van een min of meer verstandelijk of theoretisch idee van de Dharma (en meestal een verward en onvolledig idee). En zoals de gewoonte in het Westen is, vaak zonder leraar, vrees ik. Omdat je niet weet in welk stadium je bent, begin je niet met het beoefenen van die leringen die overeenkomen met het ontwikkelingsstadium dat je in feite hebt bereikt. Je begint met datgene te beoefenen wat je direct en oppervlakkig aanspreekt, begint misschien met datgene te beoefenen wat je ijdelheid streelt. Iemand zou bijvoorbeeld kunnen beginnen met het beoefenen van de Volmaakte Wijsheid.

Nu is het niet absoluut onmogelijk, zelfs voor een absolute beginner om de Volmaakte Wijsheid te beoefenen, zelfs op basis van een zuiver theoretisch begrip. Tenslotte is het zaad van het Boeddhaschap al aanwezig, hoe diep het ook verborgen ligt. Diep van binnen bestaat er een affiniteit met de Volmaakte Wijsheid. Je kunt er zelfs in slagen, heel even, zuiver door de kracht van je eigen wil om een kort ogenblik een concentratieniveau in stand te houden, waarop je

een glimp opvangt van de Volmaakte Wijsheid, een ervaring van de Leegte.

Maar je zult niet in staat zijn dit vast te houden. Je zult er uit vallen en er zal zelfs een reactie op volgen, een reactie van je hele wezen en bewustzijn, dat zich eenvoudig nog niet op dat niveau bevindt en nog niet klaar is voor het beoefenen van de Volmaakte Wijsheid. Je moet dus terug. Je dient ethiek en meditatie te beoefenen, hogere bewustzijnsstaten te ontwikkelen en op die manier een stevige basis te leggen voor het effectief beoefenen van de Volmaakte Wijsheid.

Het volgen van het pad van onregelmatige stappen brengt dus meestal het forceren van het spirituele ontwikkelingsproces met zich mee. Het is als proberen een plant te laten groeien door de tere knoppen met je vingers open te breken, of een huis te bouwen zonder fundering. Vroeg of laat komen we er achter dat het zo niet kan. Het heeft geen zin de knoppen open te breken; je moet de wortels water geven. Het heeft geen zin iets te bouwen zonder de fundering aan te brengen. De bloem die we als Boeddhisten willen zien bloeien, is de duizendbladige lotus zelf, dus er is heel wat water nodig. De toren die we willen bouwen is de toren die helemaal tot in de hemel reikt, zodat er een zeer hechte fundering nodig is.

Om de zaak duidelijk te stellen kunnen we zeggen, dat een hoger stadium van het pad niet, zelfs niet in zekere mate, ontwikkeld kan worden vóórdát een lager stadium van het Pad volledig is ontwikkeld. Dit is het grondbeginsel. Als we het hogere stadium of hogere niveau met enige intensiteit of continuïteit willen ervaren, moeten we eerst het lagere stadium vervolmaken. Er is geen andere manier. Dit is de reden waarom wij vroeg of laat de overgang moeten maken van het pad van onregelmatige stappen naar het pad van regelmatige stappen. En teruggaan om vooruit te kunnen gaan is wat deze overgang in principe inhoudt.

De overgang maken.

Zoals ik al eerder zei heeft de aard van het Westerse Boeddhisme een radicale verandering ondergaan. We kunnen nu gaan zien waaruit die verandering bestaat. In wezen bestaat die uit een overgang van het pad van onregelmatige stappen

naar het pad van regelmatige stappen. Steeds meer beginnen Westerse Boeddhisten zich te realiseren dat een oppervlakkige, niet diepgaande benadering van de Dharma niet genoeg is. Dat een onregelmatige, onsystematische, niet goed gefundeerde beoefening van het pad niet genoeg is. Zij zijn zich gaan realiseren dat wij terug moeten gaan naar het begin, terug, zou je kunnen zeggen, naar de spirituele kleuterschool om ons spirituele ABC te leren.

Maar hoe ver moeten we terug? We zouden kunnen zeggen: terug naar ethiek, terug naar de basis. Of we zouden kunnen zeggen: terug naar de Hinayana, terug naar de basis van het Boeddhisme. Zet het Tibetaanse Boeddhisme opzij, zet Zen en de Tantra opzij en ga terug naar de Theravada. Maar eigenlijk moeten we zelfs nog verder terug naar iets nog fundamenteler dan ethiek, fundamenteler dan de Hinayana. We moeten terug naar de Drie Juwelen.

We moeten gaan zitten of knielen met onze handen gevouwen en voor toevlucht gaan door te zeggen *'Buddham saranam gacchami, Dhammam saranam gacchami, Sangham saranam gacchami.* Dat betekent: ik ga voor toevlucht tot de Boeddha, ik ga voor toevlucht tot de Dharma, ik ga voor toevlucht tot de Sangha.' Dit is het echte begin van het Boeddhisme. Dit is de wortel, de fundering, de absolute grondslag van ons spirituele leven. Dit is de manier waarop we werkelijk beginnen met de beoefening van het pad: door voor toevlucht te gaan.

Zo gaan we dus over van het pad van onregelmatige stappen naar het pad van regelmatige stappen. We gaan voor toevlucht naar de Boeddha, we verbinden ons met het ideaal van Verlichting en we maken tot doel en oogmerk voor ons leven om Verlicht te worden zoals de Boeddha Verlicht was. We gaan voor toevlucht naar de Dharma, we wijden ons aan het systematisch en met volle overgave beoefenen van het Pad naar de Verlichting. We gaan voor toevlucht naar de Sangha, we wijden ons aan het ontwikkelen van spirituele vriendschap met diegenen die het pad naar de Verlichting gaan of zijn gegaan.

Voor toevlucht gaan is de fundamentele verklaring van toewijding aan het boeddhistische pad. Het is de wezenlijke handeling van het pad van reguliere stappen, een daad van toewijding van de hele persoon. Het is daarom zowel fundamenteel als

heel belangrijk. Als iemand voor toevlucht gaat tot de Drie Juwelen en als hij als uitdrukking van zijn vaste wil om het pad van regelmatige stappen te volgen ook op zich neemt om een bepaald aantal ethische voorschriften in acht te nemen, en als hij dit bovendien openlijk voor iedereen zichtbaar op de traditionele manier doet, dan is dit voor toevlucht gaan, deze toewijding, wat we ordinantie noemen.

Meestal wordt aangenomen dat ordinantie het intreden in een klooster betekent, dat wil zeggen, we denken dat het betekent dat iemand *bhikkhu* of *gelong* wordt. Maar dit is een groot misverstand en het wordt hoog tijd dat we dit recht zetten. Monastieke ordinantie is slechts één vorm van ordinantie. Het Sanskriet woord voor ordinantie is *samvara*, letterlijk een 'verbintenis', en we spreken daarom van *upasaka-samvara*, *bhikkhu-samvara* en zelfs *bodhisattva-samvara*, en ook de vrouwelijke equivalenten van de eerste twee: *upasika-samvara* en *bikkhuni-samvara*. We spreken, anders gezegd, over de ordinantie tot leek, de ordinantie tot monnik of non en zelfs ordinantie tot *bodhisattva*. Maar alle drie zijn het ordinaties, want hetzelfde woord *samvara* is van toepassing op alledrie. De *upasaka/upasika*, *bhikkhu/bikkhuni* en *bodhisattva* gaan alledrie voor toevlucht, de *bodhisattva* misschien in meer diepgang dan de andere twee. Alle drie wijden zij zich aan de Drie Juwelen. Het enige verschil tussen hen is eenvoudig het aantal en, in het geval van de *bodhisattva*, de aard van de voorschriften die in acht worden genomen. Wat de monnik en de leek, de *bhikkhu* en de *upasaka* met elkaar gemeen hebben is veel belangrijker dan wat zij niet met elkaar gemeen hebben. Wat zij met elkaar gemeen hebben, is de Drie Juwelen of de drie Toevluchten, en voor een Boeddhist kan er niets belangrijker zijn dan dat. De echte scheidslijn loopt dus niet tussen monniken en leken, maar, beter gezegd, tussen degenen die niet voor toevlucht gaan en degenen die wel voor toevlucht gaan.

De *sangha* of spirituele gemeenschap in de gewone betekenis van het woord (te onderscheiden van de *Sangha* in de zin van alle *bodhisattva's*, *arahants* en andere grote heiligen), bestaat eenvoudigweg uit al diegenen die voor toevlucht zijn gegaan. Het onderscheid tussen monniken en leken is daarom een onderscheid **binnen** de *sangha*. We kunnen zelfs zo ver gaan te zeggen dat wat de *sangha* betreft het onderscheid tussen monniken en leken meer te danken is aan de

sociale en culturele omstandigheden in India in de tijd van de Boeddha dan aan de wezenlijke aard van de Dharma zelf. Het is daarom een onderscheid dat al dan niet relevant kan zijn voor de ontwikkeling van het Boeddhisme in het Westen.

Helaas wordt het grote, overweldigende belang van voor toevlucht gaan niet altijd op zijn juiste waarde geschat. Maar al te dikwijls wordt het beschouwd als iets vrij alledaags. Een voorbeeld: op een middag jaren geleden kreeg ik een jongeman op bezoek, die zei: 'Ik ben erg geïnteresseerd in het Boeddhisme, ik heb een paar boeken gelezen en wat aan meditatie gedaan. Maar ik wil mij niet toewijden aan het Boeddhisme, omdat ik denk dat ik meer geïnteresseerd ben in het wereldse leven. Wilt u mij dus alstublieft de toevluchten en de voorschriften geven?' Ik heb hem uitgelegd dat zijn verzoek tegenstrijdig was. Voor toevlucht gaan houdt toewijding in. Het heeft geen zin om de toevluchten en voorschriften te 'nemen' als je niet bereid bent om ze te beoefenen. Het zou op alleen maar het herhalen van de woorden neerkomen. Maar de jongeman kon dit niet begrijpen en ging teleurgesteld en ontevreden weg. Vervolgens hoorde ik dat hij voor toevlucht was gegaan bij een meer inschikkelijke leraar en daarna was doorgedaan met zijn wereldse leven.

Dit soort misverstand is geen westerse eigenaardigheid. Het is in feite van het Oosten naar het Westen overgewaaid. In het Oosten heeft het Boeddhisme een zeer lange en zeer roemrijke geschiedenis doorgemaakt, waarop we met recht trots kunnen zijn. Gedurende zijn twee duizend vijfhonderdjarig bestaan heeft het Boeddhisme grote kunst en literatuur, grote filosofische systemen en boven alles grote levens voortgebracht. Maar het zou zinloos zijn net te doen alsof serieuze degeneratie in sommige gebieden niet had plaatsgevonden en we kunnen hiervan voorbeelden zien in de kwestie van het voor toevlucht gaan. Voor toevlucht gaan was oorspronkelijk een diepe spirituele ervaring. Je was ontroerd tot in de diepste diepten van je wezen. We weten dat dit het geval was met mensen die voor toevlucht gingen tot de Boeddha zelf toen hij nog leefde. Het was een kwestie van je volkomen toewijden, je volkomen overgeven aan de Drie Juwelen en aan het spirituele leven. Helaas wordt tegenwoordig op veel plaatsen in het boeddhistische Oosten het hele begrip en de hele ervaring van voor toevlucht gaan sterk

ondergewaardeerd. De absolute grondslag van het Boeddhisme is iets dat je bij feestelijke gelegenheden reciteert in een dode taal.

Hoe dit is gekomen is niet moeilijk te begrijpen. Als het woord Boeddhist al iets betekent, dan betekent het 'iemand die voor toevlucht gaat'. En toch ziet de hele bevolking in sommige delen van het Oosten zich als Boeddhist, net zoals tot kort geleden de hele bevolking van Groot-Brittannië zich als Christen zag. Voor zulke mensen betekent de term Boeddhist niet noodzakelijk een sterke toewijding aan echte spirituele waarden. Het voor toevlucht gaan of 'de voorschriften nemen' is tot iets verworpen dat je doet om het religieuze stempel van Boeddhist te krijgen.

In sommige Boeddhistische landen hebben we daardoor een heel eigenaardige toestand. Als je je aan het spirituele leven wil wijden en het Boeddhisme serieus wil nemen, als je echt voor toevlucht wilt gaan, denk je in die landen niet in termen van voor toevlucht gaan maar in termen van monnik worden (of non, al is dat tegenwoordig bijna onmogelijk.) Zelfs als in je toewijding naar de Drie Juwelen geen diepgevoelde wens hebt om daar door een monastieke ordinantie uitdrukking aan te geven, dan denkt je er toch over om monnik te worden en de gele gewaden aan te trekken. Ondertussen is voor het grootste deel van de bevolking voor toevlucht gaan een formaliteit geworden om hun nominale loyaliteit aan de Drie Juwelen aan te geven. Het resultaat is dat de meest fundamentele handeling in het Boeddhisme van iedere betekenis ontdaan wordt terwijl het toegewijde spirituele leven min of meer wordt geïdentificeerd met het monastieke leven dat zelf maar, al te vaak, alleen in naam monastiek is.

Je kunt nog begrijpen hoe deze situatie in het Oosten is ontstaan; er zijn allerlei historische oorzaken voor. In het Westen is er geen excuus om deze in feite ernstige misvorming van het Boeddhisme te handhaven. Door boeddhistische leraren uit het Oosten die hier een bezoek brengen wordt dit jammer genoeg vaak niet begrepen en ze begrijpen vaak ook niet wat voor toevlucht gaan en ordinantie eigenlijk betekent. Als je op een of andere manier blijkt geeft van oprechte interesse in het Boeddhisme, willen ze je onmiddellijk- soms op staande voet- een monnik maken omdat ordinantie voor hen monnik worden betekent. Ordinantie betekent in wezen voor toevlucht gaan

en voor toevlucht gaan betekent ordinantie of toewijding.

Nu Westerse Boeddhisten de grote overgang maken van het pad van onregelmatige stappen naar het pad van regelmatige stappen, als ze geordineerd worden, hoeven ze niet meer af te reizen naar het Oosten en gele gewaden aan te trekken. Wat wij kunnen verwachten is een vorm van ordinantie voor mannen en vrouwen in het Westen die de echte betekenis van boeddhistische ordinantie weerspiegelt. En een situatie waarin dit op dit moment al gebeurt, is in de Vrienden van de Westerse Boeddhisten Orde, de VWBO (Engels FWBO). Het hart van de organisatie is de Westerse Boeddhisten Orde (WBO), opgericht in 1968. Dat is een gemeenschap van mensen die zich hebben toegewijd aan het spirituele leven en die, individueel en samen met anderen, voor toevlucht gaan.

De Orde wordt 'Westers' genoemd omdat zij is ontstaan in het Westen, in de context van een gesecculariseerde en geïndustrialiseerde samenleving. Ze wordt 'boeddhistisch' genoemd omdat zij uiteindelijk haar inspiratie put uit de leringen en het voorbeeld van Gautama de Boeddha en alle grote Verlichte heiligen en wijzen en spirituele meesters die zijn spirituele nakomelingen zijn. Het is een 'Orde' omdat zij, midden in een wereld die op vele manieren moeilijk en destructief is, de grote waarde van spirituele vriendschap bij het gaan van het Pad erkent. We noemen haar ook een Orde omdat zij een reservoir van spirituele energie wil scheppen waaruit allen kunnen putten en waar allen baat bij kunnen hebben, en boven alles omdat zij zich bewust is van het belang van het onderscheid tussen het pad van regelmatige stappen en het pad van onregelmatige stappen.



Verlichting als ervaring en non-ervaring.

Boeddhisme omvat 2 dingen: het pad of de weg en een doel of doelstelling.

Het pad is, vanuit de context, op verschillende manieren beschreven. Het is neergezet als het Edele achtvoudige pad, een pad van acht stadia of nauwkeuriger, een pad van acht delen of factoren. Het is omschreven als het Pad van de zes of tien *paramitas* of perfecties. Het is ook uitgelegd als de middenweg, het pad tussen en boven extremen. Dit zijn slecht enkele van de manieren waarop het is beschreven.

Het doel wordt, heel voorlopig, beschreven als Boeddhachap in de zin van Volkomen Volledige Verlichting. Dit doel kan ook op verschillende manieren in woorden uitgedrukt worden. Het kan gezien worden als hoogste wijsheid of absolute kennis, of inzicht in de dingen zoals ze werkelijk zijn; als de volheid van mededogen die tegelijk naar alle levende wezens uitgaat, en als onbegrensde, spirituele, zelfs transcendentale energie die naar alle richtingen uitstraalt. Het kan ook in termen van volledige en uiterste zuiverheid opgevat worden, een zuiverheid die niet alleen vrij is van de smet van het kwaad maar voorbij de tegenstelling van goed en kwaad gaat. Verlichting kan op deze en vele andere manieren in woorden gevat worden. We kunnen er in het bijzonder aan denken als een ervaring, als **de** ervaring, de hoogste ervaring of, als je wilt, de ervaring die alle ervaringen beëindigt.

Maar wat is een ervaring eigenlijk? We gebruiken de term vaak genoeg maar wat bedoelen we er eigenlijk mee? Eigenlijk is ieder object van perceptie, of het nu fysiek of mentaal is, zintuiglijk of abstract, een soort ervaring. Maar meestal willen we ervaring van het denken onderscheiden, of in ieder geval een onderscheid maken tussen abstracte en conceptuele gedachten. Ervaring is fundamenteel een zaak van perceptie en gevoel; het betekent een gebeurtenis echt doorleven, de echte **ervaring** ervan, niet alleen maar er naar kijken of er over denken. Ervaring suggereert 'echt leven' in plaats van een ideaal of denkbeeldig leven of bestaan.

Verlichting als ervaring betekent daarom dat je Verlichting echt merkt, echt voelt. Het wordt,

zoals Wordsworth in zijn gedicht 'Tintern Abbey' zegt, in het bloed en het hart gevoeld. Het wordt in de zenuwen gevoeld en in de botten. Er wordt niet alleen maar abstract over gespeculeerd en gedacht, over gefantaseerd of je verbeeld; het is iets dat je doorleeft. En als je de ervaring van Verlichting doorleeft is dat een unieke ervaring, heel anders dan ieder andere ervaring.

Met iedere andere ervaring kom je er aan de andere kant onbeschadigd of niet helemaal onbeschadigd uit, om het zo te zeggen. Maar bij de ervaring van Verlichting kom je er aan de andere kant niet uit. Er is geen andere kant. Misschien is er een einde aan 'jou' maar dat is een andere zaak. 'Jij' komt er niet uit aan de andere kant. We kunnen zeggen dat je leven doorgaat nadat je Verlichting ervaren hebt, niet als jij maar als Verlichting, of beter gezegd, je leven wordt een voortdurend deel van Verlichting zelf.

Maar hoe komt het dat we zo over Verlichting denken- als ervaring? Want we moeten niet denken dat dit de natuurlijke, onvermijdelijke en enige manier om er over te denken is, alleen omdat we dat gewend zijn. Het is eigenlijk een nogal vreemde manier van denken en er zijn andere manieren.

Het Indiase Boeddhisme spreekt niet over Verlichting als ervaring. In de Pali geschriften van de Theravada school, waarvan sommige delen de manier waarop de Boedha leerde heel nauwkeurig beschrijven, is er geen referentie naar Verlichting als ervaring. De vroege Boeddhisten dachten, voor zover we weten, helemaal niet op die manier over Verlichting. Het werd niet met zoveel woorden gezegd maar ervaring werd wel gesuggereerd. Er was eigenlijk geen gelijkwaardig woord voor in het Pali.

In een latere tekst, de *Lankavatara* soetra, een van de grootste Mahayana soetra's, vinden we een uitdrukking die zijn vertaler in het Engels, D.T.Suzuki, vertaalt als 'de ervaring van edele wijsheid.' Het schijnt dat er een verschil was in waar de nadruk op gelegd werd tussen de vroegste Pali teksten en deze relatief late soetra, die waarschijnlijk in zijn huidige vorm ongeveer achthonderd jaar na de tijd van de Boedha werd

samengesteld. We zouden zelfs kunnen zeggen dat de nadruk op ervaring, of iets wat we nu ervaring noemen, ontwikkelingen weergeeft die in India plaatsvonden terwijl dezelfde ontwikkelingen in het Westen veel later plaatsvonden.

Maar het woord ‘ervaring’ in Suzuki’s Engelse versie van de *Lankavatara* soetra is in werkelijkheid een vrije of losse vertaling van de Sanskriet term *gatigochara*. We hebben ook de term *pratyatmagochara* uit de *Lankavatara* die Suzuki vertaald als ‘innerlijke realisatie.’ Deze term is in zijn betekenis heel dichtbij wat we verstaan onder ervaring zonder het zo te kunnen noemen. Zelfs als we accepteren dat de *Lankavatara* spreekt over Verlichting als ervaring, dan gebeurt dat op een indirecte en twijfelachtige wijze want noch *gatigochara* als *pratyatmagochara* kan precies vertaald worden met het woord ervaring.

Het is even moeilijk in het Pali of Sanskriet om te spreken over Verlichting als ervaring (in de huidige betekenis van de term) als het is om te spreken over een ander begrip dat gangbaar is bij Westerse Boeddhisten maar dat waarschijnlijk onbekend was bij Boeddhisten in vroege tijden. En dat is: ‘alle leven is één.’ Alle leven is één kan een gerechtvaardigde interpretatie of herinterpretatie zijn van de boeddhistische leer maar je kunt het niet terugbrengen op Pali of Sanskriet. Het vertegenwoordigt een heel andere manier van uitdrukking, een manier van uitdrukken die het product is van een moderne Westerse manier van denken.

Als je ‘Verlichting is een ervaring’ of ‘alle leven is één’ terug vertaalt in het Pali of Sanskriet dan ben je niet met vertalen bezig maar met het herinterpreteren van de soetra’s, met het opnieuw erover denken of opnieuw ervaren ervan of ze veranderen, wat volgens sommige scholen van Boeddhisme iets is wat je niet moet doen. *Navakata* of nieuw maken, zoals ze het noemen, is voor hen gelijk aan ketterij.

Spreken over Verlichting als ervaring is een manier van uitdrukken die eigen is aan onze speciale wijze van ervaren, om het woord te gebruiken dat we aan het bediscussiëren zijn. De dingen zien in termen van ervaring is een deel van de wijze waarop we naar religie kijken en ook naar het leven zelf.

Religie gezien als ervaring.

Hoe komt dit? We houden ons hier niet bezig met een gedetailleerde historische analyse maar we kunnen in het kort zeggen dat tot de tijd van de Reformatie in de zestiende eeuw Europese religie een veel rijker en complexer fenomeen was dan het later werd. Tot die tijd vertegenwoordigde religie, dat bijna helemaal bestond uit een enkel soort christendom dat eerdere geloofssystemen had vervangen, een groot aantal verschillende aspecten. Er was doctrine, speciaal in de vorm van theologie en schoolse filosofie. Er was ethiek, er was ritueel, sacrament en liturgie. Er waren festivals, vieringen en heidense riten, sociale instituten, volksgebruiken, wetten(bijvoorbeeld canonieke wetten) mythen, legenden, mystiek, ascetisme, zelfs wonderen en wonderbaarlijke gebeurtenissen. Al deze dingen maakten, tot de tijd van de Reformatie, gezamenlijk religie uit. We kunnen er zelfs kunst bij betrekken: schilderen, beeldhouwen, architectuur en muziek, die allemaal, in hun meest ambitieuze en verfijnde vormen, voornamelijk of ogenschijnlijk betrokken waren bij religie en het vierden als het meest dominante waarde systeem. Dus hadden we toen in religie een prachtig iets, iets heel rijk, heel complex en heel inspirerend.

Maar de grote synthese brak in stukken. De Reformatie bracht verandering, in het bijzonder in het protestantse deel van Europa. Er was geen eensluidende christelijke doctrine meer en de doctrine werd steeds meer rigide toen het aantal met elkaar in conflict en met elkaar wedijverende versies van ‘het ene ware geloof’ snel in aantal toenam. In de protestantse landen in het bijzonder verdwenen de mythen en alle meer kleurrijke elementen terwijl rituelen afnamen tot een schaduw van hun vroegere prachtige zelf. In sommige gebieden werden rituelen helemaal verbannen. De kunsten werden meer en meer aan de invloed van religie onttrokken. Er kwam een scheiding van kerk en staat. Religie werd gescheiden van het wereldse leven en werd steeds meer een kwestie van persoonlijke moraliteit en persoonlijk gevoel.

Tijdens de Victoriaanse periode in Engeland werd deze trend sterker. De traditionele religieuze doctrine over het ontstaan van het universum en van de mensheid werd ondermijnd door ontdekkingen in het veld van geologie en biologie,

in het bijzonder door Darwin's evolutie theorie. De christelijke religie werd voor een heleboel goede, serieuze en oprechte mensen intellectueel onhoudbaar. Sommigen, zoals Matthew Arnold, noemden religie 'moraliteit gekleurd door emotie.' De moraliteit was vaak niet meer dan sociale conformiteit en emotie niet meer dan een gevoel van nostalgie voor een verloren geloof. Anderen zagen religie niet als moraliteit gekleurd door emotie maar als emotie gekleurd door moraliteit en toen de jaren voorbijgingen werd emotie steeds minder gekleurd door moraliteit.

Het was hier, ongeveer honderd jaar geleden, dat Boeddhisme voor het eerst een sterke indruk maakte in het Westen. Als we een datum willen noemen, kunnen we 1879 geven, het jaar van de publicatie van het prachtige en terecht bejubelde gedicht van Sir Edwin Arnold: Het licht van Azië. En het was onvermijdelijk dat het Boeddhisme op dezelfde manier bekeken werd als het christendom, namelijk als een ethisch systeem of als een soort religieus sentiment of gevoel, dat is als een ervaring.

Je kunt dus voorzien dat Boeddhisme, in dat stadium, niet erg serieus genomen werd als doctrine of filosofie (bij gebrek aan een andere term) en dat was het ook niet. In die tijd werden de diepten van het boeddhistische denken niet doorgrond. Er werd niet eens begonnen met ze te doorgronden en nu, honderd jaar later, zijn we er nog ver vanaf.

Het was ook niet moeilijk om te voorzien dat de boeddhistische mythen en legenden de mensen niet erg aanspraken. De lange en hopeloze strijd om christelijke mythen en legenden te verpakken als historische feiten bracht mensen er niet toe om zich voor te stellen dat boeddhistische mythen en legenden anders zouden zijn. Zelfs de weinige mensen in het Europa van die dagen, die zichzelf Boeddhist noemden, beschouwden rituelen, festivals en sociale instituten en alle andere, meer populaire en kleurrijke ontwikkelingen in het Boeddhisme als iets wat absoluut niet kon. Had de Boeddha, goede protestant die hij was (argumenteerden ze) tenslotte rituelen en ceremonies niet als een keten veroordeeld?

Je zou, op basis van de oorspronkelijke ontvangst van het Boeddhisme in het Westen in de negentiende eeuw, hebben kunnen voorzien welke vormen van Boeddhisme het meest populair

would worden in het Westen in de eerste helft van de twintigste eeuw. Dit waren natuurlijk Theravada en Zen. Theravada vertegenwoordigde een ethische code en Zen vertegenwoordigde ervaring. De manier waarop we in het Westen Boeddhisme zijn gaan bekijken is dus het resultaat van de manier waarop we, bijna onbewust en over honderden jaren, naar religie zijn gaan kijken.

Het leven gezien als ervaring.

De manier waarop we naar religie kijken, zelfs onbewust, heeft sterke banden met de manier waarop we naar het leven kijken en daarmee bedoel ik het georganiseerde leven in de maatschappij of het sociale leven in de breedste zin met zijn verschillende aspecten: politieke, economische, culturele en huishoudelijke. De vraag die we ons kunnen stellen is niet zozeer hoe we ons over het Leven voelen, Leven met een hoofdletter. De vraag is of velen van ons heel veel over het leven voelen. Voelen velen van ons, als we eerlijk zijn, iets meer dan verwarring en verbijstering?

Het leven is inderdaad zo gecompliceerd geworden dat het soms lijkt alsof we in een enorme machine vastzitten, te groot en te complex om er iets van te begrijpen of er iets aan te doen. We worden zo goed geïnformeerd over wat er in de wereld gebeurt, iedere minuut, en toch voelen we ons blijkbaar machteloos om iets te doen, zelfs als deze gebeurtenissen ons leven diep van binnen raken. De vernietigende kracht van de wereldse gebeurtenissen rolt steeds verder. We kunnen blijkbaar niets doen zelfs als de wielen het leven uit ons persen. Het is dan heel gemakkelijk om hulpeloos, impotent en gefrustreerd te raken.

Het leven kan vaak ook een saaie en routinematige zaak zijn. We ratelen of kruipen langs sporen die neergelegd werden zelfs voor we geboren waren, misschien zelfs voor onze ouders geboren waren. Het is eigenlijk niet nodig de bekende reis te beschrijven. Eerst komt de school en niemand vraagt er natuurlijk om naar school gestuurd te worden. Na school komt er een combinatie van werk en huwelijk, hypotheek en kinderen, promotie (wat meer werk betekent) baan verlies en pensioen, onvermijdelijk gevolgd door de dood. Dit is wat het leven voor de meeste mensen betekent en blijkbaar is er geen alternatief. Het wiel heeft ons vastgezet en rolt verder.

Deze moeilijke situatie wordt helder uitgebeeld in een schilderij van Burne-Jones, dat 'het wiel van fortuin' wordt genoemd. Het wiel van ongeluk zou waarschijnlijk een betere titel zijn geweest. Het laat een enorm wiel zien dat door een streng kijkende vrouw wordt rondgedraaid en op dit onverbiddelijk ronddraaiende wiel zijn verschillende hulpeloze, mannelijke figuren vastgebonden. Het geeft een beeld weer waar velen zich waarschijnlijk mee kunnen identificeren in hun eigen leven.

Werk is heel belangrijk in de voorstelling die we over de zin van ons leven hebben, werk in de zin van betaald werk. We stoppen meer energie en tijd in werk dan in enige andere activiteit, uitgezonderd slaap misschien. Toch wordt werk meestal gezien als iets dat saai, steeds hetzelfde, vermoeiend en vervelend is. Weinigen vinden er enige vreugde of voldoening in. Weinigen vinden er een echte uitlaat voor hun energie in of hebben er een gevoel van creativiteit bij. Je kunt barsten van energie maar je kunt het nauwelijks in je werk kwijt zelfs als je moet werken, het is niet nodig. Je raakt gefrustreerd en voelt je machteloos en diep binnenin boos omdat er geen creatieve uitlaat is voor deze energie. Maar meestal is er geen mogelijkheden om die boosheid te uiten. Boosheid uiten is een luxe die weinig werkenden zich kunnen veroorloven. En als ze voor een multinational werken, tegen wie kunnen ze die boosheid dan uiten? Sommigen, die weinig te verliezen hebben, geven uiting aan hun boosheid door misdadige activiteiten, zelfs door geweld.

Zonder een uitlaat voor onze energie, verliezen we geleidelijk het contact met ons gevoel. Als we het contact met ons gevoel verliezen, verliezen we het contact met onszelf en als we het contact met onszelf verliezen, verliezen we het contact met het leven. We worden saai, moe en gevoelloos en handelen mechanisch. We worden als zombies. We weten allemaal, tot op zekere hoogte, hoe dit voelt. We hebben dit van tijd tot tijd in onszelf en in anderen gezien. De grote dichter en ziener William Blake zag het bijna tweehonderd jaar geleden ook tijdens de opkomst van de industriële revolutie. Hij zegt:

Ik zwerf door straten vol met mensen

langs de druk bevaren Theems.

En zie in elk gezicht dat ik ontmoet

tekens van zwakte en verdriet.

We kunnen dezelfde tekenen van zwakte, tekenen van diepe droefheid tegenwoordig zien in de gezichten van mensen op straat, in de bus en in de trein. Het enige verschil, tweehonderd jaar na Blake, is dat de tekenen nu nog dieper zijn.

Maar mensen zijn heel veerkrachtig. De energie is er nog al is het diep begraven of vervormd. We leggen ons er niet altijd bij neer, en dat is goed. We zoeken naar een manier om het gevoel van frustratie, van verdoving te verlichten. We zoeken naar iets opwindends, iets dat ons een beetje doet huiveren. Iets dat maakt dat we ons weer levendig voelen, dat ons buiten onszelf plaatst en ons voor een tijdje alles zal doen vergeten.

Dus wenden we ons tot voedsel, seks, alcohol en drugs, kijken veel televisie. We wenden ons tot de passieve consumptie van kunst, muziek en literatuur met de incidentele overgave aan de altijd aanwezige aantrekkingskracht van een dure jurk, een snellere auto, een krachtiger motor of een kleinere computer. Voor extra stimulatie gaan we mee in de massale opwindings van een menigte toeschouwers in een voetbalstadion, of zelfs de bloeddorst van jachthonden bij een jacht. Deze neiging zal, in zijn extreme vorm, voldoening zoeken in geweld en sadisme. Op onze zoektocht naar verlichting van onze verveling zullen we allerlei dingen proberen, van het sublieme naar het gore, van Beethoven tot bingo.

Niet alle hierboven genoemde voorbeelden zijn in zichzelf slecht. Het is het gebruik dat we ervan maken dat twijfelachtig is. Het kan neurotisch zijn of, in de meer traditionele boeddhistische terminologie, 'onvaardig.' Eigenlijk zal alles wat we ondernemen om onze verveling en frustratie te verlichten ons op de lange termijn nog leger, gefrustreerder, moe en uitgeput laten voelen. Deze zijn doel voorbijstrevende bezigheid is een universeel fenomeen in de moderne wereld. We hebben de neiging om het leven als nogal tegenstrijdig te zien. Aan de ene kant vinden we het onderdrukkend, frustrerend, zwaar en afstompnd. Aan de andere kant verwachten we van het leven iets dat onze frustratie zal verlichten, iets dat het compenseert: een ervaring.

We kunnen nu zien hoe de manier waarop we naar religie kijken samengaat met de manier waarop we naar het leven kijken. Er is een gezamenlijke nadruk op ervaring (inde brede zin van het woord.) Daarom is het bijna onvermijdelijk dat we over Verlichting ook in termen van ervaring denken. Vanuit zuiver historische redenen zijn we gewend om aan religie, en aan Verlichting, in termen van ervaring te denken. En we zijn door de aard van het moderne leven toch al op zoek naar ervaring. We zijn op zoek naar **de** ervaring die ons voorbij dat leven zal dragen, zelfs voorbij onszelf.

We denken dus niet alleen in termen van religie als ervaring, we hebben ook een neurotische behoefte aan ervaring om onze wereldse verveling en frustratie te verlichten. Daarom hechten we groot belang aan ervaring en smachten naar ervaring. Die nadruk is ongezond want we zijn vaak vervreemd van onze ervaring.

Verlichting als ervaring gezien.

Een heleboel mensen die voor hun favoriete soort ervaring naar de verschillende religieuze tradities van de wereld gaan, zitten gevangen in dit neurotisch verlangen voor, en tegelijkertijd vervreemding van, ervaring. Ze hebben eigenlijk genoeg van de meer bekende vormen van afleiding. In sommige gevallen hebben ze zich uit het gewone sociale en economische leven teruggetrokken, mogelijk omdat ze te zwak of te gevoelig zijn om er mee om te kunnen gaan. Ze zijn bereid om alles te proberen om dit pijnlijke en afstompende innerlijke gevoel van leegte te verlichten. Ze kunnen nergens naar toe, hebben niets om zich op te richten en hebben misschien niemand om naar toe te gaan.

Dus beginnen ze deel te nemen aan spirituele groepen en workshops, bezoeken religieuze en occulte boekenwinkels en gaan naar meditatie lessen en initiaties. Ze beoefenen astrologie, magie en hekserij, zwarte magie, witte magie en misschien iets er tussenin. Ze beoefenen occultisme, de Kabbala, de Vedanta, Soefisme, Taoïsme en Boeddhisme. Ze proberen alles uit wat hen buiten zichzelf kan brengen, alles wat een beetje zin aan hun leven kan geven, alles wat hen een ervaring geeft.

Kort nadat ik naar Engeland teruggekeerd was (in de jaren zestig) na 20 jaar in India geweest te zijn,

bezocht ik een welbekende boekwinkel in Londen die gespecialiseerd was in occulte en oosterse boeken. Tot mijn verbazing was het er erg druk, hoewel het een doordeweekse dag was en ik zag dat al deze mensen zich totaal niet bewust waren van de anderen. Ze hadden alleen maar oog voor de boekenplanken, ze waren er bijna aan vastgenageld, zo leek het. Toen ik de winkel binnenkwam had ik al gemerkt dat er een drukkende, zware atmosfeer hing. Ik herinnerde me dat ik dat al eerder was tegengekomen al kon ik me niet meer herinneren waar dat geweest was. En plotseling zag ik het. Twee jaar geleden was ik in een groot warenhuis in een Engelse badplaats en in de supermarkt stonden een aantal oudere vrouwen met boodschappentassen. Ze zagen eruit als wassen beelden. Ze stonden allemaal bewegingloos naar het voedsel te staren en ze keken ernaar met een blik vol dierlijke begeerte. Het was dezelfde begeerte die ik hier in de boekwinkel zag en voelde. Het was dezelfde begeerte voor voedsel voor de geest, voor iets om te hebben, dezelfde neurotische begeerte naar ervaring.

Er is echter een belangrijk onderscheid tussen neurotisch verlangen naar hogere spirituele ervaringen en een echt verlangen naar een dergelijke ervaring. Het verschil is in essentie tussen iets willen verwerven en iets willen bereiken. Iets bereiken is het resultaat van geleidelijke groei, een vergroting van ons eigen wezen en bewustzijn in hogere staten en nieuwe dimensies. Die vergroting is eigenlijk een natuurlijk proces. Verwerving in deze context is hieraan tegengesteld. Het is de poging om hogere staten en nieuwe dimensies te verwerven door en voor onszelf **zoals we nu zijn**. Het is een onnatuurlijk en onrealistisch proces, onrealistisch omdat het niet kan slagen.

Iets willen bereiken is als groei, het geleidelijk zich ontploegen en bloeien van een gezonde plant. Maar iets verwerven is als iets nemen wat we niet hebben gemaakt, zoals een verwaarloosde plant met een gestolen bloesem of zelfs een plastic bloem aan zijn saploze stengel gebonden. Het is alsof we een levenloos beeld van de Boeddha's eigen gouden bloem, de bloem van de Verlichting, aan de naakte takken van ons eigen leven binden. Dus bereiken is groeien, verwerven is grijpen, een soort van overval op het Absolute.

Deze grijpende houding naar spirituele ervaringen is niet het ergste op dat gebied. Mensen die met beide handen nemen wat ze willen zijn wel te begrijpen. En je kunt in je zwakkere momenten schoorvoetend de brutaliteit van de bankrover bewonderen. Een houding van passieve verwachting is veel ongezonder en hopelozener. Je leunt terug met je mond wijdopen en wacht tot de ervaring je toegestopt wordt. Je claimt transcendentale ervaringen alsof je er een onvervreemdbaar recht op hebt en verwerpt wrokkig het idee dat iemand, laat staan jezelf, uitgesloten zou worden van deze ervaring omdat je er niet aan toe bent. Dit idee, dat het universum ons niet alleen leven hoort te geven maar ook ervaringen, zelfs **de** ervaring, is een bijzonder, ons blokkerend voorbeeld, van de valse posities waar we in terecht komen als we het begrip van Verlichting als ervaring projecteren.

Ik heb bij het onderzoeken van deze valse standpunten een extreem en overdreven beeld geschetst om duidelijk te maken wat we eigenlijk zoeken als we ons voor begeleiding naar Oosterse spirituele tradities wenden, in het bijzonder naar het Boeddhisme. Het doel van de oefening is eigenlijk heel praktisch. Het is een hard feit in ons leven dat onze culturele conditionering gevoel en ervaring benadrukt. En de moderne wereld met zijn snelle reismogelijkheden, massa informatie en controle en regels is ook een hard feit. We kunnen niet voorkomen dat we, in meerdere of mindere mate, beïnvloed worden door de wereld waarin we leven. Ieder van ons **is** in zekere mate die moderne wereld en daardoor is iedereen, in zekere mate vervreemd, van onszelf en van het leven. Daarom zijn we allemaal op zoek naar compensatie, of we het nu willen of niet.

We benaderen dus het Boeddhisme met heel gemengde motieven, gedeeltelijk gezond en gedeeltelijk ongezond. Ieder van ons zal ongetwijfeld het liefste denken in termen van iets willen bereiken, van groei maar heel vaak gedragen we ons in termen van verwerven, we grijpen. We dienen ons bewust te zijn van die onderliggende neiging om over het doel te denken als een ervaring omdat de gevolgen van een zodanige manier van denken in wezen gevaarlijk kunnen zijn voor het spirituele leven. Laten we eerst de gevaren helder krijgen voor ik verder ga om over Verlichting als non-ervaring te praten.

Als we een houding hebben van neurotisch verlangen, als we passief zijn en eisend en als we verwachten een spirituele ervaring **aangereikt** te krijgen, dan neemt onze verwachting één van drie specifieke vormen aan. We verwachten dat de ervaring **ergens** vandaan komt, van **iemand** of van **iets**. Door deze drievoudige verwachting kunnen we drie verschillende syndromen ontwikkelen, die we kunnen omschrijven als pseudo-spiritueel exotisme, pseudo-spirituele projectie en pseudo-spirituele formaliteit.

Pseudo-spiritueel exotisme.

Dit betekent dat we verwachten dat de grote ervaring van heel ver komt, hoe verder hoe beter. Ideaal gezien zou het uit de ruimte moeten komen, maar als dat niet mogelijk is dan tenminste uit het Oosten, als we in het Westen wonen. Als we in het Oosten wonen en aan hetzelfde syndroom leiden, verwachten we dat de grote ervaring uit het Westen komt. Blijkbaar zongen jonge Japanse Boeddhisten christelijke gezangen in hun tempel omdat ze zo exotisch klonken.

Dit doen we ook in het Westen. Boeddhisme komt, historisch gezien, uit het Oosten en degenen die naar het Westen komen, dragen meestal de oosterse dracht en oosterse ornamenten. Ze dragen kleding in Indiase, Japanse, Tibetaanse stijl en we raken natuurlijk gefascineerd door deze vreemde, mooie en bekoorlijke uitmontering. Het kan zelfs zijn dat we meer geïnteresseerd zijn in de uitmontering dan in wat er binnenin zit, minder geïnteresseerd in Boeddhisme als een universele, waardevolle leer die in essentie net zo min Oosters als Westers is. We denken zelfs dat Boeddhisme de kledij **is** waarin het komt. We kunnen zelfs denken dat, als we maar een klein stukje van deze kledij kunnen krijgen, bijna een relik, we iets in essentie boeddhistisch, iets authentiek spiritueels hebben dat ons leven op magische wijze zal veranderen.

De fundamentele aanname die dit idee ondersteunt is dat het Oosten goed is en het Westen slecht. Sommige mensen spreken zelfs over de 'oosterse geest' alsof die fundamenteel verschillend is van de 'westerse geest'. De oosterse geest is dan de hoogste spirituele geest en de westerse geest een grove, materialistische geest. Maar dit is natuurlijk een volledige verdraaiing van de feiten.

Sommige oosterse leraren, of misschien kan ik beter zeggen: sommige personen die uit het oosten komen en beweren iets te leren te hebben, moedigen dit soort houding aan. Ze voelen zich er goed bij en soms, eerlijk gezegd, wakkert het hun nationalistische vooroordelen aan. Zij zijn ook door de eeuwen heen gaan denken dat de kleding Boeddhisme is, of dat de kleding Vedanta is, of Soefisme.

Er zijn natuurlijk hoog ontwikkelde spirituele leringen in het oosten en natuurlijk kunnen we er iets van leren en we moeten heel dankbaar zijn dat we ermee in contact gebracht zijn. Maar onze verbinding met hen dient een verbinding met de waarheid te zijn, niet met het exotische.

Pseudo-spirituele projectie.

In het geval van pseudo-spirituele projectie verwachten we dat de ervaring niet **ergens** anders vandaan komt maar van **iemand** anders. Persoonlijke relaties zijn veel intenser, veel meer beladen, dan niet persoonlijke en daarom is dit speciale syndroom gevaarlijker dan het eerstgenoemde. De grote goeroe is natuurlijk de persoon van wie we de ervaring verwachten. We hoeven zelf niets te doen. We hoeven alleen maar in hem te geloven, ongelukkige stakker die we zijn en geloven dat hij ons die ervaring kan geven.

Natuurlijk kan de ervaring niet gegeven worden door een gewoon iemand, zelfs niet door een gewone, alledaagse goeroe. Die ervaring kan alleen gegeven worden door een heel grote goeroe, een levende Boeddha, een volkomen gerealiseerde meester, de belichaming van de incarnatie van God of in ieder geval de persoonlijke vertegenwoordiger van God op aarde. Alleen als we zo in hem geloven, krijgen we onze ervaring. En omdat we zo in die bijzondere persoon dienen te geloven, kunnen we ook niet twijfelen en kunnen geen kritiek op hem toelaten. We verstaan hier onder kritiek iedere aarzeling om hem als God of volledig Verlicht meester te accepteren. Iedereen moet in hem geloven zoals wij in hem geloven. Zonodig moeten ze gedwongen worden. Het is natuurlijk voor hun eigen bestwil.

Maar hoe weet je dat de grote goeroe God is, of een Boeddha of Verlicht? Dat is niet zo moeilijk. Je weet het omdat hij het zegt. Zo ontstaat een heel gevaarlijke situatie. Des te groter de claims die

door de grote goeroe gemaakt worden, des te waarschijnlijker is het dat kwetsbare mensen in hem zullen geloven omdat ze dat nodig hebben. Een dergelijke verwaande goeroe verzameld heel snel een grote groep volgelingen want er is tegenwoordig geen tekort aan goedgelovige of kwetsbare mensen.

In een ander geval wordt een gewone goeroe door zijn volgelingen tot een grote goeroe gemaakt. Zij zien meer in hem dan er in werkelijkheid is. Hij kan een goed mens zijn, zelfs een spiritueel mens, maar zij projecteren kwaliteiten op hem die hij, objectief gezien, niet bezit en soms geeft hij aan hun projecties toe. Als hij dat niet doet, zijn de volgelingen vaak erg teleurgesteld. Ze voelen zich in de steek gelaten. Ze kunnen zelfs boos worden als hij weigert om hun projecties te accepteren of weigert hen toe te staan van hem een grote goeroe te maken. Dus gaan ze weg. Ze blijven zoeken naar een grote goeroe, iemand die hun de ervaring kan geven die ze zoeken of belooft het hun te geven.

Al deze dingen zijn gebeurd en gebeuren nog en dat is verdrietig. Je kunt je soms diep beschaamd voelen over wat er gedaan is en wordt gedaan uit naam van oosterse religies, zelfs in de naam van het Boeddhisme. Je kunt je beschaamd voelen over de manier waarop wilswakke en goedgelovige mensen zijn misbruikt door de rondreizende goeroes van de twintigste eeuw. Je kunt in allerlei alternatieve kranten, alternatieve 'lifestyle' bladen enzovoort advertenties vinden van deze goeroes, evenveel als er soorten waspoeder zijn, die allemaal enorme claims maken en allemaal om ondersteuning vragen, om geloof in hen.

Als we ons tegen dit soort dingen willen beschermen, dienen we te zien waar de bron van deze moeilijkheden is. Het ligt niet zozeer aan de grote goeroe, het is iets in ons, in onze eigen zwakte en passiviteit, in onze eigen wens om de dingen voor ons gedaan te hebben en onze eigen neurotische begeerte naar ervaring, een ervaring die iemand ons als een geschenk dient te overhandigen. En we dienen ook te zien waar onze echte oplossingen vandaan komen: ze bevinden zich in ons, in ons potentieel in de ervaring te groeien als resultaat van onze eigen, betrouwbare inspanning en poging.

Pseudo-spirituele formaliteit.

Pseudo-spirituele formaliteit is het buitengewoon veel belang hechten aan speciale manieren van beoefening, in het bijzonder meditatie methoden of concentratie technieken. We denken dat, als we de enige echte, onfeilbare methode of techniek kunnen vinden, we automatisch de goede ervaring zullen ontvangen. Of we geloven dat we een dergelijke methode of techniek hebben gevonden en worden er heel dogmatisch en onverdraagzaam over. Alle andere methoden worden afgedaan als waardeloos. Alleen onze eigen methode, waar we veel aan hebben, is de echte en doeltreffende methode.

Een dergelijke pseudo-spirituele formaliteit kan je in bijna alle scholen tegenkomen, maar ik ben het in het verleden in het bijzonder tegengekomen bij de volgelingen van wat *Vipassana* meditatie genoemd werd, met andere woorden de nieuwe Burmese *Satipatthana* methode, en ook in verbinding met Zen. Sommige beoefenaars van deze methoden hadden de neiging om nogal neerbuigend te doen over andere vormen van meditatie. Ze dachten dat iemand geen meditatie beoefende als hij of zij hun favoriete methode niet beoefende.

Dit is een neurotische overwaardering van een speciale techniek. Ze vergeten dat in het Boeddhisme vele verschillende methodes van meditatie zijn, vele verschillende concentratie technieken en ieder van hen is eeuwen lang getest en werkt, vooropgesteld dat je ze beoefent. De ene methode kan meer geschikt zijn voor een bepaald temperament of een bepaald stadium van ontwikkeling dan een andere maar we kunnen niet zeggen dat de ene methode in wezen beter is dan de andere.

Verlichting als non-ervaring.

Deze drie syndromen zijn de ongezonde gevolgen van het te letterlijk en te exclusief in termen van ervaring denken over religie en Verlichting. Maar wat is het alternatief? Wat kan helpen om ons er van te bevrijden? We kunnen om te beginnen een eenvoudig maar radicaal experiment proberen: we kunnen een poosje stoppen met het denken in termen van ervaring en in plaats daarvan beginnen te denken in termen van non-ervaring. We kunnen

zelfs over Verlichting denken in termen van non-ervaring.

We kunnen deze manier van denken terugvinden in de Pali geschriften. Bijvoorbeeld in de *Dhammapada* vinden we het gezegde: '*Nibbanam paramam sukham: nirvana* is de opperste gelukzaligheid.' De zinspelende is hier dat er een verschil is tussen wereldse gelukzaligheid, waarbij inbegrepen de hoogste hemelse gelukzaligheid en opperste gelukzaligheid of de gelukzaligheid van *nirvana*. Dus wat is het verschil?

Wereldse gelukzaligheid heeft als essentieel kenmerk dat het afhankelijk is van contact tussen de zintuigen en de geest aan de ene kant en hun respectieve fysieke en mentale objecten aan de andere kant. Het is afhankelijk van een vorm van contact tussen een subject en een object. In het kort gezegd is wereldse gelukzaligheid afhankelijk van ervaring; het is een vorm van ervaring. Maar de gelukzaligheid van *nirvana* is nergens afhankelijk van, het is niet afhankelijk van enige vorm van contact en het is geen product van contact. Het ophouden van alle vormen van contact is *nirvana*, het is de gelukzaligheid van *nirvana*. *Nirvana* is daarom geen ervaring en we kunnen het alleen maar beschrijven als non-ervaring. *Nirvana* is de ervaring die je hebt als je stopt met ervaren.

Nirvana als non-ervaring wordt ook wel beschreven in termen van beëindiging (*nirodha*), dat betekent de volledige, complete beëindiging van het geconditioneerde, zonder dat er iets overblijft. Wat dat voor ons betekent is de beëindiging van ervaring omdat al onze ervaring geconditioneerd is. De beëindiging van het geconditioneerde betekent de beëindiging van al onze ervaring omdat geconditioneerde ervaring de enige vorm van ervaring is die we kennen. We kennen geen ander soort ervaring. We kennen geen ongeconditioneerde ervaring. Ongeconditioneerde ervaring is voor ons een tegenstrijdigheid, een logische onmogelijkheid. In de mate waarin wij aan *nirvana* of Verlichting denken als beëindiging, dienen we eraan te denken als non-ervaring.

Hier staan we op de Everest van het Boeddhisme waar de lucht helder maar koud is. Misschien kunnen we beter een beetje lager gaan en een positievere en meer concrete manier vinden om Verlichting te benaderen als non-ervaring, een manier die meer gericht is op het vervullen van

onze echte menselijke behoeften. We dienen niet alleen aan Verlichting als non-ervaring te denken maar ook aan religie, spirituele ontwikkeling en het boeddhistische pad als non-ervaring. Ik ga drie manieren suggereren om het boeddhistische pad als non-ervaring te benaderen en alledrie zijn nauw verweven. Het zijn: het zien als groei, het zien als werk en het zien als plicht.

Boeddhisme als groei zien.

Het eerste beeld dat we hebben bij groei is dat van een plant en dat is een beeld dat een vooraanstaande plaats inneemt in het Boeddhisme. Een bekend voorbeeld is dat van de Boeddha, die na zijn Verlichting onder de *bodhi* boom zat en de mensheid als een groot veld lotussen zag in diverse stadia van ontwikkeling of groei. Hij zag, terwijl hij over de wereld uitkeek, dat sommigen diep in de modder waren gezakt, sommigen waren half op weg eruit terwijl anderen helemaal boven het water uitkwamen en met open blaadjes van de zon genoten. De Boeddha zag alle levende wezens op die manier: als planten, als lotussen in verschillende groeistadia.

Tijdens zijn twee duizend vijfhonderd jarige geschiedenis is dit grote visioen bij het Boeddhisme gebleven. Er zijn een heleboel grote filosofische ontwikkelingen geweest, sommigen erg droog en abstract. Er was veel scholastiek en later veel formaliteit. Maar het Boeddhisme heeft nooit het grote visioen van de Boeddha van dat bed met lotussen in de ochtendzon vergeten. Het is dat beeld van groei, van groeien, niet vergeten en dat beeld heeft vele verschillende vormen aangenomen.

Het heeft de vorm aangenomen van de lotus troon, de troon met de vele bloemblaadjes waarop de ontelbare Boeddha's en transcendentale *Bodhisattva's* zitten en mediteren, leren en licht uitstralen. Het heeft de vorm aangenomen van de grote, lotusachtige Toevluchtsboom, met zijn centrale stam en vier grote takken die allemaal uitlopen in een enorme, veelbladige lotusbloem waarop Boeddha's, *Bodhisattva's*, *arahants*, goeroes, *yidams* en *dakinis* zitten. We denken bovendien aan zijn verschijning in de Witte Lotus soetra, in de parabel van de kruiden, ook bekend als de parabel van de regenwolk. In deze parabel ziet de Boeddha de mensheid niet alleen als lotussen maar als verschillende soorten planten:

bomen, struiken, kruipplanten, grassen en kruiden. Als de regen van de Dharma valt, gaan alle planten groeien, maar zij groeien- en hier is de kenmerkende leer van de parabel- op hun eigen wijze, ieder volgens zijn eigen individuele aard.

Het is niet nodig meer voorbeelden te noemen. Het is genoeg te zeggen dat ze allemaal getuigen van de voordelen van het denken over Boeddhisme in termen van groei in plaats van ervaring. We zien onszelf de Dharma opdrinken zoals een plant de regen opzuigt. Groei is iets totaal, ons hele wezen groeit de hele tijd of zou de hele tijd moeten groeien. Het is geen kwestie van onszelf omhoog werken naar groei. Het proces gaat ononderbroken door. Groei ligt niet alleen aan het einde van het proces, als we verder gaan, groeien we. Al deze inspanning is groei.

We kunnen het spirituele leven, het pad, vergelijken met een plant en Verlichting, het doel, met een bloem. In zekere zin is de bloem natuurlijk anders dan de plant. De bloem is echter ook een deel van de plant, het natuurlijke product van de plant, het hoogtepunt van zijn groei. Het kan er niet van buitenaf opgeplakt worden. Het kan niet verschijnen voordat de plant op een natuurlijke wijze het stadium heeft bereikt waarop de bloem verschijnt. Of we het nu vroeg of laat vinden, de bloem verschijnt op de geëigende tijd.

Zo gaat het ook met de bloem van Verlichting. Je kunt Verlichting alleen bereiken door het pad te volgen. Je kunt Verlichting niet grijpen als iets dat apart staat van het volgen van het pad. Verlichting is net zo min gescheiden van het pad dan de bloem gescheiden is van de plant.

Het beeld van de plant en de bloem is heel mooi en toepasbaar maar zoals met alle beelden heeft het zijn beperkingen. Uiteindelijk verwelkt de bloem en verliest zijn blaadjes wat nauwelijks gebeurt met het hoogtepunt van het spirituele leven. Als we dit beeld daarom verder willen nemen, dienen we onze verbeelding te vergroten om het beeld te ontwikkelen en uit te breiden.

We kunnen ons, ten eerste, een bloem voorstellen die niet verwelkt, waarvan de blaadjes niet afvallen. We kunnen ons een bloem voorstellen die overblijft als de rest van de plant, de stengel en de bladeren, afvallen en verwelken. Of we kunnen ons voorstellen dat de hele plant als een bloem geworden is, die in de lucht schijnt te zweven. En

zoals andere bloemen verspreidt deze bloem zaden voor nieuwe planten, die op hun beurt weer bloemen doen groeien die ook in de lucht zweven. We kunnen ons voorstellen dat het eeuwig voortduurt, omdat het proces eindeloos is. De hele ruimte wordt gevuld met bloemen. Dit meditatieve visioen van de ruimte gevuld met een uitgebreid netwerk van grote gouden lotusbloemen, een netwerk dat zich tot in het oneindige uitstrekt, geeft weer wat het boeddhistische leven eigenlijk is.

Maar het is tijd om weer op de aarde terug te komen en terug naar een gevoel van ruimte en tijd. Het is tijd dat we terugkomen van de bloem naar de plant, terug naar onze individuele worsteling om te groeien, terug naar onszelf. De parabel van de planten en de kruiden herinnert ons eraan dat planten regen nodig hebben om te groeien maar ze hebben daarvoor ook andere dingen nodig. Ze hebben zon nodig en waarschijnlijk ook wind; ze hebben grond nodig met alles wat het bevat. Ze hebben zelfs iets zo eenvoudigs als mest nodig en moeten misschien van tijd tot tijd gesnoeid worden en beschermd tegen plantenziekten en wilde dieren. Ze kunnen zelfs een poosje een stokje nodig hebben ter ondersteuning als ze tenminste die steun niet afwijzen. Groei hangt dus van een heel complex van gunstige omstandigheden af. En dit brengt ons bij een hoogst belangrijk punt: dat we het proces van groei dienen te plaatsen in een steeds wijdere context. En dit brengt een vollediger en rijkere voorstelling van het Boeddhisme met zich mee.

Boeddhisme is niet alleen ethiek, niet alleen meditatie. Het is veel meer dan deze twee, heel belangrijke dingen. Boeddhisme is een doctrine, een leer, zelfs een filosofie. Het is een hele serie grote mythen. Het is een hoeveelheid legenden. Het is een complex van sociale instituten. Het is een regelmatig patroon van festivals en vieringen. Het is een schatkamer vol kunst. Het is een ritueel, het is werk. We dienen als Boeddhisten door al deze dingen gevoed te worden, hoewel we van het een meer nodig zullen hebben dan van het andere. Dat is afhankelijk van welk soort plant we zijn.

Boeddhisme is ook een verscheidenheid aan scholen, bewegingen en tradities. En we hebben de voeding van deze hele verscheidenheid nodig. We hebben ze niet nodig in de groepachtige, soms sektarische vorm waarin ze in sommige delen van het Oosten bestaan. We hebben de essentie nodig

die in allemaal zit, het fundamentele, levende en voedende wat in hen zit, als we willen groeien in het licht van het Boeddhisme hier in het Westen.

Misschien biedt het *Triyana* Boeddhisme van Tibet hier een model voor. Het is waarschijnlijk een hoopvol teken voor het westerse Boeddhisme dat de droge beenderen van het eigentijdse *Theravada* en de koude theebladeren van het moderne Zen in populariteit vervangen worden door de rijke symboliek van het Tibetaans Boeddhisme, waarbij we het element van pseudo-spiritueel exotisme in de aantrekkingskracht ervan buiten beschouwing laten. Het *T'ien T'ai* Boeddhisme van China (dat in Japan voortleeft in de *Tendai* school) biedt ons waarschijnlijk een nog beter model dan het Tibetaans Boeddhisme. Het is geen *Triyana* maar *Ekayana*: niet drie wegen maar in principe één.

Boeddhisme als werk gezien.

Laat ons duidelijk stellen dat werk hier niet verward moet worden met werken voor geld, met werken om te verdienen. Werk is het productief gebruiken van energie. Dat is de echte, ware betekenis van het woord werk. Werk in deze betekenis is het tegendeel van het passief wachten op een ervaring. Het is het directe tegendeel van de neurotische begeerte voor ervaring. Het is vreugdevol en creatief. Werk is productief omdat het ons helpt te groeien.

Het meest productieve werk, het meest productieve gebruik van energie is werken voor de Dharma, als het mogelijk is fulltime. En werken voor de Dharma betekent niet alleen lezingen geven en avonden over Boeddhisme organiseren. Niet iedereen heeft de capaciteiten daarvoor. Er is ook metselen voor de Dharma, koken en schoonmaken voor de Dharma, plafonds verven voor de Dharma. Het is een productief gebruik van energie waardoor we groeien en snel groeien. Dit soort werk vraagt om een steeds wijdere context, des te meer van ons er mee bezig zijn.

Die wijdere context is de *sangha* of spirituele gemeenschap in de breedste zin. Het is de *sangha* die niet alleen bestaat uit degenen die officieel monniken zijn maar uit al diegenen die het pad van de Boeddha volgen. We zijn begonnen onszelf eraan te herinneren dat Boeddhisme uit twee dingen bestaat: het doel en het pad, de Boeddha en

de Dharma. Maar in feite bestaat Boeddhisme ook uit dit derde ding: de *sangha* of spirituele gemeenschap van al degenen die Verlichting willen bereiken, die het pad gaan, die groeien en samen willen werken voor de Dharma.

Boeddhisme als plicht zien.

Heel veel mensen houden niet van het woord: plicht of verplichting. Het heeft zijn populariteit ergens in de modder van Vlaanderen tijdens de eerste wereldoorlog verloren. Iedere volwassene leert echter verplichtingen van een of andere aard te accepteren, zelfs een fundamentele verplichting als bijvoorbeeld de zorg voor je kinderen. Dus hoe definiëren we plicht eigenlijk? Wat is je plicht? Goethe, de grote Duitse dichter en denker gaf het volgende antwoord op deze vraag: 'De dingen doen, die zich in de dag voordoen.' (Eckermann, Gesprekken met Goethe, 1936). Er is een verandering die ik in deze magistrale definitie wil maken. Als je zegt: 'de grotere dingen van de dag'

laat je het noodzakelijke onderscheid zien tussen minder belangrijke en belangrijke claims op ons. Goethe gaat verder: 'En hoe kan iemand leren zichzelf te kennen? Hij kan nooit door reflectie zichzelf leren kennen maar door te doen. Tracht je plicht te doen en je zult zien wat er binnenin je is.'

Wat is dan de plicht van een Boeddhist, iemand die voor toevlucht is gegaan? Wat is onze plicht als leden van de spirituele gemeenschap? Eenvoudig gezegd: werken, productief, vreugdevol en creatief. Het is te doen wat redelijk, of in sommige omstandigheden zelfs onredelijk, van ons verwacht wordt in de situatie waarin we ons bevinden. Als we onze plicht als Boeddhist doen, als we werken als Boeddhisten, werken voor de Dharma, zullen we onszelf als Boeddhisten leren kennen. We zullen onszelf eventueel als Boeddha's kennen. We zullen Verlichting bereiken, Verlichting als ervaring en non-ervaring, beiden en geen van beiden



