

NAAR HET HART VAN DHAMMA

VOORBIJ BOEDDHISME



*Voorbij doctrine, traditie en geloof.
Kijken. Onderzoeken. Doorzien.*

Guy Eugène DUBOIS

VOORBIJ BOEDDHISME
NAAR HET HART VAN DHAMMA

Guy Eugène DUBOIS



“Spirituele wijsheid is een gift die met inzicht en mededogen gedeeld wil worden, nooit uitgebuit voor persoonlijk gewin. Zodra wijsheid wordt gecommmercialiseerd en tot handelswaar gemaakt, houdt zij op een gift te zijn. Zodra diepgaand inzicht een prijs krijgt, verliest het onvermijdelijk een deel van zijn transformerende kracht.”

(Guy E. Dubois)

Dit boek mag vrij worden gekopieerd, gereproduceerd, gebruikt en verspreid, in elk medium of formaat, mits de bron correct wordt vermeld en de voorwaarden van de Creative Commons-licentie Naamsvermelding-NietCommercieel-GelijkDelen 4.0 Internationaal (CC BY-NC-SA 4.0) worden nageleefd.



D/2026/Guy Eugène Dubois, uitgever
Zomerlaan 8/101 - 2580 Beerzel, België
gdubois.dhammabooks@gmail.com
<https://yatha-bhuta.com>

Ontwerp, vormgeving, prepress en kft: GD
Gezet in Helvetica Neue
Papier: HVO wit FSC
Druk: Brave New Books, Rotterdam, Nederland
ISBN: 9789465543345 | NUR-Code: 718

*“Niets mag zich aan onderzoek onttrekken—
zelfs je eigen Dhamma-beoefening niet.”*

INHOUD

INHOUD	7
VOORWOORD	9
VAN DHAMMA NAAR BOEDDHISME	17
DEEL I - VÓÓR HET BOEDDHISME	27
HOOFDSTUK I - WAT ONDERWEES DE BOEDDHA?	29
HOOFDSTUK II - DHAMMA VÓÓR DE DOCTRINE	69
HOOFDSTUK III - ZELF ZIEN	89
DEEL II - HOE EEN WEG EEN RELIGIE WERD	97
HOOFDSTUK IV - NAAR DE CANON	99
HOOFDSTUK V - DE GROEI VAN DE LEER	115
HOOFDSTUK VI - DHAMMA EN CULTUUR	129
HOOFDSTUK VII - RITUEEL, DEVOTIE, SACRALE VORM	151
DEEL III - BOEDDHISTISCHE IDENTITEIT	171
HOOFDSTUK VIII - GEZAG	173
HOOFDSTUK IX - BOEDDHIST WORDEN	201
HOOFDSTUK X - BOEDDHISME IN HET WESTEN	231
DEEL IV - VOORBIJ BOEDDHISME	263
HOOFDSTUK XI - WAT KAN WEG?	267
HOOFDSTUK XII - WAT MOET BLIJVEN	303
TOT SLOT	351
BRONNEN	355
OVER DHAMMA BOOKS	359
VOETNOTEN	361

VOORWOORD

Er bestaan talloze boeken over boeddhisme. Elke traditie biedt haar eigen interpretaties, praktijken, commentaren en filosofische systemen. Vele daarvan hebben generaties oprechte beoefenaars geïnspireerd en verdienen daarom alle respect om wat zij door de eeuwen heen hebben bewaard.

Dit boek is niet geschreven tégen het boeddhisme.

Het is evenmin een academische studie of een autobiografisch verslag. Het is de vrucht van een jarenlang persoonlijk onderzoek naar de vroegste lagen van de Dhamma en naar het bevrijdende inzicht waarnaar zij verwijzen.

Het wil de oorspronkelijke helderheid van de Dhamma opnieuw voor zichzelf laten spreken: vrij van latere doctrinaire ontwikkelingen, vrij van toe-eigening, vrij van elk beroep op autoriteit, en toegankelijk voor iedereen die bereid is werkelijk te kijken.

Evenmin beoogt dit boek een nieuwe school te stichten, een bepaalde interpretatie te verdedigen of de ene traditie door een andere te vervangen.

Het heeft een veel eenvoudiger bedoeling: zo zorgvuldig mogelijk terug te keren naar de vraag die aan de basis lag van het ontwaken van de Boeddha.

Wat heeft de Boeddha werkelijk ontdekt?

Wie die vraag ernstig wil onderzoeken, heeft meer nodig dan historische belangstelling alleen. Het vergt

ook de bereidheid om op een bepaalde manier te kijken.

De vroegste Dhamma wordt in dit boek niet benaderd als een metafysisch systeem dat de uiteindelijke aard van de werkelijkheid beschrijft, maar als een zorgvuldig onderzoek naar de directe ervaring.¹

De aandacht is daarbij gericht op wat in de ervaring kan worden onderzocht: dukkha en het ontstaan ervan, de voorwaarden die dukkha in stand houden, en de mogelijkheid dat dukkha volledig tot een einde komt.

Daarom loopt één vraag als een rode draad door dit boek: “Draagt dit bij tot het einde van dukkha?”

Elke leerstelling, iedere beoefening, elke interpretatie en elke historische ontwikkeling wordt vanuit deze vraag onderzocht.

Om die reden worden in dit boek bewust geen metafysische begrippen als interpretatiekader geïntroduceerd, zoals ultieme werkelijkheid, zuiver bewustzijn, het ware zelf of vergelijkbare formuleringen die niet kenmerkend zijn voor de onderzoekende taal van de vroegste leerredes.

Dat is geen waardeoordeel over latere tradities. Vele daarvan hebben een rijke filosofische en contemplatieve taal ontwikkeld, die binnen hun eigen context van grote betekenis is.

Het is eenvoudigweg een methodologische keuze.

De leidende vraag is daarom nooit: “Wat moeten wij over de werkelijkheid geloven?” maar steeds: “Wat kan in de directe ervaring worden waargenomen, en hoe draagt dat bij tot het einde van dukkha?”

Waar beide benaderingen uiteenlopen, krijgt de tweede voorrang. Zij sluit het nauwst aan bij de vroegste Dhamma.

Het doel van dit onderzoek is niet om de ene conceptuele constructie door een andere te vervangen, maar om het onderzoekende proces van de vroegste Dhamma zo nauwkeurig mogelijk te volgen.²

Het wil geen nieuw filosofisch standpunt innemen en evenmin een nieuwe visie op de werkelijkheid voorleggen die moet worden aanvaard.

Het nodigt eenvoudigweg uit tot zorgvuldig onderzoek van de ervaring, zodat zij kan worden gekend en gezien zoals zij werkelijk is (*yathābhūta-ñāṇa-dassana*). In dit directe kennen en zien verliezen de vertekeningen die door onwetendheid, verlangen en identificatie in stand worden gehouden, geleidelijk hun greep.

Door de eeuwen heen is de Dhamma zowel bewaard als geïnterpreteerd.³

Dat is onvermijdelijk.

Elke levende traditie geeft door wat zij heeft ontvangen, maar brengt dat ook tot uitdrukking in haar eigen taal, cultuur, filosofie en historische context.

Daardoor kan het wezenlijke zichtbaar blijven, terwijl andere elementen worden versluierd door begrippen, leerstellingen en veronderstellingen die eerder tot latere perioden behoren dan tot de vroegste leerredes zelf.

Daarom wordt in dit boek een belangrijk onderscheid gemaakt tussen Dhamma en boeddhisme.

Dhamma en boeddhisme zijn immers geen synoniemen.

Met Dhamma wordt in dit boek het bevrijdende onderricht bedoeld dat in de vroegste leerredes zichtbaar wordt en dat verwijst naar wat in de directe ervaring zelf kan worden gezien, onderzocht en doorzien: hoe dukkha ontstaat en onder welke voorwaarden het tot een einde komt.

Boeddhisme is de verzamelnaam voor de historische tradities, interpretaties, leerstellingen, praktijken en culturele vormen die zich in de loop der eeuwen rond de overgeleverde Dhamma hebben ontwikkeld.

Dit boek is een poging om zo zorgvuldig mogelijk onderscheid te maken tussen de vroegste Dhamma zoals die in de overgeleverde leerredes zichtbaar wordt, en de historische vormen waarin zij zich verder heeft ontwikkeld.

Dat onderscheid is belangrijk.

Niet omdat daarmee afbreuk zou worden gedaan aan de tradities die de Dhamma tot op vandaag hebben overgeleverd. Zonder hen zouden deze leerstellingen immers vrijwel zeker verloren zijn gegaan.

Het bewaren van een leer en het interpreteren ervan zijn echter niet hetzelfde.

De Dhamma is overgeleverd, maar haar vroegste praktische gerichtheid is door latere interpretaties minder zichtbaar geworden.

Daarom verdient ook de titel van dit boek, *Voorbij Boeddhisme*, een korte toelichting.

Voorbij betekent niet *tegen*.

De titel nodigt niet uit om boeddhistische tradities achter ons te laten, ze af te wijzen of eeuwen van oprechte beoefening terzijde te schuiven.

De term boeddhisme is bovendien van betrekkelijk recente datum. Hij komt niet voor in de vroegste leerredes ⁴ en is geen benaming die de Boeddha zelf voor zijn onderricht gebruikte.

Pas in de negentiende eeuw raakte het woord boeddhisme in westerse talen algemeen in gebruik als verzamelnaam voor een grote verscheidenheid aan tradities, instellingen, filosofieën en culturen die met het onderricht van de Boeddha verbonden zijn.

De titel verwijst daarom voorbij dit latere historische begrip, naar wat in de vroegste leerredes eenvoudigweg de Dhamma wordt genoemd.

Voorbij Boeddhisme nodigt uit om door de historische vormen heen te kijken, naar het hart van Dhamma: het bevrijdende inzicht waarnaar de vroegste leerredes verwijzen.

Tegelijk nodigt het ons uit te onderzoeken of de vroegste Dhamma ook vandaag nog direct kan worden benaderd, zonder haar te bezien door de bril van een bepaald filosofisch systeem, een culturele identiteit of een religieuze traditie.

De vroegste leerredes nodigen steeds opnieuw uit tot direct onderzoek, niet tot aanvaarding op gezag. Zij nodigen ons uit de ervaring zelf zorgvuldig te onderzoeken, aandachtig te kijken naar het ontstaan en het verdwijnen van dukkha, en voor onszelf te verifiëren wat tot gebondenheid leidt en wat tot bevrijding.

De bladzijden die volgen vragen niet om geloof. Zij vragen alleen om zorgvuldig onderzoek.

In die geest is ook dit boek geschreven.

Dit boek onderzoekt die historische ontwikkeling om steeds opnieuw terug te keren naar de oorspronkelijke vraag: “Wat heeft de Bhagavat ontdekt?”

Het stelt centraal dat bevrijdend inzicht niet ontstaat door een religieus of filosofisch systeem te aanvaarden, maar door de directe ervaring zo zorgvuldig te onderzoeken dat de dingen worden gezien zoals zij zijn.

In dat directe zien worden anicca, dukkha en anattā niet langer louter leerstellingen, maar kenmerken van de ervaring die direct worden doorzien.⁵

Dit boek wil de lezer niet overtuigen een andere visie aan te nemen. Het nodigt uit tot iets veel waardevollers: de bereidheid om opnieuw en onbevangen te

kijken naar een van de diepste ontdekkingen uit de menselijke geschiedenis.

Niet de traditie waartoe iemand behoort, maar wat in de directe ervaring kan worden gezien en doorgrond, is daarbij doorslaggevend.

De uitnodiging is eenvoudig.

Niet om te geloven.

Niet om te verwerpen.

Maar om zélf te kijken.

Te onderzoeken.

Te doorzien.

Guy Eugène Dubois

Beerzel, september 2026

VAN DHAMMA NAAR BOEDDHISME

De Boeddha heeft nooit gesproken over een religie of een filosofie die boeddhisme heette. In plaats daarvan sprak hij over de Dhamma en de Vinaya. ⁶

Deze eenvoudige historische vaststelling ⁷ roept een belangrijke vraag op: “Als de Boeddha Dhamma en Vinaya onderwees, en niet het boeddhisme, hoe en waarom is het boeddhisme dan ontstaan?”

Die vraag is niet polemisch bedoeld.

Zij wil niet suggereren dat het boeddhisme slechts een kunstmatige constructie is, noch dat alles wat met de boeddhistische tradities samenhangt als een latere vervorming moet worden verworpen.

Zij wijst op een historisch onderscheid dat tegelijk eenvoudig en verstrekkend is.

De term *boeddhisme* behoort tot een latere periode. Hij verwijst naar de vele religieuze, filosofische, culturele, devotionele en institutionele vormen die zich na het overlijden van de Boeddha rond zijn onderricht hebben ontwikkeld.

Die vormen hebben veel van onschatbare waarde bewaard. Zij hebben de leerredes overgeleverd, gemeenschappen gevormd, scholen van beoefening ontwikkeld, kunst en literatuur geïnspireerd en de herinnering aan de Boeddha en zijn leer door talen, culturen en eeuwen heen levend gehouden.

Maar de historische vormen van het boeddhisme mogen niet zonder meer worden vereenzelvigd met wat de Boeddha onderwees.

Dat onderscheid vormt het uitgangspunt van dit boek. Het doel is niet beide van elkaar te scheiden, maar hun onderlinge verhouding helder te begrijpen.

Dat onderscheid wordt steeds belangrijker naarmate een levende leer zich door de geschiedenis heen ontwikkelt.

De vroegste leerredes tonen dat de centrale zorg van de Boeddha niet lag in het vestigen van een religieuze identiteit.

Hij vroeg zijn volgelingen niet hun identiteit te ontleunen aan een geloofssysteem, een metafysische leer of een culturele traditie.

Steeds opnieuw keren de vroegste leerredes terug naar een veel directere vraag: waardoor ontstaat dukkha, hoe komt het tot een einde en welke weg leidt naar dat einde?

Dat was niet één onderwerp naast vele andere. Het vormde de kern van zijn onderricht. Alles in zijn onderricht stond uiteindelijk in dienst van deze vraag.

De Dhamma werd niet gepresenteerd als een speculatieve verklaring van de werkelijkheid, maar als een weg van onderzoek naar hoe menselijke gebondenheid ontstaat en in stand wordt gehouden.

Zij onderzoekt hoe dukkha samenhangt met processen als verlangen, toe-eigening, identificatie en wor-

ding, en hoe het tot een einde kan komen wanneer de voorwaarden die het in stand houden worden voorzien en losgelaten.

De Vinaya diende hetzelfde bevrijdende doel. Zij bood het kader waarbinnen de monastieke gemeenschap kon leven, beoefenen, onderrichten en de Dhamma bewaren.

De Saṅgha was geen toevallige toevoeging aan het onderricht, noch ontstond zij pas na het overlijden van de Boeddha.

Reeds tijdens zijn leven bestond er een gemeenschap. Er waren leefregels. Er waren vormen van opleiding, recitatie, wijding, onderricht en gemeenschappelijke beoefening.

De vroegste Dhamma was nooit vormloos. Maar vorm en functie zijn niet hetzelfde. ⁸

De instellingen die zich rond de Boeddha ontwikkelden, stonden uiteindelijk ten dienste van de weg naar bevrijding. Hun functie was praktisch en dienend. Zij schiepen de voorwaarden waarin de Dhamma kon worden beoefend, belichaamd, doorgegeven en getoetst.

De gemeenschap stond ten dienste van de Dhamma; de Dhamma stond niet ten dienste van de gemeenschap. ⁹

Elke leer die wil voortbestaan, moet een vorm aannemen. Zij moet in woorden worden bewaard, binnen gemeenschappen worden georganiseerd, door leraars worden uitgelegd, door instellingen worden be-

scherm en binnen concrete culturen worden doorgegeven.

Zonder vormen verdwijnt zij. Maar juist de vormen die een leer bewaren, kunnen haar ook vervormen.

Taal wordt terminologie.
Terminologie wordt doctrine.
Beoefening wordt gewoonte.
Begeleiding wordt gezag.
Gemeenschap wordt instituut.
Herinnering wordt traditie.
Traditie wordt identiteit.

Geen van deze ontwikkelingen is op zichzelf verkeerd of onrechtmatig. Zij kunnen onvermijdelijk zijn. Misschien zijn zij zelfs noodzakelijk.

Toch brengen zij een spanning met zich mee waar elke religieuze traditie vroeg of laat mee wordt geconfronteerd: de spanning tussen de oorspronkelijke functie van een leer en de historische vormen waarin zij blijft voortbestaan.

Volgende vragen dringen zich op:

“Vanaf welk moment wordt een levende leer een traditie?”

“Vanaf welk moment wordt een bevrijdingsweg een instituut?”

“Vanaf welk moment wordt een praktische aanwijzing een leerstelling die verdedigd moet worden?”

“Vanaf welk moment wordt een aanwijzing of interpretatie een geloof?”

“Vanaf welk moment spreken wij over boeddhisme in plaats van eenvoudigweg over Dhamma?”

“Wanneer wordt Dhamma boeddhisme?”

Er valt geen enkel historisch moment aan te wijzen waarop deze ontwikkeling heeft plaatsgevonden. Wat wij vandaag boeddhisme noemen, is niet ontstaan door één enkele gebeurtenis.

Het is geleidelijk gegroeid, door eeuwen van overlevering, interpretatie, ordening, uitbreiding, debat, aanpassing en culturele uitwisseling.

Al tijdens het leven van de Boeddha had het ondericht structuur nodig. Na zijn overlijden werd de noodzaak om de Dhamma te bewaren alleen maar groter.

De leerredes moesten worden onthouden, geordend en overgeleverd. De leefregels moesten worden bewaard en uitgelegd. Meningsverschillen moesten worden uitgepraat. Gemeenschappen verspreidden zich naar nieuwe gebieden.

Verschillende overdrachtslijnen — lineages — ontstonden. Nieuwe vragen dienden zich aan. Bestaande leringen werden geordend, toegelicht, uitgebreid en opnieuw geïnterpreteerd.

Gaandeweg raakte de Dhamma verweven met steeds complexere religieuze werelden. Reeds aanwezige kosmologische, devotionele en institutionele

elementen werden verder uitgewerkt, terwijl filosofische systemen zich verfijnden. Rituelen, symboliek, verdienste, heilige plaatsen, institutioneel gezag en religieuze identiteit kregen binnen verschillende tradities nieuwe vormen en een steeds grotere betekenis.

Zo ontstonden verschillende tradities die niet alleen bepaalden hoe het onderricht van de Boeddha moest worden begrepen, maar ook wat het betekende boeddhist te zijn.

Het resultaat is het rijke en buitengewoon veelzijdige historische verschijnsel dat wij vandaag boeddhisme noemen.

Dat te erkennen is geen veroordeling, maar een historisch onderscheid.

Waarom dit onderscheid van belang is, ligt voor de hand. De historische ontwikkeling van een traditie kan de manier veranderen waarop haar kernvragen worden beantwoord.

Een onderricht dat gericht is op het einde van dukkha kan in zijn historische ontwikkeling steeds sterker worden verstaan vanuit leerstellingen, identiteit, rituelen, kosmologie, ethiek, meditatie, filosofie of toekomstige bevrijding.

Al deze elementen kunnen met de vroegste Dhamma verbonden blijven, maar zij kunnen de aandacht ook doen verschuiven van haar centrale doel.

Wat oorspronkelijk een middel was, kan een doel op zich worden.

Wat bedoeld was als een aanwijzing, kan tot voorwerp van verering worden.

Wat uitnodigde tot onderzoek, kan een geloof worden.

Wat het loslaten van identificatie beoogde, kan zelf een nieuwe identiteit worden.

De vraag is daarom niet of het boeddhisme waar of onwaar is, authentiek of niet-authentiek, waardevol of waardeloos. Zulke algemene oordelen zijn historisch weinig zinvol en doctrinair niet verhelderend.

De werkelijk belangrijke vraag luidt: “Kan binnen de vele vormen die het boeddhisme heeft aangenomen de vroegste bevrijdende gerichtheid van de Dhamma nog helder worden herkend?”

Dit boek gaat uit van de werkhypothese dat dit mogelijk is.

Om haar te kunnen onderzoeken, moeten wij leren onderscheid te maken tussen het onderricht en zijn historische verschijningsvormen, zonder daarbij te vergeten dat beide nooit volledig van elkaar kunnen worden losgemaakt.

Wij ontmoeten de Dhamma immers uitsluitend via wat de geschiedenis heeft overgeleverd. Ook de vroegste leerredes zijn door gemeenschappen overgeleverd, geordend, geredigeerd, geïnterpreteerd en doorgegeven.

Een onaangetaste leer, los van haar historische overlevering, is voor ons niet toegankelijk.

De bedoeling is daarom niet een denkbeeldige zuiverheid te reconstrueren. Evenmin is het de bedoeling de Dhamma te ontdoen van iedere culturele, gemeenschappelijke, ethische of disciplinaire vorm.

De vraag is eenvoudig en nauwkeurig te formuleren: “Welke elementen dienen het bevrijdende doel van de Dhamma, en welke behoren tot de religieuze, filosofische en institutionele wereld die zich later daaromheen heeft ontwikkeld?”

Dat is volledig in overeenstemming met de manier waarop de vroegste leerredes de Dhamma presenteren.

Steeds opnieuw nodigen zij uit om te komen en te zien (ehipassiko), niet om simpelweg te aanvaarden.

Een dergelijke uitnodiging vergt twee dingen: respect en onderscheidingsvermogen.

Respect, omdat juist de tradities de bronnen hebben bewaard waardoor de vroegste Dhamma nog steeds toegankelijk is.

Onderscheidingsvermogen, omdat bewaren niet hetzelfde is als interpreteren, en continuïteit niet noodzakelijk identiteit betekent.

Voorbij boeddhisme kijken, in de betekenis waarin dit boek die uitdrukking gebruikt, betekent daarom niet het boeddhisme afwijzen. Het betekent door zijn historische vormen heen kijken, naar de vragen waaruit zij zijn voortgekomen.

“Wat blijft zichtbaar wanneer overgeleverde aan-
names, latere indelingen, sektarische loyaliteiten en
religieuze identiteiten tijdelijk tussen haakjes worden
geplaatst?”

“Wat heeft de Boeddha werkelijk ontdekt?”

“Wat zag hij als de oorzaak van dukkha?”

“Wat bedoelde hij met het einde ervan?”

“Welke vorm van zien brengt dat einde tot stand?”

“En wat gebeurt er met de Dhamma wanneer deze
vragen niet langer centraal staan?”

Deze vragen zijn niet louter historisch, noch hypothe-
tisch. Zij raken rechtstreeks aan de mogelijkheid van
bevrijding. Hier en nu.

Wanneer de Dhamma uitsluitend als een historische
religie wordt benaderd, wordt zij iets wat wij kunnen
bestuderen, bewonderen, beoefenen, verdedigen of
waarmee wij ons kunnen identificeren.

Wordt zij daarentegen benaderd vanuit haar vroegste
bevrijdende gerichtheid, dan wordt zij een uitnodiging
om de directe ervaring te onderzoeken: te zien hoe
dukkha ontstaat, hoe identificatie in stand wordt ge-
houden en hoe de voorwaarden voor gebondenheid
kunnen verdwijnen.

Dat onderscheid is beslissend.

Dit boek vraagt de lezer niet het boeddhisme te ver-
laten. Het vraagt niemand afstand te doen van een

traditie, een gemeenschap, een beoefening of een bron van inspiratie. Evenmin biedt het een nieuwe identiteit als vervanging.

Het vraagt slechts dat één onderscheid helder blijft: tussen een spirituele weg en de geschiedenis die zich daaromheen heeft gevormd; tussen een onder-richt en de systemen die het hebben geïnterpreteerd; tussen een gemeenschap die de beoefening ondersteunt en een religie als culturele identiteit; tussen de vroegste reconstrueerbare Dhamma en de historische religies die wij boeddhisme noemen.

Het doel van dat onderscheid is geen verdeeldheid, maar helderheid. Helderheid vereist zorgvuldig onderzoek.



DEEL I - VÓÓR HET BOEDDHISME

Dit eerste deel voert ons terug naar de tijd vóór het ontstaan van wat wij vandaag boeddhisme noemen.

Het wil geen volledige geschiedenis van het oude India geven, evenmin als een uitvoerige biografie van de Boeddha. Beide onderwerpen zijn door historici en onderzoekers uitvoerig bestudeerd.

Het doel is bescheidener, maar tegelijk fundamenteeler: de context te begrijpen waarin de Dhamma voor het eerst ontstond.

Wie de vroegste betekenis en gerichtheid van de Dhamma wil begrijpen, moet eerst nagaan welke vragen richting hebben gegeven aan de zoektocht van de toekomstige Boeddha, welke religieuze en filosofische opvattingen de wereld vormden waarin hij opgroeide, welke wegen hij zelf heeft onderzocht, en waarom hij uiteindelijk een weg heeft onderwezen die op wezenlijke punten verschilden van de tradities waarin hij was opgegroeid.

De hoofdstukken die volgen behandelen daarom niet de geschiedenis van het boeddhisme, maar de omstandigheden die eraan voorafgingen.

Zij onderzoeken het religieuze, culturele en intellectuele landschap van het oude India, de zoektocht die uitmondde in het ontwaken van de Boeddha, en de fundamentele kenmerken van de vroegste Dhamma voordat latere interpretaties, systematiseringen en institutionele ontwikkelingen haar verder vormgaven.

Het doel is niet geschiedenis omwille van de geschiedenis. Zoals reeds eerder werd aangegeven, blijft één vraag als een rode draad door dit boek lopen: “Wat draagt werkelijk bij tot het einde van dukkha?”

Alles wat volgt, wordt vanuit die vraag onderzocht.

Historisch onderzoek heeft in dit boek slechts waarde voor zover het helpt het bevrijdende doel van de Dhamma helder te begrijpen.



HOOFDSTUK I - WAT ONDERWEES DE BOEDDHA?

Voordat we kunnen onderzoeken hoe het onderricht van de Boeddha zich in de loop van de geschiedenis heeft ontwikkeld, moeten wij eerst een eenvoudiger, maar veel fundamentele vraag stellen: “Wat heeft de Boeddha werkelijk onderwezen?”

Die vraag lijkt eenvoudig.

Toch heeft zij eeuwenlang aanleiding gegeven tot interpretatie, commentaar, filosofische beschouwing, devotionele beoefening en wetenschappelijk onderzoek.

De verschillende boeddhistische stromingen hebben haar elk op hun eigen manier beantwoord, waarbij telkens andere leerredes, leerstellingen, beoefeningsvormen of idealen centraal kwamen te staan.

Achter deze grote verscheidenheid gaat echter een nog fundamentele historische vraag schuil: “Wat kan, op grond van de vroegste bronnen, redelijkerwijs worden beschouwd als de kern van het onderricht van de Boeddha?”

Dit boek pretendeert niet iedere historische discussie over de vroegste Dhamma te beslechten. Evenmin gaat het ervan uit dat de vroegste leerredes een volkomen uniforme verzameling teksten vormen.

Dat doen zij niet.

Zoals iedere oude tekstoverlevering dragen ook zij de sporen van mondelinge overlevering, redactionele ordening en historische ontwikkeling.

Toch blijft, ondanks die complexiteit, één opmerkelijke samenhang zichtbaar. Steeds opnieuw keren de vroegste leerredes terug naar dezelfde bevrijdende gerichtheid.

Zij beginnen niet met speculaties over het ontstaan van het heelal, de aard van een ultieme werkelijkheid of het lot van de ziel.

Zij beginnen bij dukkha, het ontstaan ervan, de mogelijkheid dat dukkha volledig tot een einde komt, en bij de weg die daartoe leidt.

Alles in het onderricht staat uiteindelijk ten dienste van dat ene doel. Deze eenvoudige vaststelling vormt het vertrekpunt van dit boek.

Willen wij begrijpen hoe de Dhamma zich heeft ontwikkeld tot de verscheidenheid van tradities die wij vandaag boeddhisme noemen, dan moeten wij eerst begrijpen welke bevrijdende gerichtheid in de vroegste Dhamma zichtbaar wordt.

Pas daarna kunnen wij onderzoeken in hoeverre latere ontwikkelingen die oorspronkelijke gerichtheid hebben verduidelijkt en ondersteund, of haar geleidelijk in een andere richting hebben doen evolueren.

Daarom benadert dit boek de Dhamma niet als een filosofie, een religie of een stelsel van overtuigingen.

Het benadert haar zoals de vroegste leerredes haar telkens opnieuw presenteren: als een zorgvuldig onderzoek naar het ontstaan en het einde van dukkha, ondernomen met het oog op bevrijding.

Het uitgangspunt: dukkha

De vroegste leerredes vertrekken vanuit een opmerkelijk eenvoudig uitgangspunt. Zij beginnen niet bij de aard van het heelal, het bestaan van een God, het ontstaan van het leven of de uiteindelijke aard van de werkelijkheid. Evenmin beginnen zij met de vraag wat wij zouden moeten geloven.

Zij beginnen bij een gegeven dat voor ieder mens rechtstreeks toegankelijk is: dukkha.

Het Pāli-woord dukkha wordt vaak vertaald als lijden, maar die vertaling dekt de betekenis slechts ten dele. Dukkha omvat niet alleen lichamelijke en geestelijke pijn, maar ook de fundamentele onbevredigdheid, kwetsbaarheid en onzekerheid die het geconditioneerde en vergankelijke bestaan kenmerken.

Dukkha verwijst daarom niet naar één bepaalde emotie of levensomstandigheid, maar naar een fundamenteel kenmerk van de menselijke ervaring.

De Boeddha presenteerde dukkha niet als een pessimistische levensbeschouwing. Evenmin beweerde hij dat het leven uitsluitend uit lijden bestaat.

Hij nodigde zijn toehoorders uit één eenvoudige maar diepgaande vraag te onderzoeken: “Waardoor ontstaat dukkha, en is het mogelijk dat dukkha volledig tot een einde komt?”

Die vraag bepaalt de volledige gerichtheid van de Dhamma. Elke leerrede, iedere beoefening en elke aanwijzing staan in dienst van dat ene doel.

Het onderricht is daardoor niet opgebouwd rond speculatie, maar rond onderzoek; niet rond geloof, maar rond inzicht; niet rond het verklaren van de werkelijkheid, maar rond het begrijpen van de processen waardoor dukkha ontstaat én volledig tot een einde kan komen.

Het belang van dit uitgangspunt kan moeilijk worden overschat. Het vormt de maatstaf van waaruit het hele onderricht van de Boeddha moet worden begrepen.

Een beoefening, een leerstelling, een discipline of een gemeenschapsvorm heeft waarde voor zover zij bijdraagt tot het einde van dukkha. Verliest zij die functie, dan kan zij nog steeds historische, filosofische, culturele of religieuze betekenis hebben, maar geeft zij niet langer uitdrukking aan het oorspronkelijke doel waarvoor de Dhamma werd onderwezen.

Deze maatstaf is noch afwijzend, noch polemisch. Zij wil niet suggereren dat leerstellingen, rituelen, instituties of tradities op zichzelf misleidend of waardeloos zouden zijn.

Zij plaatst ze eenvoudig terug in hun oorspronkelijke perspectief.

Binnen de vroegste Dhamma is hun betekenis niet absoluut, maar functioneel.¹⁰ Zij worden begrepen naar de mate waarin zij bijdragen tot het verhelderen van de weg, het ondersteunen van de beoefening en het belichamen van het einde van dukkha.

Vanuit dit functionele perspectief zullen de volgende hoofdstukken worden benaderd.

De structuur van de Dhamma

Het onderricht van de Boeddha wordt vaak voorgesteld als een verzameling leerstellingen, filosofische ideeën of religieuze overtuigingen.

De vroegste leerredes laten echter een heel andere structuur zien. Zij presenteren geen denksysteem dat moet worden aanvaard, maar een samenhangend kader voor het onderzoeken van dukkha, het ontstaan ervan, het einde ervan en de weg die naar dat einde leidt.

De opbouw van dit kader is opmerkelijk eenvoudig.

Deze opeenvolging is geen toevallige ordening van afzonderlijke leerstellingen. Zij drukt de innerlijke samenhang van de Dhamma uit: een weg die begint bij zorgvuldig waarnemen, zich verdiept door onderzoek en uitmondt in bevrijdend inzicht.

Eerst wordt dukkha herkend. Vervolgens wordt onderzocht waardoor zij ontstaat (samudaya). Naarmate dit ontstaan helderder wordt doorzien, wordt zichtbaar dat het volledig kan worden beëindigd (nirodha).¹¹ Ten slotte wijst de Dhamma de praktische weg naar die beëindiging (magga).

Dit proces — van waarnemen naar onderzoeken, van onderzoeken naar begrijpen, en van begrijpen naar beoefening en bevrijding — weerspiegelt de structuur van de Dhamma.

Die structuur is noch speculatief, noch dogmatisch. Zij berust op de directe waarneming van de ervaring

en wordt niet bevestigd door geloof, maar door beoefening.

De Dhamma is daarom geen theorie over de ervaring, maar een uitnodiging de ervaring rechtstreeks te onderzoeken. Haar structuur weerspiegelt geen filosofisch systeem dat moet worden aanvaard, maar een praktisch proces dat moet worden begrepen en doorlopen.

In de Vier Edele Waarheden wordt deze structuur zichtbaar. Zij zijn geen abstracte stellingen die om instemming vragen, maar een praktisch kader voor onderzoek. Zij beschrijven geen leer die moet worden verdedigd, maar een proces dat moet worden doorzien.

Hier toont zich de opmerkelijke innerlijke samenhang van de Dhamma.

De centrale onderrichtingen van de Boeddha — of zij nu betrekking hebben op ethische leefregels, meditatie, afhankelijk ontstaan (*paṭicca-samuppāda*), niet-zelf (*anattā*) of wijsheid (*paññā*) — vinden hun plaats binnen dezelfde bevrijdende structuur.

Geen van deze onderdelen staat op zichzelf. Samen zijn zij gericht op de beëindiging van *dukkha*.

Daarom ontstaat bevrijdend inzicht binnen de vroegste Dhamma niet uit het louter aanvaarden van leerstellingen, maar uit het zorgvuldig onderzoeken van de ervaring.

Hoe dit onderzoek uitmondt in bevrijdend inzicht, wordt in de volgende paragraaf uitgewerkt.

Het eigene van de Dhamma

De structuur die hierboven werd beschreven, kan gemakkelijk verkeerd worden begrepen wanneer wij haar benaderen vanuit vertrouwde denkkaders.

Veel hedendaagse lezers verwachten van een religieuze traditie een levensfilosofie, een stelsel van overtuigingen of een verzameling spirituele praktijken.

De vroegste Dhamma laat zich niet zonder meer in een van deze categorieën onderbrengen.

Zij is geen filosofisch systeem. Zij is geen religie. Zij is geen verzameling spirituele praktijken.

De Boeddha begon niet met het ontwikkelen van een theorie over de aard van de werkelijkheid. Evenmin poogde hij een allesomvattend metafysisch wereldbeeld op te bouwen.

Vragen over de eeuwigheid van de wereld, de aard van de werkelijkheid of het bestaan van een blijvend zelf vormen daardoor niet het hart van zijn onderricht.

Niet omdat zulke vragen noodzakelijk zinloos zouden zijn, maar omdat zij geen antwoord geven op de vraag die voor de Boeddha centraal stond: “Waarom ontstaat dukkha, en hoe kan dukkha volledig tot een einde komen?”

De Dhamma onderscheidt zich niet door haar filosofische verklaringen, maar door haar bevrijdende gerichtheid. Haar doel is niet de werkelijkheid te ver-

klaren, maar te doorgronden waardoor gebondenheid ontstaat en hoe zij kan worden beëindigd.

Evenmin laat de vroegste Dhamma zich als een religie begrijpen.

De vroegste leerredes nodigen steeds opnieuw uit tot onderzoek, niet tot kritiekloze aanvaarding. De waarheid van de Dhamma wordt niet bevestigd door openbaring, traditie, gezag of intellectuele instemming, maar door zorgvuldig onderzoek en direct inzicht.

Evenmin is de vroegste Dhamma een verzameling spirituele technieken. Ethische leefregels (sīla), meditatie (bhāvanā), opmerkzaamheid (sati), concentratie (samādhi) en wijsheid (paññā) zijn geen afzonderlijke methoden waaruit naar persoonlijke voorkeur kan worden gekozen.

Zij vormen samen één weg, waarvan de verschillende aspecten elkaar wederzijds ondersteunen en waarvan het doel het volledige einde van dukkha is.

Losgemaakt van die onderlinge samenhang kunnen zij nog steeds psychologische, culturele of religieuze waarde hebben, maar dan geven zij niet langer uitdrukking aan de bevrijdende gerichtheid van de vroegste Dhamma.

De eenheid van de Dhamma

De eenheid van de Dhamma berust daarom niet op een gemeenschappelijke filosofie, een gedeeld credo of een vast omschreven geheel van praktijken.

Zij berust op één bevrijdende gerichtheid.

De centrale onderrichtingen, beoefeningen en disciplines staan uiteindelijk in dienst van één vraag: “Wat leidt tot het einde van dukkha?”

Daarom ontstaat bevrijdend inzicht binnen de vroegste Dhamma niet door louter leerstellingen te aanvaarden, maar door rechtstreeks te zien hoe de ervaring zich ontvouwt.

De vroegste leerredes wijzen filosofische reflectie, vertrouwen, ethische leefregels of meditatie niet af. Zij plaatsen elk van deze elementen consequent binnen een ruimer bevrijdend geheel.

Geen ervan wordt voorgesteld als een doel op zichzelf. Zij ontleen hun betekenis aan de bijdrage die zij leveren aan het begrijpen én het tot een einde brengen van dukkha.

Vanuit dit perspectief wordt duidelijk dat de Dhamma geen wereldbeschouwing is die moet worden aanvaard, maar een weg van onderzoek die moet worden gegaan.

Haar innerlijke samenhang berust daarom niet op trouw aan een leerstelling, maar op de consequente gerichtheid van haar verschillende onderdelen op het einde van dukkha.

Dat roept vanzelf een volgende vraag op: “Als de Dhamma niet wordt verwezenlijkt door filosofische speculatie, geloof of het louter uitvoeren van praktijken, hoe ontstaat bevrijdend inzicht dan werkelijk?”

De vroegste leerredes geven daarop een opmerkelijk eensluidend antwoord.

Bevrijding ontstaat niet door het aannemen van nieuwe ideeën, maar door de dingen helder te zien zoals zij zijn.

Intellectueel begrijpen vraagt om zorgvuldig nadenken, onderzoeken en onderscheiden, maar blijft onvolledig zolang het niet uitmondt in direct inzicht in de ervaring zelf.

Daarom vraagt de Dhamma niet: “Wat moet ik geloven?” maar: “Wat kan rechtstreeks worden gezien wanneer de ervaring zorgvuldig wordt onderzocht?”

Juist dit behoort tot de meest kenmerkende eigenschappen van de vroegste Dhamma en zal in het volgende gedeelte verder worden uitgewerkt.

De dingen zien zoals ze zijn

Een van de meest kenmerkende eigenschappen van de vroegste Dhamma ligt niet enkel in wat zij onderwijst, maar in de wijze waarop zij tot inzicht uitnodigt.

De Boeddha vraagt zijn toehoorders niet een bepaalde filosofie te aanvaarden, een geheel van overtuigingen te belijden of hun vertrouwen te stellen in religieus gezag. Evenmin leert hij dat bevrijding kan worden bereikt door louter intellectueel begrip.

Steeds opnieuw keren de vroegste leerredes terug naar hetzelfde uitgangspunt: werkelijk inzicht ontstaat alleen uit de directe waarneming van de ervaring zelf.

Dit doet niets af aan het belang van studie, reflectie of zorgvuldig nadenken. Integendeel, elk daarvan heeft zijn eigen plaats op het pad.

Reflectie brengt verheldering.

Onderzoek neemt verwarring weg.

Zorgvuldige beschouwing bereidt de geest voor.

Maar geen van deze leidt op zichzelf tot de bevrijdende transformatie die de Boeddha beschrijft. Bevrijding wordt pas mogelijk wanneer de dingen worden gezien zoals ze zijn. Yathābhūta-ñāṇadassana.¹²

Nergens komt deze methodologische gerichtheid duidelijker tot uitdrukking dan in de Satipaṭṭhāna Sutta,¹³ een van de meest fundamentele leerredes van de vroegste Dhamma.

De Satipaṭṭhāna Sutta wordt vaak gelezen als een leerrede over opmerkzaamheid (*sati*). In dit boek wordt verdedigd dat haar betekenis verder reikt: zij laat zien hoe aandachtig en zorgvuldig onderzoek van de ervaring uitmondt in bevrijdende wijsheid (*paññā*).¹⁴

Daarmee vraagt de Satipaṭṭhāna Sutta niet om een passieve vorm van observatie. Zij beschrijft een aandacht die tegelijk ijverig (*ātāpī*), helder begrijpend (*sampajāno*) en opmerkzaam (*satimā*) is.

Binnen de vroegste Dhamma staat satipaṭṭhāna bovendien niet op zichzelf, maar maakt zij deel uit van een bredere samenhang waarin ook wijze aandacht (*yoniso manasikāra*) en onderzoek van de verschijnselen (*dhammavicaya*) een belangrijke plaats innemen.

Bevrijdende wijsheid ontstaat niet door louter te kijken, maar door aandachtig en zorgvuldig onderzoek dat tot direct inzicht leidt.

In plaats van een verzameling meditatietechnieken aan te reiken, beschrijft zij een proces waarin paññā tot ontwikkeling komt. Opmerkzaamheid is daarbij niet het einddoel van de beoefening, maar de onmisbare kwaliteit van aandacht die direct zien mogelijk maakt. Binnen dit proces kan bevrijdende wijsheid zich ontfouwen.

Het steeds terugkerende refrein van de sutta nodigt de beoefenaar niet uit een leerstelling te aanvaarden, een interpretatie te formuleren of een filosofische conclusie te trekken. Het richt de aandacht steeds opnieuw op de ervaring zelf zoals zij ontstaat en vergaat.

Daarbij wordt de beoefenaar uitgenodigd ontstaan en vergaan aandachtig te beschouwen:

• *Samudayadhammānupassī vā viharati...* —

Hij verblijft terwijl hij het ontstaan aandachtig beschouwt... ॰

• *Vayadhammānupassī vā viharati...* —

Hij verblijft terwijl hij het vergaan aandachtig beschouwt... ॰

• *Samudayavayadhammānupassī vā viharati...* —

Hij verblijft terwijl hij het ontstaan en vergaan aandachtig beschouwt... ॰

De methodologische betekenis van dit telkens terugkerende refrein reikt echter nog verder.

De drie kenmerken (tilakkhaṇa) — vergankelijkheid (anicca), dukkha en niet-zelf (anattā) — worden hier niet voorgesteld als leerstellingen die vooraf moeten worden aanvaard. Zij worden zichtbaar wanneer de ervaring zorgvuldig wordt onderzocht.¹⁵

Wanneer de ervaring aandachtig wordt onderzocht zoals zij ontstaat en vergaat, is vergankelijkheid (anicca) geen abstract begrip meer. Zij wordt direct zichtbaar. Lichamelijke gewaarwordingen, gevoelens, waarnemingen en gedachten blijken voorwaardelijk te ontstaan, te veranderen en weer te vergaan.

Daarmee wordt ook zichtbaar dat wat voorwaardelijk ontstaat en verandert, geen blijvende zekerheid of duurzame vervulling kan bieden. Vasthouden aan wat van nature onbestendig is, kan geen blijvende vervulling bieden en wordt zelf een bron van dukkha. Ook dit wordt niet op gezag aanvaard, maar in de ervaring zelf herkend.

Hetzelfde onderzoek brengt nog iets anders aan het licht. Wat afhankelijk van voorwaarden ontstaat, verandert en vergaat, kan niet terecht worden beschouwd als: “Dit is van mij, dit ben ik, dit is mijn zelf.”

Wat de vroegste leerredes *anattā* noemen, is daarom geen metafysische ontkenning van het zelf, maar een inzicht dat ontstaat door de geconditioneerde ervaring zorgvuldig te onderzoeken.¹⁶

De beoefenaar wordt niet gevraagd deze kenmerken louter op gezag te aanvaarden, maar de ervaring zo zorgvuldig te onderzoeken dat vergankelijkheid, on-

bevredigendheid en niet-zelf rechtstreeks worden doorzien.

De beschouwing van ontstaan en vergaan is daarom veel meer dan één meditatietechniek naast vele andere. Zij vormt een belangrijk onderdeel van het onderzoek waardoor de centrale inzichten van de Dhamma direct zichtbaar worden.

Het is veelzeggend dat de Boeddha de Satipaṭṭhāna Sutta inleidt door deze beoefening te omschrijven als “de directe weg” (ekāyano maggo), ¹⁷ die leidt tot zuivering, tot het overwinnen van verdriet en weeklagen, tot het verdwijnen van dukkha en innerlijke ontredde, tot het bereiken van de juiste weg en tot de verwerkelijking van Nibbāna.

Deze benadering klinkt door in de taal van de vroegste leerredes zelf. De Dhamma wordt daarin steeds opnieuw voorgesteld als iets dat rechtstreeks moet worden gezien, zorgvuldig moet worden onderzocht en persoonlijk moet worden gekend.

Zij vraagt niet om louter geloof, maar om verificatie in de eigen ervaring.

Waarom direct zien bevrijdt

Op dit punt wordt de samenhang met het voorgaande zichtbaar.

De vroegste Dhamma vraagt niet om louter geloof, maar om direct zien. De Satipaṭṭhāna Sutta maakt duidelijk hoe dit directe zien zich ontwikkelt door de ervaring aandachtig en zorgvuldig te onderzoeken.

Het steeds terugkerende refrein richt de aandacht op het ontstaan en vergaan van de verschijnselen. Door dit zorgvuldige onderzoek worden de drie kenmerken (tilakkhaṇa) — anicca, dukkha en anattā — zichtbaar, niet als leerstellingen die vooraf moeten worden aanvaard, maar als kenmerken die in de ervaring rechtstreeks kunnen worden doorzien.

Toch blijft één fundamentele vraag over: “Waarom zou juist dit onderzoek — deze wijze van zien — tot bevrijding leiden?”

Het antwoord hierop raakt de kern van de ontdekking van de Boeddha.

Dukkha ligt niet in het feit dat verschijnselen vergankelijk zijn, maar in de wijze waarop wij ons tot die vergankelijkheid verhouden. Doordat wij hun vergankelijke en geconditioneerde aard niet helder doorzien, identificeren wij ons ermee en zoeken wij blijvende zekerheid en vervulling in wat niet kan worden vastgehouden. Wat voortdurend verandert, wordt zo benaderd alsof het houvast kan bieden.

Begeerte (taṇhā) en vastklampen (upādāna) ¹⁸ vinden hierin hun voedingsbodem. Zolang dit proces niet helder wordt doorzien, blijft het zich herhalen en houdt het dukkha in stand.

Zorgvuldig onderzoek brengt daarin verandering.

Naarmate het ontstaan en vergaan binnen de ervaring helderder worden gezien, verliest het vastklampen zijn greep. Identificatie wordt minder vanzelfsprekend. De schijn van duurzaamheid lost langzaam op.

Wat voordien als “ik”, “mij” of “mijn” werd beschouwd, wordt nu herkend als voorwaardelijk en veranderlijk, niet als een blijvende identiteit.

Bevrijding ontstaat daarom niet doordat men een nieuwe filosofische visie op de werkelijkheid aanvaardt. Zij ontstaat doordat direct zien de onwetendheid, begeerte en het vastklampen ondergraaft die dukkha in stand houden.

Wijsheid wordt niet aan de ervaring toegevoegd en ook niet verworven als een nieuw bezit. Zij ontwikkelt zich naarmate onwetendheid (avijjā) ¹⁹ wordt doorzien en opgeheven.

Om die reden zijn direct zien en bevrijding in de vroegste leerredes nauw met elkaar verbonden. Vertrouwen kan de weg openen, maar het is het bevrijdende inzicht waardoor onwetendheid en vastklampen hun grip verliezen.

Deze methodologische gerichtheid is geen moderne interpretatie die aan de vroegste Dhamma wordt opgelegd. Zij komt tot uitdrukking in de taal van de vroegste leerredes zelf.

In plaats van om louter geloof vragen zij om zorgvuldig onderzoek, directe verificatie en persoonlijke verwikkelijking.

Deze benadering wordt nergens duidelijker verwoord dan in de bekende Kālāma Sutta. ²⁰

Tot een gemeenschap die in verwarring was geraakt door de uiteenlopende opvattingen van verschillende

religieuze leraren zegt de Boeddha dat zij niet de ene autoriteit door een andere moeten vervangen.

Integendeel, hij moedigt de Kālāma's aan zich niet uitsluitend te verlaten op overlevering, horen zeggen, geschriften, logisch redeneren of het gezag van leraren, maar zelf te onderzoeken welke kwaliteiten heilzaam of onheilzaam zijn en waartoe zij leiden. Zijn uitnodiging is geen oproep tot scepsis op zich, maar tot zorgvuldig onderzoek dat zichtbaar maakt wat tot welzijn en wat tot dukkha leidt.

De Boeddha beschrijft de Dhamma als iets dat rechtstreeks moet worden gezien, zorgvuldig moet worden onderzocht en persoonlijk moet worden verwezenlijkt.

De vroegste leerredes presenteren daarom geen stelsel van overtuigingen dat moet worden aanvaard, maar wijzen consequent in de richting van een onderzoekende weg waarin inzicht ontstaat door directe ervaring.

Deze ervaringsgerichte benadering komt tot uitdrukking in een reeks Pāli-uitdrukkingen die door de vroegste leerredes heen terugkeren.

Elk van deze begrippen belicht een wezenlijk aspect van de weg naar bevrijding.

Samen maken zij zichtbaar hoe bevrijdende wijsheid tot ontwikkeling komt.²¹

De eerste stap op die weg wordt aangeduid met één enkel Pāli-woord.

Ehipassiko — “Kom en zie”

Deze eenvoudige uitnodiging behoort tot de meest kenmerkende uitdrukkingen van de vroegste Dhamma.

Onder de traditionele eigenschappen waarmee de Dhamma zichzelf beschrijft, neemt ehipassiko een bijzondere plaats in. Weinig woorden drukken zo helder de geest van het onderricht van de Boeddha uit.

De Dhamma begint niet met de vraag te geloven, zich aan een leer te verbinden of met een filosofische visie in te stemmen. Zij nodigt uit tot een onmiddellijk en zorgvuldig onderzoek van de ervaring zelf.

Die uitnodiging is méér dan een oproep een leer te bestuderen. Zij nodigt uit een weg van onderzoek te gaan.

De beoefenaar wordt uitgenodigd aandachtig te kijken, eerlijk waar te nemen en zelf te ontdekken wat zich door zorgvuldig onderzoek openbaart.

In die zin is ehipassiko veel meer dan een uitnodiging het boeddhisme te bestuderen; het is een uitnodiging de Dhamma te onderzoeken.

Met *boeddhisme* doel ik hier op de historische ontwikkeling van tradities, leerstellingen en praktijken. *Dhamma* staat voor de onderzoekende en bevrijdende weg waaruit die ontwikkeling is voortgekomen.

Ehipassiko drukt de fundamentele houding uit waarmee de weg wordt gegaan. Inzicht wordt verwacht voort te komen uit direct zien, niet uit geloven.

De waarheid van de Dhamma wordt daarom niet bevestigd door redenering, gezag of overlevering, maar door zorgvuldig onderzoek van de processen die dukkha doen ontstaan en van de processen die leiden tot het einde ervan.

Deze uitnodiging vormt tegelijk de sleutel tot het begrijpen van de andere traditionele eigenschappen van de Dhamma. Samen onthullen zij een opmerkelijk samenhangende wijze waarop bevrijdende wijsheid ontstaat.

Elke daarvan belicht een ander aspect van hetzelfde fundamentele principe: de Dhamma is niet bedoeld om te worden geloofd, maar om rechtstreeks te worden gezien en verwezenlijkt.

Toch roept deze uitnodiging onmiddellijk een volgende vraag op: “Wat worden wij eigenlijk uitgenodigd te zien?”

Sandiṭṭhiko — “Hier en nu te zien”

Het antwoord wordt gegeven in een andere traditionele eigenschap waarmee de Dhamma zichzelf omschrijft: sandiṭṭhiko — “hier en nu te zien”.

Deze uitdrukking wijst op een van de meest kenmerkende eigenschappen van de leer van de Boeddha. De waarheid waarnaar de Dhamma verwijst, is niet verborgen in een verre hemel, niet verscholen achter metafysische speculaties en evenmin voorbehouden aan een toekomstig bestaan.

Zij kan hier en nu in de directe ervaring worden onderzocht en geverifieerd.

Wat onderzocht wordt, is geen abstracte leerstelling, maar de ervaring zoals zij zich ontvouwt. Het ontstaan en vergaan van lichamelijke gewaarwordingen, gevoelens, waarnemingen, intenties en bewustzijns-toestanden kunnen door zorgvuldig onderzoek rechtstreeks worden gekend.

Juist binnen dit onmiddellijke ervaringsveld wordt de aard van de ervaring zichtbaar. Het onderzoek richt zich daarbij niet op een speculatieve “ultieme werkelijkheid”, maar op wat rechtstreeks kan worden gezien.

De vraag is niet wat de werkelijkheid uiteindelijk is, los van onze ervaring, maar wat zichtbaar wordt wanneer de ervaring zorgvuldig wordt onderzocht: hoe verschijnselen ontstaan, veranderen en vergaan, hoe dukkha ontstaat en hoe het tot een einde kan komen.

De Dhamma nodigt de beoefenaar uit de waarheid niet elders te zoeken. Zij richt de aandacht op wat zich aandient.

Bevrijding begint niet door aan de ervaring te ontsnappen, maar door haar te zien zoals zij zich werkelijk ontvouwt. Hier. Nu. Van moment tot moment.

Zo geeft sandiṭṭhiko een concrete invulling aan de uitnodiging die in ehipassiko besloten ligt.

Wij worden uitgenodigd te kijken, en wat er te zien valt, zijn de geconditioneerde processen die zich hier en nu ontfouten.

Paccattaṃ veditabbo viññūhī — “Door de wijzen ieder voor zich te doorgronden”

Wanneer de Dhamma hier en nu moet worden gezien, dringt zich vanzelf een volgende vraag op: “Kan iemand anders in onze plaats zien?”

...

“Nee, niemand kan de werkelijkheid in onze plaats zien.”

De vroegste leerredes beantwoorden die vraag met een andere traditionele eigenschap van de Dhamma:

• *Paccattaṃ veditabbo viññūhī. — Door de wijzen ieder voor zich te doorgronden.* •

Deze uitdrukking benadrukt dat bevrijdend inzicht niet van de ene mens op de andere kan worden overgedragen.

Anderen kunnen onderrichten, aanmoedigen en de weg wijzen, maar geen leraar, geen geschrift en geen traditie kan voor ons zien en doorgronden. Het beslissende inzicht moet ontstaan binnen de eigen directe ervaring.

Dit betekent niet dat de Dhamma subjectief zou zijn of dat ieder zijn eigen waarheid schept. Wat door direct onderzoek zichtbaar wordt, is niet afhankelijk van persoonlijke overtuiging.

Dat ieder voor zichzelf moet zien, betekent dus niet dat de waarheid persoonlijk is, maar dat zij persoonlijk moet worden gezien en doorgrond.

Iedere beoefenaar zal daarom voor zichzelf moeten verifiëren hoe de ervaring voorwaardelijk ontstaat en hoe dukkha tot een einde komt, door haar zorgvuldig te onderzoeken.

Het leven van de Boeddha zelf maakt dit duidelijk. Hij leerde van leraren en onderzocht bestaande wegen van oefening, maar geen leraar kon hem het inzicht geven dat tot ontwaken leidde. Ook extreme ascese bracht hem niet tot ontwaken.

Uiteindelijk liet hij deze wegen achter zich.

Zijn ontwaken vond niet plaats in een tempel of binnen een gevestigde religieuze structuur. Volgens de overlevering zat hij gewoon onder een boom, op een zitplaats van gras. Daar doorgrondde hij zelf wat geen ander in zijn plaats kon zien.

Dit raakt rechtstreeks aan de kern van *paccattam veditabbo viññūhī*.

Geen lineage, structuur, erkenning, ritueel of religieus object kan dit beslissende zien vervangen. Ontwaken ontvouwt zich uitsluitend en alleen door het rechtstreeks zien en doorgronden van de werkelijkheid.

Daarom presenteert de Boeddha zichzelf steeds opnieuw als een gids en niet als een verlosser. Hij kan de weg wijzen, maar het gaan van die weg blijft de verantwoordelijkheid van iedere beoefenaar.

Wijsheid kan niet worden geërfd, gedelegeerd of op gezag worden aanvaard. Zij moet ontstaan door direct inzicht.

Zo voltooit *paccattam veditabbo viññūhī* het proces dat begon met ehipassiko en sandiṭṭhiko.

De Dhamma nodigt ons uit te komen en te zien. Zij richt onze aandacht op de directe ervaring. Ten slotte herinnert zij ons eraan dat niemand dit zien in onze plaats kan voltrekken.

En dan dient zich onmiddellijk een volgende vraag aan: “Hoe moeten wij de ervaring onderzoeken, zodat bevrijdend inzicht kan ontstaan?”

Yoniso manasikāra — Onderzoekende aandacht

De eerste drie uitdrukkingen beschrijven de grondhouding van de weg. Zij nodigen ons uit te komen en te zien, richten onze aandacht op de directe ervaring en herinneren ons eraan dat dit zien binnen het eigen onderzoek moet ontstaan.

Toch blijft één wezenlijke vraag over: “Hoe moeten wij de ervaring benaderen opdat bevrijdende wijsheid kan ontstaan?”

De vroegste leerredes beantwoorden die vraag met de uitdrukking *yoniso manasikāra*, wat gewoonlijk wordt vertaald als “onderzoekende aandacht” of “zorgvuldige aandacht.” Het gaat om een aandacht die onderzoekt, doorvraagt en de voorwaarden van de ervaring blootlegt.

Letterlijk vertaald verwijst zij naar een wijze van aandacht die doordringt tot de oorsprong of de onderliggende voorwaarden van wat wordt ervaren.

Deze betekenis wordt nog duidelijker wanneer yoniso manasikāra wordt beschouwd in samenhang met de beoefening van satipaṭṭhāna.²²

Satipaṭṭhāna — het vestigen van de aandacht — brengt stabiliteit en continuïteit in het waarnemen. Yoniso manasikāra geeft vervolgens richting aan die aandacht. De ervaring wordt niet alleen waargenomen, maar onderzocht vanuit de voorwaarden waardoor zij ontstaat.

Concreet betekent dit het volgende: men kan de ervaring aandachtig waarnemen en toch aan de oppervlakte blijven. Wijze aandacht gaat verder. Zij vraagt waardoor een bepaalde ervaring ontstaat, welke voorwaarden haar in stand houden en wat er gebeurt wanneer die voorwaarden wegvallen.

In plaats van op te gaan in de inhoud van de ervaring, onderzoekt yoniso manasikāra haar structuur.

Zij vraagt niet langer: “Wat ervaar ik?”, maar geleidelijk: “Waardoor is deze ervaring ontstaan? Waarvan is zij afhankelijk? Wat gebeurt er wanneer de voorwaarden waarop zij berust wegvallen?”

Zo wordt aandacht onderzoekend. Waarneming verdiept zich tot onderzoek, en onderzoek tot inzicht. De ervaring wordt niet langer als vanzelfsprekend aanvaard, maar gezien als een voortdurend proces van voorwaardelijk ontstaan en vergaan (paṭicca-samuppāda).²³

Juist deze wijze van onderzoeken vormt het methodologische hart van het onderwijs van de Boeddha.

Begrippen als satipaṭṭhāna, yoniso manasikāra, dhammavicaya, yathābhūta-ñāṇadassana en paññā duiden daarbij geen losstaande beoefeningen aan, maar nauw met elkaar verbonden aspecten van één samenhangende weg van onderzoek die uitmondt in bevrijdend inzicht.

Diezelfde beweging van herkennen, onderzoeken en doorgronden vinden we terug in de Vier Edele Waarheden.

Dukkha wordt eerst herkend. Vervolgens worden de oorzaken ervan onderzocht. Daarna wordt het einde van dukkha zichtbaar. Ten slotte wordt het pad ontwikkeld dat naar het einde leidt.

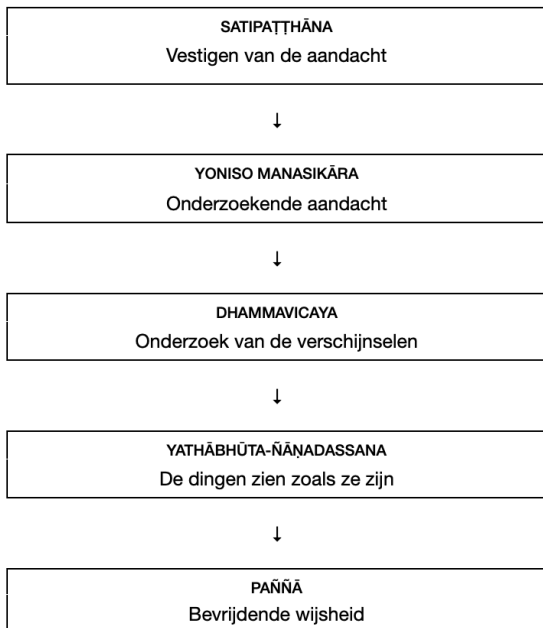
In de vroegste leerredes ontstaat bevrijding daarom niet door speculatie, maar door zorgvuldig onderzoek van de voorwaardelijke samenhang binnen de ervaring.²⁴

Juist daarin markeert yoniso manasikāra een beslissend keerpunt. Het zien blijft niet beperkt tot aandachtig waarnemen, maar wordt onderzoekend en doordringend.

De methodologische opbouw van de vroegste Dhamma kan schematisch worden weergegeven. Deze opvolging wordt in de vroegste leerredes niet als één vaste reeks gepresenteerd, maar brengt verschillende nauw met elkaar verbonden aspecten van de weg samen in één samenhangend onderzoeksproces.

Op deze wijze leert de beoefenaar voorbij de uiterlijke verschijningsvormen kijken en ontdekt hij/zij de voorwaardelijke aard van de ervaring zelf.

METHODOLOGISCHE OPBOUW VAN DE VROEGSTE DHAMMA



Vanuit deze gedisciplineerde wijze van aandacht ontvouwt onderzoek zich als vanzelf.

Aandacht is daarmee uitgegroeid tot onderzoek, en onderzoek bereidt de weg voor direct inzicht.

Deze volgende stap wordt in de vroegste Dhamma aangeduid met een ander sleutelbegrip: Dhammavicaya.

Dhammavicaya — Onderzoek van de verschijnselen

Onderzoekende aandacht verdiept zich tot een systematische doorgronding van de ervaring: dhammavicaya.²⁵

Wanneer de aandacht eenmaal is gericht op de voorwaardelijke aard van de ervaring, blijft de geest niet langer een aandachtige waarnemer. Hij begint de ervaring zelf te onderzoeken. Deze actieve vorm van onderzoek wordt in de vroegste leerredes aangeduid met het begrip dhammavicaya.

Dhammavicaya wordt vaak vertaald als “onderzoek van de verschijnselen” of “onderzoek van de Dhamma”. Toch gaat het om veel meer dan een intellectuele analyse.

Het is een zorgvuldig, volgehouden en onderzoekend doorgronden van de ervaring zelf. Het doel is niet theorieën op te bouwen of filosofische conclusies te formuleren, maar rechtstreeks te begrijpen hoe voorwaardelijke processen ontstaan, bestaan en verdwijnen.

In die zin vormt dhammavicaya de natuurlijke voortzetting van yoniso manasikāra.

Onderzoekende aandacht bepaalt de richting van het onderzoek; dhammavicaya volgt die richting, waarheen zij ook voert.

De beoefenaar begint daardoor terugkerende patronen te onderscheiden in plaats van afzonderlijke gebeurtenissen. Geleidelijk wordt zichtbaar dat de ervaring zich niet ontvouwt door toeval of door toedoen van een blijvend zelf, maar overeenkomstig voorwaarden.

Zo openbaart zich stap voor stap het wetmatige karakter van de ervaring. Verschijnselen worden gezien als afhankelijk van voorwaarden: zij ontstaan wanneer de voorwaarden aanwezig zijn, veranderen wanneer die voorwaarden veranderen en verdwijnen wanneer de noodzakelijke voorwaarden wegvallen.

Wat aanvankelijk stabiel, persoonlijk en vanzelfsprekend leek, wordt herkend als een dynamisch en voorwaardelijk proces. Juist deze wijze van zien vormt de ervaringsmatige basis voor het doorzien van afhankelijk ontstaan (paṭicca-samuppāda).

Het doel van dhammavicaya is niet het verzamelen van kennis, maar het tot rijping brengen van wijsheid.

Onderzoek leidt slechts tot bevrijding wanneer het *voorbij* de begrippen voert en uitmondt in direct inzicht in de aard van de ervaring.

Uit dit volgehouden onderzoek ontstaat een nieuwe wijze van zien. De ervaring wordt niet langer begrepen vanuit gewoonte, geloof of conceptuele projecties, maar gezien zoals zij zich daadwerkelijk ontvouwt.

Deze rijping van het onderzoek wordt in de vroegste Dhamma uitgedrukt met een van haar diepzinnigste begrippen: yathābhūta-ñāṇadassana.

Synthese

De vijf uitdrukkingen die wij tot nu toe hebben onderzocht — ehipassiko, sandiṭṭhiko, paccattaṃ vedītabbo viññūhī, yoniso manasikāra en dhammavicaya — beschrijven één samenhangende weg van onderzoek: een geleidelijke ontvouwing van hoe bevrijdende wijsheid volgens de vroegste Dhamma ontstaat.

Met *yathābhūta-ñāṇadassana* bereikt deze ontwikkeling een beslissend keerpunt: het onderzoek mondt uit in de directe kennis en het directe zien van de dingen zoals zij zijn. Daarom verdient *yathābhūta-ñāṇadassana* een nadere beschouwing.

Yathābhūta-ñāṇadassana — De dingen zien zoals ze zijn

Met *yathābhūta-ñāṇadassana* komt het onderzoeksproces tot rijping. De uitdrukking beschrijft een fundamentele verandering in de wijze waarop ervaring wordt gekend.

Gewoonlijk wordt deze uitdrukking vertaald als “kennis en visie van de dingen zoals zij werkelijk zijn”, maar die vertaling verdient een zorgvuldigere beschouwing.

Zij beschrijft niet eenvoudigweg het verwerven van kennis, noch verwijst zij naar een vluchtige waarneming of een mystieke intuïtie. Zij verwijst naar het directe kennen en zien waarin het onderzoek tot rijping komt.

Ook de samenstelling van het woord zelf is veelzeggend.

Yathā-bhūta betekent letterlijk “zoals het geworden is”, of natuurlijker uitgedrukt: “zoals het werkelijk is”.

Het verwijst naar de werkelijkheid zoals zij is, vrij van vervorming, projectie of conceptuele inkleuring.

Ñāṇa verwijst naar kennis of weten — niet conceptuele kennis die door studie wordt verzameld, maar inzicht dat voortspruit ²⁶ uit directe ervaring.

Dassana betekent zien — niet louter zintuiglijke waarneming, maar direct zien of directe aanschouwing.

Samen drukt *ñāṇadassana* een wijze van kennen uit waarin weten en direct zien onafscheidelijk zijn geworden.

Dit onderscheid is fundamenteel.

De vroegste Dhamma presenteert bevrijding niet als het aanvaarden van een nauwkeuriger filosofische beschrijving van de werkelijkheid.

Zij presenteert bevrijding als de onomkeerbare transformatie die plaatsvindt wanneer de werkelijkheid direct wordt gezien, zonder de vertekeningen die worden veroorzaakt door onwetendheid, verlangen en identificatie.

Aan de werkelijkheid zelf is niets veranderd. Wat veranderd is, is de wijze waarop de werkelijkheid wordt gezien.

Vergankelijkheid (anicca) ontstaat niet doordat zij wordt ingezien. Wat vergankelijk is, was dat altijd al. Evenmin ontstaat zelfloosheid doordat anattā als leerstelling wordt aanvaard. Een blijvend zelf is er nooit geweest.

Wat wegvalt, is niet de werkelijkheid zelf, maar de misvatting waardoor de werkelijkheid gewoonlijk werd geïnterpreteerd.

Daarom voegt yathābhūta-ñāṇadassana niets toe aan de ervaring. Het neemt slechts weg wat de ervaring verduistert.

In die zin is paññā niet het verwerven van een nieuwe waarheid, maar het geleidelijk verdwijnen van vertekening.

Wijsheid voegt geen nieuwe visie op de werkelijkheid toe; zij neemt de voorwaarden weg die verhinderden dat de werkelijkheid helder werd gezien.

Onwetendheid (avijjā) is niet louter een gebrek aan conceptuele kennis.

Onwetendheid is een diep ingesloten wijze van ervaren, waarin het geconditioneerde wordt aangezien voor iets blijvends, het onbevredigende voor iets bevredigends, en wat geen zelf is voor een blijvende identiteit.

Omdat de waarneming zelf door deze vertekeningen wordt gevormd, wordt de ervaring voortdurend geïnterpreteerd door de lens van verlangen (taṇhā),²⁷ gehechtheid (upādāna)²⁸ en worden (bhava).²⁹

De beoefening van het pad bestaat er niet in de ene interpretatie door een andere te vervangen. Zij bestaat erin deze vertekeningen hun kracht te laten verliezen.

Naarmate het onderzoek zich verdiept, legt de geest niet langer duurzaamheid op aan wat voortdurend verandert. Hij zoekt geen blijvende vervulling meer in wat die niet kan bieden. Evenmin construeert hij nog een vast en blijvend zelf uit processen die afhankelijk van voorwaarden ontstaan en weer vergaan.

Daarom beschrijven de vroegste teksten bevrijding steeds opnieuw als een kwestie van *zien*, niet van *geloven*.

De beslissende ommekeer vindt niet plaats doordat een nieuwe leer wordt aanvaard, maar doordat wordt doorzien wat het misverstaan in stand hield.

Naarmate onwetendheid (avijjā) verdwijnt, vervangt wijsheid de werkelijkheid niet; zij onthult haar.

Wanneer de vertekeningen beginnen op te lossen, zijn de kenmerken van het geconditioneerde bestaan niet langer slechts abstracte leerstellingen. Zij worden direct zichtbaar.

Vergankelijkheid (anicca) is dan niet langer een filosofische stelling, maar wordt gezien in het ononderbroken ontstaan en vergaan van lichamelijke gewaarwordingen, gevoelens, waarnemingen, intenties en bewustzijnstoestanden.

Wat voorheen stabiel leek, blijkt een voortdurend proces van verandering te zijn.

Wat verandert, kan geen blijvende vervulling bieden.

Dit is geen pessimistische conclusie die aan de ervaring wordt opgelegd, maar een inzicht dat geleidelijk onmiskenbaar wordt.

De onbevredigende aard van het geconditioneerde bestaan (dukkha) wordt niet ontdekt door louter nadenken, maar door telkens opnieuw te zien dat alles waaraan wordt vastgehouden onvermijdelijk verandert, vervaagt of verdwijnt.

Tegelijkertijd begint ook de veronderstelling van een blijvend zelf haar vanzelfsprekendheid te verliezen. Wat werd beschouwd als “ik”, “mij” en “mijn”, wordt gezien als een voortdurend veranderend samenspel van geconditioneerde processen.

Gedachten ontstaan afhankelijk van voorwaarden.
Gevoelens ontstaan afhankelijk van voorwaarden.
Intenties ontstaan afhankelijk van voorwaarden.
Ook het bewustzijn zelf ontstaat afhankelijk van voorwaarden.

Geen van deze verschijnselen bezit de duurzaamheid, zelfstandigheid of het eigenaarschap dat de gewone waarneming er aan toeschrijft.

Dit is de betekenis van niet-zelf (anattā) die zich in de directe ervaring openbaart. Zij bestaat niet in het vervangen van de ene filosofische theorie over het zelf door een andere.

Zij is het herkennen dat binnen de geconditioneerde processen die de ervaring vormen, geen blijvende, onafhankelijke entiteit kan worden gevonden.

Zo zijn anicca, dukkha en anattā geen drie afzonderlijke leerstellingen. Zij zijn drie nauw met elkaar verbonden aspecten van hetzelfde directe zien.

Naarmate dit directe zien zich verdiept, wordt geleidelijk nog een ander fundamenteel inzicht onontkoombaar.

Niets binnen de ervaring bestaat onafhankelijk. Elk verschijnsel ontstaat afhankelijk van voorwaarden en houdt, wanneer de voorwaarden voor zijn voortbestaan wegvallen, op te bestaan.

Dit is nog geen beschouwing over de leer van afhankelijk ontstaan (paṭicca-samuppāda). Het is het directe zien van de geconditioneerdheid van de ervaring zelf.

Wat in die ervaring zichtbaar wordt, kan vervolgens begripsmatig worden verwoord als paṭicca-samuppāda.³⁰

Een gewaarwording ontstaat omdat de juiste voorwaarden aanwezig zijn. Een gevoel volgt afhankelijk van contact. De waarneming herkent en onderscheidt. Intenties komen op. Gedachten verschijnen en verdwijnen. Emotionele reacties ontvouwen zich.

Elk aspect van de ervaring toont zich als onderdeel van een voortdurend netwerk van voorwaarden, waarin alles onafgebroken ontstaat en vergaat, zonder een onafhankelijke essentie.

Men ziet niet langer op zichzelf staande gebeurtenissen, maar relaties. Men ziet niet langer afzonderlijke entiteiten, maar voorwaarden. Men ziet niet langer

bestendigheid, niet langer iets blijvends, maar een voortdurend ontstaan en vergaan.

En juist omdat elk geconditioneerd verschijnsel afhankelijk is van oorzaken en voorwaarden, wordt ook duidelijk dat dukkha zelf geconditioneerd is.

Het is noch onvermijdelijk, noch van buitenaf opgelegd. Het ontstaat wanneer de noodzakelijke voorwaarden aanwezig zijn, en het houdt op wanneer die voorwaarden wegvallen.

Dit inzicht vormt een beslissend keerpunt.

De vraag luidt niet langer: “Waarom ervaar ik dukkha?” De vraag wordt: “Onder welke voorwaarden ontstaat dukkha, en onder welke voorwaarden houdt het op?”

Dit is het perspectief dat de hele vroegste Dhamma doordringt. Het verlegt de aandacht van speculatie over een ultieme werkelijkheid naar zorgvuldig onderzoek van voorwaardelijke processen zoals zij zich in de directe ervaring ontfouwen.³¹

Juist vanuit dit perspectief wordt de betekenis van de Vier Edele Waarheden duidelijk. Volgens de traditie nemen zij een centrale plaats in de eerste leerrede van de Boeddha in en worden zij vaak beschouwd als het doctrinaire fundament van het boeddhisme. Binnen de vroegste Dhamma zijn zij echter meer dan een formulering van de leer: zij verbinden het onderrecht rechtstreeks met het onderzoek van de ervaring.

De Vier Edele Waarheden vergen geen geloof, maar onderzoek. Naarmate de ervaring met volgehouden

aandacht wordt waargenomen, met onderscheidingsvermogen wordt onderzocht en zonder vertekening wordt gezien, wordt hun betekenis niet alleen begripsmatig verstaan, maar in de ervaring zelf doorzien.

Het gaat niet om een openbaring van buitenaf of om een metafysische verklaring van het bestaan, maar om het directe inzicht dat dukkha geconditioneerd is en kan ophouden wanneer de voorwaarden die het in stand houden wegvallen.

De uitdrukking *yathābhūta-nāṇadassana* markeert daarom veel meer dan het eindpunt van een reeks Pāli-begrippen. Zij markeert het punt waarop het proces van onderzoek uitmondt in direct kennen en zien.

Het Boeddha-pad begint met een uitnodiging tot onderzoek, niet tot geloof. Het zet zich voort in zorgvuldige waarneming van de directe ervaring, persoonlijke verificatie, wijze aandacht en de geleidelijke ontwikkeling van een blijvende wijze van kijken.

Stap voor stap leert de geest niet een nieuw begrip van de werkelijkheid te construeren, maar de vertekeningen los te laten waardoor de werkelijkheid zo lang was waargenomen.

Wat uiteindelijk tevoorschijn komt, is noch een nieuwe filosofie, noch een verfijnder wereldbeeld.

Het is niet louter kijken. Het is direct zien. Doorzien.

De werkelijkheid is niet veranderd. Veranderd is de wijze waarop zij wordt gezien.

Wanneer verschijnselen worden gezien zoals zij werkelijk zijn, is vergankelijkheid (anicca) niet langer een *leerstelling* die moet worden aanvaard, maar een vanzelfsprekend *kenmerk* van alles wat ontstaat.

De onbevredigende aard (dukkha) van het vastklampen is niet langer een pessimistische conclusie, maar een directe waarneming.

De afwezigheid van een blijvend zelf (anattā) is niet langer een filosofisch standpunt, maar het natuurlijke gevolg van het zien van geconditioneerde processen precies zoals zij zich ontfouwen.

Tegelijkertijd houdt afhankelijk ontstaan (paṭicca-samuppāda) op een abstracte leer te zijn. Het wordt zichtbaar binnen de ervaring zelf.

Men ziet dat alle geconditioneerde verschijnselen afhankelijk van oorzaken en voorwaarden ontstaan, en dat dukkha daarop geen uitzondering vormt.

Ook dukkha is geconditioneerd. Ook dukkha ontstaat. En juist omdat dukkha afhankelijk van voorwaarden ontstaat, kan het ook ophouden wanneer die voorwaarden niet langer aanwezig zijn.

Binnen dit directe zien onthullen de Vier Edele Waarheden hun diepste betekenis.

Zij verschijnen niet als vier dogmatische stellingen die aanvaarding eisen, maar als de directe herkenning van één zich ontfouwende werkelijkheid: het ontstaan en het ophouden van dukkha.

Dit was de ontdekking van de Boeddha onder de Bodhiboom.

Niet de ontdekking van een verborgen metafysische werkelijkheid. Niet de stichting van een nieuwe religie. Niet de formulering van een filosofisch systeem.

Maar de directe kennis dat dukkha geconditioneerd is, dat de voorwaarden ervan kunnen worden begrepen, en dat met het ophouden van die voorwaarden ook dukkha zelf ophoudt.

Dit is de betekenis van yathābhūta-ñāṇadassana — de dingen zien zoals ze werkelijk zijn.

Het is de stille helderheid die overblijft wanneer de ervaring niet langer wordt verduisterd door onwetendheid (avijjā), verlangen (taṇhā) en gehechtheid (upādāna).

In dit directe zien worden de voorwaarden die aanleiding geven tot dukkha begrepen, losgelaten en uiteindelijk tot een einde gebracht.

Dit is het hart van de vroegste Dhamma.

Van onderzoek naar direct zien

Wanneer we terugblikken op de voorgaande pagina's, wordt duidelijk dat de opeenvolging van de Pāli-begrippen die in dit hoofdstuk zijn besproken een samenhangend onderzoeksproces beschrijft.

De vroegste Dhamma biedt niet slechts een verzameling leringen die begrepen moeten worden. Zij ont-

vouwt een wijze van onderzoeken waardoor bevrijdend inzicht direct zichtbaar wordt.

De uitnodiging om te komen en te zien (ehipassiko), het inzicht dat de Dhamma hier en nu moet worden geverifieerd (sandittiko), het besef dat zij door ieder voor zichzelf moet worden onderzocht (paccattam veditabbo viññūhī), de ontwikkeling van wijze aandacht (yoniso manasikāra), het zorgvuldige onderzoek van de ervaring (dhammavicaya), en het directe kennen en zien van de dingen zoals zij werkelijk zijn (yathābhūta-ñāṇadassana), beschrijven één proces van onderzoek dat uitmondt in ontwaken.

Samen beantwoorden zij niet alleen de vraag “Wat onderwees de Boeddha?” Zij beantwoorden een veel fundamenteelere vraag: “Hoe ontstaat bevrijdend inzicht?”

Vanuit dit perspectief is de vroegste Dhamma geen verzameling leerstellingen die moeten worden aanvaard, noch een pad dat louter gevolgd moet worden.

De vroegste Dhamma onthult een zich ontvouwend proces waarin zorgvuldig onderzoek uitgroeit tot direct zien, en direct zien tot bevrijding. De leringen staan niet los van deze ontwikkeling; zij ondersteunen haar, verhelderen haar en vinden hun vervulling erin.

Deze wijze van onderzoeken vormt de rode draad die door de vroegste leerredes én door de hoofdstukken die volgen loopt.

HOOFDSTUK II - DHAMMA VÓÓR DE DOCTRINE

Wanneer de vroegste Dhamma in wezen een uitnodiging is om de directe ervaring te onderzoeken, rijst vanzelf de volgende vraag: “Hoe kon een pad van onderzoek uitgroeien tot een stelsel van leerstellingen?”

Die ontwikkeling heeft zich niet voltrokken omdat leerstellingen op zichzelf onjuist zouden zijn.

Elk onderricht heeft taal nodig. Elk inzicht moet onder woorden worden gebracht, met behulp van begrippen worden overgedragen en van generatie op generatie worden bewaard.

Zonder studie, bezinning en zorgvuldige uitleg zou ook de Dhamma niet bewaard zijn gebleven.

Toch hebben woorden en begrippen een eigen dynamiek. Wat aanvankelijk als een aanwijzing bedoeld was, kan als een verklaring worden opgevat. Wat oorspronkelijk bedoeld was als een praktische leidraad, kan uitgroeien tot een voorwerp van geloof. En wat aanvankelijk bedoeld was om de aandacht op de directe ervaring te richten, kan die ervaring uiteindelijk gaan vervangen.

Dit hoofdstuk onderzoekt die ontwikkeling.

Het verkent de relatie tussen direct zien en conceptueel begrijpen, tussen studie en verwezenlijking, en tussen de levende functie van de Dhamma en de leerstellingen waarin zij later werd verwoord.

Daarnaast bespreekt dit hoofdstuk het traditionele onderscheid tussen studie (pariyatti), beoefening (paṭipatti) en directe verwezenlijking (paṭivedha), niet als elkaar beconcurrerende benaderingen, maar als elkaar aanvullende aspecten van één en dezelfde weg.

De centrale vraag van dit hoofdstuk is daarom niet of leerstellingen waarde hebben. Dat hebben zij onmiskenbaar. De werkelijke vraag is of zij het bevrijdende doel waarvoor zij zijn ontstaan, blijven dienen of dat de beschrijving op een bepaald moment de plaats gaat innemen van datgene waarnaar zij oorspronkelijk verwees.

Waarom de Dhamma woorden nodig heeft

De vroegste Dhamma presenteert zich niet als een geheel van leerstellingen die geloofd moeten worden, maar als een uitnodiging om de directe ervaring te onderzoeken. Steeds opnieuw richt de Boeddha de aandacht weg van speculatie en naar directe waarneming.

Bevrijding ontstaat niet door het verzamelen van ideeën, maar door de dingen te zien zoals zij werkelijk zijn: door te zien hoe ervaring ontstaat en weer verdwijnt, hoe dukkha door verlangen en gehechtheid in stand wordt gehouden, en hoe wat voorwaardelijk ontstaat, verandert en vergaat niet terecht als een blijvend zelf kan worden beschouwd.

Daarmee rijst onmiddellijk een belangrijke vraag: “Als de Dhamma in essentie ervaringsgericht is, waarom gaf de Boeddha dan überhaupt onderricht?”

Het antwoord is eenvoudig. Ervaring kan niet rechtstreeks worden overgedragen. Zij kan slechts worden aangewezen.

Iedere instructie, iedere leerrede, iedere gelijkenis en iedere uitleg is een poging om *voorbij* de woorden te wijzen naar iets wat uiteindelijk alleen door ieder *zelf* kan worden ontdekt.

Taal staat daarom niet tegenover de Dhamma. Zij is er onmisbaar voor. Zonder begrippen kan niets worden uitgelegd. Zonder woorden zou er geen ondericht zijn, zouden de leerredes niet bewaard kunnen blijven en zou de weg niet van generatie op generatie kunnen worden doorgegeven.

De vroegste leerredes zelf vormen daarvan het bewijs. Zij bestaan vrijwel geheel uit zorgvuldig gekozen begrippen, onderscheidingen, vergelijkingen en praktische aanwijzingen.

Het probleem ligt daarom niet in de taal zelf. Het ontstaat pas wanneer uit het oog wordt verloren waarvoor taal dient.

Woorden zijn bedoeld om iets aan te wijzen. Begrippen zijn bedoeld om te verhelderen. Leerstellingen zijn bedoeld om het onderzoek te begeleiden.

Hun functie is pas vervuld wanneer zij de aandacht *voorbij* zichzelf richten, naar wat rechtstreeks kan worden waargenomen.

Dat onderscheid wordt gemakkelijk over het hoofd gezien.

Begrippen hebben namelijk een opmerkelijke neiging. Wat begint als een praktische aanwijzing, kan geleidelijk worden opgevat als een werkelijkheid op zichzelf.

Een beschrijving kan de status krijgen van datgene wat zij oorspronkelijk wilde beschrijven. In plaats van de ervaring te dienen, gaat zij haar vervangen.

Daarmee verandert er iets wezenlijks.

Het proces van onderzoek maakt geleidelijk plaats voor de verdediging van ideeën. Directe waarneming wijkt voor interpretatie. Het levende onderzoek van de ervaring raakt steeds meer overschaduwd door conceptuele verklaringen.³²

Deze ontwikkeling voltrekt zich niet omdat begrippen op zichzelf onjuist zijn. Zij vindt plaats omdat de landkaart gemakkelijk wordt verward met het landschap, de vinger met de maan en de beschrijving met de werkelijkheid waarnaar zij verwijst.

De vraag die in dit hoofdstuk wordt onderzocht, is daarom niet of doctrine waarde heeft. Daarover bestaat geen twijfel. De werkelijke vraag is of doctrine een middel blijft dat het directe inzicht dient, of dat zij geleidelijk een doel op zichzelf wordt.

Vanuit dat perspectief is het onderscheid tussen de Dhamma en de doctrine geen onderscheid tussen waarheid en dwaling. Het gaat om het onderscheid tussen een levend proces van onderzoek en de begripsmatige kaders waarmee dat proces wordt beschreven.

De landkaart is niet het landschap

Elk begrip vervult een dubbele functie.

Enerzijds maakt het communicatie mogelijk. Zonder begrippen zou er geen onderricht zijn, geen dialoog en geen gemeenschappelijk begrip. Begrippen stellen ons in staat onderscheid te maken, te vergelijken, te analyseren en te reflecteren. In die zin zijn zij onmisbare hulpmiddelen bij het leren.

Anderzijds brengt ieder begrip ook een subtiel gevaar met zich mee. Doordat men iets een naam geeft, wekt het gemakkelijk de indruk dat wat benoemd is, daarmee ook volledig is begrepen.

Toch zijn benoemen en begrijpen niet hetzelfde. Iemand kan het woord *dukkha* kennen zonder te herkennen hoe *dukkha* in de directe ervaring ontstaat.

Ander voorbeeld: men kan de leer van *anattā* door en door kennen en toch identiteit blijven construeren volgens precies dezelfde ingesleten patronen.

Een derde voorbeeld: men kan afhankelijk ontstaan (*paṭicca-samuppāda*) met grote nauwkeurigheid uitleggen en toch nooit direct onderzoeken hoe voorwaardelijke processen zich in de eigen ervaring ontvouwen.

In al deze gevallen kan het begrip volledig intact blijven, terwijl datgene waarnaar het verwijst niet rechtstreeks wordt gezien.

Dat onderscheid wordt gemakkelijk uit het oog verloren, omdat begrippen opmerkelijk stabiel lijken.

Woorden blijven van de ene dag op de andere dezelfde. Definities kunnen uit het hoofd worden geleerd. Systemen kunnen worden opgebouwd; structuren geconstrueerd.

Ervaring daarentegen is nooit statisch. Zij verandert voortdurend en kan alleen rechtstreeks, in het huidige moment, worden gekend.

De vroegste Dhamma richt de aandacht steeds op nieuw op deze levende dimensie van de ervaring.

Haar doel is niet de waarneming door verklaringen te vervangen, maar verklaringen ten dienste van de waarneming te stellen. Begrippen worden daarom niet gepresenteerd als *eindpunten*, maar als *aanwijzingen*. Zij verwijzen *voorbij* zichzelf naar iets wat alleen door zorgvuldig onderzoek zichtbaar kan worden.

Begrippen vervullen hun functie pas wanneer zij verdwijnen achter datgene wat zij zichtbaar maken.

Wanneer zij zelf het voorwerp van aandacht worden, begint hun functie te veranderen. In plaats van het directe zien te dienen, gaan zij dit geleidelijk vervangen.

Daarom ligt de waarde van een begrip niet in zijn intellectuele verfijning, maar in zijn praktische functie.

Een onderricht heeft zijn doel pas bereikt wanneer het tot doorzien leidt. Wanneer het slechts meer kennis verschaft zonder het inzicht te verdiepen, gaat iets wezenlijks verloren.

Dat onderscheid komt in de taal van de vroegste leerredes steeds opnieuw tot uitdrukking.

Keer op keer nodigt de Boeddha zijn toehoorders uit om te onderzoeken, waar te nemen, zelf te kennen en in de directe ervaring te verifiëren wat wordt onderwezen. Steeds opnieuw ligt de nadruk niet op de juiste formulering, maar op de directe verwezenlijking.

Vanuit dat perspectief lijken begrippen eerder op wegwijzers dan op bestemmingen.

Hun functie is niet onze aandacht vast te houden, maar haar te richten op datgene waarnaar zij verwijzen. Een wegwijzer vervult zijn functie juist doordat hij *voorbij* zichzelf wijst. De reiziger die bij de wegwijzer blijft staan, is nog niet werkelijk op weg.

Hetzelfde geldt voor de Dhamma.

De leerstellingen zijn onmisbaar, maar zij vormen nooit het uiteindelijke doel van de weg. Zij zijn er om het onderzoek te begeleiden, niet om het te vervangen.³³

Studie, beoefening en directe verwezenlijking

In de vroegste leerredes is reeds een beweging herkenbaar van het horen en begrijpen van het onderrecht, via de toepassing ervan in de beoefening, naar directe verwezenlijking. Binnen de Theravāda-traditie wordt deze samenhang later samengevat in drie bekende begrippen: *pariyatti*, *paṭipatti* en *paṭivedha*.

Pariyatti verwijst naar de studie van het onderricht. Zij omvat het luisteren, lezen, overdenken en vertrouwd raken met de aanwijzingen van de Boeddha.

Zonder dit fundament ontbreekt het de beoefening aan richting. Men kan niet onderzoeken waartoe men nooit is uitgenodigd om waar te nemen.

Toch kan studie op zichzelf niet tot bevrijding leiden.

Men kan het onderricht met opmerkelijke intellectuele nauwkeurigheid begrijpen, terwijl de gewoontepatronen van verlangen, gehechtheid en identificatie onveranderd blijven voortbestaan.

Kennis van de Dhamma is niet het directe weten waarnaar de Dhamma verwijst.

Daarom mondt *pariyatti* op natuurlijke wijze uit in *paṭipatti*: de concrete beoefening van de weg.

Hier houdt het onderricht op iets te zijn dat louter begripsmatig wordt begrepen en wordt het iets wat geleefd moet worden. Ethisch handelen, zorgvuldige aandacht, meditatie en voortdurend onderzoek maken van wat geleerd is een levende beoefening van de ervaring.

Maar ook de beoefening is niet het eindpunt.

De beoefening schept de voorwaarden waaronder direct inzicht kan ontstaan, maar zij kan inzicht niet afdwingen. De weg wordt niet voltooid door meditatieve technieken uit te voeren, maar door helder te zien.

Deze directe verwezenlijking wordt aangeduid met *paṭivedha*: het rechtstreeks doordringen tot de waarheid waarnaar het onderricht steeds heeft verwezen.

De drie aspecten zijn geen alternatieven waaruit men kan kiezen. Zij volgen elkaar functioneel op binnen één en dezelfde weg.

Studie bereidt de beoefening voor.
Beoefening bereidt het zien voor.
Zien vervult het doel van beide.

Hun verhouding is niet competitief, maar functioneel. Elk heeft zijn eigen plaats op de weg.

Zonder studie verliest de beoefening haar richting.

Zonder beoefening blijft studie begripsmatig.

Zonder directe verwezenlijking blijven beide onvolledig.

Daarom is het onderscheid tussen *pariyatti*, *paṭipatti* en *paṭivedha* niet louter didactisch. Het behoedt de Dhamma ervoor te worden gereduceerd tot louter intellectuele kennis of ondoordachte religieuze praktijk.

Het herinnert ons eraan dat het uiteindelijke doel van het onderricht niet het verzamelen van juiste opvattingen is, maar het directe inzicht dat een einde maakt aan *dukkha*. Vanuit dat perspectief neemt studie een wezenlijke plaats in op de weg. Maar haar belang is altijd functioneel. Zij staat ten dienste van de beoefening, en de beoefening staat ten dienste van het directe zien.

Het proces van pariyatti, via paṭipatti naar paṭivedha, is precies dit: wat eerst begripsmatig wordt begrepen, wordt uiteindelijk rechtstreeks gekend en verwezenlijkt.

Wanneer de vinger de plaats van de maan inneemt

Wanneer studie op natuurlijke wijze overgaat in beoefening en beoefening in directe verwezenlijking, hoe komt het dan dat doctrine de plaats van de ervaring gaat innemen?

Het antwoord is noch mysterieus, noch uniek voor het boeddhisme. Het is een neiging die eigen is aan de menselijke geest.

Begrippen bieden een opmerkelijk gevoel van stabiliteit. Zij kunnen worden onthouden, geordend, besproken, vergeleken, verdedigd en doorgegeven.

Directe ervaring daarentegen is vloeiend en voortdurend in verandering. Zij vraagt om aandacht, niet om herinnering; om waarneming, niet om verklaring.

Daarom zijn begrippen ons vaak vertrouwder dan de werkelijkheid waarnaar zij verwijzen.

Wat oorspronkelijk bedoeld was als een praktische aanwijzing, krijgt geleidelijk een zelfstandig bestaan.

Een beschrijving wordt behandeld alsof zij de werkelijkheid zelf is. De landkaart neemt de plaats van het landschap in.

Deze ontwikkeling voltrekt zich zelden bewust. Niemand neemt zich voor het directe inzicht door doc-

trine te vervangen. De verschuiving vindt geleidelijk plaats. Juist haar geleidelijkheid maakt haar moeilijk herkenbaar.

Elke generatie probeert het onderricht duidelijker te bewaren, nauwkeuriger uit te leggen, zorgvuldiger te verdedigen en systematischer te ordenen.

Die inspanningen zijn begrijpelijk en in veel opzichten onmisbaar. Toch draagt elke poging tot verheldering een subtiel risico in zich. De uitleg kan vertrouwder worden dan de ervaring die zij beoogt te verhelderen.

De interpretatie kan meer gezag krijgen dan het onderzoek waaruit zij is voortgekomen. Het commentaar kan de directe waarneming waarnaar het oorspronkelijke onderricht steeds opnieuw terugkeert, geleidelijk overschaduwen.

Wanneer dat gebeurt, verschuift het zwaartepunt.

De vraag luidt dan niet langer “Wat kan worden gezien?” maar: “Wat is de juiste interpretatie?”

Het verschil is fundamenteel. De ene vraag richt de aandacht op de ervaring; de andere richt de aandacht op begrippen.

De vroegste Dhamma richt de aandacht consequent op het eerste. Steeds opnieuw moedigt de Boedha onderzoek aan in plaats van conceptuele zekerheid, direct zien in plaats van gehechtheid aan opvattingen.

Het gaat er niet om dat verklaringen op zichzelf problematisch zijn, maar dat zij het bevrijdende doel waarvoor zij werden gegeven, moeten blijven dienen.

Doctrine ontstaat in deze zin niet eenvoudigweg doordat er begrippen zijn. Zij ontstaat wanneer begrippen niet langer als aanwijzingen dienen, maar zelf voorwerpen van gehechtheid worden.

Op dat moment is het onderricht niet noodzakelijk onjuist geworden, maar begint het zwaartepunt ervan wel te verschuiven. Het proces van onderzoek maakt plaats voor het vasthouden aan conclusies.

Het gevaar was niet zozeer dat de Dhamma vergeten zou worden. Het grotere gevaar was dat zij wel herinnerd zou blijven, terwijl het proces van onderzoek dat haar leven gaf geleidelijk uit het zicht verdween.

Het vlot moet worden achtergelaten

Onder de vele gelijkenissen in de vroegste leerredes is er wellicht geen zo bekend – en tegelijk zo vaak verkeerd begrepen – als de gelijkenis van het vlot.³⁴

Het beeld is even eenvoudig als treffend.

Een reiziger komt aan bij een gevaarlijke stroom. Er is geen brug en geen veerpont. Omdat hij veilig de overkant wil bereiken, verzamelt hij takken, gras en lianen en bouwt daarmee een vlot. Dankzij dat vlot bereikt hij veilig de overzijde.

Wat moet hij doen wanneer hij eenmaal de overkant heeft bereikt?

Moet hij het vlot op zijn schouders tillen, het op zijn rug meedragen en zijn reis voortzetten, belast met datgene wat hem heeft geholpen?

Of laat hij het achter, dankbaar voor de dienst die het hem heeft bewezen, en vervolgt hij vrij zijn weg?

Het antwoord spreekt voor zich.

Het vlot heeft zijn functie vervuld door hem veilig naar de overkant te brengen. Het verder meedragen zou betekenen dat zijn functie volledig wordt miskend.

Vervolgens maakt de Boeddha de betekenis van de gelijkenis duidelijk.

De Dhamma zelf is als een vlot. Zij is er om de oversteek mogelijk te maken, niet om eraan gehecht te raken. Als men zich zelfs niet aan de Dhamma behoort vast te klampen, hoeveel minder dan aan al het andere.

De betekenis van deze passage reikt veel verder dan de gelijkenis zelf. Zij herinnert ons eraan dat de waarde van het onderricht volledig ligt in zijn bevrijdende functie.

Het doel ervan is niet om als bezit te worden gekoesterd of een bron van identiteit te worden. Het vervult zijn doel alleen voor zover het leidt tot direct inzicht.

Opmerkelijk is dat zelfs het onderricht wordt voorgesteld als iets waaraan men uiteindelijk niet behoort vast te houden.

De Dhamma wordt voorgesteld als onmisbaar, maar nooit als iets waaraan men zich hoort vast te klampen.

Juist begrepen doet deze gelijkenis niets af aan het belang van het onderricht. Integendeel, zij maakt duidelijk waarin de werkelijke waarde ervan ligt. Een vlot is niet waardevol omdat het bewondering oproept. Het is waardevol omdat het iemand veilig naar de overkant brengt.

Hetzelfde geldt voor de Dhamma.

Haar waarde wordt niet bepaald door de verfijning van haar leerstellingen, noch door de nauwkeurigheid waarmee zij worden verdedigd, maar door haar vermogen een einde te maken aan dukkha.

De vraag is daarom niet eenvoudigweg of een onderricht waar is. De diepere vraag is of het nog steeds de bevrijdende functie vervult waarvoor het werd gegeven.

De Dhamma op de verkeerde manier begrijpen

De gelijkenis van het vlot is niet de enige plaats waar de Boeddha waarschuwt voor een verkeerd begrip van zijn eigen onderricht.

Eerder in dezelfde leerrede ³⁵ gebruikt hij nog een beeld dat al even treffend is: de gelijkenis van de waterslang.

Een man wil een slang vangen. Omdat hij niet weet hoe hij dat moet aanpakken, grijpt hij haar bij het lichaam of bij de staart. Onmiddellijk draait de slang

zich om en bijt hem, met pijn en mogelijk zelfs de dood tot gevolg.

Een andere man gaat echter behoedzaam te werk. Met behulp van een gevorkte stok zet hij eerst de kop van de slang vast, waarna hij haar op de juiste manier vastgrijpt. Omdat hij weet hoe hij met de slang moet omgaan, brengt zij hem geen schade toe.

Vervolgens past de Boeddha deze gelijkenis toe op degenen die de Dhamma benaderen.

Zoals een giftige slang met de nodige vaardigheid moet worden vastgehouden, zo moet ook het onder-richt op de juiste manier worden begrepen en gehan-teerd. Wanneer de Dhamma verkeerd wordt gehan-teerd, vervult zij haar bevrijdende functie niet. Inte-gendeel, zij wordt een bron van verwarring, gehecht-heid en dukkha.

Een onderricht kan uit het hoofd worden geleerd zon-der werkelijk te zijn begrepen. Het kan worden ge-analyseerd zonder te zijn verwezenlijkt, verdedigd zonder te zijn onderzocht en doorgegeven zonder ooit degene te transformeren die het doorgeeft.

Het kan zelfs de grondslag worden van een persoon-lijke of collectieve identiteit, in plaats van het middel waardoor identificatie tot een einde komt. Zo kan de Dhamma zelf opnieuw een voorwerp van gehecht-heid worden.

De gelijkenis van de slang vormt daarom een aan-vulling op de gelijkenis van het vlot. Het vlot herinnert ons eraan dat het onderricht een middel is en geen doel.

De slang laat zien dat zelfs een middel op de juiste wijze moet worden gehanteerd.

Samen brengen deze twee gelijkenissen een opmerkelijk consistent thema naar voren dat als een rode draad door de vroegste leerredes loopt. De Dhamma wordt niet voorgesteld als iets dat men als bezit moet vasthouden of waarmee men zich moet identificeren. Zij wordt voorgesteld als een hulpmiddel dat uiteindelijk één bevrijdend doel dient: het einde van dukkha.

Een van de meest opvallende kenmerken van de vroegste Dhamma is dat het onderricht de aandacht niet op zichzelf vestigt, maar steeds opnieuw op het directe onderzoek van de ervaring.

De Dhamma is niet bedoeld als een voorwerp van fascinatie.

In plaats daarvan wijst zij voorbij de woorden, voorbij de begrippen en uiteindelijk zelfs voorbij het onderricht zelf, naar het directe zien waarin bevrijdende wijsheid tot ontwikkeling komt.

Vanuit dat perspectief zijn de gelijkenissen van de slang en het vlot geen op zichzelf staande metaforen, maar elkaar aanvullende uitdrukkingen van hetzelfde principe.

Het vlot moet uiteindelijk worden achtergelaten omdat het zijn functie heeft vervuld. De slang moet op de juiste manier worden gehanteerd, omdat zelfs iets heilzaams schadelijk kan worden wanneer het verkeerd wordt vastgegrepen.

Beide gelijkenissen herinneren ons eraan dat bevrijding niet voortkomt uit het vasthouden aan de Dhamma, maar uit het volgen van de weg die zij wijst.

Een uitnodiging, geen systeem

Wanneer we de thema's van dit hoofdstuk in hun samenhang bekijken, treedt een opvallend kenmerk van de vroegste Dhamma naar voren.

Zij presenteert zich niet als een volledig filosofisch systeem, noch vraagt zij te worden aanvaard als een geheel van dogmatische waarheden. In plaats daarvan richt zij de aandacht steeds opnieuw op de onmiddellijke ervaring en nodigt zij uit tot een zorgvuldig onderzoek van de processen die aanleiding geven tot dukkha en het ophouden ervan.

Dat doet niets af aan het belang van het onderricht.

Integendeel, het maakt duidelijk waartoe het dient. De leerredes bieden oriëntatie, taal en praktische aanwijzingen. Zij reiken een kader aan waarbinnen onderzoek mogelijk wordt.

Toch verzetten zij zich er consequent tegen een doel op zichzelf te worden. Steeds opnieuw wijzen zij voorbij de begrippen naar het directe zien, voorbij de uitleg naar het inzicht en voorbij intellectuele zekerheid naar bevrijdend inzicht.

Dit functionele karakter van de Dhamma verklaart waarom de vroegste leerredes zoveel nadruk leggen op zorgvuldige aandacht, wijze reflectie en persoonlijke verificatie.

Het onderricht wordt niet voorgesteld als iets dat men vanop afstand moet bewonderen of als een identiteit moet verdedigen. Het vraagt erom geleefd, onderzocht en verwezenlijkt te worden.

Wanneer dit proces zich voortzet, leidt studie tot beoefening en rijpt beoefening tot direct inzicht. Door dat inzicht wordt de gehechtheid losgelaten die het onderricht aanvankelijk noodzakelijk maakte.

De moeilijkheid ontstaat wanneer dit proces tot stilstand komt en de aanwijzing belangrijker wordt dan datgene waarnaar zij verwijst. Dan dreigen begrippen, verklaringen en systemen het directe onderzoek niet langer te dienen, maar ervoor in de plaats te komen.

Dit is geen kritiek op wetenschap, traditie of zorgvuldige studie. Zij hebben alle hun eigen rechtmatige plaats en kunnen de weg op onschatbare wijze dienen. De vraag is eenvoudig of zij het doel waarvoor zij bestaan blijven vervullen: “Bevorderen zij het directe zien, of worden zij er een vervanging voor?”

De vroegste Dhamma brengt ons steeds opnieuw bij die vraag terug.

Zij vraagt noch om blind geloof, noch om reflexmatige scepsis, maar om de bereidheid eerlijk te onderzoeken wat in de directe ervaring kan worden gekend.

Juist daarin biedt zij iets wat tegelijk eenvoudig en veeleisend is: niet nog een systeem waarmee de werkelijkheid moet worden verklaard, maar een uitnodi-

ging om zó aandachtig te kijken dat de werkelijkheid zichzelf begint te onthullen.

Doorheen dit hoofdstuk is één thema telkens in een andere vorm teruggekeerd: functie.

Woorden vervullen een functie. Begrippen vervullen een functie. Studie vervult een functie. Zelfs de metaforen van de slang en het vlot vervullen een functie. Geen ervan is een doel op zichzelf. Elk verwijst voorbij zichzelf naar direct onderzoek en direct inzicht.

Hetzelfde geldt voor de Dhamma zelf.

Haar uiteindelijke waarde wordt niet uitsluitend bepaald door de nauwkeurigheid van haar formuleringen, de samenhang van haar leerstellingen of het gezag waarmee zij wordt overgeleverd. Deze hebben hun betekenis, maar blijven dienstbaar aan het doel waarop de Dhamma is gericht: het einde van dukkha.

In de vroegste Nikāya's wordt de Dhamma niet voorgesteld als een geheel van overtuigingen dat op geloof moet worden aanvaard, maar als een onderricht dat steeds vanuit zijn bevrijdende functie moet worden begrepen.

Dit is de eenvoudigste manier om de vroegste Dhamma te begrijpen. Niets daarin vraagt om vastgegrepen te worden vanwege zijn vorm. Alles moet worden begrepen vanuit de bevrijdende functie die het vervult.

Wanneer die functie is vervuld, verliezen woorden en begrippen hun centrale plaats. Wat overblijft, is het

directe zien waarop het onderricht steeds heeft gewezen.

Daarmee heeft de Dhamma haar doel bereikt.



HOOFDSTUK III - ZELF ZIEN

Als de vroegste Dhamma in wezen een uitnodiging is om de ervaring te onderzoeken, en niet een stelsel van leerstellingen dat eenvoudigweg aanvaard moet worden, dan dringen zich vanzelf enkele belangrijke vragen op: “Waarop berust dan werkelijk inzicht?” “Als bevrijding niet wordt bereikt door geloof, noch door begripsmatige kennis, waarop berust dan uiteindelijk de waarheid van wat de Dhamma onderwijst?” “Ligt het gezag van de Dhamma in haar leerredes, in haar filosofische samenhang, in haar lange traditie, of ergens anders?”

De vroegste leerredes geven daarop een opmerkelijk consistent antwoord. Steeds opnieuw verleggen zij de aandacht van geloof, speculatie en conceptuele zekerheid ³⁶ naar iets dat veel fundamenteler is: het directe zien.

De Boeddha nodigt zijn toehoorders telkens uit niet alleen zijn woorden te begrijpen, maar zelf te onderzoeken of die woorden overeenstemmen met de werkelijkheid van de directe ervaring.

Dit hoofdstuk onderzoekt waarop het gezag van de Dhamma uiteindelijk berust. Daarbij moet een belangrijk onderscheid worden gemaakt. Persoonlijke verificatie betekent niet dat iedere persoonlijke ervaring zonder meer gezaghebbend is.

Vertrouwen (*saddhā*) kan de weg openen en het onderricht kan richting geven, maar wat de Dhamma aanwijst moet uiteindelijk zorgvuldig worden onderzocht en persoonlijk doorgond.

De uitnodiging tot onderzoek, kernachtig uitgedrukt in *ehipassiko* — “kom en zie” — leidt naar de vraag wat persoonlijke verificatie werkelijk betekent.

Vervolgens wordt duidelijk waarom *yoniso manasi-kāra* — zorgvuldige en onderscheidende aandacht — noodzakelijk is om dat onderzoek richting en diepgang te geven. Wanneer deze wijze van onderzoeken tot rijping komt, ontstaat de mogelijkheid van *yathā-bhūta-ñāṇadassana*: het kennen en zien van de dingen zoals zij werkelijk zijn.

Het gezag van de Dhamma berust daarmee niet op woorden, leraren of traditie alleen, maar evenmin op persoonlijke ervaring alleen.

De centrale vraag van dit hoofdstuk is hoe zorgvuldig onderzoek kan uitmonden in een direct kennen en zien waardoor wat het onderricht aanwijst persoonlijk wordt geverifieerd.

Van vertrouwen naar zien

Een van de meest kenmerkende eigenschappen van de vroegste Dhamma is de wijze waarop zij de waarheid benadert. In plaats van om dogmatische aanvaarding te vragen, nodigt zij steeds opnieuw uit tot onderzoek.

De Boeddha presenteert zijn onderricht noch als een openbaring die geloofd moet worden, noch als een filosofie die bewondering verdient, maar als een weg die in de directe ervaring onderzocht kan worden.

Dit betekent niet dat vertrouwen (*saddhā*) geen plaats heeft op het pad. Integendeel, vertrouwen vormt vaak

het begin van de beoefening. Men vertrouwt de leraar voldoende om te luisteren, de leer voldoende om haar te onderzoeken en de beoefening voldoende om haar een eerlijke kans te geven.

Maar vertrouwen alleen blijft voorlopig. Het wijst vooruit naar iets dat nog niet direct is gezien.

Vertrouwen kan de beoefenaar ertoe brengen de weg te gaan; zien verifieert in de eigen ervaring wat het onderricht aanwijst. Dat zien kan niet van iemand anders worden overgenomen, niet van een traditie worden geërfd en ook niet uitsluitend op gezag worden aanvaard. Het moet uit zorgvuldig onderzoek van de ervaring zelf voortkomen.

Het gezag van de Dhamma berust niet op de status van degene die onderricht geeft, maar op de mogelijkheid dat wat wordt onderwezen rechtstreeks kan worden geverifieerd.

De rol van de Boeddha is daarom niet zekerheid te verschaffen waar onderzoek overbodig zou zijn, maar aan te wijzen waar het onderzoek moet beginnen.

Deze houding komt treffend tot uitdrukking in *ehipassiko* — “kom en zie”.

Hier krijgt die uitnodiging een bijkomende betekenis: zij zegt ook iets over de grond waarop het gezag van de Dhamma berust. Wat het onderricht aanwijst, vraagt uiteindelijk om verificatie in de eigen ervaring.

Diezelfde geest klinkt door in een andere bekende uitdrukking uit de vroegste leerredes:

• *Paccattam veditabbo viññūhī* — Door de wijzen ieder voor zich te doorgronden •

Dit betekent niet dat ieder zijn eigen persoonlijke waarheid creëert, noch dat ervaring louter subjectief zou zijn.

De uitdrukking benadrukt dat de waarheid waarnaar de Dhamma verwijst uiteindelijk persoonlijk moet worden gekend. Juist daarin ligt haar betekenis: het inzicht van een leraar kan richting geven, maar kan nooit het eigen zien vervangen.

Het onderricht dient als gids, maar wat het aanwijst moet uiteindelijk in directe verwerkelijking bevestigd worden.

Wat betekent dit “zien”?

De taal van de vroegste leerredes is doordrongen van werkwoorden die verwijzen naar “zien”. Steeds opnieuw en met grote consistentie spreken de leerredes over zien, kennen, begrijpen, onderscheiden en direct verwerkelijken.

Met dit zien wordt geen gewone zintuiglijke waarne-
ming bedoeld, en evenmin een buitengewone mystieke ervaring.

Het verwijst naar een direct kennen waarin de ervaring niet uitsluitend door begrippen, verwachtingen of overtuigingen wordt geïnterpreteerd, maar zorgvuldig wordt onderzocht zoals zij zich ontvouwt.

Juist daarom kan niet iedere persoonlijke ervaring zonder meer als gezaghebbend gelden.

Het zien waarnaar de Dhamma verwijst, ontstaat niet toevallig en is evenmin louter subjectieve overtuiging.

De vraag is dan niet langer alleen *wat* wordt gezien, maar *hoe* de geest leert op deze wijze te zien.

***Yoniso manasikāra*: leren hoe te kijken**

Zoals we in Hoofdstuk I zagen, wordt deze wijze van onderzoeken in de vroege traditie aangeduid als *yoniso manasikāra*, doorgaans vertaald als “wijze aandacht”.

De uitdrukking verwijst naar een zorgvuldige en onderscheidende wijze van aandacht schenken die niet bij de inhoud of de eerste indruk van de ervaring blijft, maar onderzoekt *hoe* zij ontstaat, *waarvan* zij afhankelijk is en *hoe* zij verandert wanneer de voorwaarden veranderen.³⁷

Juist daarom is deze kwaliteit van aandacht zo belangrijk. Wat wij waarnemen, wordt mede gevormd door gewoonte, verwachting, herinnering en identificatie. Persoonlijk ervaren is niet hetzelfde als helder zien.

Yoniso manasikāra geeft het onderzoek richting: zij leert de geest niet zonder meer te aanvaarden wat zich aan hem presenteert, maar zorgvuldig te onderzoeken *hoe* de ervaring tot stand komt.

Doorslaggevend is daarom niet het feit dat een ervaring persoonlijk is, maar de kwaliteit van het onderzoek waardoor de ervaring steeds minder vanuit vooronderstellingen wordt benaderd en steeds helderder kan worden gekend.

Wanneer deze wijze van aandacht tot rijping komt, ontstaat de mogelijkheid de ervaring als *yathābhūta* te kennen en te zien — zoals zij werkelijk is.

***Yathābhūta-ñāṇadassana*: kennen en zien**

Zoals we in Hoofdstuk I zagen, wordt de rijping van zorgvuldig onderzoek in de vroegste leerredes uitgedrukt met *yathābhūta-ñāṇadassana*: het kennen en zien van de dingen zoals zij werkelijk zijn.

Het gaat niet om een persoonlijke overtuiging die door herhaling steeds sterker is geworden, noch om een conclusie die uitsluitend uit redenering is afgeleid.

Kennen (*ñāṇa*) en zien (*dassana*) verwijzen naar nauw verbonden aspecten van een inzicht waarin wat het onderricht aanwijst direct wordt herkend.

Daarom is bevrijdende wijsheid (*paññā*) geen abstracte kennis. Zij rijpt uit zorgvuldig onderzoek en direct zien, waardoor wat aanvankelijk als onderricht werd ontvangen geleidelijk in de eigen ervaring kan worden gekend en geverifieerd.

Woorden, leraren en traditie kunnen richting geven aan het onderzoek, maar hun aanwijzingen ontleen hun uiteindelijke betekenis aan wat door zorgvuldig onderzoek direct kan worden gekend.

Vertrouwen opent de weg. Onderzoek houdt haar gaande. Zorgvuldige aandacht verdiept haar. Direct zien laat bevrijdend inzicht tot rijping komen.

Het gezag van de Dhamma berust daarmee niet op woorden, leraren of traditie alleen, maar evenmin op persoonlijke ervaring alleen.

Doorslaggevend is de persoonlijke verificatie die door zorgvuldig onderzoek en wijze aandacht uitmondt in direct kennen en zien.



DEEL II - HOE EEN WEG EEN RELIGIE WERD

Inleidende opmerking

De vraag wat de Boeddha werkelijk heeft onderwezen, kan niet los worden gezien van een andere, even belangrijke vraag: “Hoe is zijn onderricht bewaard gebleven?”

Anders dan hedendaagse auteurs heeft de Boeddha zelf geen geschriften nagelaten. Zijn onderricht werd gedurende vele generaties mondeling overgeleverd voordat het op schrift werd gesteld.

Tijdens dat proces werd het onderricht onthouden, geciteerd, geordend, verzameld, geïnterpreteerd en uiteindelijk opgenomen in verschillende tekstcanons.

Dat hoeft ons niet te verbazen.

Elke spirituele traditie die de tand des tijds doorstaat, maakt een dergelijk proces door. Bewaring vraagt om structuur, en structuur brengt onvermijdelijk selectie, ordening en interpretatie met zich mee.

De vraag is daarom niet of de vroegste teksten volledig ongewijzigd zijn gebleven of historisch betrouwbaar zijn.

Beide standpunten doen geen recht aan een werkelijkheid die aanzienlijk complexer is.

In plaats daarvan onderzoekt dit hoofdstuk hoe mondeling onderricht schrift werd, hoe die geschriften canon werden, en waarom de vroegste leerredes onze belangrijkste historische getuigen blijven, ook al

kunnen zij niet zonder meer worden beschouwd als letterlijke weergaven van de woorden van de Boeddha.

Wat ons vandaag als een tekst tegemoetkomt, is dus het eindpunt van een lange geschiedenis van mondelinge overdracht, gemeenschappelijke herinnering en geleidelijke vastlegging.

Wie de vroegste leerredes wil begrijpen, moet daarom niet alleen aandacht hebben voor wat zij zeggen, maar ook voor de wijze waarop zij tot ons zijn gekomen.



HOOFDSTUK IV - NAAR DE CANON

De vraag die als een rode draad door dit boek loopt — “Wat heeft de Boeddha werkelijk onderwezen?” — kan niet worden beantwoord zonder eerst een andere vraag te stellen:

“Hoe is zijn onderricht bewaard gebleven?”

Anders dan veel latere religieuze grondleggers heeft de Boeddha geen geschriften nagelaten. Alles wat hij onderwees, werd door zijn leerlingen onthouden, binnen de gemeenschap geciteerd en gedurende eeuwen mondeling van generatie op generatie doorgegeven vooraleer het op schrift werd gesteld.

De vroegste bewaard gebleven leerredes zijn daarom niet de door de Boeddha zelf geschreven woorden, noch letterlijke verslagen van wat hij heeft gezegd.

Die vaststelling hoeft ons vertrouwen in de vroegste leerredes niet te verminderen, maar evenmin aanleiding te geven tot een naïeve zekerheid over hun historische status.

Elke duurzame mondelinge overlevering doorloopt een vergelijkbaar proces. Onderricht wordt herinnering. Herinnering wordt recitatie. Recitatie wordt verzameling. Verzamelingen groeien uit tot canons.

In elke fase wordt met opmerkelijke zorg bewaard wat als wezenlijk wordt beschouwd. Maar elke fase brengt ook selectie, ordening en interpretatie met zich mee.

In de antieke wereld was dat noch ongebruikelijk, noch werd het als minderwaardig beschouwd dan schriftelijke overlevering.

Lang voordat geschreven manuscripten algemeen beschikbaar waren, werden recht, poëzie, rituelen en filosofisch onderricht vaak bewaard door een gedisciplineerde mondelinge overlevering. De vroegste Dhamma ontstond binnen die bredere culturele context, waarin zorgvuldige memorisatie niet een alternatief voor bewaring was, maar juist het voornaamste middel daartoe.

De geschiedenis van de vroegste Dhamma vormt daarop geen uitzondering.

Dit hoofdstuk probeert niet de exacte woorden van de Boeddha te reconstrueren — een opgave die buiten het bereik van historisch onderzoek ligt.

Het doel is bescheidener, maar tegelijk belangrijker.

Het onderzoekt hoe de vroegste overgeleverde traditie van leerredes is ontstaan, welke historische betekenis zij heeft en waarom juist de vroegste leerredes onze meest waardevolle bronnen blijven om het onderricht van de Boeddha te begrijpen.

Inzicht in de wijze waarop de vroegste leerredes tot stand zijn gekomen, ondermijnt het vertrouwen daarin niet.

Integendeel, het nodigt uit ze te benaderen met een grotere historische bescheidenheid en een diepere waardering voor de opmerkelijke overlevering waarvoor zij bewaard zijn gebleven.

Een levende traditie van herinnering

Moderne lezers gaan er vaak van uit dat een mondeling overgeleverd onderricht noodzakelijkerwijs instabiel of onbetrouwbaar moet zijn.

Wij zijn gewend aan geschreven documenten, gedrukte boeken, digitale archieven en geluidsopnamen. Vanuit dat perspectief kan mondelinge overlevering gemakkelijk kwetsbaar lijken voor vervorming, weglatingen of toevoegingen.

De antieke wereld functioneerde echter anders.

Eeuwenlang, lang voordat het schrift het voornaamste middel werd om kennis te bewaren, werden volledige verzamelingen van literatuur, wetgeving, rituelen, genealogieën en religieuze leringen mondeling overgeleverd.

In vele culturen ontwikkelden zorgvuldig opgeleide groepen verfijnde methoden van memorisatie en gemeenschappelijke recitatie, waardoor omvangrijke tekstverzamelingen gedurende lange tijd met opmerkelijke nauwkeurigheid konden worden bewaard.

De Boeddha onderwees binnen zo'n cultuur.

Na het overlijden van de Boeddha werd het bewaren van zijn onderricht een gezamenlijke verantwoordelijkheid.

Volgens de overlevering speelden gespecialiseerde reciteerders — in het Pāli *bhāṇaka*'s ³⁸ genoemd — een belangrijke rol bij het bewaren van specifieke verzamelingen leerredes.

In plaats van het volledige corpus aan leerredes individueel uit het hoofd te leren, nam elke groep de verantwoordelijkheid op zich voor de mondelinge overlevering van een bepaald deel, door middel van herhaalde gemeenschappelijke recitatie en een zorgvuldige mondelinge opleiding.

Hoewel de historische details zich niet altijd met zekerheid laten reconstrueren, helpt dit systeem te verklaren hoe een zo omvangrijke verzameling teksten kon worden bewaard voordat zij op schrift werd gesteld.

De nauwkeurigheid berustte niet op het geheugen van één persoon, maar op een gedisciplineerde gemeenschap waarin recitatie, correctie, herhaling en onderlinge verificatie deel uitmaakten van een levende traditie.

Dat betekent echter niet dat veranderingen onmogelijk waren.

Elke mondelinge overlevering ontwikkelt zich in de loop van de tijd. Toch wijst veel erop dat de overdracht van de vroegste Dhamma noch achteloos, noch geïmproviseerd was. Zij werd gedragen door gemeenschappen die zich uitdrukkelijk ten doel stelden het onderricht zo getrouw mogelijk te bewaren.

De leerlingen van de Boeddha beschouwden zijn onderricht niet als een verzameling inspirerende gedachten waarvan alleen de grote lijnen hoefden te worden onthouden. Zij zagen het als iets wat zorgvuldig moest worden geleerd, herhaaldelijk gereciteerd en getrouw doorgegeven. De vele herhalingen

in de vroegste leerredes zijn dan ook niet enkel een stilistisch kenmerk.

Zij vormden een van de belangrijkste middelen om het onderricht te memoriseren, te bewaren en van generatie op generatie door te geven.

Veel stilistische kenmerken van de vroegste leerredes worden vanuit dit perspectief begrijpelijk. De vele herhalingen, terugkerende formuleringen, genummerde opsommingen en ritmische patronen zijn geen tekenen van literaire onbeholpenheid.

Zij weerspiegelen de praktische eisen van een mondelinge overlevering waarin nauwkeurigheid minder afhankelijk was van geschreven documenten dan van een gedisciplineerd collectief geheugen. Zodra wij dit beseffen, gaan wij de vroegste leerredes ook anders lezen.

Wat de moderne lezer aanvankelijk als overbodige herhaling ervaart, vormde voor degenen die het onderricht moesten bewaren juist een onmisbare geheugensteun.

Dit alles betekent niet dat mondelinge overlevering een volmaakte bewaring garandeerde. Het menselijk geheugen is nooit onfeilbaar en elke levende traditie ontwikkelt zich in de loop van de tijd. Maar evenmin mag mondelinge overlevering als vanzelfsprekend onbetrouwbaar worden beschouwd.

De historische gegevens wijzen veeleer op een genuanceerdere conclusie: de vroegste Dhamma werd met buitengewone zorg bewaard, ook al voltrok die bewaring zich binnen een levende menselijke over-

levering en niet door middel van een mechanische reproductie.

Dat onderscheid is van fundamenteel belang. De vroegste leerredes moeten noch worden opgevat als woordelijke verslagen, noch als louter legendarische overleveringen.

Zij behoren tot een gedisciplineerde traditie van mondelinge overlevering, waarvan zowel de kracht als de beperkingen moeten worden onderkend.

Samen herinneren

De vroegste overlevering bewaart het verslag van een grote gemeenschappelijke recitatie die kort na het overlijden van de Boeddha zou hebben plaatsgevonden en die traditioneel bekendstaat als het Eerste Concilie.³⁹

Volgens de Vinaya-overleveringen kwamen de voorname leerlingen bijeen om zowel het onderricht als de monastieke leefregels gezamenlijk te reciteren, zodat deze voor toekomstige generaties bewaard zouden blijven. Of elk detail van deze overlevering historisch kan worden bevestigd, blijft onderwerp van wetenschappelijke discussie.

Toch weerspiegelen deze verslagen een belangrijke historische werkelijkheid: al zeer vroeg werd het bewaren van de Dhamma opgevat als een gezamenlijke verantwoordelijkheid, niet als een individuele.

Dat gemeenschappelijke karakter van de overlevering is van groot belang. Een onderricht dat door vele geoefende reciteerders wordt bewaard, volgt een ander

patroon van overdracht dan tradities die voornamelijk steunen op individuele herinnering en pas later schriftelijk worden vastgelegd.

Het geheugen van het individu bleef belangrijk, maar werd voortdurend getoetst, gecorrigeerd en versterkt door gemeenschappelijke recitatie. Waar het om te doen was, was niet alleen zich herinneren, maar *samen* herinneren.

De vaste formule waarmee zoveel vroegste leerredes beginnen, weerspiegelt die zorg voor een getrouwe overlevering.

Aan het begin van veel van de vroegste leerredes treffen wij de bekende woorden aan:

• *Evam me sutam.* — *Zo heb ik het gehoord.* • ⁴⁰

Volgens de overlevering zijn deze woorden afkomstig van Ānanda, de neef en persoonlijke begeleider ⁴¹ van de Boeddha gedurende de laatste 25 jaar van zijn leven.

Hij stond bekend om zijn uitzonderlijke geheugen en zou tijdens het Eerste Concilie de leerredes hebben geciteerd.

Of deze toeschrijving historisch met zekerheid kan worden vastgesteld, is minder belangrijk dan wat de formule zelf duidelijk maakt.

Zij herinnert de toehoorder eraan dat de leerredes eerst werden ontvangen, onthouden en mondeling overgeleverd, voordat zij schriftelijk werden vastgelegd.

Deze formule is daarom niet bedoeld als een moderne aanspraak op woordelijke nauwkeurigheid. Zij plaatst iedere leerrede veeleer binnen een erkende keten van overlevering.

Het gezag van het onderricht berust niet op een eigenhandig geschreven manuscript van de Boeddha, maar op een levende traditie van zorgvuldige gemeenschappelijke overlevering.

Van mondelinge overlevering naar geschreven tekst

Gedurende verscheidene eeuwen werd de Dhamma door mondelinge recitatie overgeleverd. Het schrift bestond, maar manuscripten waren kwetsbaar, raakten gemakkelijk beschadigd en waren moeilijk te reproduceren. Een gedisciplineerde groep geoefende reciteerders bood een duurzamere vorm van bewaring.

Na verloop van tijd veranderden de omstandigheden echter. Politieke instabiliteit, perioden van oorlog en hongersnood en het geleidelijke wegvallen van ervaren oudere monniken zetten de mondelinge overlevering steeds meer onder druk. Naarmate de generaties verstreken, stond de vroege Saṅgha voor een groeiende uitdaging: hoe kon zo'n omvangrijke hoeveelheid onderricht even betrouwbaar bewaard blijven?

Volgens de Theravāda-overlevering leidde deze bezorgdheid uiteindelijk tot een beslissende stap. In de eerste eeuw vóór onze tijdrekening werd het onderricht in Sri Lanka op schrift gesteld. Dit gebeurde, volgens de traditie, in het Aluvihāra-klooster.⁴²

Wat lange tijd door het geheugen en gemeenschappelijke recitatie was bewaard, kreeg nu ook een schriftelijke vorm.

Het belang van deze ontwikkeling mag niet worden onderschat. Het opschrijven van het onderricht schiep de Dhamma niet, en evenmin verving het van de ene dag op de andere de mondelinge overlevering.

Ook gedurende de daaropvolgende generaties bleven memorisatie en recitatie een centrale plaats innemen in de monastieke opleiding.

Het schrift bood veeleer een aanvullende waarborg.

Het hielp het onderricht te bewaren in perioden van onzekerheid en maakte het mogelijk dit met grotere stabiliteit door tijd en ruimte heen over te leveren.

Toch maakte de overgang van een uitsluitend mondelinge naar een schriftelijke overlevering geen einde aan het proces van overdracht.

Een geschreven tekst is nooit eenvoudigweg een neutrale drager van woorden. Er moesten nog steeds keuzes worden gemaakt over ordening, samenstelling en bewaring, en uiteindelijk ook over welke verzamelingen als gezaghebbend zouden worden erkend.

De geschiedenis van de overlevering van de Dhamma eindigde dan ook niet toen de teksten werden opgeschreven. In veel opzichten was er door de opschriftstelling een nieuw hoofdstuk begonnen.

Van geschreven verzamelingen naar canon

De beslissing om het onderricht op schrift te stellen, markeerde een belangrijk moment in de geschiedenis van de Dhamma.

Toch ontstond door het schrift op zichzelf nog geen canon. Een verzameling teksten wordt pas een canon wanneer een gemeenschap haar als een gezaghebbend geheel van geschriften erkent.

Dit onderscheid is belangrijk.

Een manuscript is eenvoudigweg een fysiek object. Een verzameling is een geordend geheel van teksten. Een canon is echter méér dan dat.

Het is een erkend corpus van geschriften dat binnen een traditie als normgevend wordt aanvaard — als het voornaamste referentiepunt voor het bewaren, begrijpen en overleveren van haar onderricht.

Het proces waardoor deze erkenning tot stand kwam, verliep geleidelijk. Lang voordat de teksten werden opgeschreven, hadden veel leerredes reeds gezag verworven door steeds opnieuw herhaalde gemeenschappelijke recitatie en voortdurend gebruik binnen de monastieke gemeenschap.

Canonvorming was daarom minder het gevolg van één formele beslissing dan van een geleidelijk proces van erkenning. Teksten die binnen de gemeenschap steeds opnieuw werden geciteerd, onderwezen en doorgegeven, verwierven gaandeweg een bijzondere status. Hun gezag berustte niet alleen op hun ouderdom, maar ook op de overtuiging dat zij het onder-

richt bewaarden dat de gemeenschap aan de Boeddha en zijn vroegste leerlingen toeschreef.

Het schrift droeg bij tot een betere bewaring ervan, maar beslechtte op zichzelf niet elke vraag over authenticiteit, ordening of interpretatie. Evenmin bewaarden alle boeddhistische gemeenschappen precies dezelfde verzamelingen.

Toen het boeddhisme zich over het Indiase subcontinent en daarbuiten verspreidde, droegen verschillende scholen hun teksttradities over in verschillende talen en overeenkomstig uiteenlopende ordeningsprincipes.⁴³

Veel leerredes bleven binnen deze tradities opmerkelijk gelijk, terwijl andere sporen vertonen van redactionele ontwikkeling, uitbreiding of aanpassing.

Deze verschillen herinneren ons eraan dat de overlevering van de Dhamma een levend historisch proces bleef en geen eenmalige, vaststaande gebeurtenis was.

Daarom moeten we de uitdrukking “de woorden van de Boeddha” met zowel vertrouwen als bescheidenheid benaderen.

Met vertrouwen, omdat de vroegste teksttradities een omvangrijk en opmerkelijk samenhangend geheel van onderricht hebben bewaard.

Met bescheidenheid, omdat dit onderricht ons heeft bereikt door eeuwen van zorgvuldige menselijke overdracht, bewaring en samenstelling.

De vroegste teksten met historisch bewustzijn en zorgvuldig onderscheidingsvermogen leren lezen, vormt dan ook een van de centrale doelstellingen van dit boek.

Het vroegste en het oorspronkelijke

Een vraag die uit deze geschiedenis vanzelf voortvloeit, is of de vroegste bewaard gebleven teksten identiek zijn aan het oorspronkelijke onderricht van de Boeddha.

Het antwoord is genuanceerder dan een eenvoudig ja of nee.

De vroegste leerredes zijn onze oudste bewaard gebleven getuigen van het onderricht van de Boeddha. Zij staan veel dichter bij zijn leven dan welke latere boeddhistische literatuur ook en vertonen een opmerkelijke mate van overeenstemming tussen verschillende vroege teksttradities.

Daarom blijven zij het onmisbare uitgangspunt voor elk historisch onderzoek naar wat de Boeddha heeft onderwezen.

Tegelijkertijd betekent *vroegste* niet noodzakelijk *oorspronkelijke* in de striktste zin. Zelfs de oudste bewaard gebleven teksten zijn het resultaat van overlevering.

Dat betekent ook dat “oorspronkelijk” hier met de nodige voorzichtigheid moet worden gebruikt. Het onderricht van de Boeddha bestond aanvankelijk niet als een vastgelegde tekst waarmee latere versies woord voor woord kunnen worden vergeleken. Wat

wij kunnen onderzoeken, zijn de vroegste sporen van een overlevering uit een periode die relatief dicht bij zijn tijd ligt en waarin, ondanks verschillen in formulering en ordening, een herkenbare kern van onderricht bewaard is gebleven.

Historisch onderzoek probeert niet de waarde van deze teksten te ondermijnen, maar hun historische karakter en wijze van overlevering beter te begrijpen.

In dat licht kunnen de vroegste leerredes het best worden benaderd als onze meest betrouwbare historische getuigen van het onderricht van de Boeddha.

Zij verdienen zorgvuldige bestudering, weloverwogen vergelijking en kritische reflectie — niet omdat zij buiten historisch onderzoek zouden staan, maar juist omdat zij daartoe uitnodigen.

Als de vroegste teksten het dichtst bij het onderricht van de Boeddha staan, dan wordt het zorgvuldig leren lezen ervan — met aandacht voor wat zij zeggen, hoe zij het zeggen en waar latere interpretaties ons begrip ervan mogelijk hebben beïnvloed — een wezenlijk onderdeel van het onderzoek zelf.

Dit boek vertrekt vanuit het vertrouwen dat de vroegste teksttradities ons de duidelijkste toegang bieden tot het bevrijdende inzicht waaruit de Dhamma is ontstaan.

Eén Boeddha, meerdere canons

Voor veel lezers zal het bestaan van meerdere boeddhistische canons een verrassing zijn. We spreken vaak over “de” boeddhistische geschriften, alsof er

vanaf het begin één universeel erkende verzameling heeft bestaan.

Historisch gezien is de werkelijkheid complexer.

In de eeuwen na het overlijden van de Boeddha ontwikkelde de boeddhistische gemeenschap zich geleidelijk tot een aantal verschillende scholen. Hoewel deze scholen een gemeenschappelijke erfenis deelden, bewaarden, ordenden en verspreidden zij hun tekstverzamelingen niet altijd op precies dezelfde wijze.

Daardoor ontstonden verschillende canonieke tradities, elk gevormd door een eigen geschiedenis van bewaring en overlevering.

Deze verscheidenheid mag niet verkeerd worden begrepen. Zij betekent niet dat elke school een volledig ander boeddhisme heeft gecreëerd. Integendeel, een aanzienlijk deel van de vroegste leerredes wordt door deze tradities gedeeld, waarbij dezelfde leringen vaak in opmerkelijk vergelijkbare vorm bewaard zijn gebleven, ondanks verschillen in taal, ordening en stijl.

Het bestaan van deze onafhankelijke maar nauw verwante teksttradities is een belangrijke reden om aan te nemen dat een groot deel van het vroege onderwijs teruggaat op een oudere gemeenschappelijke overlevering.

Historisch onderzoek zoekt daarom geen zekerheid door kritiekloos op één teksttraditie te vertrouwen. Het onderzoekt veeleer waar de vroegste tradities overeenkomen, waar zij van elkaar verschillen en wat die patronen van overeenkomsten en verschillen ons

kunnen vertellen over de vroegste lagen van het onderricht van de Boeddha.

De vergelijking tussen verschillende vroege teksttradities is hierbij van bijzondere waarde. Wanneer leerredes die gedurende lange tijd binnen verschillende overleveringslijnen zijn bewaard, in inhoud en structuur nauw met elkaar overeenkomen, is het aannemelijk dat hun gemeenschappelijke elementen teruggaan op een oudere laag van de overlevering.

Ook de verschillen zijn historisch waardevol.

Zij kunnen zichtbaar maken waar teksten in de loop van de overlevering zijn uitgebreid, anders geordend of verschillend geïnterpreteerd. Door parallelle leerredes zorgvuldig naast elkaar te leggen, kan historisch onderzoek daarom proberen onderscheid te maken tussen wat waarschijnlijk tot een oudere gemeenschappelijke laag behoort en wat mogelijk het resultaat is van latere ontwikkeling.

Een dergelijke vergelijking brengt ons niet terug naar een oorspronkelijke tekst die woord voor woord kan worden gereconstrueerd. Zij stelt ons wel in staat met grotere zorgvuldigheid te onderzoeken welke elementen van het onderricht reeds aanwezig waren voordat de verschillende teksttradities zich verder ontwikkelden.

Juist daarin ligt de bijzondere historische waarde van de parallellen tussen de vroegste leerredes.

Dit boek richt zich in de eerste plaats op de vroegste laag van de boeddhistische literatuur. Het baseert zich daarom hoofdzakelijk op de Pāli-Nikāya's, maar

houdt ook rekening met parallelle leerredes die in de Āgama's ⁴⁴ zijn bewaard gebleven wanneer deze kunnen bijdragen tot een beter historisch begrip.

Maar teksten bewaren is één zaak. Ze begrijpen is een andere. Terwijl de Dhamma van generatie op generatie werd overgeleverd, werd zij niet alleen bewaard, maar ook geïnterpreteerd. Het is naar dat geleidelijke proces van interpretatie en doctrinaire ontwikkeling dat we ons nu wenden.



HOOFDSTUK V - DE GROEI VAN DE LEER

Geen enkel onderricht wordt van generatie op generatie overgeleverd zonder dat het wordt geïnterpreteerd.

Bewaring is slechts de eerste stap. Zodra een geheel van leringen is onthouden, verzameld en als gezaghebbend erkend, begint bijna onvermijdelijk een ander proces: interpretatie.

Er ontstaan vragen waarop eerdere generaties nooit een antwoord hoefden te geven. Schijnbare tegenstrijdigheden vragen om uitleg. Beknopte instructies vragen om verduidelijking. Praktische aanwijzingen worden commentaar. Commentaar ontwikkelt zich tot steeds samenhangender systemen van interpretatie.

Na verloop van tijd krijgen deze systemen hun eigen terminologie, begripsmatige verfijningen en interne logica.⁴⁵

Deze ontwikkeling is niet verrassend en evenmin uniek voor het boeddhisme.

Zij is kenmerkend voor elke duurzame intellectuele en religieuze traditie. Wanneer een onderricht grondig wordt bestudeerd, leidt het verlangen om het nauwkeuriger te begrijpen vanzelf tot analyse, classificatie en systematische beschouwing.

De boeddhistische tradities vormden daarop geen uitzondering.

Daarbij bleef interpretatie nooit beperkt tot het verklaren van afzonderlijke passages. Naarmate ver-

schillende leringen met elkaar in verband werden gebracht, ontstond ook de behoefte om hun onderlinge samenhang duidelijker te formuleren. Zo groeide uit de uitleg van afzonderlijke leerredes geleidelijk een bredere reflectie op de Dhamma als geheel.

Door de eeuwen heen werden de vroegste leerredes het onderwerp van een steeds verfijndere interpretatie. Begrippen werden nauwkeuriger omschreven. Verbanden tussen leringen werden geanalyseerd.

Technische terminologie breidde zich uit. Omvattende kaders ontstonden die het geheel van de Dhamma probeerden te ordenen tot intern samenhangende systemen.

Deze ontwikkelingen brachten werken van opmerkelijke intellectuele diepgang voort. Zij verduidelijkten moeilijke passages, bewaarden subtiele nuances en ontwikkelden begripsmatige instrumenten die het boeddhistische denken eeuwenlang hebben gevormd.

Veel van wat latere generaties als boeddhistische filosofie zijn gaan beschouwen, dankt zijn rijkdom aan deze lange traditie van zorgvuldige reflectie.

Maar elke winst brengt ook een risico met zich mee.

Hoe vollediger en intern samenhangender een begrippenstelsel wordt, des te gemakkelijker kan het stelsel zelf het voornaamste object van aandacht worden.

De kaart die oorspronkelijk ten dienste stond van de weg, kan geleidelijk het landschap gaan vervangen dat zij juist zichtbaar moest maken.

De vraag die in dit hoofdstuk wordt onderzocht, is daarom niet of doctrinaire systematisering waardevol is. In veel opzichten is zij dat duidelijk wel.

De fundamentele vraag is een andere: “Blijft het begrippenstelsel dienstbaar aan het bevrijdende doel van het onderricht, of kan het een zelfstandig object van studie worden?”

Die vraag vormt de leidraad voor wat volgt.

De onvermijdelijkheid van interpretatie

Zodra een onderricht wordt bewaard, begint de interpretatie.

Dat komt niet doordat latere generaties het oorspronkelijke onderricht willen veranderen. Integendeel, interpretatie begint doorgaans vanuit het verlangen het getrouwer te bewaren. Leerlingen vragen om verduidelijking. Leraren leggen moeilijke passages uit. Onduidelijke formuleringen worden besproken. Verschillende leerredes worden met elkaar vergeleken. Schijnbare tegenstrijdigheden vragen om opheldering.

Elk van deze ontwikkelingen is zowel natuurlijk als noodzakelijk.

Zonder uitleg kunnen belangrijke leringen onduidelijk worden naarmate de taal verandert, culturele vooronderstellingen verdwijnen en de historische afstand

groter wordt. Commentaar stelt latere generaties in staat uitdrukkingen te begrijpen die anders steeds moeilijker te interpreteren zouden worden.

Maar uitleg heeft haar eigen interne dynamiek.

Een verklaring vereist vaak begrippen die niet uitdrukkelijk in de oorspronkelijke leerrede voorkomen. Die begrippen moeten vervolgens zelf worden omschreven. Eenmaal omschreven, nodigen zij uit tot verdere verfijning. Er worden steeds meer nuances aangebracht. Categorieën worden nauwkeuriger. Verbanden tussen begrippen worden geanalyseerd.

Wat begon als verduidelijking, ontwikkelt zich geleidelijk tot een steeds uitgebreider begrippenkader.

Van uitleg naar systeem

De vroegste leerredes presenteren zich zelden als een systematische filosofie.

Hun taal blijft opmerkelijk pragmatisch. Er wordt een vraag gesteld. Een bepaalde vorm van lijden wordt onderzocht. Een misverstand wordt rechtgezet. Een praktische aanwijzing wordt gegeven. De bespreking keert steeds terug naar dezelfde functionele kwestie: het ontstaan en ophouden van dukkha.

Naarmate de overgeleverde verzamelingen vastere vorm kregen, veranderde de situatie geleidelijk. Latere generaties begonnen meer systematische vragen te stellen.

“Hoe verhouden verschillende leringen zich tot elkaar?”

“Kunnen schijnbaar verschillende formuleringen met elkaar in overeenstemming worden gebracht?”

“Welke leringen zijn fundamenteel en welke zijn contextgebonden?”

“Hoe kunnen kernbegrippen nauwkeuriger worden omschreven?”

Dergelijke vragen leiden vanzelf tot systematisch denken.

Het resultaat is het geleidelijk ontstaan van steeds verfijndere interpretatiekaders.

Het ontstaan van de Abhidhamma

Een van de opmerkelijkste uitingen van deze drang tot systematisering is de Abhidhamma.

Volgens de traditionele Theravāda-overlevering gaat de Abhidhamma terug op de Boeddha zelf. Vanuit historisch-wetenschappelijk perspectief wordt hij doorgaans beschouwd als het resultaat van een geleidelijke analytische en doctrinaire ontwikkeling in de eeuwen na zijn overlijden. Ongeacht deze verschillende opvattingen over zijn oorsprong staat zijn historische betekenis buiten kijf. Hij vertegenwoordigt een van de meest ambitieuze pogingen om het onderwijs te ordenen tot een samenhangend analytisch systeem.⁴⁶

Anders dan de vroegste leerredes, waarin het onderwijs vaak de vorm aanneemt van dialogen, verhalen of praktische aanwijzingen, analyseert de Abhi-

dhamma de ervaring in steeds nauwkeuriger categorieën.

Mentale en fysieke processen worden met buitengewone nauwkeurigheid geclassificeerd, omschreven en met elkaar in verband gebracht.

Het doel ervan is niet devotioneel, maar analytisch.

Waar de leerredes vaak rechtstreeks naar observatie verwijzen, probeert de Abhidhamma de structuren die door die observatie zichtbaar worden, te beschrijven, te classificeren en te systematiseren.

Deze intellectuele prestatie verdient oprechte erkenning.

De analytische nauwkeurigheid ervan heeft vrijwel elke latere ontwikkeling binnen de Theravāda-traditie beïnvloed en generaties beoefenaars en geleerden voorzien van verfijnde begripsmatige instrumenten om ervaring te begrijpen.

De kracht en het risico van systematisering

Elk begrippenstelsel dient een praktisch doel. Het brengt orde waar anders verwarring zou kunnen bestaan. Het maakt het mogelijk complexe ideeën nauwkeuriger te bespreken. Het maakt verbanden zichtbaar die in minder systematische uiteenzettingen impliciet blijven. Het biedt een gemeenschappelijke taal waarmee een traditie haar begrip van generatie op generatie kan bewaren en overdragen.

Om deze redenen mag systematisering niet worden beschouwd als een afwijking van zorgvuldig onder-

zoek. Integendeel, zij vormt vaak een van de hoogste uitdrukkingen ervan.

Toch kunnen juist de sterke kanten van een begripstelsel aanleiding geven tot een onverwacht probleem.

Een systeem bezit een eigen interne samenhang. Zodra categorieën zorgvuldig zijn omschreven en hun onderlinge verbanden grondig zijn uitgelegd, begint het systeem intellectuele beheersing te belonen.

Men kan zich de terminologie eigen maken, de classificaties begrijpen, begripsmatige problemen oplossen en steeds subtielere nuances aanbrengen.

Dit alles heeft onmiskenbaar waarde.

De vraag is echter of begripsmatige beheersing en bevrijdend inzicht noodzakelijkerwijs hetzelfde zijn.

De vroegste leerredes nodigen de beoefenaar niet uit een begrippenkader te beheersen. Steeds opnieuw richten zij de aandacht op de observatie zelf.

De nadruk ligt niet op het ontwikkelen van steeds verfijndere beschrijvingen van de ervaring, maar op het zo helder zien van de ervaring dat begeerte, gehechtheid en onwetendheid hun greep beginnen te verliezen.

Begrippen ondersteunen dit proces ongetwijfeld.

Zij wijzen. Zij verduidelijken. Zij richten de aandacht. Maar zij kunnen het zien waarnaar zij verwijzen niet zelf verrichten.

De kaart en het landschap

Elke kaart is een prestatie. Zij vereenvoudigt complexiteit om oriëntatie mogelijk te maken. Zij maakt communicatie mogelijk. Zonder kaarten worden lange reizen onnodig moeilijk.⁴⁷

Hetzelfde geldt voor begrippenkaders.

Zij ordenen ervaring in patronen die kunnen worden herkend, besproken en overgedragen. Zij bewaren inzichten die anders verloren zouden kunnen gaan. In die zin vervullen zij een onmisbare functie.

Toch verwacht geen enkele reiziger een kaart met het landschap zelf.

Een kaart vervult haar doel alleen zolang zij de aandacht voorbij zichzelf blijft richten. Wanneer men uitsluitend gefascineerd raakt door de elegantie van de kaart, bestaat het gevaar dat de reis nooit werkelijk begint.

Diezelfde mogelijkheid bestaat binnen elke contemplatieve traditie.

Begripsmatig inzicht kan een doel op zichzelf worden. Steeds verfijndere analyses kunnen de indruk wekken dat het begrip zich heeft verdiept, terwijl het directe onderzoek van de ervaring ongemerkt naar de achtergrond verdwijnt.

Het onderscheid is subtiel, maar belangrijk.

Men kan beschikken over een buitengewoon verfijnde woordenschat om vergankelijkheid (anicca) te be-

schrijven zonder vergankelijkheid daadwerkelijk waar te nemen.

Men kan afhankelijk ontstaan (paṭicca-samuppāda) met grote nauwkeurigheid analyseren zonder de werking ervan rechtstreeks in de onmiddellijke ervaring te herkennen.

Men kan de leer van niet-zelf (anattā) tot in opmerkelijk detail begrijpen en tegelijkertijd precies die patronen van identificatie blijven construeren die door direct onderzoek zichtbaar worden.

Het probleem is niet het begripsmatige denken zelf.

Het probleem ontstaat pas wanneer begrippen niet langer functioneren als transparante instrumenten voor onderzoek en geleidelijk het onderzoek zelf gaan vervangen.

Een functioneel criterium

Doorheen dit boek heeft één vraag steeds opnieuw als leidend criterium gediend: “Draagt dit bij tot het einde van dukkha?”

Dezelfde vraag geldt ook hier.

Een begripsmatig kader is slechts waardevol voor zover het helpt de voorwaarden zichtbaar te maken die aanleiding geven tot dukkha en de voorwaarden waardoor dukkha tot een einde komt.

Als een classificatie de observatie aanscherpt, dient zij de Dhamma.

Als zij zorgvuldig onderzoek bevordert, dient zij de Dhamma.

Als zij verwarring wegneemt, dient zij de Dhamma.

Maar wanneer de aandacht verschuift van het observeren van ervaring naar het verdedigen van begripsmatige structuren, verandert er iets wezenlijks.

Het systeem is daardoor niet noodzakelijk onjuist geworden. Het is eenvoudigweg minder transparant geworden voor het bevrijdende doel waarvoor het oorspronkelijk is ontstaan.

De wezenlijke vraag is dan ook: “Blijft het systeem transparant voor het bevrijdende doel van het onderrecht?”

Wanneer verduidelijking analyse wordt

De overgang van uitleg naar systematische analyse vond niet van de ene dag op de andere plaats.

Zij voltrok zich over meerdere eeuwen, terwijl opeenvolgende generaties het onderricht van de Boeddha steeds nauwkeuriger probeerden te bewaren, te verduidelijken en te ordenen.

De vroegste leerredes bevatten zelf al elementen van analyse. De Boeddha maakt vaak onderscheid tussen verschillende soorten gevoelens, verschillende vormen van intentie, verschillende wijzen van aandacht en verschillende voorwaarden die hetzij tot gebondenheid, hetzij tot bevrijding leiden.

Classificatie is de vroegste Dhamma dan ook niet vreemd. Wat in de loop van de tijd verandert, is niet het bestaan van analyse zelf, maar de omvang en systematiek ervan.

In de vroegste leerredes blijft analyse in de eerste plaats dienstbaar aan observatie en onderzoek. Verschillende aspecten van de ervaring worden van elkaar onderscheiden om de beoefenaar te helpen direct te herkennen wat zich voordoet.

Zulke analyses blijven praktische instrumenten die ten dienste staan van het einde van dukkha.

Latere ontwikkelingen breiden deze analytische tendens verder uit. Er komt steeds meer aandacht voor het nauwkeuriger omschrijven van categorieën, het vaststellen van de onderlinge verbanden en het ontwikkelen van steeds omvattender kaders die elk aspect van de ervaring kunnen verklaren.

Binnen de Theravāda-traditie bereikte deze ontwikkeling een van haar meest verfijnde uitdrukkingen in de Abhidhamma.⁴⁸

Analyse en direct zien

De betekenis van deze ontwikkeling ligt echter niet alleen in haar historische belang. Zij roept ook een methodologische vraag op die verder reikt dan de Abhidhamma zelf: “Kunnen steeds verfijndere begripsmatige analyses het directe zien verdiepen?”

Dat kunnen zij zeker.

Een zorgvuldig opgebouwd kader kan beoefenaars helpen patronen te herkennen die anders onopgemerkt zouden blijven. Nauwkeurige terminologie kan de aandacht aanscherpen. Begripsmatige helderheid kan verwarring wegnemen en het onderzoek ondersteunen.

Toch raakt deze vraag aan een fundamenteel onderscheid binnen de Dhamma. Hoe verfijnd een begripsmatig kader ook wordt, het kan het directe zien niet vervangen. Uiteindelijk moet wat conceptueel wordt begrepen ook in de ervaring zelf worden onderzocht en doorzien.

Om deze redenen mag systematische analyse nooit lichtvaardig terzijde worden geschoven.

Maar daarin schuilt ook een risico.

Begripsmatige verfijning kan een activiteit worden die om zichzelf wordt gewaardeerd. De aandacht verschuift bijna ongemerkt. De beoefenaar vraagt niet langer: “Wat gebeurt er in de huidige ervaring?”

In plaats daarvan wordt de vraag steeds meer: “Tot welke categorie behoort deze ervaring?”

Het verschil lijkt klein. De gevolgen zijn verstrekkend.

De ene vraag richt de aandacht op directe observatie. De andere richt de aandacht op begripsmatige classificatie.

Beide hoeven niet tegenover elkaar te staan. Moeilijkheden ontstaan pas wanneer classificatie de ob-

servatie begint te vervangen in plaats van haar te ondersteunen.

Wanneer de kaart het landschap wordt

Het probleem ontstaat dan ook niet doordat begrip-penstelsels bestaan. Evenmin ontstaat het doordat zij steeds verfijnder worden.

Het probleem begint pas wanneer de kaart overtuigender wordt dan het landschap waarnaar zij oorspronkelijk verwees.

Op dat moment kan zich ongemerkt een omkering voltrekken. In plaats van dat begrippen de observatie dienen, begint de observatie de begrippen te dienen.

De ervaring wordt niet langer onderzocht om te ontdekken wat er werkelijk gebeurt. In plaats daarvan wordt zij steeds meer geïnterpreteerd vanuit een reeds bestaand begrippenkader. Zonder dat iemand dit bewust beoogt, wordt het middel geleidelijk het doel.

De kaart werd oorspronkelijk gemaakt om de weg te helpen vinden. Het was nooit de bedoeling dat zij zelf de bestemming zou worden.

Het beslissende criterium

Elke traditie ontwikkelt zich. Elk levend onderricht geeft aanleiding tot interpretatie, commentaar en steeds verfijndere begrippenkaders. Dat is noch verrassend, noch op zichzelf problematisch. Het is een natuurlijk gevolg van bewaring, reflectie en het oprechte verlangen naar een dieper inzicht.

De vroegste leerredes keren steeds opnieuw terug naar een opmerkelijk eenvoudig criterium: “Leidt een bepaald onderricht tot grotere helderheid?” “Vermindert het gehechtheid?” “Bevordert het een zorgvuldige observatie van de ervaring?” “Draagt het bij tot het einde van dukkha?”

Zolang deze functionele gerichtheid centraal blijft staan, blijven begrippenkaders ten dienste staan van de Dhamma.

Wanneer die gerichtheid geleidelijk naar de achtergrond verdwijnt, ontstaat echter een risico. De aandacht kan verschuiven van transformatie naar verklaring, van onderzoek naar interpretatie en van direct zien naar begripsmatige beheersing.⁴⁹

Daarom blijft de uitnodiging van de vroegste Dhamma vandaag even relevant als meer dan twee millennia geleden. Het is geen uitnodiging om begrippen, kennis of zorgvuldige analyse af te wijzen. Het is veeleer een uitnodiging om het doel niet uit het oog te verliezen. Nooit.

Begrippen zijn waardevol wanneer zij observatie bevorderen. Doctrines zijn waardevol wanneer zij het onderzoek ondersteunen. Systemen zijn waardevol wanneer zij transparant blijven voor het bevrijdende doel van het onderricht.

Wanneer zij dat niet langer doen, blijft de uitnodiging dezelfde: keer terug naar de ervaring, kijk zorgvuldig en zie direct.



HOOFDSTUK VI - DHAMMA EN CULTUUR

In het vorige hoofdstuk werd onderzocht hoe de vroegste Dhamma door interpretatie, systematisering en filosofische reflectie geleidelijk een doctrinaire structuur kreeg. Maar een andere historische ontwikkeling bleek even bepalend voor de toekomst van de Dhamma.

Toen gemeenschappen die de Dhamma uitdroegen zich naar andere gebieden verspreidden, kwamen zij terecht in culturen met hun eigen talen, religieuze tradities, filosofische uitgangspunten, politieke structuren en symbolische werelden.

Dit hoofdstuk gaat niet over afzonderlijke landen of regio's. Het gaat over iets fundamenteelers: "Wat gebeurt er wanneer de Dhamma een nieuwe cultuur ontmoet?"

Wanneer een leer in een nieuwe cultuur terechtkomt, verandert ook de manier waarop zij wordt begrepen. Om begrepen te worden, moet zij worden vertaald — niet alleen in een andere taal, maar ook in begrippen, symbolen en vormen die mensen kunnen herkennen en begrijpen.

Elke duurzame spirituele traditie heeft een vergelijkbaar proces van culturele aanpassing doorgemaakt.

De vroegste Dhamma vormde daarop geen uitzondering.

Toen zij zich verspreidde naar Sri Lanka, Centraal-Azië, China, Tibet, Zuidoost-Azië, Japan en, veel la-

ter, het moderne Westen, werd zij telkens opnieuw geïnterpreteerd vanuit bestaande culturele kaders.

Lokale kosmologieën, religieuze praktijken, filosofische tradities, rituele vormen, artistieke uitdrukkingen en maatschappelijke instellingen beïnvloedden allemaal de wijze waarop het onderricht werd begrepen en overgeleverd.

Dit alles hoeft niet zonder meer als vervorming of verval te worden beschouwd. Zonder dergelijke aanpassing zou de Dhamma nooit buiten haar oorspronkelijke culturele omgeving hebben kunnen voortbestaan, laat staan zijn uitgegroeid tot een van de grote spirituele tradities van de wereld.

Maar elke aanpassing brengt een risico met zich mee.

Wat begint als een doeltreffend middel om het onderricht over te brengen, kan geleidelijk worden beschouwd als een onderdeel van het onderricht zelf.

Culturele vormen die oorspronkelijk ten dienste stonden van de Dhamma, kunnen na verloop van tijd met de Dhamma zelf worden vereenzelvigd.

Praktijken, symbolen, kosmologieën, rituelen en overgeleverde vooronderstellingen kunnen zo vanzelfsprekend lijken dat zij worden aangezien voor wezenlijke elementen van het vroegste onderricht van de Boeddha.

Dit hoofdstuk probeert niet de Dhamma volledig van cultuur te scheiden — dat zou noch mogelijk, noch wenselijk zijn.

Het stelt veeleer een zorgvuldiger vraag: “Welke elementen behoren tot de bevrijdende functie van de Dhamma zelf, en welke weerspiegelen de culturen waardoor zij is overgeleverd?”

Het onderkennen van dat onderscheid doet niets af aan de tradities die het onderricht hebben bewaard. Integendeel, het stelt ons in staat zowel hun onmisbare historische rol te waarderen als de relatieve eenvoud van de vroegste Dhamma die zij hebben overgeleverd.

De Dhamma kon zich alleen verspreiden door culturen binnen te treden. Maar elke culturele overdracht werd tegelijkertijd een daad van interpretatie.

Elke vertaling is een interpretatie

Wanneer een onderricht een nieuwe cultuur binnentreedt, is vertaling nooit uitsluitend een kwestie van taal. Woorden staan niet op zichzelf. Zij ontleen hun betekenis mede aan de geschiedenis, filosofie, religie en collectieve ervaring van een cultuur.

Een vertaler doet daarom meer dan het ene woord door een ander te vervangen. Elke keuze houdt onvermijdelijk een interpretatie in.

Begrippen die vertrouwd lijken, kunnen binnen een andere culturele wereld totaal andere associaties oproepen, terwijl termen waarvoor geen exact equivalent bestaat, moeten worden uitgelegd aan de hand van begrippen die in de ontvangende cultuur al beschikbaar zijn.

De vroegste Dhamma stelde in dit opzicht een bijzondere uitdaging.

Veel van haar centrale begrippen — zoals Dhamma, dukkha, kamma, nibbāna, saṅkhāra en anattā — hebben in andere talen geen precies equivalent.

Hun betekenis kan niet volledig uit woordenboek-definities ⁵⁰ worden afgeleid, maar wordt vooral duidelijk door de functionele rol die zij vervullen binnen het onderzoek van de Boeddha naar het ontstaan en ophouden van dukkha.

Wanneer dergelijke begrippen werden vertaald, moesten daarvoor woorden worden gebruikt die binnen de ontvangende cultuur al een eigen betekenis en geschiedenis hadden. Die woorden riepen onvermijdelijk religieuze, filosofische en metafysische associaties op.

Dit proces mag niet als een historische vergissing worden beschouwd. Zonder vertaling had de Dhamma zich nauwelijks kunnen verspreiden buiten de taalkundige en culturele wereld waarin zij oorspronkelijk ontstond.

Elke generatie leraren stond voor dezelfde praktische uitdaging: “Hoe kan bevrijdend inzicht worden overgebracht aan mensen wier intellectuele en religieuze wereld grondig verschilt van die van het oude India?”

Een onderricht dat uitsluitend binnen zijn oorspronkelijke taal en begrippenwereld wordt overgeleverd, dreigt ontoegankelijk te worden.

Een onderricht dat zich te volledig aanpast, loopt het risico geleidelijk de vooronderstellingen over te nemen van de cultuur waarin het wordt ontvangen.

De geschiedenis van het boeddhisme is in opmerkelijke mate de geschiedenis van dat delicate evenwicht.

De voorbeelden die volgen, illustreren verschillende manieren waarop naar dit evenwicht werd gezocht. Elk ervan weerspiegelt een oprechte poging om de Dhamma te bewaren en haar tegelijk begrijpelijk te maken binnen een nieuwe culturele context.

Sri Lanka: de eerste grote overdracht

De eerste belangrijke overdracht van de Dhamma buiten het Indiase vasteland vond niet plaats in Oost-Azië, maar in Sri Lanka.

Volgens een oude overlevering werd deze missie in de derde eeuw vóór de gewone tijdrekening (GTR) geleid door Mahinda, die wordt beschouwd als de zoon van keizer Aśoka.⁵¹

Of alle details van deze verslagen historisch juist zijn, blijft onzeker, maar er bestaat weinig twijfel over dat Sri Lanka een van de vroegste en belangrijkste duurzame centra van de Dhamma buiten het Indiase subcontinent werd.

Anders dan bij de latere overdracht naar China of Tibet ging het hier niet om een overgang naar een heel andere beschavingswereld.

Sri Lanka deelde veel culturele, taalkundige en religieuze kenmerken met het Indiase vasteland. De begripsmatige afstand was daardoor relatief klein, waardoor de overdracht van het vroege onderwijs minder ingrijpende culturele vertaling vereiste dan later bijvoorbeeld in China of Tibet.

Dat betekent niet dat er geen aanpassing plaatsvond.

De ervaring van Sri Lanka laat zien dat culturele overdracht niet alleen een intellectueel proces is van het bewaren van onderwijs en het overdragen van ideeën.

Het is ook een institutioneel proces. Naarmate de Dhamma er vaste voet kreeg, kreeg zij vorm binnen monastieke instellingen, ontstond er een nauwe relatie met het koninklijk gezag en raakte zij verweven met het sociale en religieuze leven van het eiland.

Ook de ontwikkeling van lokale devotionele tradities weerspiegelde de culturele context van de Sri Lankaanse samenleving. Culturele overdracht werd zo ook culturele integratie.

Toch neemt Sri Lanka een bijzondere plaats in de geschiedenis van de Dhamma in. Hier werd de mondelinge overlevering van de Theravāda-traditie uiteindelijk op schrift gesteld, waarschijnlijk in de eerste eeuw vóór de gewone tijdrekening.

Het bewaren van wat later bekend zou worden als de Pāli-canon behoort tot de belangrijkste verwezenlijkingen in de hele geschiedenis van het boeddhisme.

Zonder deze opmerkelijke inspanning zou een groot deel van de vroegste bewaard gebleven getuigenissen van het onderricht van de Boeddha wellicht verloren zijn gegaan.

Tegelijkertijd mag bewaring niet worden verward met volledige historische onveranderlijkheid.

Ook wanneer teksten zorgvuldig worden bewaard, blijft de manier waarop zij worden begrepen in de loop van de tijd veranderen. De uitleg en interpretatie ervan worden mede gevormd door de religieuze instellingen, overgeleverde verklaringen en historische omstandigheden van elke periode.

Het bestaan van een geschreven canon maakte geen einde aan de historische ontwikkeling van de Dhamma. Het markeerde het begin van een nieuwe fase in haar overlevering.

Sri Lanka illustreert daarmee een belangrijk principe. Culturele aanpassing begon niet pas toen de Dhamma verre beschavingen zoals China of Tibet bereikte.

Zij vergezelt elke levende traditie vanaf het moment dat deze wortel schiet in een nieuwe sociale en culturele omgeving.

China: een nieuwe intellectuele wereld

De ervaring van China laat zien dat culturele overdracht ook een filosofische vertaling vereist.

De overdracht van de Dhamma naar China vormde een van de belangrijkste culturele ontmoetingen in de geschiedenis van religie.

Anders dan Sri Lanka beschikte China over een oude beschaving met eigen filosofische tradities, ethische idealen, politieke structuren en religieuze praktijken.

De Dhamma kwam niet terecht in een leeg cultureel landschap, maar in een volwassen intellectuele wereld.

Voor Chinese geleerden en vertalers was de uitdaging enorm. Veel van de centrale begrippen van de vroegste Dhamma hadden geen rechtstreeks equivalent in het Chinees.

Begrippen als dukkha, anattā, nibbāna en afhankelijk ontstaan kwamen voort uit een begrippenkader dat sterk verschilde van dat van het klassieke Chinese denken.

Vertaling vereiste daarom veel meer dan alleen taalkundige vaardigheid. Zij vereiste interpretatie.

De eerste vertalers maakten gebruik van vertrouwde filosofische termen, waaronder begrippen uit het taoïstische denken, om de Dhamma voor Chinese lezers begrijpelijker te maken. Hierdoor werd het onderricht toegankelijker, maar tegelijk werden nieuwe associaties geïntroduceerd die in de oorspronkelijke context niet aanwezig waren.

Woorden hebben hun eigen geschiedenis, en die geschiedenis beïnvloedde onvermijdelijk de wijze waarop het onderricht werd ontvangen.

Toen het boeddhisme vaste voet kreeg in China, ging het ook een dialoog aan met confucianistische idea-

len rond familie, sociale harmonie en morele verantwoordelijkheid.

Vraagstukken die Indiase beoefenaars hadden beziggehouden, werden nu benaderd vanuit een culturele en filosofische context die diep in de Chinese beschaving was geworteld.

Het resultaat was niet eenvoudigweg het bewaren van een ingevoerd onderricht, maar het ontstaan van uitgesproken Chinese vormen van boeddhistisch denken en beoefening.

Dit proces mag niet louter als vervorming worden beschouwd. Zonder een dergelijke culturele vertaling zou de Dhamma voor de meeste Chinezen veel moeilijker toegankelijk zijn geweest.

De opmerkelijke inspanningen van generaties vertalers, monniken en geleerden maakten het voor miljoenen mensen mogelijk met het onderricht in aanraking te komen in een taal en een begrippenkader die zij konden begrijpen.

Naarmate ideeën in een nieuwe culturele wereld worden geïntegreerd, wordt het moeilijker onderscheid te maken tussen de bevrijdende functie van het onderricht en het interpretatiekader waardoor het is overgeleverd. Culturele interpretatie en Dhamma raken steeds meer met elkaar verweven.

De ervaring van China laat dan ook zowel de noodzaak als de complexiteit van culturele aanpassing zien.

Japan: culturele overdracht als een continu proces

De culturele overdracht van de Dhamma eindigde niet in China.

Van daaruit verspreidde het boeddhisme zich verder door Oost-Azië, bereikte Korea en uiteindelijk Japan, waar tradities die reeds binnen de Chinese culturele wereld waren gevormd opnieuw een proces van aanpassing doormaakten.

De ervaring van Japan laat zien dat culturele overdracht een voortdurend proces is. Zelfs nadat een traditie stevig verankerd is geraakt, blijven nieuwe culturele uitdrukkingvormen ontstaan.

Het Japanse boeddhisme nam de Chinese vormen niet eenvoudigweg over.

Tradities als zen, het Zuivere Land, Tendai en Shin-gon kregen eigen uitdrukkingvormen die de religieuze geschiedenis, maatschappelijke structuren, artistieke gevoeligheden en culturele waarden van Japan weerspiegelden.

Monastieke beoefening, devotioneel leven, rituelen en contemplatieve discipline kregen binnen de specifiek Japanse context een nieuwe vorm.

Deze verdere ontwikkeling laat zien dat culturele overdracht vaak in verschillende fasen verloopt.

Japan ontving niet rechtstreeks de vroegste Dhamma uit India, maar boeddhistische tradities die in China en Korea al waren vertaald, geïnterpreteerd en cultureel aangepast.

In Japan werden deze overgeleverde vormen opnieuw geïnterpreteerd binnen een nieuwe culturele wereld.

Culturele overdracht is met andere woorden cumulatief. Een cultuur ontvangt het onderricht niet noodzakelijk in zijn vroegste vorm, maar vaak via een traditie die zelf al een lange geschiedenis van vertaling, interpretatie en aanpassing achter zich heeft.

Japan vertegenwoordigt daarom geen fundamenteel ander historisch proces, maar een volgende fase in de voortdurende wisselwerking tussen Dhamma en cultuur.

De uiterlijke verschijningsvormen werden steeds Japanser, maar de onderliggende dynamiek bleef dezelfde: aanpassing maakte overlevering mogelijk, terwijl zij het tegelijkertijd steeds moeilijker maakte culturele vorm en het onderricht zelf van elkaar te onderscheiden.

In Oost-Azië werd de Dhamma zo telkens opnieuw vertaald binnen nieuwe filosofische, maatschappelijke en esthetische werelden.

Tibet: Dhamma en religieuze integratie

Waar de overdracht van de Dhamma naar China de uitdagingen van filosofische vertaling illustreert, toont de overdracht naar Tibet een andere dimensie van culturele aanpassing: integratie in een bestaande religieuze wereld.

Net als elders kwam de Dhamma niet terecht in een cultureel vacuüm. Toen het boeddhisme zich vanaf

de zevende eeuw naar Tibet verspreidde, ontmoette het een levende religieuze wereld met eigen symbolen, praktijken, kosmologie en sacrale geschiedenis.

De vertaling van boeddhistische teksten in het Tibetaans werd een van de meest ambitieuze intellectuele ondernemingen in de geschiedenis van het boeddhisme.

Indiase paṇḍita's en Tibetaanse vertalers werkten gedurende meerdere eeuwen samen aan de ontwikkeling van een opmerkelijk nauwkeurige technische woordenschat, waardoor een enorme hoeveelheid boeddhistische literatuur in het Tibetaans kon worden vertaald.

Veel Indiase boeddhistische teksten waarvan de oorspronkelijke versies verloren zijn gegaan, kennen we vandaag alleen dankzij vertalingen die buiten India bewaard zijn gebleven.

Deze opmerkelijke prestatie toont aan dat culturele aanpassing niet ten koste hoeft te gaan van een getrouwe overlevering. Integendeel, de Tibetaanse vertalers streefden naar een buitengewone taalkundige nauwkeurigheid.

Maar zelfs de meest zorgvuldige vertaling kon niet verhinderen dat het onderricht werd begrepen binnen de religieuze voorstellingswereld van de Tibetaanse samenleving.

Toen het boeddhisme vaste voet kreeg, ging het een wisselwerking aan met inheemse religieuze tradities.

In die wisselwerking konden bestaande rituele praktijken, heilige plaatsen, beschermende godheden, symbolische voorstellingen en ceremoniële vormen binnen een boeddhistische context nieuwe betekenissen krijgen. Eerdere religieuze vormen verdwenen daarbij niet noodzakelijk, maar konden worden aangepast, opnieuw geïnterpreteerd of opgenomen in het zich ontwikkelende Tibetaanse boeddhisme.

Na verloop van tijd bracht dit proces een karakteristiek Tibetaanse vorm van boeddhisme voort. Monastieke instellingen, systemen van religieuze scholing, artistieke tradities, het rituele leven en spiritueel gezag raakten diep verweven met de Tibetaanse cultuur.

Het boeddhisme was daarmee niet langer slechts een vanuit India overgeleverde traditie, maar was diep verankerd geraakt in een eigen Tibetaanse religieuze beschaving.

Deze ontwikkeling mag niet louter worden beschouwd als een verwijdering van het vroegste onderricht.

Zonder deze culturele integratie zou het boeddhisme wellicht nooit zo diep in Tibet geworteld zijn geraakt en zou evenmin zoveel van het Indiase boeddhistische erfgoed bewaard zijn gebleven. De Tibetaanse traditie bewaarde een enorme hoeveelheid filosofische, tekstuele en contemplatieve kennis die anders wellicht verloren zou zijn gegaan.

Naarmate religieuze vormen dieper in het leven van een cultuur worden geïntegreerd, wordt het moeilijker onderscheid te maken tussen het bevrijdende doel

van de Dhamma en de historische vormen waarin zij tot uitdrukking is gekomen.

Zuidoost-Azië: Dhamma en het dagelijkse leven

Waar Tibet de integratie van de Dhamma in een bestaande religieuze wereld illustreert, laat de verspreiding ervan door Zuidoost-Azië nog een ander patroon van culturele aanpassing zien. Hier raakte het onderricht diep verweven met het ritme van het dagelijks leven en gaf het niet alleen vorm aan de religieuze beoefening, maar ook aan het sociale weefsel van hele samenlevingen.

Toen de Dhamma zich over Zuidoost-Azië verspreidde, kwam zij terecht in samenlevingen met uiteenlopende inheemse overtuigingen en reeds lang bestaande religieuze gebruiken.

Hoewel een groot deel van de regio uiteindelijk de Theravāda-traditie omarmde, bleef het onderricht zich ontwikkelen binnen culturele omgevingen die verschilden van die van zowel India als Sri Lanka.

Koninklijke bescherming speelde daarbij een bijzonder belangrijke rol. In landen als Myanmar, Thailand, Laos en Cambodja raakte het boeddhisme nauw verbonden met de monarchie, de maatschappelijke orde en de nationale identiteit.

Monastieke instellingen stonden vaak centraal in het openbare leven en fungeerden niet alleen als plaatsen van religieuze beoefening, maar ook als centra van onderwijs, kennisoverdracht en gemeenschapsleven.

Naast deze institutionele ontwikkelingen bleven oudere lokale tradities de religieuze praktijk beïnvloeden.

Geloof in beschermende geesten, heilige plaatsen, voorouderverering en rituelen rond gezondheid, voorspoed en geluk bestond vaak naast het onderricht dat in de Pāli-canon werd bewaard. In plaats van elkaar te vervangen, raakten deze tradities dikwijls met elkaar verweven in het religieuze leven van plaatselijke gemeenschappen.

Religieuze tradities raken verweven met het ritme van het dagelijks leven en nemen gebruiken, ceremonies, feesten en sociale praktijken in zich op waardoor gemeenschappen hun spirituele waarden tot uitdrukking kunnen brengen en in stand houden.

Tegelijkertijd kan een dergelijke integratie het steeds moeilijker maken onderscheid te maken tussen praktijken die de Dhamma ondersteunen en praktijken die hun oorsprong vooral vinden in het lokale culturele erfgoed.

Het onderkennen van dit historische proces is geen kritiek op het boeddhisme van Zuidoost-Azië. Integendeel, de Theravāda-tradities in deze regio hebben veel van de vroegste leerredes met uitzonderlijke zorg bewaard en gedurende eeuwen ononderbroken monastieke tradities in stand gehouden.

Het herinnert ons er veeleer aan dat zelfs tradities die zich toeleggen op het bewaren van het vroegste onderricht, dit onderricht blijven uitdrukken binnen de culturele werelden waarin zij leven.

Het Westen: een nieuwe culturele vertaling

In het Westen trad de Dhamma opnieuw een andere culturele wereld binnen — een wereld die gevormd was door wetenschap, psychologie en moderne opvattingen over het zelf.

De ontmoeting tussen de Dhamma en het moderne Westen vormt een nieuwe fase in de lange geschiedenis van culturele aanpassing.

Het moderne Westen benaderde de Dhamma vanuit zijn eigen intellectuele tradities, culturele vooronderstellingen en manieren om de wereld te begrijpen.

Anders dan in de eerder besproken voorbeelden werd de moderne westerse receptie sterk bepaald door andere culturele kaders.

De ontmoeting vond plaats binnen een cultuur die gevormd was door de Verlichting, wetenschappelijk onderzoek, seculier denken, psychologie en een toenemende nadruk op individuele ervaring. Deze intellectuele kaders beïnvloedden diepgaand de wijze waarop de Dhamma werd begrepen en voorgesteld.

Meditatie bijvoorbeeld werd steeds vaker in psychologische in plaats van religieuze termen geïnterpreteerd.

Mindfulness werd wetenschappelijk onderzocht, dukkha werd benaderd vanuit het perspectief van psychisch welzijn en veel traditionele begrippen werden geherinterpreteerd vanuit de filosofie, psychotherapie en neurowetenschappen.

Voor veel mensen werd het boeddhisme daardoor minder een religieuze traditie en meer een praktische methode om de geest te begrijpen en lijden te verminderen.

Deze benadering maakte de Dhamma toegankelijk voor mensen die weinig belangstelling hadden voor traditionele Aziatische religieuze vormen. Tegelijkertijd bracht zij nieuwe culturele vooronderstellingen met zich mee.

Meditatie kan worden losgemaakt van ethische discipline. Bevrijding kan worden geherinterpreteerd als psychologisch welzijn. Mindfulness kan een techniek voor stressvermindering worden. Het boeddhisme ⁵² kan worden voorgesteld als een vorm van seculiere filosofie die vrijwel volledig wordt losgemaakt van zijn religieuze en historische context.

Tegelijkertijd maakte modern wetenschappelijk onderzoek de vroegste boeddhistische teksten toegankelijker dan ooit tevoren.

Kritische tekstuitgaven, archeologische ontdekkingen en historisch onderzoek stelden lezers in staat duidelijker onderscheid te maken tussen de vroegste leerredes en latere ontwikkelingen.

Door deze ontwikkelingen konden beoefenaars over de hele wereld steeds gemakkelijker zelf toegang krijgen tot de vroegste bewaard gebleven bronnen, vaak zonder daarbij uitsluitend afhankelijk te zijn van gevestigde religieuze tradities.

Dat schiep opmerkelijke mogelijkheden.

Het heeft geleid tot een hernieuwde belangstelling voor het vroegste onderricht en veel mensen uitgenodigd de Dhamma te onderzoeken vanuit de vroegste bronnen en de eigen ervaring.

Maar het heeft ook nieuwe vormen van interpretatie met zich meegebracht. Wetenschappelijke taal, psychologische modellen en seculiere vooronderstellingen beïnvloeden onvermijdelijk de vragen die wij stellen en de antwoorden die wij herkennen.

In dat opzicht verschilt het moderne Westen minder van eerdere culturen dan het soms zelf veronderstelt.

Zoals Chinese geleerden de Dhamma interpreteerden aan de hand van vertrouwde filosofische begrippen en het onderricht in Tibet werd geïntegreerd in een bestaande religieuze wereld, zo wordt de Dhamma in het moderne Westen vaak begrepen door de taal van psychologie, wetenschap en individuele zelfontwikkeling.

Elke benadering opent nieuwe mogelijkheden en brengt tegelijkertijd haar eigen culturele vooronderstellingen mee.

De uitdaging bestaat er daarom niet in interpretatie uit te sluiten — dat is onmogelijk — maar ons ervan bewust te blijven dat er interpretatie plaatsvindt.

Elke cultuur ontvangt de Dhamma vanuit haar eigen begrippenwereld.

Het gaat er niet om deze culturele vormen af te wijzen, maar ze te herkennen voor wat ze zijn: historische uitdrukkingsvormen die het onderricht kunnen

verhelderen, maar die niet met het onderricht zelf mogen worden verward.

Door cultuur heen kijken

De geschiedenis van het boeddhisme wordt vaak voorgesteld als de geschiedenis van een religie die zich van het ene land naar het andere verspreidde. Maar zij kan ook worden begrepen als de geschiedenis van een onderricht dat voortdurend nieuwe culturele werelden binnentrad.

Elke overdracht vereiste aanpassing. Elke cultuur bood nieuwe taal, nieuwe symbolen, nieuwe instellingen en nieuwe manieren om uitdrukking te geven aan wat eerdere generaties hadden ontvangen.

Dit proces was noch een vergissing, noch een verraad.

Zonder culturele aanpassing zou de Dhamma nooit hebben voortbestaan buiten de kleine gemeenschappen waarin zij aanvankelijk ontstond. Vertaling maakte begrip mogelijk. Instellingen maakten bewaring mogelijk. Rituelen, feesten, kunstwerken en onderwijssystemen maakten het mogelijk dat het onderricht deel ging uitmaken van het leven van talloze mensen.

Door de eeuwen heen werden culturele uitdrukkingvormen die ooit ten dienste stonden van het onderricht vaak als onlosmakelijk met het onderricht verbonden beschouwd. Praktijken die binnen specifieke historische omstandigheden waren ontstaan, werden geleidelijk als wezenlijke onderdelen van het onderricht beschouwd.

Dit hoeft ons er niet toe te brengen de tradities af te wijzen die de Dhamma door de eeuwen heen hebben overgeleverd.

Integendeel, zij verdienen diep respect en dankbaarheid. Zonder hen zou veel van het onderricht van de Boeddha verloren zijn gegaan. Maar respect voor traditie hoeft historisch onderzoek niet in de weg te staan.

Waardering voor de vormen waardoor de Dhamma bewaard is gebleven, mag niet betekenen dat we ervan moeten uitgaan dat elk element van die vormen tot het vroegste onderricht zelf behoort.

Door cultuur heen kijken betekent daarom niet dat we voorbij de geschiedenis kijken, en evenmin dat we de Dhamma van elke culturele uitdrukkingsvorm moeten ontdoen.

Het betekent erkennen dat alle tradities — ook onze eigen manieren om het onderricht te begrijpen — door historische omstandigheden zijn gevormd.

De vraag die dit hoofdstuk heeft geleid, brengt ons daarom terug naar een centrale vraag van de vroegste Dhamma: niet welke traditie de oudste, meest gezaghebbende of meest volledige is, maar wat werkelijk aanleiding geeft tot dukkha en wat dukkha tot een einde brengt.

De geschiedenis kan ons naar die vraag leiden. Cultuur kan ons de taal aanreiken waarmee zij kan worden onderzocht. Maar noch de geschiedenis, noch de cultuur kan die vraag voor ons beantwoorden.

Dat antwoord kan alleen ontstaan door zorgvuldig onderzoek van de ervaring zelf. Daarop richten we nu onze aandacht.



HOOFDSTUK VII - RITUEEL, DEVOTIE, SACRALE VORM

Doorheen de geschiedenis heeft elke religieuze traditie vormen ontwikkeld waarin haar onderricht wordt herinnerd, tot uitdrukking gebracht en overgeleverd.

Rituelen, ceremonies, sacrale symbolen, devotionele praktijken, offergaven, pelgrimstochten en uitingen van eerbied hebben van oudsher gemeenschappen verenigd, het collectieve geheugen bewaard en zichtbaar gemaakt wat voor hen van wezenlijke betekenis was.

In veel vroege boeddhistische kunst werd de Boeddha niet in menselijke gedaante afgebeeld. Zijn aanwezigheid werd opgeroepen door symbolische voorstellingen zoals een lege zetel, een Bodhiboom, voetafdrukken, het Dhammawiel (Dhammacakka) of een stūpa.

Deze symbolen verwezen naar de Boeddha, zijn ontwaken en de Dhamma die hij had ontdekt.

Pas rond het begin van de gewone jaartelling verschenen afbeeldingen van de Boeddha in menselijke gedaante, vooral binnen de artistieke tradities van Gandhāra en Mathurā.⁵³ Zij ontstonden binnen veranderende culturele en religieuze omstandigheden.

Ook de boeddhistische tradities ontwikkelden doorheen verschillende culturen en eeuwen een rijk devotioneel leven rond afbeeldingen van de Boeddha, relieken, heilige plaatsen, recitatie, offergaven, feesten en talrijke ceremoniële praktijken.

Voor talloze beoefenaars zijn deze uitgegroeid tot betekenisvolle uitingen van dankbaarheid, inspiratie en toewijding aan het pad.

De vraag die in dit hoofdstuk wordt onderzocht, is daarom niet of ritueel of devotie op zichzelf juist of verkeerd is.

De vroegste Dhamma ondersteunt een dergelijke eenduidige conclusie niet. Vormen, ceremonies en uitingen van eerbied waren reeds tijdens het leven van de Boeddha aanwezig. Zij hielpen het gemeenschapsleven in stand te houden, het onderricht te bewaren en dankbaarheid tot uitdrukking te brengen, zonder echter de bevrijdende kern van de Dhamma te vormen.

De belangrijkste vraag is daarom functioneel: “Welke rol vervullen deze praktijken in relatie tot bevrijding?”

“Kan ritueel het pad ondersteunen zonder zelf het pad te worden?”

“Kan devotie het begrip verdiepen zonder het onderzoek te vervangen?”

Op welk moment houdt een symbolische handeling op te functioneren als herinnering en begint zij beschouwd te worden als een middel tot bevrijding?

Deze vragen leiden rechtstreeks naar een belangrijk begrip in de vroegste leerredes: *sīlabbata-parāṃāsa*, vaak vertaald als “gehechtheid aan rituelen en ceremoniële praktijken”.⁵⁴

Zoals we zullen zien, wordt deze uitdrukking vaak verkeerd begrepen. Het probleem is niet het bestaan van ritueel op zichzelf, maar de neiging uiterlijke vormen te verwarren met het directe inzicht waardoor bevrijding mogelijk wordt.

Het onderscheid is subtiel, maar fundamenteel.

Een ritueel kan uitdrukking geven aan inzicht, maar leidt niet vanzelf tot inzicht. Een symbool kan naar bevrijding wijzen, maar kan finaal direct zien niet vervangen.⁵⁵

Het doel van dit hoofdstuk is daarom noch ritueel af te wijzen, noch het te verdedigen, maar de juiste plaats ervan binnen de vroegste Dhamma te begrijpen.

Door onderscheid te maken tussen symbolische ondersteuning en bevrijdend inzicht kunnen we zowel de waarde van sacrale vormen beter begrijpen als herkennen wanneer zij niet langer het bevrijdende doel van de Dhamma dienen.

Ritueel als menselijke uitdrukking

Mensen hebben altijd door zichtbare vormen uitdrukking gegeven aan wat voor hen betekenisvol is.

Doorheen de geschiedenis kwamen gemeenschappen samen rond gedeelde ceremonies, symbolische handelingen en plaatsen van herinnering.

Geboorte, dood, dankbaarheid, rouw, verzoening en viering hebben vrijwel overal uitdrukking gevonden in rituelen.

Dergelijke praktijken vervullen belangrijke menselijke functies.

Zij scheppen continuïteit tussen generaties, versterken gemeenschapsbanden en geven uiterlijk vorm aan innerlijke houdingen die vaak niet alleen met woorden kunnen worden uitgedrukt.

Rituelen kunnen helpen de herinnering levend te houden, dankbaarheid te ontwikkelen, belangrijke overgangsmomenten te markeren en beoefenaars te herinneren aan de waarden die zij in hun leven tot uitdrukking willen brengen.

Vanuit dit perspectief is ritueel noch uitsluitend boeddhistisch, noch noodzakelijk religieus. Het behoort tot een bredere menselijke neiging om innerlijke betekenis door uiterlijke vormen tot uitdrukking te brengen.

De boeddhistische tradities ontwikkelden zich binnen deze universele menselijke context. Toen de Dhamma zich over verschillende culturen verspreidde, ontstonden uiteenlopende vormen van ritueel en devotie.

Ceremonies, recitatie, offergaven, feesten, sacrale afbeeldingen, relieken en bedevaartplaatsen gingen deel uitmaken van het religieuze leven van boeddhistische gemeenschappen.

Veel van deze praktijken hebben generaties beoefenaars geïnspireerd en bieden nog steeds gelegenheid tot herinnering, dankbaarheid en gemeenschappelijke beoefening.

Dit hoeft ons niet te verbazen.

Een onderricht dat eeuwenlang voortbestaat, kan niet geheel zonder vorm blijven. Gemeenschappen hebben gedeelde praktijken nodig. Tradities hebben continuïteit nodig. Herinnering heeft uitdrukking nodig.

Het bestaan van ritueel zegt ons op zichzelf dan ook weinig over de aard van de Dhamma.

De belangrijkere vraag is niet of rituelen bestaan, maar welk doel zij dienen: “Richten zij de aandacht steeds opnieuw op het onderzoeken van de ervaring en het beëindigen van dukkha? Of worden zij geleidelijk een doel op zichzelf en krijgen zij een betekenis die losstaat van het bevrijdende doel dat zij moesten ondersteunen?”

Dit onderscheid vormt de leidraad voor dit hoofdstuk.

Vormen waren er vanaf het begin

Eén misverstand moet van meet af aan worden uitgesloten.

Het onderscheid dat in dit hoofdstuk wordt gemaakt, is niet dat tussen een zogenaamd “ritueelvrije” vroegste Dhamma en een later boeddhisme dat religieuze vormen introduceerde.

Een dergelijke tegenstelling zou historisch onjuist zijn.

De vroegste Saṅgha was nooit zonder structuur. Reeds tijdens het leven van de Boeddha bestonden er vaste procedures voor inwijding, gemeenschappelijke recitatie, monastieke discipline, bedelronden,

respectvolle begroetingen en regelmatige bijeenkomsten.

De Vinaya beschreef talrijke vormen die bedoeld waren om harmonie, discipline en het bewaren van het onderricht te ondersteunen. Zelfs ogenschijnlijk eenvoudige handelingen — hoe gewaden werden gedragen, hoe geschillen werden opgelost of hoe respect werd betoond aan oudere bhikkhus — maakten deel uit van een geordend gemeenschapsleven.

Dit waren geen toevallige toevoegingen. Zij behoorden tot de praktische voorwaarden die het mogelijk maakten de Dhamma te beoefenen, te bewaren en over te leveren.

Het bestaan van dergelijke vormen vormt dan ook geen tegenspraak. Menselijke gemeenschappen ontwikkelen gedeelde gedragspatronen, en de Boeddha zelf stelde vele praktische regels in voor het welzijn van de Saṅgha.

Een pad zonder enige uiterlijke vorm zou nauwelijks langer dan één generatie hebben kunnen voortbestaan.

Toch moet een belangrijk onderscheid worden gehandhaafd. De vormen die binnen de vroege gemeenschap werden ingesteld, werden niet voorgesteld als op zichzelf bevrijdend.

Zij ondersteunden de geleidelijke ontwikkeling van het pad door ethische discipline en een harmonieus gemeenschapsleven te bevorderen en de voorwaarden te scheppen waarin concentratie en wijsheid tot rijping konden komen.

Zij werden niet voorgesteld als vervanging voor het directe inzicht waardoor begeerte, gehechtheid en onwetendheid tot een einde komen.

Dit onderscheid weerspiegelt een principe dat doorheen de vroegste leerredes loopt. Middel en doel zijn niet hetzelfde. Discipline ondersteunt de beoefening. Beoefening ondersteunt inzicht. Inzicht leidt tot bevrijding.

Deze niveaus met elkaar verwarren verandert het karakter van het pad fundamenteel.

De vraag is daarom niet of uiterlijke vormen een plaats hebben binnen de Dhamma. Dat hebben zij duidelijk wel.

De vraag is of zij het pad blijven ondersteunen, dan wel geleidelijk een bevrijdende betekenis krijgen die de vroegste leringen aan direct inzicht toekennen.

Precies op dit punt vragen ritueel, devotie en sacrale symboliek om zorgvuldig onderzoek.

Eerbied en devotie

Het bestaan van ritueel roept een andere vraag op: “Welke plaats nemen eerbied en devotie in binnen de vroegste Dhamma?”

In moderne discussies worden beide vaak als tegen-gestelde mogelijkheden voorgesteld. Sommigen beschouwen devotie als de kern van het religieuze leven, terwijl anderen ervan uitgaan dat de Boeddha elke vorm van devotionele uitdrukking afwees.

Geen van beide conclusies doet voldoende recht aan de vroegste bronnen.

De vroegste leerredes laten er weinig twijfel over bestaan dat de Boeddha erg werd gerespecteerd door degenen die hem ontmoetten. Monniken en leken benaderden hem vaak met uitingen van eerbied, begroetten hem respectvol, luisterden aandachtig naar zijn onderricht en betuigden diepe dankbaarheid voor de leiding die hij bood.

Dergelijke reacties gaven uitdrukking aan de betekenis die zij hechtten aan wat hij had ontdekt en onderwezen.

Deze eerbied berustte niet op de overtuiging dat de Boeddha anderen door goddelijke tussenkomst kon bevrijden. Zij gaf uitdrukking aan respect voor een ontwaakte leraar, voor het ontwaken dat hij belichaamde en voor de Dhamma die hij onderwees.

Eerbied erkende de leraar, maar nam de verantwoordelijkheid van de beoefenaar voor zijn eigen bevrijding niet weg.

Hetzelfde principe geldt doorheen de vroegste Dhamma. Vertrouwen in de Boeddha, vertrouwen in de Dhamma en vertrouwen in de Saṅgha worden herhaaldelijk geprezen als heilzame kwaliteiten.

Dergelijk vertrouwen bevordert de beoefening, ondersteunt volharding en opent de geest voor zorgvuldig onderzoek. Het verschaft het vertrouwen dat nodig is om een pad te bewandelen waarvan de vruchten uiteindelijk in de eigen ervaring moeten worden ontdekt.

Toch wordt vertrouwen niet voorgesteld als op zichzelf voldoende voor bevrijding. Het ondersteunt en begeleidt het pad, maar vervangt niet het directe inzicht waardoor onwetendheid tot een einde komt.

Steeds opnieuw keren de vroegste leerredes terug naar hetzelfde fundamentele principe: niemand kan voor een ander zien.

De Boeddha kan de weg wijzen, de voorwaarden uitleggen waardoor dukkha ontstaat en het pad beschrijven dat tot het einde ervan voert, maar hij kan de onwetendheid van een ander niet wegnemen door zegen, gunst of goddelijke tussenkomst.

Begrijpen blijft diep persoonlijk.

Daarom zijn eerbied en onderzoek geen tegengestelde bewegingen. Eerbied kan het onderzoek ondersteunen zonder het te vervangen. Dankbaarheid bevordert de beoefening. Respect ondersteunt het leren. Vertrouwen versterkt de volharding.

Elk daarvan heeft een belangrijke plaats binnen het pad, zolang het de aandacht blijft richten op zelf zien.

De moeilijkheid ontstaat pas wanneer deze verhouding wordt omgekeerd.

Wanneer devotie niet langer het inzicht ondersteunt en een vervanging ervan wordt, verandert haar functie.

De uiterlijke uitdrukking blijft bestaan, maar haar gerichtheid is verschoven. Op dat moment wijst eerbied

niet langer voorbij zichzelf. Zij wordt een doel op zichzelf.

Symbolen die voorbij zichzelf wijzen

Mensen leven niet van abstracte ideeën alleen.

Door symbolen geven we uitdrukking aan wat voor ons betekenisvol is. Een vlag kan een land vertegenwoordigen. Een trouwring geeft uitdrukking aan een verbintenis. Een gedenkteken herinnert aan wie niet langer aanwezig zijn.

In elk van deze gevallen wijst het zichtbare object *voorbij* zichzelf naar iets wat niet tot het object alleen kan worden herleid.

Religieuze tradities maken veelvuldig gebruik van dergelijke symboliek. Sacrale gebouwen, afbeeldingen, ceremonies, kledij, recitaties en gebaren dienen allemaal als zichtbare uitdrukkingen van wat niet rechtstreeks zichtbaar is.

Zij herinneren beoefenaars aan wat zij waardevol vinden, versterken de gemeenschappelijke identiteit en geven een tastbare vorm aan leringen die anders louter begripsmatig zouden kunnen blijven.

Ook de boeddhistische tradities ontwikkelden een rijke symbolische taal. Afbeeldingen van de Boeddha, stūpa's, relieken, Bodhibomen, kaarsen, wierook, bloemen en talloze andere symbolen hebben beoefenaars eeuwenlang geïnspireerd.

Hun diepste waarde ligt niet in het object zelf, maar in wat het in herinnering brengt, oproept of aanmoedigt. Zij richten de aandacht *voorbij* zichzelf.

Een beeld van de Boeddha is niet de Boeddha. Het herinnert aan ontwaken.

Een stūpa is geen bevrijding. Hij herinnert aan de mogelijkheid van bevrijding.

Een offergave neemt begeerte niet weg. In het beste geval biedt zij een gelegenheid om vrijgevigheid en loslaten te beoefenen.

Maar de kracht van symbolen brengt ook een subtiel gevaar met zich mee.

Een symbool is bedoeld om *voorbij* zichzelf te wijzen. Na verloop van tijd kan de aandacht verschuiven van datgene waarnaar het symbool verwijst naar het symbool zelf.

Wat als herinnering diende, kan een zelfstandige betekenis beginnen te krijgen. De vinger die naar de maan wijst, wordt langzaam fascinerender dan de maan zelf.

Deze mogelijkheid is geenszins uniek voor het boeddhisme. Zij is een terugkerend verschijnsel in de religieuze geschiedenis. Wanneer symbolen losraken van datgene waarnaar zij verwijzen, kunnen zij gemakkelijk zelf objecten van gehechtheid worden.

De vroegste Dhamma nodigt ons consequent uit waakzaam te blijven voor deze verschuiving.

Het gaat daarbij niet om het afwijzen van symbolen, maar om helder te blijven over hun functie.

Een symbool dat aandacht, dankbaarheid of zorgvuldig onderzoek bevordert, kan het pad ondersteunen.

Een symbool dat een object van afhankelijkheid wordt, of waarvan wordt aangenomen dat het bevrijdende kracht bezit, verduistert het inzicht waarnaar het verwijst.

Het onderscheid is gemakkelijk te formuleren, maar niet altijd gemakkelijk te handhaven.

Een symbool wijst de weg. Het loopt de weg niet.

Offergaven, verdienste en sacrale objecten

Tot de meest zichtbare uitingen van boeddhistische devotie behoren offergaven, daden van vrijgevigheid, relieken, heilige plaatsen en afbeeldingen van de Boeddha.

In de hele boeddhistische wereld offeren beoefenaars bloemen, steken zij kaarsen aan, branden zij wierook, reciteren zij verzen, lopen zij rond stūpa's, bezoeken zij plaatsen die verbonden zijn met het leven van de Boeddha en verrichten zij talloze andere devotionele handelingen.

Deze praktijken eenvoudigweg afdoen als latere vervormingen zou historisch noch juist, noch billijk zijn.

Daden van geven (dāna) nemen een belangrijke plaats in de vroegste leerredes in. Vrijgevigheid wordt herhaaldelijk geprezen als een heilzame kwaliteit die

gehechtheid verzwakt en betrokkenheid bij anderen bevordert.

Ook sprak de Boeddha met respect over plaatsen die met zijn leven verbonden waren en gaf hij volgens de Mahāparinibbāna Sutta aan dat deze na zijn overlijden plaatsen van herinnering en inspiratie konden worden.⁵⁶

Ook de verering van relieken heeft vroege canonieke wortels, hoewel de betekenis ervan in de latere geschiedenis van het boeddhisme aanzienlijk is uitgebreid.

Deze vaststellingen zijn belangrijk omdat zij voorkomen dat we tot een al te eenvoudige conclusie komen.

De vraag is niet of offergaven, heilige plaatsen of devotionele praktijken een plaats hebben binnen de Dhamma.

Die hebben zij duidelijk wel.

De belangrijkste vraag betreft de betekenis die eraan wordt toegekend.

Dezelfde offergave, hetzelfde gebaar van eerbied of dezelfde daad van vrijgevigheid kan daarom dankbaarheid uitdrukken, niet-gehechtheid bevorderen en het pad ondersteunen — of voortkomen uit de hoop door de handeling zelf verdienste, gunst of bevrijding te verwerven.

De vroegste leerredes leggen grote nadruk op intentie (*cetanā*). De ethische en spirituele betekenis van

een handeling ligt daarom niet in haar uiterlijke vorm alleen, maar ook in de intentie waaruit zij voortkomt en in wat zij in de geest versterkt.

De uiterlijke vorm kan precies dezelfde lijken, terwijl de functie ervan diepgaand verschilt naargelang het begrip en de intentie waarmee zij gepaard gaat.

Dit helpt verklaren waarom dezelfde rituele handeling binnen de Dhamma niet zonder meer als heilzaam of onheilzaam kan worden beoordeeld. Doorslaggevend is niet alleen wat iemand doet, maar ook vanuit welke gerichtheid de handeling wordt verricht en wat zij in de geest versterkt. Bevordert zij vrijgevigheid, niet-gehechtheid en helderheid, dan kan zij het pad ondersteunen. Versterkt zij daarentegen afhankelijkheid, verwachting of gehechtheid aan de handeling zelf, dan krijgt dezelfde uiterlijke vorm een geheel andere betekenis.

Een offergave kan worden beschouwd als iets dat op zichzelf spirituele werkzaamheid bezit.

Verdienste kan worden opgevat als een soort spiritueel tegoed dat door het verrichten van voorgeschreven handelingen wordt opgebouwd, waarbij te weinig aandacht uitgaat naar intentie, ethische kwaliteit en de verandering van de geest.

Van een pelgrimstocht kan worden verwacht dat zij op zichzelf zegeningen schenkt, los van het vertrouwen, de herinnering of het inzicht dat zij oproept.

Aan sacrale objecten kunnen krachten worden toegeschreven waarvan wordt aangenomen dat zij tot

stand brengen wat volgens de vroegste Dhamma uiteindelijk afhankelijk is van beoefening en inzicht.

Hier heeft zich een subtiële maar beslissende verschuiving voltrokken. De uiterlijke handeling blijft dezelfde. Haar functie is veranderd.

Het onderscheid ligt niet tussen het brengen of het achterwege laten van een offergave. Het ligt in wat men veronderstelt dat de offergave tot stand brengt.

Wanneer vrijgevigheid een gelegenheid wordt om gehechtheid waar te nemen en te verzwakken, ondersteunt zij het pad.

Wanneer men gelooft dat de handeling zelf gehechtheid wegneemt zonder inzicht in de werking ervan, is iets wezenlijks verschoven.

Hetzelfde principe geldt voor elke sacrale vorm. Haar waarde ligt niet in een inherente kracht om te bevrijden, maar in haar vermogen de geest te richten op de voorwaarden waaronder bevrijding mogelijk wordt.

Zolang dat onderscheid helder blijft, kunnen symbolische praktijken het pad blijven ondersteunen.

Wanneer het wordt vergeten, begint het symbool datgene te vervangen waarnaar het verwijst.

Sīlabbata-parāmāsa: wanneer beoefening voor bevrijding wordt aangezien

Het onderscheid dat in dit hoofdstuk is ontwikkeld, vindt een van zijn duidelijkste uitdrukkingen in de

vroegste leerredes zelf. Onder de boeien die wezens aan dukkha gebonden houden, noemt de Boeddha herhaaldelijk *sīlabbata-parāmāsa*.

De uitdrukking wordt vaak vertaald als “gehechtheid aan rituelen en ceremoniële praktijken”. Hoewel deze vertaling een deel van de betekenis weergeeft, kan zij ook misleidend zijn. Oppervlakkig gelezen wekt zij de indruk dat de Boeddha ritueel als zodanig afwees.

Maar zoals we reeds hebben gezien, kende de vroegste Saṅgha zelf vormen, voorschriften, gemeenschappelijke praktijken en uitingen van eerbied. Het probleem kan daarom niet liggen in het loutere bestaan van ritueel.

De term verdient een nadere beschouwing.

Sīla kan verwijzen naar gedrag, leefregels of morele discipline, terwijl *vata* betrekking heeft op geloften, voorschriften of voorgeschreven praktijken.

Parāmāsa duidt op het zich eraan vastklampen of het op een verkeerde wijze vasthouden.

Als geheel veroordeelt de uitdrukking dus niet ethisch gedrag, discipline of religieuze praktijken. Zij verwijst veeleer naar het zich op een verkeerde wijze daaraan vastklampen: bepaalde regels, geloften, disciplines of praktijken beschouwen als op zichzelf zuiverend of voldoende voor bevrijding, los van het begrip en de innerlijke verandering die zij kunnen bevorderen.

Dit onderscheid is fundamenteel.

De vraag is niet of men buigt voor een afbeelding van de Boeddha. De vraag is of men gelooft dat het buigen op zichzelf begeerte, afkeer en onwetendheid wegneemt.

De vraag is niet of men een pelgrimstocht onderneemt. De vraag is of men verwacht dat bevrijding voortvloeit uit de reis zelf, in plaats van uit het inzicht waartoe zij kan inspireren.

De vraag is niet of men een leerrede reciteert. De vraag is of de recitatie zelf in de plaats komt van het zorgvuldige onderzoek waarnaar die leerrede verwijst.

De uiterlijke handeling kan precies dezelfde blijven. Wat verandert, is het inzicht waarmee zij gepaard gaat.

Doorheen de vroegste Dhamma wordt bevrijding consequent voorgesteld als de vrucht van direct zien.

Onwetendheid komt tot een einde door de dingen te zien zoals zij werkelijk zijn (yathābhūta ñāṇadassana), niet door het mechanisch uitvoeren van voorgeschreven handelingen.

Ethisch gedrag bereidt de grond voor. Meditatie brengt de geest tot rust. Wijze aandacht verdiept het onderzoek. Maar geen van deze elementen functioneert los van inzicht. Elk ervan draagt bij tot de ontwikkeling van bevrijdend inzicht.

Sīlabbata-parāmāsa beschrijft daarom een subtiele omkering van middel en doel.

Praktijken die het pad ondersteunen, worden geleidelijk beschouwd als op zichzelf bevrijdend.

Datgene wat bedoeld was om ergens naar te wijzen, wordt zelf datgene waaraan men zich vastklampt.

Wat bedoeld was om onderzoek te bevorderen, begint het onderzoek te vervangen.

Het probleem is niet het ritueel. Het probleem is vergeten wat ritueel wel — en niet — kan doen.

De verleiding van spirituele uitbesteding

Op het diepste niveau reikt de vraag die in dit hoofdstuk wordt onderzocht veel verder dan ritueel alleen.

De neiging die door *sīlabbata-parāmāsa* wordt beschreven, weerspiegelt iets universelers: de menselijke neiging om buiten onszelf te zoeken naar wat uiteindelijk alleen door direct inzicht kan worden verwezenlijkt.

Deze neiging is niet verrassend en evenmin uniek voor het boeddhisme.

Werkelijke verandering is veeleisend. Zij vraagt ons de subtiele processen van begeerte, gehechtheid, identificatie en worden binnen onze eigen ervaring waar te nemen. Zij vereist eerlijkheid, geduld en voortdurend onderzoek.

Het is daarom begrijpelijk dat de geest zich aangetrokken kan voelen tot praktijken die een eenvoudiger of directer pad lijken te bieden.

Er is niets inherent problematisch aan uiterlijke uitingen van devotie. Een kaars aansteken, een offergave brengen, een leerrede reciteren, buigen voor een afbeelding van de Boeddha of een heilige plaats bezoeken kunnen allemaal uitdrukking geven aan dankbaarheid, herinnering of aspiratie.

Dergelijke praktijken kunnen de waardering voor de Dhamma verdiepen, de toewijding aan het pad versterken en ons herinneren aan de mogelijkheid van ontwaken.

De moeilijkheid ontstaat pas wanneer hun functie geleidelijk verandert. Wat ooit als herinnering diende, begint te worden beschouwd als een bron van bevrijding op zichzelf. De uiterlijke handeling blijft dezelfde, maar het begrip waarmee zij gepaard gaat, is veranderd.

Men begint te hopen dat wat uiteindelijk zelf moet worden *gezien*, op de een of andere manier kan worden bereikt door wat men *doet*.

Deze verschuiving kan worden omschreven als spirituele uitbesteding.⁵⁷ De verantwoordelijkheid voor bevrijding wordt verplaatst van direct onderzoek naar uiterlijke naleving, van begrip naar het uitvoeren van handelingen.

Bevrijding blijft onlosmakelijk verbonden met het direct zien van het ontstaan en ophouden van dukkha.

Vanuit dit perspectief wordt de plaats van ritueel duidelijk.

Ritueel wordt noch afgewezen, noch verheerlijkt. De waarde ervan hangt af van de functie die het vervult. Wanneer het ethische ontwikkeling, zorgvuldig onderzoek, dankbaarheid, herinnering of het loslaten van begeerte en gehechtheid bevordert, ondersteunt het het pad.

Wanneer er daarentegen een bevrijdende werking aan wordt toegeschreven die losstaat van begrip, kan het juist het inzicht verduisteren dat tot bevrijding leidt.

Het onderzoeken van de vroegste Dhamma vereist daarom niet dat ritueel, devotie of sacrale symboliek worden afgewezen. Het vraagt dat we ze in het juiste perspectief zien.

De vroegste leerredes richten de aandacht consequent weg van afhankelijkheid van uiterlijke vormen en terug naar de ontwikkeling van inzicht binnen de ervaring zelf.

Steeds opnieuw luidt de uitnodiging niet eenvoudigweg te geloven, handelingen uit te voeren of voorschriften te volgen, maar te onderzoeken, te begrijpen en uiteindelijk zelf te zien.

In die uitnodiging ligt de blijvende eenvoud van het onderricht van de Boeddha. Er wordt niets anders gevraagd dan de bereidheid zorgvuldig te kijken naar de ervaring zoals zij zich ontvouwt.

Niets kan het bevrijdende begrip vervangen dat ontstaat wanneer de dingen worden gezien zoals zij werkelijk zijn.



DEEL III - BOEDDHISTISCHE IDENTITEIT

In het vorige deel hebben we de historische ontwikkeling gevolgd waardoor het onderricht van de Boeddha ingebed raakte in religieuze tradities, filosofische systemen, rituele praktijken en culturele vormen.

Deze ontwikkelingen voltrokken zich geleidelijk en betekenden niet noodzakelijk dat het vroegste onderricht werd vervormd. Elke levende traditie bewaart wat haar is overgeleverd, geeft er betekenis en structuur aan en draagt het over aan volgende generaties.

Maar zodra een traditie eenmaal vorm heeft gekregen, ontstaat een nieuwe vraag: “Hoe gaat zij zichzelf zien en definiëren?”

De vroegste Dhamma was gericht op het beëindigen van dukkha door direct onderzoek van de ervaring. Na verloop van tijd ontwikkelden gemeenschappen echter instellingen, overdrachtslijnen, gezagsstructuren, collectieve identiteiten en overgeleverde vormen van verbondenheid.

Deze ontwikkelingen beschermden de Dhamma vaak en maakten de overlevering ervan mogelijk. Tegelijk brachten zij nieuwe vragen met zich mee die in de vroegste leerredes grotendeels ontbreken:

“Wie heeft het gezag om het onderricht te interpreteren?”

“Waaraan ontleent een leraar zijn legitimiteit?”

“Wat gebeurt er wanneer een pad naar bevrijding een religieuze identiteit wordt?”

“Hoe verandert de Dhamma wanneer zij volledig nieuwe culturele werelden binnentreedt?”

Deze vragen worden niet gesteld om het boeddhisme te bekritisieren of zijn tradities af te wijzen. Zij vloeien rechtstreeks voort uit het historische proces dat in de vorige hoofdstukken werd onderzocht.

Doorheen dit deel blijft het leidende criterium onveranderd. De vraag is nooit of een bepaalde instelling, overdrachtslijn, ⁵⁸ leer of praktijk oud, gerespecteerd of algemeen aanvaard is.

De fundamentele vraag is en blijft of zij nog steeds het bevrijdende doel dient dat in de vroegste Dhamma centraal staat.

Het gaat er dus niet om of er structuren bestaan. Een traditie die zich over generaties voortzet, ontwikkelt doorgaans vormen van organisatie en gezag.

De belangrijkste vraag is of die structuur de Dhamma blijft dienen, of dat de Dhamma vrijwel ongemerkt de structuur gaat dienen.

Deze vraag zal de leidraad vormen voor de hoofdstukken die volgen.



HOOFDSTUK VIII - GEZAG

De Boeddha stelde niemand aan die hem na zijn dood als hoogste gezagsdrager zou opvolgen. Toch liet hij evenmin een gemeenschap zonder leraren na, noch moedigde hij spiritueel individualisme aan.

Tijdens zijn leven bestonden er gemeenschappen en vaste vormen van training, discipline en overdracht. Ervaren beoefenaars onderrichtten nieuwkomers, en de Saṅgha speelde een onmisbare rol in het bewaren en belichamen van de Dhamma. Zonder deze structuren zou het onderricht vrijwel zeker niet bewaard zijn gebleven.

De vraag is daarom niet of leraren en tradities noodzakelijk zijn, maar hoe gezag wordt begrepen en ingevuld.

In de loop der eeuwen ontwikkelden boeddhistische gemeenschappen steeds formelere overdrachtslijnen en structuren van institutionele continuïteit en religieuze legitimiteit. Deze structuren hielpen vaak de integriteit van het onderricht te beschermen, teksten te bewaren, maatstaven voor de beoefening in stand te houden en generaties beoefenaars leiding te bieden.

Maar de manier waarop gezag vorm krijgt, kan moeilijkheden met zich meebrengen. Het kan moeilijker worden een leraar ter discussie te stellen. Een overdrachtslijn kan zichzelf gaan beschouwen als de enige hoeder van de authentieke Dhamma. Instellingen die werden opgericht om bevrijding te ondersteunen, kunnen hun eigen voortbestaan gaan vereenzelvigen met het voortbestaan van het onderricht zelf.

De vraag die in dit hoofdstuk wordt onderzocht, is daarom niet alleen historisch of institutioneel. Zij is in de eerste plaats praktisch:

“Hoe kunnen leraren leiding bieden zonder het directe zien te vervangen?”

“Hoe kunnen tradities de Dhamma bewaren zonder er aanspraak op te maken?”

“Hoe kunnen respect en werkelijk onderzoek samengaan?”

De vroegste leerredes moedigen herhaaldelijk zorgvuldige aandacht, onderzoek en persoonlijke verificatie aan. Leraren kunnen de weg wijzen, maar geen enkele leraar kan voor een ander zien. Uiteindelijk blijft bevrijdend inzicht iets wat ieder zelf door directe ervaring moet verwerkelijken.

Gezag heeft dus een belangrijke plaats binnen de Dhamma, maar het kent ook duidelijke grenzen.

Het erkennen van die grenzen betekent niet dat traditie of gezag worden afgewezen. Integendeel, juist daardoor kan de Dhamma behouden wat haar in de vroegste leerredes kenmerkt: zij vraagt niet om kritiekloze aanvaarding of gehoorzaamheid, maar nodigt uit tot onderzoek en direct zien.

Gezag ontstaat uit een praktische noodzaak

Elke traditie die wil voortbestaan, is afhankelijk van overdracht. Het onderricht van de Boeddha had niet kunnen voortbestaan zonder mensen die bereid wa-

ren het te onthouden, te beoefenen, uit te leggen en aan anderen door te geven.

Lang voordat de leerredes op schrift werden gesteld, werd de Dhamma bewaard door zorgvuldige memorisatie, gemeenschappelijke recitatie en gedisciplineerde training, en door generaties beoefenaars die het bewaren ervan zowel als een verantwoordelijkheid als een voorrecht beschouwden.

Zonder deze continuïteit zouden de vroegste leringen vrijwel zeker verloren zijn gegaan. Traditie moet daarom niet worden beschouwd als een ongelukkige toevoeging aan de Dhamma, maar als een van de voorwaarden die haar voortbestaan mogelijk hebben gemaakt.

Hetzelfde geldt voor overdrachtslijnen.

Doorheen de boeddhistische geschiedenis gingen overdrachtslijnen een belangrijke rol spelen in het bewaren van de continuïteit van beoefening, training en gemeenschappelijke discipline.

Zij verbonden opeenvolgende generaties beoefenaars met degenen die hen waren voorgedaan en vormden zo een levende keten van overdracht waardoor zowel teksten als beoefening eeuwenlang konden blijven voortbestaan.

Ook vandaag blijft een dergelijke continuïteit van grote waarde. Zij biedt richting, bewaart de door eerdere generaties opgebouwde ervaring en biedt begeleiding die maar weinig beoefenaars geheel op eigen kracht zouden kunnen verwerven.

Niets hiervan staat haaks op de vroegste Dhamma.

De Boeddha zelf stichtte de Saṅgha, vertrouwde ervaren beoefenaars verantwoordelijkheden toe en erkende het belang van leren binnen een gemeenschap van beoefenaars.

De vroege traditie werd nooit opgevat als een verzameling geïsoleerde individuen die onafhankelijk van elkaar naar ontwaken streefden. Begeleiding, onderricht, correctie en wederzijdse ondersteuning maakten reeds in de vroegste gemeenschappen integraal deel uit van het pad.

Toch zijn continuïteit en gezag niet hetzelfde. Een traditie kan een onderricht bewaren en tegelijk erkennen dat dit onderricht zelf open blijft voor onderzoek.

Maar een traditie kan haar eigen interpretaties ook gaan vereenzelvigen met de Dhamma zelf. Na verloop van tijd kan daardoor de indruk ontstaan dat wie deze interpretaties in twijfel trekt, de Dhamma zelf in twijfel trekt.

Op dat moment doet zich een subtile maar belangrijke verschuiving voor.

Een leraar kan over diepgaande ervaring beschikken zonder daarom onfeilbaar te zijn.

Een overdrachtslijn kan waardevolle wijsheid bewaren zonder het alleenrecht op de waarheid te bezitten.

Een instelling kan de Dhamma bewaren zonder het gezag over de Dhamma te bezitten.

De vraag is daarom niet óf gezag bestaat, maar welk soort gezag de vroegste Dhamma lijkt te erkennen.

In de vroegste leerredes wordt noch institutioneel, noch persoonlijk gezag als laatste maatstaf voorgesteld. Uiteindelijk kan geen enkel gezag het directe inzicht van de beoefenaar vervangen.

Dit doet niets af aan het belang van leraren. Integendeel, slechts weinig beoefenaars zouden ver komen zonder de begeleiding van degenen die op het pad verder gevorderd zijn.

Een ervaren leraar kan misverstanden helpen voorkomen, subtiele aspecten van de beoefening verduidelijken, volharding aanmoedigen en helpen werkelijk inzicht van zelfmisleiding te onderscheiden.

Dergelijke begeleiding is altijd een van de grote krachten van de boeddhistische traditie geweest.

Tegelijk stellen de vroegste leerredes consequent een duidelijke grens aan elke vorm van uiterlijk gezag.

Geen leraar kan voor een ander ontwaken. Een leraar kan onderrichten, begeleiden en de weg wijzen, maar het inzicht dat tot bevrijding leidt, moet uiteindelijk door de beoefenaar zelf worden verwerkelijkt.

Louter tot een overdrachtslijn behoren kan geen bevrijdend inzicht verschaffen. Een overdrachtslijn kan onderricht, ervaring en wijsheid van generatie op generatie doorgeven, maar het inzicht waarnaar zij verwijst, moet telkens opnieuw in de eigen ervaring worden verwerkelijkt.

Geen instelling kan persoonlijk begrip vervangen. Een instelling kan de voorwaarden voor studie, beoefening en overdracht ondersteunen, maar zij kan het directe onderzoek waardoor inzicht ontstaat niet van de beoefenaar overnemen.

Steeds opnieuw wordt in de vroegste leerredes de Dhamma voorgesteld als iets wat rechtstreeks moet worden gezien, onderzocht en geverifieerd.

Gezag en legitimiteit

Toen de boeddhistische gemeenschappen zich na de dood van de Boeddha verder uitbreidden, werd een vraag steeds belangrijker: “Als de Dhamma getrouwd van generatie op generatie moest worden overgedragen, hoe konden latere beoefenaars dan weten of een bepaalde leer overeenstemde met wat in de vroegste leerredes was overgeleverd?”

De behoefte aan continuïteit bracht de behoefte aan legitimiteit met zich mee. Leraren werden niet langer alleen erkend vanwege hun ervaring. Steeds vaker ontleenden zij hun erkenning ook aan het feit dat zij tot een gevestigde overdrachtslijn behoorden, formeel waren gewijd of door gerespecteerde voorgangers waren gemachtigd.

Deze ontwikkeling is goed te begrijpen. Elke traditie die wil voortbestaan, moet uiteindelijk onderscheid maken tussen degenen die bevoegd zijn om te onderrichten en degenen die dat niet zijn.

Zonder een dergelijk onderscheid wordt de continuïteit kwetsbaar, ontstaat gemakkelijk verwarring en

dreigt elke persoonlijke opvatting zich als authentieke Dhamma te presenteren.

Een overdrachtslijn ging daardoor niet alleen functioneren als een historische verbinding met het verleden, maar als een praktische waarborg. Zij gaf leerlingen het vertrouwen dat het onderwijs dat zij ontvingen deel uitmaakte van een levende traditie en niet slechts de persoonlijke interpretatie van één individu.

In haar beste vorm getuigt een overdrachtslijn van diepe bescheidenheid. Geen enkele leraar staat op zichzelf. Ieder ontvangt een onderwijs dat gedurende vele generaties zorgvuldig door talloze beoefenaars is bewaard en draagt de verantwoordelijkheid het met dezelfde zorg door te geven aan degenen die volgen.

In die zin is een overdrachtslijn veel minder een aanspraak op gezag dan een erkenning van wat men aan eerdere generaties verschuldigd is. Zij herinnert zowel leraar als leerling eraan dat de Dhamma niet bij één individu haar oorsprong vindt, maar binnen een levende gemeenschap van beoefenaars wordt ontvangen, beoefend, verwerkelijkt en doorgegeven.

Juist omdat een overdrachtslijn vertrouwen wekt, kan een subtiele verschuiving ontstaan.

Vertrouwen in de continuïteit van een traditie kan veranderen in de overtuiging dat de traditie zelf zich niet kan vergissen. Respect voor ervaren leraren kan ertoe leiden dat aan hun interpretaties een bijzonder gezaghebbende status wordt toegekend.

Wat begint als vertrouwen in een proces van overdracht, kan vrijwel ongemerkt veranderen in vertrouwen in een instelling als de uiteindelijke scheidsrechter over wat waar en niet waar is.

Dit onderscheid wordt gemakkelijk over het hoofd gezien, omdat beide vormen van vertrouwen er uiterlijk vaak identiek uitzien.

In de praktijk wijzen ze echter in verschillende richtingen. De ene moedigt onderzoek binnen een levende traditie aan; de andere dreigt onderzoek plaats te laten maken voor volgzaamheid tegenover gezag.

Deze ontwikkeling wordt ook zichtbaar in de aanspreektitels waarmee leraren binnen verschillende boeddhistische tradities worden aangeduid.

Ajahn, Sensei, Roshi, Lama, Rinpoche en andere ere-titels wijzen op ervaring, opleiding, functie, overdrachtslijn of erkenning binnen een bepaalde traditie. Als zodanig kunnen zij een praktische functie vervullen. Maar laat vooral dit duidelijk zijn: geen enkele titel draagt bij tot het einde van dukkha.

Vanuit het perspectief van de vroegste Dhamma is daarom niet de titel doorslaggevend, maar de vraag of het onderricht en de begeleiding die ermee verbonden zijn daadwerkelijk bijdragen tot het doorzien en beëindigen van de voorwaarden die dukkha in stand houden.

Een titel wijst naar een functie of erkenning; zij is geen maatstaf voor bevrijding.

De vroegste leerredes leggen steeds de nadruk op onderzoek en direct zien. Zij erkennen de grote waarde van spirituele vriendschap (*kalyāṇamittatā*), wijze begeleiding en zorgvuldig onderricht, maar nergens suggereren zij dat bevrijdend inzicht enkel door de nabijheid van een gezagsdrager kan worden verkregen.

De taak van een leraar is het pad te verduidelijken, niet zelf de bestemming te worden. Zelfs de meest ervaren gids kan verlangen, afkeer of onwetendheid niet voor een ander wegnemen. Daarom blijft inzicht onlosmakelijk verbonden met direct zien, en direct zien kan nooit aan een ander worden overgelaten.

De legitimiteit van een leraar berust binnen de vroegste Dhamma uiteindelijk op iets veel fundamenteeler dan institutionele erkenning. Wijding, overdrachtslijn, kennis en reputatie kunnen allemaal respect verdienen, maar ontlenen hun betekenis aan de mate waarin zij het bevrijdende doel van het onderricht zelf dienen.

Wanneer gezag niet langer een middel is om het bevrijdende doel van de Dhamma te dienen, maar in plaats daarvan trouw aan zichzelf begint te eisen, worden middel en doel omgekeerd. De vraag is dan niet langer alleen of er gezag bestaat, maar of dat gezag nog steeds het bevrijdende doel van de Dhamma dient.

Wanneer gezaghebbende stemmen verschillen

De grenzen van gezag worden het duidelijkst wanneer gerespecteerde leraren of tradities tot verschillende conclusies komen.

Zolang verschillende bronnen van gezag hetzelfde zeggen, ontstaat de indruk dat hun gezag voldoende grond biedt voor zekerheid. Maar zodra hun interpretaties uiteenlopen, wordt zichtbaar dat een beroep op gezag alleen de vraag niet kan beslissen.

Dit is binnen het boeddhisme geen louter theoretisch probleem. Verschillende tradities hebben dezelfde overgeleverde teksten, begrippen en praktijken op uiteenlopende manieren geïnterpreteerd.

Leraren die binnen hun eigen gemeenschap als ervaren en gezaghebbend worden beschouwd, kunnen daarom verschillende antwoorden geven op dezelfde vraag. Een overdrachtslijn kan dan wel verklaren waarom een bepaalde interpretatie binnen een traditie gezag bezit, maar daarmee is nog niet aangetoond dat die interpretatie ook inhoudelijk juist is.

Juist hier wordt het onderscheid tussen vertrouwen en kritiekloze aanvaarding beslissend.

Wanneer twee gezaghebbende stemmen elkaar tegenspreken, kan de beoefenaar de verantwoordelijkheid voor het onderscheid niet aan gezag overlaten.

De vraag moet terugkeren naar het onderricht zelf en uiteindelijk naar zorgvuldig onderzoek: “welke interpretatie helpt werkelijk om verlangen, afkeer en onwetendheid te herkennen en los te laten? Welke maakt de werking van dukkha en de voorwaarden waaronder het ontstaat helderder zichtbaar?”

Dat betekent niet dat persoonlijke voorkeur de plaats van gezag moet innemen. Ook het eigen oordeel kan

worden gekleurd door gehechtheid, vooronderstellingen en zelfmisleiding.

Juist daarom vraagt onderzoek zowel bescheidenheid als onafhankelijkheid: de bereidheid naar anderen te luisteren zonder het eigen onderscheidingsvermogen uit handen te geven.

Verschil van inzicht hoeft vanuit dit perspectief geen bedreiging voor de Dhamma te zijn. Het maakt juist zichtbaar waarom de vroegste Dhamma geen enkel uiterlijk gezag tot laatste maatstaf maakt.

Leraren kunnen richting geven. Tradities kunnen ervaring bewaren. Overdrachtslijnen kunnen continuïteit bieden. Maar wanneer interpretaties uiteenlopen, blijft de beoefenaar zelf verantwoordelijk voor het onderzoek waardoor inzicht tot rijping komt.

Van begeleiding naar gezag

Deze geleidelijke verschuiving is niet uniek voor het boeddhisme. Ze kan worden waargenomen in vrijwel elke religieuze, filosofische of spirituele traditie die lange tijd blijft voortbestaan.

Wat begint als praktische begeleiding, ontwikkelt zich vaak tot erkend gezag. Dat gezag leidt vervolgens tot vaste structuren waarbinnen het wordt uitgeoefend en in stand gehouden.

Op zichzelf hoeft daar niets problematisch aan te zijn. Integendeel, zonder enige vorm van erkend gezag zou het moeilijk zijn de continuïteit van een traditie te bewaren.

Het probleem ontstaat pas wanneer gezag ongemerkt een andere functie gaat vervullen.

Gezag moet ten dienste staan van het onderricht. Zijn functie is de integriteit van de Dhamma te bewaren, de voorwaarden te beschermen waaronder inzicht kan ontstaan en beoefenaars te helpen verwarring te vermijden. In die zin is gezag een middel: het staat ten dienste van iets wat het overstijgt.

Na verloop van tijd wordt elke instelling echter geconfronteerd met een dynamiek die grotendeels losstaat van de bedoelingen van de mensen die er deel van uitmaken.

Een instelling die werd opgericht om een onderricht te bewaren, ontwikkelt gaandeweg ook eigen belangen. Continuïteit, stabiliteit, reputatie, interne samenhang en het voortbestaan van de organisatie worden steeds belangrijker.

Deze belangen zijn niet verwonderlijk en evenmin ongeoorloofd. Elke gemeenschap die wil blijven voortbestaan, moet er aandacht aan besteden.

Maar ze brengen wel een nieuwe dynamiek in de traditie.

Vragen die betrekking hadden op de bevrijdende functie van de Dhamma kunnen veranderen in vragen over loyaliteit, conformiteit, orthodoxie of institutionele continuïteit.

Het behoud van de organisatie kan zo steeds meer verweven raken met het behoud van het onderricht

zelf, totdat het onderscheid tussen beide nauwelijks nog zichtbaar is.

Op dat moment kan een verschil van inzicht niet langer alleen worden beschouwd als een verschil over een bepaalde interpretatie, maar als een bedreiging voor de traditie zelf.

Een dergelijke ontwikkeling is zelden het gevolg van een bewuste bedoeling. Meestal voltrekt zij zich geleidelijk en vrijwel ongemerkt.

Degenen aan wie het bewaren van een traditie is toevertrouwd, geloven doorgaans dat zij in het belang van die traditie handelen. En vaak is dat ook zo. Maar het bewaren van een traditie en het verwerkelijken van inzicht zijn niet hetzelfde.

Het probleem ligt niet bij hun persoonlijke beweegredenen, maar bij de subtiele neiging van instellingen om hun eigen voortbestaan te vereenzelvigen met het voortbestaan van het onderricht dat zij proberen te bewaren.

De vroegste Dhamma legt een ander accent.

Steeds opnieuw wordt de aandacht gericht op het ontwikkelen van inzicht.

De status van degene die spreekt, is niet het uiteindelijke criterium. Doorslaggevend blijft of het onderricht leidt tot het verminderen van verlangen, afkeer en onwetendheid.

Het criterium is dus functioneel en niet institutioneel.

De bevrijdende waarde van een onderricht wordt niet bepaald door de status van degene die het verkondigt, maar door de mate waarin het bijdraagt tot het beëindigen van dukkha.

Dit onderscheid doet niets af aan het respect voor leraren of gemeenschappen. Het geeft hun eenvoudige hun juiste plaats binnen het pad terug.

Leraren zijn waardevol omdat zij anderen helpen duidelijker te zien. Gemeenschappen zijn waardevol omdat zij gunstige voorwaarden voor de beoefening scheppen. Instellingen zijn waardevol omdat zij de Dhamma bewaren en van generatie op generatie doorgeven.

Geen van deze is echter het doel van het pad. Hun waarde kan nooit los worden gezien van het bevrijdende doel dat zij dienen.

Vanuit dit perspectief is de vraag niet of gezag moet bestaan, maar of het een middel blijft waardoor de Dhamma toegankelijker wordt, dan wel of het behoud van dat gezag een doel op zich wordt.

Zodra dat laatste gebeurt, verschuift de verhouding tussen middel en doel.

Naarmate gezag steeds meer verbonden raakt met bepaalde personen in plaats van met de bevrijdende functie van het onderricht zelf, verandert ook de verhouding tussen leraar en leerling.

Respect, dat zowel natuurlijk als gepast is, kan zich verdiepen tot eerbied. Eerbied kan op haar beurt overgaan in idealisering.

Het is belangrijk te begrijpen hoe deze overgang plaatsvindt, niet omdat eerbied op zichzelf misplaatst is, maar omdat de vroegste Dhamma respect steeds verbindt met onderzoek en persoonlijk inzicht.

Vertrouwen en verificatie (*saddhā*)

Als gezag zelf een voorwerp van gehechtheid kan worden, zou men gemakkelijk kunnen concluderen dat de vroegste Dhamma wantrouwen tegenover leraren, tradities of gevestigde gemeenschappen aanmoedigt.

Dat is echter een misverstand.

De vroegste leerredes wijzen gezag niet af, maar verheerlijken evenmin scepsis om de scepsis zelf. In plaats daarvan wijzen zij op een subtielere en meer evenwichtige kwaliteit: *saddhā*.

Het Pāli-woord *saddhā* wordt vaak vertaald als “geloof”, maar die vertaling kan beoefenaars gemakkelijk op het verkeerde been zetten. Voor velen roept het begrip “geloof” de gedachte op van het aanvaarden van beweringen die niet persoonlijk zijn geverifieerd.

Binnen de vroegste Dhamma heeft *saddhā* een andere functie. Het kan beter worden begrepen als “vertrouwen”: de bereidheid een pad te onderzoeken voordat de vruchten ervan rechtstreeks zichtbaar zijn geworden.

Onderzoek begint juist waar zekerheid nog ontbreekt. Voordat inzicht ontstaat, is er een periode waarin men nog niet met zekerheid weet.

Zonder een zekere mate van vertrouwen zou de beoefening nooit beginnen. Niemand begint met zorgvuldige observatie, ethische discipline of meditatie terwijl hij al beschikt over de wijsheid die deze praktijken juist moeten ontwikkelen.

Toch wordt vertrouwen nooit als een doel op zichzelf voorgesteld. De vroegste Dhamma leidt de beoefenaar steeds voorbij vertrouwen naar direct inzicht.

De vroegste leerredes nodigen herhaaldelijk uit tot onderzoek in plaats van kritiekloze aanvaarding. Wat zij voorleggen, vraagt niet om kritiekloze aanvaarding, maar moet binnen de eigen ervaring worden onderzocht. Vertrouwen opent de deur; onderzoek gaat erdoorheen.

In die zin zijn saddhā en paññā geen alternatieven, maar onderling verbonden aspecten van hetzelfde proces. Vertrouwen zet aan tot beoefening en houdt haar gaande; door onderzoek en direct zien raakt dat vertrouwen gegrond in inzicht.

Dit verklaart ook waarom vertrouwen zowel waardevol als kwetsbaar is. Juist omdat het ons openstelt voor leren, maakt het ook gehechtheid mogelijk.

Dankbaarheid tegenover een leraar kan afhankelijkheid worden. Respect voor een traditie kan omslaan in vereenzelviging ermee. Vertrouwen dat aanvankelijk onderzoek aanmoedigde, kan uiteindelijk het stellen van vragen ontmoedigen.

Wat begon als ondersteuning op weg naar bevrijding, kan zo onbedoeld een nieuw voorwerp van gehechtheid worden.

De vroegste Dhamma vraagt ons daarom niet vertrouwen op te geven, maar het aandachtig te onderzoeken.

De vraag is: “Blijft vertrouwen onderzoek, eerlijkheid en direct zien bevorderen, of begint het die juist te vervangen?”

Het onderscheid is subtiel, maar doorslaggevend.

Vertrouwen vervult zijn functie alleen zolang het blijft leiden naar iets wat verder gaat dan vertrouwen zelf: naar inzicht dat rechtstreeks wordt verwerkelijkt en niet slechts van anderen wordt overgenomen.

De vraag is daarom niet eenvoudigweg of gezag nuttig dan wel problematisch is. Dat onderscheid zou te oppervlakkig zijn. Waar het om gaat, is de verhouding tussen vertrouwen en onderzoek. Zonder vertrouwen komt de beoefening niet op gang; zonder onderzoek komt vertrouwen niet tot rijping.

Maar juist omdat vertrouwen de beoefenaar openstelt voor begeleiding, rijst een andere vraag: “Wanneer ik in aanraking kom met een leraar, een traditie of een overdrachtslijn, wat gebeurt er dan precies in mijn eigen geest? Blijft vertrouwen het onderzoek ondersteunen, of wordt het een andere vorm van gehechtheid (upādāna)?”

Respect en eerbied

De relatie tussen leraar en leerling neemt een centrale plaats in binnen elke authentieke traditie van ondericht. Dat geldt voor de Dhamma niet minder dan elders.

Weinig vormen van inzicht ontwikkelen zich in volledig isolement. We leren van mensen die verder op het pad zijn dan wij, die moeilijkheden herkennen die wij zelf nog niet zien en die ons helpen fouten te vermijden die anders jarenlang onopgemerkt zouden blijven.

Dankbaarheid voor dergelijke begeleiding is zowel natuurlijk als gepast. De vroegste leerredes spreken dan ook herhaaldelijk over spirituele vriendschap (*kalyāṇamittatā*) als een van de belangrijke voorwaarden voor de beoefening.

Respect is echter niet hetzelfde als idealisering. Respect erkent ervaring, wijsheid en integriteit zonder onze gedeelde menselijkheid uit het oog te verliezen.

Het maakt het mogelijk de leraar te blijven zien als een medemens wiens inzicht door beoefening tot rijping is gekomen, en niet als iemand die boven menselijke beperkingen staat. Zulk respect versterkt het vertrouwen zonder het persoonlijk onderzoek aan te tasten.

Idealisering brengt iets heel anders teweeg.

De leraar wordt geleidelijk méér dan een gids. Hij of zij begint als bron van zekerheid te gelden. Woorden krijgen gezag vanwege degene die ze uitspreekt, en niet omdat ze de ervaring verhelderen.

Het wordt steeds moeilijker om het met de leraar oneens te zijn, niet omdat diens argumenten overtuigender zijn geworden, maar omdat het in twijfel trekken van de leraar begint aan te voelen als het in twijfel trekken van de Dhamma zelf.

Deze ontwikkeling vindt zelden bewust plaats. Gewoonlijk is zij noch de bedoeling van de leraar, noch die van de leerling. Zij ontstaat door volkomen begrijpelijke psychologische processen.

Leerlingen zoeken houvast bij iemand wiens inzicht dieper lijkt dan het hunne. Leraren kunnen op hun beurt gewend raken aan het vertrouwen en de volgzzaamheid die hen te beurt vallen.

Beide reacties zijn zeer menselijk. Geen van beide hoeft voort te komen uit kwade bedoelingen of bewuste manipulatie. Toch kunnen de gevolgen aanzienlijk zijn.

Hoe meer gezag aan een persoon wordt verbonden, hoe moeilijker het wordt inzicht van interpretatie te onderscheiden. De persoonlijke stijl van een leraar kan worden aangezien voor een tijdloos beginsel. Persoonlijke voorkeuren kunnen worden beschouwd als wezenlijke onderdelen van het onderricht zelf.

Na verloop van tijd kan het steeds moeilijker worden onderscheid te maken tussen trouw aan een leraar en toewijding aan de Dhamma.

De vroegste leerredes leggen een ander accent. Zij moedigen dankbaarheid aan zonder afhankelijkheid, vertrouwen zonder kritiekloze aanvaarding en begeleiding zonder de eigen verantwoordelijkheid uit handen te geven.

In de vroegste leerredes ligt de nadruk niet op de persoon van de Boeddha, maar op de Dhamma als iets wat onderzocht en direct gezien moet worden.

Het gezag van zijn onderricht berust niet op loutere aanvaarding, maar op de uitnodiging te verifiëren. Zijn woorden wijzen steeds opnieuw naar wat door zorgvuldig onderzoek zelf kan worden gekend.

Werkelijke begeleiding vergroot de psychologische afhankelijkheid van de leraar niet, maar vermindert die juist. Naarmate inzicht tot rijping komt, wordt de zelfstandigheid van de beoefenaar steeds groter.

De taak van de leraar is niet volgelingen te creëren, maar anderen te helpen zelf te leren zien. In die zin is de hoogste vorm van gezag paradoxaal genoeg die welke, naarmate wijsheid zich ontwikkelt, steeds minder noodzakelijk wordt.

Vanuit dit perspectief vraagt bescheidenheid evenveel van leraar als leerling. De leerling erkent dat begeleiding nodig is, terwijl de leraar erkent dat niemand een ander tot ontwaken kan brengen.

Beiden staan ten dienste van de Dhamma in plaats van haar als hun bezit te beschouwen. Hun relatie berust daarom niet op bezit, maar op een gezamenlijk onderzoek waarvan het uiteindelijke gezag noch bij een persoon, noch bij een instelling ligt, maar bij direct inzicht zelf.

De centrale vraag is niet langer of leraren respect verdienen. De belangrijkste vraag is of dat respect het inzicht blijft verdiepen, dan wel de plaats ervan begint in te nemen.

Wanneer eerbied eerlijk onderzoek ontmoedigt, hoe onbedoeld ook, begint de relatie tussen leraar en

leerling zich te verwijderen van de nadruk op onderzoek en direct zien in de vroegste Dhamma.

Vertrouwen en verantwoordelijkheid

Vertrouwen neemt een bijzondere plaats in binnen de relatie tussen leraar en leerling. Zonder vertrouwen wordt zinvolle begeleiding vrijwel onmogelijk. Een beoefenaar die elke aanwijzing zonder onderscheid in twijfel trekt, zal waarschijnlijk weinig baat hebben bij de ervaring die anderen gedurende lange tijd zorgvuldig hebben opgebouwd.

Leren vereist openheid, de bereidheid om te luisteren en voldoende vertrouwen om manieren van kijken uit te proberen die aanvankelijk zelfs vreemd aanvoelen. In die zin vormt vertrouwen geen belemmering voor de beoefening, maar een van haar belangrijke voorwaarden.

Tegelijk maakt vertrouwen iemand kwetsbaar. Zodra aan iemand meer inzicht, ervaring of spirituele rijpheid wordt toegeschreven, ontstaat er een ongelijkheid in de relatie. De leerling stelt zich daardoor open voor een invloed die veel verder kan reiken dan louter intellectuele instemming.

Advies kan zonder veel aarzeling worden opgevolgd. Het eigen oordeel kan geleidelijk naar de achtergrond verdwijnen. De goed- of afkeuring van de leraar kan een aanzienlijk emotioneel gewicht krijgen. Dit alles is niet uitzonderlijk. Het weerspiegelt de gewone menselijke psychologie en is geen specifiek boeddhistisch verschijnsel.

Juist daarom dragen tradities die veel belang hechten aan spirituele begeleiding ook een overeenkomstige ethische verantwoordelijkheid. Hoe groter het vertrouwen dat in een leraar wordt gesteld, hoe groter de verantwoordelijkheid die daarmee gepaard gaat.

Werkelijk gezag komt daarom niet tot uiting in voorrechten, maar in terughoudendheid. Het doel van gezag is niet het belang van de leraar te vergroten, maar voorwaarden te scheppen waarin de leerling steeds beter in staat is zelfstandig tot inzicht te komen.

De vroegste Dhamma legt dezelfde nadruk op de eigen verantwoordelijkheid van de beoefenaar. Hoewel de Boeddha wordt voorgesteld als een weergaloze leraar, weigert hij herhaaldelijk zichzelf op te stellen als iemand die gezag uitoefent omwille van het gezag zelf.

Zijn rol wordt in opmerkelijk bescheiden termen beschreven. Hij wijst het pad; anderen moeten het gaan. Hij legt de Dhamma uit; anderen moeten haar zelf verwerkelijken. Bevrijding kan niet als een geschenk worden gegeven, door een zegen worden verleend of door persoonlijke toewijding worden gegarandeerd. Zij ontstaat alleen door het rechtstreeks loslaten van verlangen, afkeer en onwetendheid binnen de eigen ervaring.

Dit inzicht heeft een belangrijke consequentie. Het succes van een leraar kan uiteindelijk niet worden afgemeten aan het aantal volgelingen, de kracht van hun persoonlijke loyaliteit of het prestige van een instelling. Evenmin kan het worden afgemeten aan wel sprekendheid, reputatie of invloed.

Vanuit het perspectief van de vroegste Dhamma is de beslissende vraag of leerlingen minder afhankelijk worden van uiterlijk gezag en steeds beter in staat zijn tot zorgvuldige observatie, wijze reflectie en direct inzicht.

Een belangrijk waarschuwingssignaal ontstaat wanneer dit proces naar grotere zelfstandigheid plaatsmaakt voor toenemende afhankelijkheid. Als persoonlijke loyaliteit belangrijker wordt dan inzicht, of als het stellen van vragen als ontrouw wordt ervaren, verandert de functie van de relatie.

Het probleem ligt niet noodzakelijk bij de bedoelingen van de betrokkenen. Zowel leraar als leerling kunnen er oprecht van overtuigd zijn dat zij de Dhamma dienen. Maar oprechtheid alleen kan niet verhinderen dat subtiele vormen van gehechtheid ontstaan.

Juist de relatie die bedoeld was om bevrijding te ondersteunen, kan zelf een nieuw voorwerp van gehechtheid worden.

De vroegste leerredes nodigen beoefenaars herhaaldelijk uit gehechtheid te herkennen, waar die zich ook voordoet. Vanuit dat perspectief kunnen ook leraren, tradities en zelfs het onderricht zelf voorwerpen van gehechtheid worden wanneer de verhouding ertoe wordt gekenmerkt door toe-eigening en vereenzelviging.

Hier geldt hetzelfde principe: alles waarmee men zich identificeert, kan een voorwerp van gehechtheid worden.

De vraag is daarom niet of een leraar, een Saṅgha of een traditie waardevol is. De vraag is of onze verhouding ertoe bevrijding blijft ondersteunen, dan wel juist de patronen van gehechtheid versterkt die het pad probeert te doorbreken.

Dit perspectief helpt ook te verklaren waarom de vroegste Dhamma zo consequent de nadruk legt op opmerkzaamheid en wijze aandacht.

Deze kwaliteiten hebben niet alleen betrekking op gedachten, gevoelens of zintuiglijke ervaring. Ze zijn evenzeer van belang voor de subtiele manieren waarop gezag, bewondering, dankbaarheid en vertrouwen onze relaties vormgeven.

Deze processen eerlijk waarnemen is geen uiting van cynisme of gebrek aan respect. Het is een andere toepassing van hetzelfde zorgvuldige onderzoek waartoe de vroegste leerredes ook ten aanzien van andere aspecten van de ervaring uitnodigen.

Bescheidenheid zonder afhankelijkheid

De vroegste Dhamma toont een opmerkelijk evenwicht tussen bescheidenheid en onafhankelijkheid.

Eenzijds worden beoefenaars herhaaldelijk aangemoedigd wijze metgezellen op te zoeken, aandachtig naar ervaren leraren te luisteren en de beperkingen van hun eigen inzicht te erkennen.

Arrogantie, zelfgenoegzaamheid en de veronderstelling dat men het al weet, vormen obstakels voor werkelijk inzicht.

Leren vereist de bereidheid zich te laten corrigeren, diepgewortelde aannames opnieuw te overwegen en open te blijven staan voor perspectieven die vertrouwde manieren van kijken ter discussie stellen.

Anderzijds mag deze bescheidenheid nooit uitmonden in intellectuele of spirituele afhankelijkheid. Het vertrouwen waartoe de vroegste leerredes uitnodigen, blijft niet gericht op personen. Het vindt zijn vervulling in direct zien.

Leraren bieden richting, geen zekerheid. Zij verhelderen aspecten van het pad die anders duister zouden blijven, maar zij kunnen de zorgvuldige observatie waarvan bevrijdend inzicht afhankelijk is niet vervangen.

Dit evenwicht weerspiegelt een dieper kenmerk van de vroegste Dhamma. Steeds opnieuw wordt de verantwoordelijkheid bij de beoefenaar gelegd. Niemand kan voor een ander opmerkzaamheid ontwikkelen. Niemand kan voor een ander begeerte loslaten, gehechtheid herkennen of vergankelijkheid doorgronden.

Dit werk kan niet worden uitbesteed en bevrijdend inzicht kan niet worden overgedragen. Hoe waardevol begeleiding van buitenaf ook mag zijn, het beslissende inzicht ontstaat altijd binnen de eigen directe ervaring.

Daarom verandert spirituele rijpheid de relatie tussen leraar en leerling. Het doel van die relatie is niet afhankelijkheid eindeloos in stand te houden, maar steeds grotere bevrijding mogelijk te maken.

Naarmate het inzicht zich verdiept, berust vertrouwen niet langer hoofdzakelijk op de geruststelling die een ander biedt, maar op de toenemende helderheid waarmee de eigen ervaring rechtstreeks wordt begrepen.

Het succes van het onderricht van een leraar blijkt uit de mate waarin hij anderen helpt ontdekken dat uiteindelijk niet zijn gezag doorslaggevend is, maar hun eigen directe inzicht.

In die zin is de hoogste vorm van gezag er een die voortdurend voorbij haar eigen belang wijst.

Hetzelfde principe geldt voor tradities en instellingen. Hun grootste bijdrage bestaat er niet in onvoorwaardelijke trouw te verzekeren, maar de voorwaarden te bewaren waarbinnen onderzoek tot bloei kan komen.

Een traditie vervult haar doel wanneer zij beoefenaars in staat stelt diepgaander te onderzoeken, oprechter te beoefenen en helderder te begrijpen.

Zij houdt op dat doel te vervullen wanneer het behoud van de traditie zelf belangrijker wordt dan de bevrijdende functie van de Dhamma die zij wil bewaren.

Vanuit dit perspectief staan gezag en vrijheid niet tegenover elkaar. Het gaat er veeleer om beide hun juiste plaats toe te kennen.

Gezag heeft een plaats binnen het pad, zolang het ondergeschikt blijft aan inzicht.

Leraren, overdrachtslijnen, saṅgha's en structuren vervullen belangrijke functies, maar hun waarde ligt in hun vermogen ontwaken te ondersteunen, niet het te vervangen.

Zolang zij blijven verwijzen naar iets wat hen overstijgt, blijven zij trouw aan de vroegste Dhamma.

De centrale vraag blijft daarom dezelfde waarmee dit hoofdstuk begon: "Blijft de structuur de Dhamma dienen, of is de Dhamma de structuur gaan dienen?"

Het antwoord kan niet worden gevonden door alleen instellingen, leraren of tradities te onderzoeken. Uiteindelijk moet het worden gezocht in de kwaliteit van het inzicht dat zij helpen ontwikkelen.

Waar onderzoek levend blijft, waar direct zien wordt aangemoedigd en waar gezag de verantwoordelijkheid steeds opnieuw bij de beoefenaar legt, blijft de bevrijdende gerichtheid van de Dhamma zichtbaar.

Waar deze kwaliteiten beginnen te verdwijnen, hoe subtiel ook, moet de verhouding tussen middel en doel opnieuw zorgvuldig worden onderzocht en, waar nodig, bijgesteld.



HOOFDSTUK IX - BOEDDHIST WORDEN

In de vorige hoofdstukken hebben we onderzocht hoe het onderricht van de Boeddha zijn plaats kreeg binnen de geschiedenis. We hebben gezien hoe geschriften, leerstellingen, overdrachtslijnen, tradities, rituelen, instellingen, structuren ontstonden en hoe elk daarvan op zijn eigen manier heeft bijgedragen tot het bewaren van de Dhamma, maar tegelijk ook de vormen heeft bepaald waarin zij werd begrepen.

Identiteit en de Dhamma

Toch blijft er nog één belangrijke ontwikkeling te onderzoeken: “Wat gebeurt er wanneer het onderricht zelf deel gaat uitmaken van onze identiteit?”

De vroegste Dhamma wijst herhaaldelijk op identificatie als een van de fundamentele processen waardoor dukkha in stand wordt gehouden.

Steeds opnieuw nodigt zij ons uit om de neiging te onderzoeken een gevoel van “ik” en “mijn” op te bouwen rond wat we ervaren. Daarom is het zinvol ons af te vragen of hetzelfde proces zich ook tot de Dhamma zelf kan uitstrekken.

De vraag luidt: “Kan een leer die gericht is op het einde van identificatie zelf een voorwerp van identificatie worden?”

Dit hoofdstuk onderzoekt die mogelijkheid. Het gaat na hoe de eenvoudige omschrijving “ik ben een boeddhist” méér kan worden dan een praktische manier om naar een traditie te verwijzen. Zij kan uitgroeien tot een nieuwe zelfdefinitie, een bron van ver-

bondenheid en continuïteit, maar tegelijk ook tot een voorwerp van gehechtheid.

Deze beschouwing is niet tegen het boeddhisme gericht en trekt evenmin de oprechtheid of de waarde in twijfel van wie binnen de vele boeddhistische tradities beoefent.

De kwestie ligt dieper dan om het even welke afzonderlijke school. Zodra zich rond een leer een identiteit vormt, ontstaat de mogelijkheid dat wat bedoeld was als een middel tot bevrijding ongemerkt verandert in iets wat men zich toe-eigent, verdedigt en waarmee men zich uiteindelijk vereenzelvigd.

Vanuit dit perspectief zijn de historische verschillen tussen Theravāda, Mahāyāna en Vajrayāna niet alleen verschillende uitdrukkingsvormen van de Dhamma. Zij laten ook zien hoe de menselijke neiging tot identificatie zich binnen spirituele gemeenschappen kan manifesteren, en hoe zulke identiteiten uiteindelijk voorwerpen van gehechtheid worden.

Na de dood van de Boeddha bestond het begrip “boeddhist” nog niet. De vroege gemeenschap werd niet bepaald door het aanhangen van een religie die boeddhisme heette, maar door het leven naar en beoefenen van de Dhamma en de Vinaya.

In de vroegste Pāli-teksten worden volgelingen, afhankelijk van de context, met verschillende benamingen aangeduid, zoals discipelen (sāvakas), monniken en nonnen (bhikkhus en bhikkhunīs) en lekenvolgelingen (upāsakas en upāsikās). Zij worden aangeduid naar hun rol binnen de gemeenschap, niet op grond

van het aanhangen van een religie die boeddhisme heet.

Wat hen met elkaar verbond, was niet het behoren tot een religieuze identiteit, maar hun deelname aan een gemeenschappelijke oefenweg gericht op het einde van dukkha.

In de loop van de tijd veranderde dit.

Toen de Dhamma zich door de eeuwen heen over verschillende culturen en talen verspreidde, ontwikkelden gemeenschappen eigen vormen van beoefening, interpretatie en organisatie. Verschillende overdrachtslijnen, scholen en stromingen ontstonden, die elk het onderricht op hun eigen wijze bewaarden en doorgaven.

Geleidelijk kregen religieuze identiteiten duidelijker vorm en gingen mensen zich steeds meer met bepaalde tradities identificeren, in plaats van eenvoudigweg deel te nemen aan de gemeenschappelijke beoefening van de Dhamma en de Vinaya.

De vroegste gemeenschap kende de latere religieuze benaming 'boeddhist' nog niet.⁵⁹ Het is een bruikbare benaming voor mensen die het onderricht van de Boeddha volgen, maar in de vroegste teksten worden zijn volgelingen met andere benamingen aangeduid.

Op zich is er niets problematisch aan deze ontwikkeling. Mensen organiseren zich van nature in gemeenschappen. Gemeenschappelijke benamingen maken communicatie mogelijk. Tradities bewaren de herinnering. Structuren zorgen voor continuïteit. Zonder

deze vormen zou veel van wat de Boeddha onderwees vrijwel zeker verloren zijn gegaan.

De vraag is echter niet of deze historische ontwikkelingen waardevol of onvermijdelijk waren. De vraag is wat er innerlijk gebeurt wanneer een praktische omschrijving zoals “ik ben boeddhist” uitgroeit tot een persoonlijke identiteit.

Er is een wezenlijk verschil tussen zeggen: “Ik beoefen het onderricht van de Boeddha” en zeggen: “Ik ben boeddhist.”

Het eerste beschrijft een activiteit: iets wat men doet. Het tweede beschrijft iets wat men meent te zijn.⁶⁰

Op het eerste gezicht lijkt het verschil onbeduidend. In het dagelijkse taalgebruik lijkt het niet meer dan een kwestie van formulering. Maar vanuit het perspectief van de vroegste Dhamma wijst het op een onderscheid van aanzienlijk belang.

De Boeddha hield zich niet alleen bezig met de inhoud van onze gedachten. Zijn aandacht ging uit naar de processen waardoor de geest zich ervaring toe-eigent en die geleidelijk verweeft met een gevoel van “zelf”.

Identiteit doet zich zelden voor als iets wat we bewust creëren. Zij verschijnt veeleer als iets volkomen natuurlijks. Van kindsbeen af leren we onszelf te zien als behorend tot families, naties, culturen, beroepen en religies.

Deze identiteiten bieden oriëntatie. Ze scheppen continuïteit. Ze bevorderen een gevoel van verbonden-

heid. Ongemerkt geven ze antwoord op de vraag: “Wie ben ik?”

Er is niets specifiek boeddhistisch aan dit proces. Elke menselijke gemeenschap ontwikkelt een of andere vorm van identiteit. Het is een diep menselijke neiging.

De vroegste Dhamma veroordeelt deze neiging niet en probeert evenmin de ene identiteit door een andere te vervangen. Zij nodigt ons uit om het proces van identificatie waar te nemen.

Voor de Boeddha is de wezenlijke vraag niet of een identiteit maatschappelijk nuttig of historisch begrijpelijk is. De vraag is of identificatie bijdraagt tot het einde van dukkha of tot het voortbestaan ervan.

Dat is een fundamentele verschuiving van perspectief.

Het gaat niet om identiteit als een sociaal verschijnsel, maar om identificatie als een voortdurende activiteit van de geest.

Vanuit dit perspectief wordt identiteit niet langer begrepen als iets wat we bezitten, maar als iets wat we voortdurend vormgeven. In dat woord ligt al iets wezenlijks besloten: we geven vorm. Wat wij als ‘ik’ beschouwen, blijkt geen vaste inhoud te hebben, maar krijgt voortdurend vorm in afhankelijkheid van voorwaarden.

De vraag is dan ook niet welke identiteit we hebben, maar hoe de geest haar creëert en in stand houdt.

Pas wanneer deze activiteit helder wordt gezien, wordt het mogelijk te begrijpen hoe nauw identificatie in de vroegste Dhamma met *upādāna* verbonden is.

61

Waarom identificeert de geest zich eigenlijk?

Vanuit het perspectief van de vroegste Dhamma is identiteit niet louter een conceptuele constructie. Zij vervult ook een psychologische functie. Ze verschaft een gevoel van continuïteit te midden van voortdurende verandering. Ze schept vertrouwdheid in een onzekere wereld. Ze biedt de geruststellende indruk dat er iemand of iets is die denkt, kiest, zich herinnert, gelooft, vertrouwt en handelt.

Daarom wordt identiteit niet gemakkelijk losgelaten. Zij belooft stabiliteit juist waar de ervaring instabiel is. Zij biedt zekerheid waar onzekerheid onvermijdelijk is.

Hoe sterker deze behoefte aan zekerheid wordt, hoe gemakkelijker de geest iets construeert waarmee hij zich kan identificeren.

Zo gezien is identificatie geen uitzondering binnen de menselijke ervaring. Het is een van haar meest hardnekkige gewoonten of neigingen.⁶²

De Boeddha richt de aandacht daarom niet op de *inhoud* van identiteit, maar op het *proces* waardoor identiteit voortdurend wordt gecreëerd.

Elke herhaalde reactie versterkt een patroon. Patronen worden gewoonten, en gewoonten geven vorm aan wat we als persoonlijkheid ervaren.

Op die manier ontvouwt veel van wat wij een “ik” noemen zich vanuit geconditioneerde neigingen, veeleer dan als uitdrukking van een blijvend zelf.

Wanneer zij niet worden gezien, bepalen deze diepgewortelde gewoonten de richting van onze keuzes, onze relaties en de loop die ons leven neemt.

De Dhamma onderzoekt daarom niet *wie* we zijn, maar *hoe* dit voortdurende proces van worden telkens opnieuw wordt gecreëerd en in stand gehouden.

Dit proces is zo fundamenteel dat het in de vroegste leerredes steeds opnieuw naar voren komt.

De vroegste leerredes beschrijven dit proces consequent aan de hand van de bekende formule: ‘*Etam mama, eso ’ham asmi, eso me attā.*’

“Dit is van mij.”

“Dit ben ik.”

“Dit is mijn zelf.”

Deze uitspraken worden niet als filosofische leerstellingen gepresenteerd. Zij beschrijven drie nauw samenhangende vormen van toe-eigening en identificatie.

Wat wordt ervaren, kan worden beschouwd als “van mij”, als een deel van wie ik ben, of als verbonden met het gevoel van zelf.

Het onderscheid is subtiel, maar van diepgaande betekenis. Bezit, identiteit en ‘zelf’ blijken verschillende uitdrukkingen van hetzelfde proces van toe-eigening.

Dit proces van toe-eigening is nauw verbonden met wat in de vroegste leerredes *upādāna* wordt genoemd.

Het woord wordt doorgaans vertaald als “gehechtheid”, maar de betekenis ervan reikt verder dan louter gehechtheid. Het draagt ook de betekenis van vastgrijpen, zich iets toe-eigenen of iets tot het eigene maken.

Door *upādāna* wordt wat in de ervaring verschijnt vastgegrepen als ‘van mij’, ‘ik’ of ‘mijn zelf’. Wat op deze manier wordt toegeëigend, wordt vervolgens iets waaraan men vasthoudt en dat men probeert in stand te houden of te verdedigen.

Vanuit dit perspectief is de vraag niet langer of iemand alleen aan materiële bezittingen gehecht is.

Men kan zich aan alles hechten. Aan bezittingen. Aan meningen. Aan herinneringen. Aan opvattingen. Aan deugdzaamheid. Aan ethisch handelen. Aan meditatie. Aan inzicht. Zelfs aan de Dhamma zelf.

Niets is gevrijwaard van toe-eigening — zelfs niet een leer waarvan het doel juist is een einde te maken aan toe-eigening.

Identificatie en traditie

Als identificatie rond alles kan ontstaan, is er weinig reden om aan te nemen dat de Dhamma zelf aan datzelfde proces ontsnapt.

Men zou zelfs precies het tegenovergestelde kunnen verwachten. Hoe meer waarde we aan iets hechten,

hoe gemakkelijker het verweven raakt met ons gevoel van identiteit.

Vooraf datgene wat betekenis en richting biedt, zal gemakkelijk iets worden wat we willen behouden.

Geleidelijk, en vaak zonder het zelf te merken, verandert onze verhouding tot de Dhamma.

De Dhamma wordt niet langer eenvoudigweg beoefend. Zij wordt niet langer eenvoudigweg onderzocht. In plaats daarvan wordt ons begrip van de Dhamma geleidelijk iets waarmee we ons identificeren.

Deze verandering is opmerkelijk subtiel.

Uiterlijk lijkt er nauwelijks iets veranderd. Men blijft mediteren, de leerredes bestuderen, ethisch handelen en wijsheid ontwikkelen. De vormen van beoefening blijven precies dezelfde.

Alleen de verhouding is veranderd.

De Dhamma wordt niet langer uitsluitend benaderd als een middel om dukkha te begrijpen. Zij is een deel geworden van het antwoord op de impliciete vraag: "Wie ben ik?"

Zodra deze verschuiving heeft plaatsgevonden, volgt bijna vanzelf een volgend proces.

Wat deel is geworden van "mij", wordt instinctief beschermd. Wat beschermd wordt, wordt verdedigd. Wat verdedigd wordt, wordt al snel met alternatieven vergeleken. Vergelijking leidt tot voorkeur. Voorkeur verhardt tot gehechtheid. En gehechtheid verdeelt de

wereld in mensen die het met ons eens zijn en anderen die dat niet zijn.

Dit proces is geenszins uniek voor het boeddhisme. Het kan overal worden waargenomen waar mensen zich rond gedeelde overtuigingen organiseren.

Politieke bewegingen, filosofische scholen en religieuze tradities vertonen allemaal dezelfde onderliggende neiging. Wat begint als een manier om de werkelijkheid te begrijpen, wordt een identiteit waardoor diezelfde werkelijkheid wordt geïnterpreteerd.

De vroegste Dhamma nodigt ons uit nog een stap dieper te kijken. Het gaat haar niet om de specifieke identiteit die men heeft aangenomen, maar om het proces van identificatie zelf.

Vanuit dit perspectief maakt het niets uit of iemand zich identificeert als boeddhist, christen, moslim, hindoe, atheïst of iets anders.

Wat er toe doet, is dit: het voorwerp van identificatie verandert. Het proces niet.

Daarom richten de vroegste leerredes de aandacht steeds opnieuw op het proces van gehechtheid, niet op het specifieke voorwerp ervan.

Overtuigingen verschillen. Tradities verschillen. Culturen verschillen. Het onderliggende proces van toe-eigening blijft gelijk. Opvallend gelijk.

Telkens wanneer de geest zekerheid zoekt door identificatie, creëert hij iets wat behouden moet worden. En alles wat behouden moet worden, wordt ook

kwetsbaar — voor twijfel, onenigheid, kritiek en verandering. Zo wordt elke poging om zekerheid te verwerven een nieuwe voorwaarde voor dukkha.

Als dit waar is, rijst een belangrijke vraag: “Kan men het onderricht van de Boeddha beoefenen zonder er een identiteit van te maken?” Of, nauwkeuriger geformuleerd: “Kan de Dhamma haar bevrijdende functie slechts vervullen in de mate waarin zij niet wordt toegeëigend als iets wat bepaalt wie we zijn?”

Deze vragen zijn niet tegen het boeddhisme gericht. Ze vloeien rechtstreeks voort uit de logica van de vroegste Dhamma zelf.

Als lijden door gehechtheid en identificatie in stand wordt gehouden, kan geen enkel voorwerp van identificatie buiten het onderzoek blijven — zelfs niet het onderricht dat naar het einde van lijden verwijst.

Het zijn vragen over de aard van gehechtheid. En juist daardoor raken ze aan de kern van de vroegste Dhamma.

De historische ontwikkeling van het boeddhisme biedt vele voorbeelden van dit proces. Toen de Dhamma zich verspreidde buiten de culturele wereld waarin zij was ontstaan, kwam zij in aanraking met nieuwe talen, nieuwe filosofische tradities en nieuwe manieren om de menselijke ervaring te begrijpen.

In de loop van vele eeuwen ontstonden verschillende stromingen, die elk probeerden te bewaren en door te geven wat zij als het onderricht van de Boeddha beschouwden.

De tradities die later bekend zouden worden als Theravāda, Mahāyāna en Vajrayāna waren het resultaat van langdurige historische ontwikkelingen, gevormd door verschillende culturen, verschillende omstandigheden en verschillende interpretaties van het pad.

Op zichzelf is daar niets opmerkelijks aan. Telkens wanneer een leer door generaties en culturen wordt overgeleverd, is verscheidenheid vrijwel onvermijdelijk. Er worden andere vragen gesteld. Andere accenten ontstaan. Andere beoefeningsmethoden ontwikkelen zich. Zulke ontwikkelingen behoren tot het normale verloop van de geschiedenis.

Het bestaan van verschillende tradities is dan ook niet het probleem.

De vraag is wat er gebeurt wanneer deze tradities méér worden dan middelen voor beoefening.

Een traditie kan beginnen als een middel om de Dhamma te bewaren, maar geleidelijk iets worden waardoor beoefenaars zichzelf gaan definiëren.

Men beoefent niet langer eenvoudigweg binnen een bepaalde traditie. Men begint zichzelf te ervaren als iemand die ertoe behoort. En zodra verbondenheid identificatie wordt, ontstaat de mogelijkheid van gehechtheid.

Op dat punt begint de subtiele taal van “onze” traditie, “onze” overdrachtslijn, “onze” interpretatie of zelfs “het ware onderricht” te verschijnen.

Wat begon als een bruikbaar begrip, kan een opvatting worden die niet langer wordt onderzocht, maar verdedigd.

Zulke uitdrukkingen ontstaan vaak vanuit de beste bedoelingen. Ze weerspiegelen dankbaarheid tegenover de eigen leraren, vertrouwen in de eigen beoefening en waardering voor wat heilzaam is gebleken. Daar is op zichzelf niets mis mee.

De moeilijkheid begint pas wanneer waardering bezit wordt. Dan wordt de traditie niet langer gerespecteerd. Zij wordt ervaren als “van mij”. En wat als “van mij” wordt ervaren, blijft zelden onverdedigd.

Het ontstaan van “wij” en “zij”

Zodra een traditie deel is gaan uitmaken van iemands identiteit, volgt een volgend proces. Identiteit bestaat nooit op zichzelf. Zij onderscheidt zich van wat zij niet is.

Op het moment dat er een “wij” is, is er ook, hoe subtiel ook, een “zij”. Dit hoeft geen vijandigheid of conflict met zich mee te brengen. Meestal begint het als een eenvoudig onderscheid.

Concreet: wij behoren tot deze traditie. Anderen behoren tot een andere.

In het dagelijkse leven zijn zulke onderscheidingen vaak louter praktisch. Ze helpen ons verschillende gemeenschappen, culturen en manieren van beoefening te beschrijven.

De moeilijkheid begint pas wanneer deze beschrijvingen psychologische betekenis krijgen.

Wat aanvankelijk louter beschrijvend was, krijgt een waarderend karakter.

“Onze” traditie begint authentieker, vollediger of dichter bij de bedoeling van de Boeddha te lijken dan andere tradities.

Dit proces is zelden bewust. Het ontwikkelt zich doorgaans zonder dat we het zelf beseffen. We hechten waarde aan wie of wat ons heeft geholpen. We vertrouwen degenen die ons hebben begeleid. We waarderen de traditie waardoor we met de Dhamma in aanraking zijn gekomen.

Dankbaarheid, respect en vertrouwen zijn niet het probleem. Het zijn natuurlijke en vaak heilzame reacties.

Het probleem ontstaat pas wanneer waardering identificatie wordt.

Zodra een traditie deel is geworden van wie we menen te zijn, wordt het ter discussie stellen van die traditie niet langer louter ervaren als een uitnodiging tot onderzoek. Het kan dan aanvoelen alsof niet de traditie, maar wijzelf ter discussie worden gesteld.

Kritiek wordt persoonlijk. Andere interpretaties worden verontrustend. Het verlangen om te begrijpen wordt overschaduwd door de behoefte om te verdedigen.

Wat echter wordt verdedigd, is niet de Dhamma zelf, maar “onze” identiteit die zich eromheen heeft gevormd.

Dit is een van de uitdrukkingsvormen van upādāna. Het voorwerp van gehechtheid is niet langer een materieel bezit, een relatie of een persoonlijke mening. Het is een spirituele identiteit.

Zoals reeds aangetoond: de mechanismen blijven steeds dezelfde. Alleen het voorwerp verandert.

Vanuit dit perspectief worden veel van de historische scheidslijnen binnen het boeddhisme gemakkelijker te begrijpen. Meningsverschillen over leer, beoefening, overdrachtslijn of interpretatie zijn ongetwijfeld voortgekomen uit werkelijke verschillen in inzicht.

Maar onder deze verschillen kan vaak nog een andere beweging worden herkend: de diep menselijke neiging om zich met het eigen standpunt te identificeren en het te onderscheiden van dat van anderen.

De vroegste Dhamma richt de aandacht niet op datgene waarmee we ons identificeren, maar op het proces van identificatie zelf. Zij vraagt ons niet de ene identiteit door een andere te vervangen, maar te onderzoeken hoe identificatie ontstaat en in stand wordt gehouden.

Vanuit dit perspectief gaat het niet langer om de vraag welke traditie superieur is of welke interpretatie uiteindelijk de juiste is.

De fundamentele vraag is of de geest zekerheid is gaan zoeken in het ergens bij horen.

Wanneer identiteit afhankelijk wordt van het gevoel ergens bij te horen, ontstaat ook een onderscheid met wie daar niet toe behoort. En waar die scheiding psychologisch betekenis krijgt, vindt gehechtheid een vruchtbare voedingsbodem.

Dit betekent niet dat gemeenschappen, tradities, scholen en overdrachtslijnen zouden moeten verdwijnen. Mensen leren, beoefenen en bewaren wijsheid samen. De Boeddha zelf vestigde de Saṅgha als een gemeenschap van beoefening.

Het probleem is dus niet het bestaan van gemeenschappen, maar de neiging van de geest om het gevoel van wie we zijn te ontleenen aan het feit dat we tot een gemeenschap behoren.

Men kan ten volle deelnemen aan een traditie zonder er psychologisch door begrensd te worden. Men kan een overdrachtslijn eren zonder te geloven dat die bepaalt wie men is.

Men kan met diepe dankbaarheid van leraren leren en tegelijk erkennen dat bevrijding niet ontstaat door identificatie met welke leraar, instelling of stroming dan ook, maar door de ervaring zelf direct te onderzoeken en te begrijpen.

Dat vereist bereidheid om buiten vertrouwde kaders te kijken. Werkelijk onderzoek houdt immers niet op waar de grenzen van een traditie beginnen. Het vraagt dat ook diepgewortelde interpretaties en vanzelfsprekendheden opnieuw onderzocht worden.

Juist dat is niet altijd gemakkelijk. Tradities zijn er van nature op gericht datgene wat zij waardevol achten te

bewaren en door te geven. Daardoor leren zij ons doorgaans beter binnen hun kaders te kijken dan er-buiten. Maar wanneer onderzoek werkelijk vrij wil blijven, moet ook het kader van waaruit wordt gekeken zelf onderzocht kunnen worden.

De vroegste Dhamma nodigt ons niet alleen uit te onderzoeken wat we zien, maar eveneens het kader van waaruit we kijken.

De vraag is niet eenvoudigweg: “Tot welke traditie behoor ik?” De diepere vraag is: “Wat gebeurt er in mijn geest wanneer ergens bij horen deel gaat uitmaken van wie ik meen te zijn?”

Wanneer boeddhisme een instelling wordt

Dezelfde ontwikkeling kan zich ook op collectief niveau voltrekken. Een identiteit die door een gemeenschap wordt gedeeld, krijgt organisatorische vormen.

Er ontstaan instellingen, vertegenwoordigers, verantwoordelijkheden en vormen van gezag. Wanneer zulke instellingen vervolgens officiële erkenning zoeken, wordt boeddhistische identiteit finaal ook een juridische en maatschappelijke categorie.

Geen van deze ontwikkelingen is op zichzelf problematisch. Zodra mensen zich organiseren, ontstaan structuren en vormen van vertegenwoordiging.

Officiële erkenning kan bovendien belangrijke maatschappelijke voordelen bieden. Zij kan geestelijke verzorging in ziekenhuizen en gevangenissen toegankelijker maken, onderwijs mogelijk maken en gemeenschappen ondersteunen bij diensten die zij aan

de samenleving verlenen. De waarde van dergelijke maatschappelijke voordelen staat buiten kijf.

Maar juist daarom moet de fundamentele vraag zorgvuldig worden gesteld.

“Wat gebeurt er wanneer de Dhamma boeddhistische identiteit wordt, boeddhistische identiteit institutioneel gezag wordt, en dat gezag vervolgens erkenning door de staat zoekt?”

Een staat kan alleen erkennen wat maatschappelijk en juridisch als zodanig herkenbaar is.

Er moeten organisaties zijn, vertegenwoordigers, criteria, verantwoordelijkheden en grenzen waarbinnen bepaald kan worden wie of wat vertegenwoordigd wordt.

Daarmee ontstaat een spanning met een Dhamma waarvan het uiteindelijke doel niet het vestigen of bestendigen van een collectieve identiteit is, maar het onderzoeken en beëindigen van de processen van verlangen, toe-eigening en identificatie.

De staat kan boeddhisme erkennen. Maar de Dhamma heeft die erkenning niet nodig.

Dat betekent niet dat officiële erkenning strijdig is met de Dhamma. De vraag is veeleer welke functie die erkenning vervult en wat zij met de instelling doet die haar ontvangt.

Want erkenning brengt niet alleen mogelijkheden met zich mee. Zij creëert ook een structureel risico. Zodra identiteit, vertegenwoordiging en financiering institu-

tioneel worden vastgelegd, ontstaan belangen die niet altijd samenvallen met het bevrijdende doel van de Dhamma.

Een organisatie die maatschappelijke verantwoordelijkheden op zich neemt, moet zichzelf in stand houden. Zij heeft structuren, middelen, vertegenwoordigers en continuïteit nodig.

Wanneer publieke financiering daarmee verbonden raakt, krijgt ook het behoud van die institutionele positie een eigen gewicht.

Wat aanvankelijk een middel was om beoefenaars en de samenleving van dienst te zijn, kan daardoor gemakkelijk een doel op zichzelf worden.

Wat daarbij meestal onopgemerkt blijft, is dat zo nieuwe vormen van gehechtheid ontstaan: aan de instelling zelf, aan haar erkenning, haar maatschappelijke positie en haar gezag. Publieke financiering creëert bovendien een afhankelijkheid die het behoud van die institutionele positie steeds belangrijker en interessanter maakt.

Het probleem ligt dus niet in institutionalisering of erkenning als zodanig. Het ontstaat wanneer het behoud van de instelling, haar maatschappelijke positie, haar representatieve gezag of haar financiering belangrijker wordt dan de vraag welk bevrijdend doel de Dhamma dient.

Vanuit de vroegste Dhamma blijft daarom dezelfde toetssteen gelden die door dit boek telkens terugkeert: “Draagt dit bij tot het begrijpen en beëindigen van dukkha?”

Voor zover institutionele structuren mensen toegang geven tot onderricht, begeleiding, contemplatieve beoefening en mededogende zorg, kunnen zij waardevolle middelen zijn.

Maar geen enkele officiële erkenning, publieke financiering of institutionele vertegenwoordiging vormt op zich een stap naar bevrijding.

De Dhamma ontleent haar gezag niet aan erkenning door een staat, een instelling of enig ander representatief orgaan.

Beslissend blijft wat zulke institutionele structuren te weegbrengen: dragen zij bij tot het verzwakken van verlangen, toe-eigening en onwetendheid, of geven zij juist aanleiding tot nieuwe vormen van identiteit, afhankelijkheid en institutioneel belang?

Daarin ligt precies de uitdaging voor iedere geïnstitutionaliseerde vorm van boeddhisme: structuren te gebruiken zonder erdoor bepaald te worden, maatschappelijke erkenning te aanvaarden zonder er gezag aan te ontleen, en financiële, materiële of institutionele middelen te ontvangen zonder uit het oog te verliezen waartoe zij dienen.

Kan men boeddhist zijn?

Betekent dit alles dat men zichzelf geen boeddhist zou moeten noemen?

De vroegste Dhamma nodigt niet uit tot zulke conclusie. Woorden hebben een praktische functie. Mensen gebruiken benamingen om met elkaar te communiceren.

In een gewoon gesprek kan de uitspraak “Ik ben boeddhist” eenvoudigweg betekenen dat iemand het onderricht van de Boeddha volgt, net zoals iemand anders zichzelf christen, moslim of hindoe kan noemen.

Het probleem ligt niet bij de taal zelf.

De vraag is of het woord een praktische omschrijving blijft of een psychologische identiteit wordt.

Dit onderscheid wordt gemakkelijk over het hoofd gezien, omdat die verandering meestal ongemerkt plaatsvindt. Ze gebeurt niet op één bepaald moment en is doorgaans evenmin het resultaat van een bewuste beslissing.

Ze ontwikkelt zich veeleer geleidelijk, naarmate de geest de benaming begint te verbinden met een gevoel van zelf. Wat aanvankelijk alleen dient om iets mee te delen, begint een antwoord te geven op de vraag: “Wie ben ik?”

Zodra dit gebeurt, krijgt de benaming een betekenis die zij aanvankelijk niet had.

Zichzelf als boeddhist identificeren betekent dan niet langer eenvoudigweg de eigen beoefening beschrijven. Het wordt een bevestiging van iets over onszelf.

Het woord begint verwachtingen, loyaliteiten, veronderstellingen en emotionele gehechtheden met zich mee te dragen. Het raakt verweven met ons begrip van onszelf en van onze plaats in de wereld.

Juist daarom kan het probleem niet worden opgelost door eenvoudigweg alle benamingen achterwege te laten.

Iemand kan ophouden zichzelf boeddhist te noemen en tegelijk een even sterke identiteit opbouwen rond het feit dat hij “niet-boeddhist” is, “voorbij boeddhisme” staat, of zelfs “iemand is die elke identiteit afwijst”.

De vormen veranderen. Het onderliggende proces blijft hetzelfde.

De vroegste Dhamma richt de aandacht consequent op dat proces, en niet op de specifieke vormen waardoor het zich uit.

De vraag is dus niet of men een bepaalde benaming aanneemt of achterwege laat. De vraag is of de geest zekerheid of invulling blijft zoeken door middel van identificatie.

Dit onderzoeken vergt een grote eerlijkheid.

Het is betrekkelijk gemakkelijk gehechtheid bij anderen te herkennen. Veel moeilijker is het de voldoening bij onszelf te herkennen wanneer we ervan overtuigd zijn dat ons inzicht juist is, onze traditie authentiek, of onze interpretatie dichter bij de bedoeling van de Boeddha staat dan die van iemand anders.

Zulke processen lijken immers vaak volkomen gerechtvaardigd. Ze kunnen zelfs worden ondersteund door zorgvuldig wetenschappelijk onderzoek of een oprechte beoefening.

Toch herinnert de vroegste Dhamma ons er steeds opnieuw aan dat kennis op zichzelf geen einde maakt aan gehechtheid. Men kan over uitgebreide kennis beschikken en tegelijk rond wat men weet een gevoel van zelf opbouwen. Men kan correcte interpretaties verdedigen en zich toch blijven identificeren met de rol van iemand die weet.

Daarom nodigen de vroegste leerredes uit tot een vraag die dieper reikt dan elke mening en elke overtuiging.

Niet: “Is deze opvatting juist?” Maar veeleer: “Wat doet de geest met deze opvatting?”

Gebruikt hij het onderricht als een middel om helderder te zien? Of is het onderricht iets geworden wat men zich toe-eigent?

Het onderscheid is subtiel, maar raakt de kern van het pad.

De Dhamma wordt herhaaldelijk beschreven als een middel tot bevrijding, niet als een identiteit die men zich eigen moet maken.⁶³ Zij functioneert als een pad dat bewandeld moet worden, een onderzoek dat moet worden gevoerd.

Het doel van de Dhamma is niet de geest een verfijnder beeld van zichzelf te verschaffen, maar het proces zichtbaar te maken waardoor elk beeld van een zelf voortdurend wordt geconstrueerd.

Zo begrepen gaat het niet langer om de vraag of men al dan niet boeddhist is. De vraag is of wat zich in de

huidige ervaring voordoet wordt toegeëigend als “ik” of “van mij”.

Nog fundamenteler is de vraag of de geest nog steeds iemand construeert die de Dhamma bezit, of dat er eenvoudigweg zien is. ⁶⁴

De vroegste leerredes maken duidelijk dat alles voor onderzoek openstaat.

Gevoelens, waarnemingen, gedachten, intenties en bewustzijn worden allemaal onderzocht, niet omdat ze op zichzelf problematisch zijn, maar omdat elk ervan een voorwerp van toe-eigening kan worden.

Hetzelfde principe geldt voor opvattingen, beoefeningsmethodes en zelfs voor de Dhamma zelf.

Daarom ontmoedigde de Boeddha consequent gehechtheid aan opvattingen, ongeacht hoe diepzinnig, redelijk of geruststellend ze ook leken. Een opvatting kan juist zijn en toch een voorwerp van gehechtheid worden. Ze kan in de juiste richting wijzen en tegelijk iets worden waarmee de geest zekerheid en houvast zoekt.

Dit onderscheid wordt gemakkelijk over het hoofd gezien. Gewoonlijk nemen we aan dat het probleem ligt bij verkeerde opvattingen, terwijl juiste opvattingen geen moeilijkheid lijken te vormen.

De vroegste Dhamma biedt een subtieler perspectief.

Verkeerde opvatting (*micchā-diṭṭhi*) vertroebelt het zien, terwijl juiste opvatting (*sammā-diṭṭhi*) het onderzoek in de juiste richting leidt. Maar ook juiste opvat-

ting is niet bedoeld om iets te worden wat men zich toe-eigent of verdedigt.

Vanuit dit perspectief wordt wijsheid niet alleen af-gemeten aan de juistheid van ons begrip, maar ook aan de afwezigheid van gehechtheid aan dat begrip.

Dit helpt te verklaren waarom de vroegste leerredes steeds opnieuw uitnodigen tot zorgvuldig onderzoek in plaats van tot kritiekloze aanvaarding.

De Dhamma vraagt niet om geloofd te worden omdat zij tot een eerbiedwaardige traditie behoort of omdat zij eeuwenlang bewaard is gebleven. Zij nodigt uit tot onderzoek door directe ervaring.

Het doel van juiste opvatting is daarom niet de ene verzameling overtuigingen door een andere te ver-vangen. Haar doel is *zien* mogelijk te maken.

Zodra zij haar functie heeft vervuld, hecht de geest zich zelfs niet langer aan de opvatting die hem de weg heeft gewezen.

Een van de duidelijkste uitdrukkingen van dit principe vinden we in de bekende gelijkenis van het vlot. Een reiziger bouwt een vlot om een gevaarlijke rivier over te steken. Wanneer hij de overkant heeft bereikt, blijft hij het vlot niet uit dankbaarheid of gehechtheid op zijn hoofd meedragen. Het heeft zijn doel gediend.

De Boeddha besluit dat de Dhamma op precies de-zelfde manier moet worden begrepen. Zij dient om de oversteek te maken, niet om zich eraan vast te klam-pen.

Het beeld is treffend omdat het de functie van de Dhamma bijzonder helder weergeeft.

Een vlot is onmisbaar zolang men de rivier oversteeft, maar overbodig zodra de overkant is bereikt. Zijn waarde ligt volledig in zijn functie. Zich eraan blijven vastklampen wanneer het niet langer nodig is, gaat in tegen het doel waarvoor het werd gebouwd.

Hetzelfde principe geldt voor het hele pad. Onderricht, methoden, beoefeningswijzen, begrippen en zelfs juiste opvatting zijn geen doel op zich en zijn evenmin bedoeld om voorwerpen van identificatie te worden.

Vanuit dit perspectief dringt zich een belangrijke vraag op: “Als zelfs de Dhamma wordt beschreven als iets waaraan men zich niet moet hechten, wat betekent het dan om een identiteit op te bouwen rond het boeddhist-zijn?”

Deze vraag is niet bedoeld om de waarde van de Dhamma te ondermijnen. Integendeel, ze ontstaat juist omdat de Dhamma *voorbij* elke vorm van toe-eigening wijst.

Als haar doel het beëindigen van gehechtheid is, kan zij niet zelf een voorwerp van gehechtheid worden zonder dat doel uit het oog te verliezen.

Misschien is dit een van de diepste paradoxen in de geschiedenis van het boeddhisme.

Een leer die bedoeld is om identificatie te beëindigen, kan zelf iets worden waarmee men zich identificeert. Zo kan een pad dat bedoeld is identificatie te door-

zien uiteindelijk deel gaan uitmaken van het “ik” dat door die identificatie wordt geconstrueerd.

De vroegste Dhamma nodigt ons uit deze mogelijkheid onder ogen te zien, niet om het boeddhisme af te wijzen, maar om het onderzoek voort te zetten waar het er het meest toe doet: in de processen van de geest zelf.

Voorbij identiteit

De uitnodiging van de vroegste Dhamma is dan ook tegelijk eenvoudig en veeleisend. Zij vraagt ons niet de ene identiteit door een andere te vervangen.

Zij nodigt ons niet uit een oude verzameling overtuigingen in te ruilen voor een nieuwe, en evenmin om een meer verfijnde spirituele identiteit aan te nemen.

Ontwaken ontvouwt zich niet door van de ene religie naar de andere over te stappen, door een andere identiteit aan te nemen of door iets anders te worden.

De Dhamma vraagt niet om een ander geloof of een ander ‘ik’, maar om anders te zien. Direct te zien. De dingen te zien zoals ze werkelijk zijn.

Dat betekent met toenemende eerlijkheid en helderheid het proces waar te nemen waardoor de geest voortdurend een gevoel van “ik” en “mijn” construeert.

Dit onderzoek eindigt niet bij materiële bezittingen, persoonlijke relaties, meningen of overtuigingen. Het houdt evenmin op wanneer iets spiritueels het voorwerp van gehechtheid wordt.

Integendeel, juist dan wordt dit onderzoek belangrijker, omdat spirituele gehechtheid vaak het moeilijkst te herkennen is. Zij vermomt zich immers gemakkelijk als wijsheid, toewijding, devotie of zekerheid. Hoe betekenisvoller iets voor ons wordt, hoe moeilijker we het proces van toe-eigening herkennen.

Daarom richt de vroegste Dhamma de aandacht steeds opnieuw weg van het voorwerp zelf en terug naar het proces.

Zij vraagt niet alleen waaraan we gehecht zijn, maar hoe gehechtheid ontstaat. Zij nodigt ons uit waar te nemen hoe ervaring wordt toegeëigend als “van mij”, “ik” of “mijn zelf”.

Dit onderzoek is niet filosofisch, maar ervaringsgericht. Er is zien, horen, ruiken, proeven, voelen en denken.

Ervaring ontvouwt zich overeenkomstig de omstandigheden. Maar vrijwel onmiddellijk volgt een ander proces. Wat wordt gezien, wordt “wat ik zie”. Wat wordt gedacht, wordt “mijn gedachte”. Wat wordt begrepen, wordt “mijn inzicht”.

Zonder dat we deze verschuiving opmerken, ordent de geest de ervaring rond de veronderstelling dat er iemand is aan wie dit alles toebehoort.

De vroegste Dhamma nodigt ons uit deze veronderstelling zeer zorgvuldig te onderzoeken. Is dat bezit al in de ervaring zelf aanwezig, of is het iets wat er achteraf aan wordt toegevoegd?

Dezelfde vraag kan bij elke identiteit worden gesteld. Bij nationaliteit, beroep, familie, politieke overtuiging en religie — en evenzeer bij het woord “boeddhist”.

Zolang dat woord slechts als praktische omschrijving dient, valt er weinig te onderzoeken. Het dient de communicatie en niets meer. Maar zodra het een antwoord begint te geven op de vraag “Wie ben ik?”, is er iets fundamenteels veranderd.

Het woord is dan méér geworden dan een omschrijving; het is deel gaan uitmaken van het beeld dat we van onszelf hebben.

Zo bezien gaat het niet om de vraag of men zichzelf boeddhist noemt, noch of men deze benaming juist best vermijdt.

De werkelijke vraag is of de geest het woord heeft gebruikt om opnieuw een identiteit te construeren.

Als dat zo is, blijft de uitnodiging precies dezelfde als altijd: zorgvuldig kijken, eerlijk onderzoeken en direct waarnemen. Niet om te veroordelen wat daarbij aan het licht komt, evenmin om het te onderdrukken, maar eenvoudigweg om dit proces te begrijpen zoals het zich werkelijk voltrekt. Want alleen wat helder wordt gezien, kan uiteindelijk worden losgelaten.

Dit is een van de meest opmerkelijke kenmerken van de vroegste Dhamma: zij laat niets buiten het terrein van onderzoek. Geen geloof, geen leerstelling, geen traditie, geen leraar, geen gemeenschap, geen structuur en geen identiteit is ervan uitgesloten. Zelfs de Dhamma zelf staat niet buiten deze uitnodiging tot onderzoek.

Wat wordt toegeëigend, kan worden onderzocht. Wat volledig wordt doorzien, kan worden losgelaten.

Er ontstaat geen andere identiteit, en evenmin een meer verfijnd begrip van wie we zijn. Wat wegvalt, is de behoefte om überhaupt nog een identiteit te construeren.

De uitnodiging van de Boeddha was dan ook niet gericht op het aannemen van een nieuwe identiteit. Zij was gericht op het begrijpen van dukkha, het onderzoeken van het ontstaan ervan, het verwerkelijken van de beëindiging ervan en het ontwikkelen van het pad dat naar het einde ervan leidt.

Veel van wat wij vandaag vanzelfsprekend met het boeddhisme verbinden, kwam pas later.

De uitgewerkte interpretaties kwamen later.

De religieuze tradities kwamen later.

De stromingen kwamen later.

De formele overdrachtslijnen kwamen later.

De religieuze identiteiten kwamen later.

Het woord “boeddhist” kwam veel later.

Boeddha's uitnodiging is in de vroegste leerredes echter nog steeds helder herkenbaar.

Het is een uitnodiging, niet om iemand te worden, maar om helder te zien, direct te begrijpen en, door dat begrijpen, gehechtheid los te laten.

En zo dukkha te beëindigen.



HOOFDSTUK X - BOEDDHISME IN HET WESTEN

Door zijn lange geschiedenis is het boeddhisme nooit onveranderd gebleven. Elke cultuur waarin het terecht kwam, heeft de Dhamma geïnterpreteerd vanuit haar eigen filosofische opvattingen, religieuze tradities, maatschappelijke structuren en menselijke bekommernissen.

Het moderne Westen vormt het meest recente hoofdstuk in dit historische proces. Toch verschilt de ontmoeting met het Westen op één belangrijk punt.

Voor het eerst wordt het boeddhisme in toenemende mate niet alleen losgemaakt van zijn Aziatische culturele context, maar ook van religie zelf. Het wordt voorgesteld als psychologie, mindfulness, ethiek, persoonlijke ontwikkeling of welzijn.

Deze ontwikkeling roept een belangrijke vraag op: “Wat blijft er van het onderricht van de Boeddha over wanneer ontwaken wordt vertaald in stressvermindering, emotioneel evenwicht of persoonlijk functioneren?”

De bladzijden die volgen proberen niet elke hedendaagse vorm van boeddhisme te beoordelen. Evenmin wordt gesuggereerd dat alle moderne ontwikkelingen verkeerd zijn.

Vele daarvan hebben grote aantallen mensen in aanraking gebracht met waardevolle aspecten van het onderricht van de Boeddha en hebben de Dhamma toegankelijk gemaakt tot ver buiten haar traditionele culturele context.

In dit hoofdstuk staan andere vragen centraal:

“Hoe is de Dhamma veranderd toen zij haar intrede deed in het moderne Westen?”

“Wat gebeurt er wanneer ontwaken opnieuw wordt geïnterpreteerd in de taal van psychologie, welzijn, mindfulness, therapie, maatschappelijk engagement of persoonlijke ontwikkeling?”

“Welke elementen van het vroegste onderricht blijven duidelijk zichtbaar, en welke verdwijnen naar de achtergrond?”

Daarom onderzoeken we in dit hoofdstuk de secularisering van het boeddhisme, de opkomst van mindfulness, de groeiende invloed van psychologie en psychotherapie, de opkomst van commerciële spiritualiteit, de rol van retraites en de cultuur rond leraars, de invloed van sociale media en het ontstaan van geëngageerd boeddhisme.

Daarbij houden we steeds hetzelfde criterium voor ogen: “Blijft deze ontwikkeling bijdragen tot het einde van dukkha zoals dat in de vroegste Dhamma wordt verstaan?”

Net als in de voorgaande hoofdstukken is het doel niet deze ontwikkelingen te veroordelen of te verdedigen, maar ze te begrijpen vanuit de bevrijdende functie van de vroegste Dhamma: dukkha begrijpen en beëindigen.

Secularisatie en verlies van religieuze context

Een van de belangrijkste ontwikkelingen in de moderne verspreiding van het boeddhisme is de geleidelijke losmaking ervan uit zijn traditionele religieuze kader.

Toen het boeddhisme zijn intrede deed in Europa, Noord-Amerika en andere delen van de hedendaagse westerse wereld, werden veel van zijn beoefeningsvormen los van de instellingen, rituelen, kosmologische voorstellingen en culturele tradities gepresenteerd waarin zij lange tijd waren ingebed.

Dit proces is niet verrassend en evenmin uniek.

Door zijn geschiedenis heeft de Dhamma zich herhaaldelijk aan nieuwe culturele omgevingen aangepast. Telkens wanneer zij taalkundige, filosofische of geografische grenzen overschreed, werd zij geïnterpreteerd vanuit de opvattingen van de samenlevingen die haar ontvingen. De ontmoeting met het moderne Westen zet dit historische patroon voort.

Wat de huidige situatie onderscheidt, is de aard van de cultuur waarin de Dhamma terechtgekomen is.

Een groot deel van de hedendaagse westerse samenleving wordt gekenmerkt door secularisme, wetenschappelijke rationaliteit en een wijdverbreide terughoudendheid tegenover georganiseerde religie.

Veel mensen die zich nooit met een religieuze traditie zouden identificeren, blijven niettemin sterk geïnteresseerd in vragen rond dukkha, zingeving, aandacht, mededogen en de mogelijkheid van innerlijke transformatie.

Voor hen heeft de seculiere presentatie van het boeddhistische onderricht een belangrijke toegang geboden. Beoefeningsvormen zoals mindfulness en meditatie zijn daardoor beschikbaar geworden voor mensen die anders wellicht nooit met de Dhamma in aanraking zouden gekomen zijn.

In dat opzicht heeft de secularisering het bereik van veel aspecten van het onderricht van de Boeddha ongetwijfeld aanzienlijk vergroot.

Deze ontwikkeling mag niet zonder meer terzijde worden geschoven. Het wegnemen van onnodige culturele en religieuze barrières kan wezenlijke aspecten van de vroegste Dhamma directer toegankelijk maken.

Maar toegankelijkheid is niet hetzelfde als behoud.

De Boeddha zelf vroeg zijn toehoorders niet een religieuze identiteit aan te nemen. Steeds opnieuw nodigde hij hen uit hun eigen ervaring te onderzoeken.

Wanneer een leer uit haar historische en culturele context wordt losgemaakt, wordt zij geïnterpreteerd vanuit de opvattingen van de nieuwe cultuur waarin zij terechtkomt. Sommige elementen worden begrijpbaarder of aantrekkelijker. Andere verdwijnen uit beeld omdat zij niet langer aansluiten bij de heersende culturele verwachtingen.

Dit selectieve proces wordt steeds duidelijker zichtbaar in de moderne receptie van het boeddhisme.

Mindfulness blijft vaak behouden, terwijl verzaking weinig aandacht krijgt. Mededogen wordt breed om-

armd, terwijl ethische discipline vaak als optioneel wordt beschouwd. Meditatie wordt voorgesteld als een praktische techniek, terwijl bevrijding van verlangens en toe-eigening naar de achtergrond verdwijnt.

Het resultaat is niet noodzakelijk een afwijzing van het onderricht van de Boeddha, maar een geleidelijke verschuiving van het zwaartepunt.

De vraag is daarom niet of seculier boeddhisme authentiek of niet-authentiek is, noch of religie moet worden losgelaten of behouden.

Belangrijker is de vraag of de bevrijdende gerichtheid van de vroegste Dhamma intact blijft.

Wanneer het onderzoek naar verlangen, toe-eigening en het einde van dukkha niet langer centraal staat, is er iets wezenlijks veranderd, ook al blijven veel afzonderlijke beoefeningsvormen herkenbaar boeddhistisch.

Die vraag wordt nog duidelijker zichtbaar in wat wellicht de meest invloedrijke ontwikkeling van allemaal is: de wereldwijde opkomst van mindfulness.

Mindfulness los van het Edele Achtvoudige pad

Weinig ontwikkelingen hebben de manier waarop het boeddhisme in het Westen wordt begrepen zo sterk beïnvloed als de opkomst van mindfulness.

In de afgelopen decennia heeft mindfulness zich tot ver buiten kloosters en meditatiecentra verspreid. Tegenwoordig wordt het beoefend in ziekenhuizen,

scholen, universiteiten, militaire organisaties, gevangissen, bedrijven en binnen de psychotherapie.

Wetenschappelijk onderzoek heeft de effecten ervan op stress, angst, depressie, aandacht en emotionele regulatie onderzocht, terwijl talloze boeken, cursussen en digitale toepassingen mindfulness toegankelijk hebben gemaakt voor miljoenen mensen over de hele wereld.

Tegelijk heeft mindfulness bepaalde aspecten van het onderricht van de Boeddha op grote schaal toegankelijk gemaakt.

Die bijdrage verdient erkenning.

Voor veel mensen is mindfulness de eerste betekenisvolle kennismaking met contemplatieve beoefening geworden. Het heeft een groter bewustzijn van mentale processen bevorderd, onnodig lijden vermindert en gewoonten van observatie ontwikkeld die anders wellicht nooit zouden zijn ontstaan.

De vraag is dan ook niet of deze moderne vormen van mindfulness legitiem of waardevol zijn, maar of zij dezelfde functie vervullen als *sati* binnen de vroegste Dhamma. *Sati* vervult binnen de vroegste Dhamma een specifieke functie.

Binnen de vroegste Dhamma wordt *sati* nooit voorgesteld als een op zichzelf staande techniek. Zij vormt één element van een samenhangend pad dat niets minder tot doel heeft dan het volledige einde van dukkha.

Juiste aandacht (*sammā-sati*) is een van de acht factoren van het Edele Achtvoudige Pad, samen met Juist inzicht, Juiste intentie, Juist spreken, Juist handelen, Juist levensonderhoud, Juiste inspanning en Juiste concentratie. Geen van deze factoren staat op zichzelf. Elk ondersteunt de andere en elk ontleent zijn betekenis en functie aan hetzelfde bevrijdende doel.

Wanneer *sati* buiten deze context als mindfulness voor andere doeleinden wordt gebruikt, verandert daarmee ook haar functie. Zij kan dan bijvoorbeeld worden ingezet om stress te beheersen, de concentratie te verbeteren, emoties te reguleren, de productiviteit te verhogen of het algemene welzijn te bevorderen.

Binnen de vroegste Dhamma wordt mindfulness niet voorgesteld als een middel om mensen te helpen zich rustiger te voelen binnen hun bestaande levenspatronen. Zij staat ten dienste van het voorzien en beëindigen van *dukkha*.

Dit onderscheid is belangrijk.

Mindfulness, begrepen binnen de context van de vroegste Dhamma, is niet louter het ontwikkelen van bewustzijn van het huidige moment. Het is een gedisciplineerde aandacht voor de ervaring die binnen het pad bijdraagt tot de ontwikkeling van bevrijdend inzicht (*paññā*).

Het doel ervan is niet louter gedachten en emoties op te merken wanneer ze opkomen, maar hun geconditioneerde aard te begrijpen, te herkennen hoe zij wor-

den toegeëigend als “ik” of “van mij”, en door inzicht de greep van die toe-eigening te verzwakken.

Vanuit dit perspectief staat sati niet op zichzelf. Zij functioneert in samenhang met wijze aandacht (*yoni-so manasikāra*), zorgvuldig onderzoek (*dhamma-vicaya*) en bevrijdend inzicht (*paññā*).⁶⁵ Deze samenhang geeft haar binnen de vroegste Dhamma richting en betekenis.

Wanneer deze bredere samenhang verdwijnt, kan mindfulness nog steeds belangrijke psychologische voordelen bieden. Zij kan bijdragen tot minder angst, een beter emotioneel evenwicht en een grotere veerkracht.

Maar psychologisch welzijn en bevrijding zijn geen synoniemen.

De vroegste Dhamma maakt een consequent onderscheid tussen tijdelijke verbeteringen in de ervaring en het volledige einde van de voorwaarden die aanleiding geven tot *dukkha*.

Een kalmere geest is niet noodzakelijk een bevrijde geest. Emotioneel evenwicht is niet hetzelfde als vrij zijn van verlangen. Een groter zelfbewustzijn heft op zichzelf de diepgewortelde processen van toe-eigening (*upādāna*) en worden (*bhava*) niet op.

Mindfulness illustreert daarom zowel de mogelijkheden als de beperkingen van secularisatie.

Maar wat buiten kijf staat: mindfulness heeft een belangrijk aspect van het onderricht van de Boedha voor een wereldwijd publiek toegankelijk gemaakt.

Tegelijk laat mindfulness zien wat er kan gebeuren wanneer één element van het pad afzonderlijk wordt beoefend: de functie ervan kan veranderen wanneer het niet langer deel uitmaakt van het bevrijdende kader van de vroegste Dhamma.

De vraag is niet of moderne mindfulness waardevol is. Dat is zij duidelijk wel. Het gaat om haar verhouding tot *sati* binnen de vroegste Dhamma.

Dat een praktijk waardevol en werkzaam is, betekent niet dat zij dezelfde plaats inneemt binnen het vroegste bevrijdingspad.

Wanneer mindfulness wordt beoefend om stress te verminderen, emoties te reguleren of het welzijn te bevorderen, kan zij daarin veel betekenen. Maar daarmee vervult zij niet dezelfde functie als *sati* binnen een pad dat gericht is op het einde van verlangen en toe-eigening, en uiteindelijk op het einde van dukkha.

Van bevrijding naar psychologisch welzijn

De groeiende dialoog tussen het boeddhisme en de moderne psychologie is een van de meest invloedrijke ontwikkelingen geweest in de westerse receptie van de Dhamma.

In de afgelopen eeuw zijn boeddhistische ideeën steeds vaker geïnterpreteerd in de taal van de psychotherapie, cognitieve wetenschap, traumastudies, emotionele gezondheid en persoonlijke ontwikkeling.

Veel therapeuten hebben inspiratie geput uit meditatie, mededogen en mindful gewaarzijn, terwijl boed-

dhistische beoefenaars waardevolle inzichten hebben gevonden in het begrip dat de hedendaagse psychologie heeft van menselijk gedrag en psychisch lijden.

Deze dialoog heeft beide domeinen verrijkt.

De psychologie heeft baat gehad bij contemplatieve beoefeningsvormen die een zorgvuldige observatie van de ervaring ontwikkelen, terwijl boeddhistische beoefenaars een dieper begrip hebben gekregen van emotionele conditionering, trauma en de complexiteit van de menselijke geest.

Er valt geen enkele reden te bedenken om de waarde van deze ontwikkelingen te ontkennen.

Maar wederzijdse verrijking betekent niet dat beide hetzelfde zijn.

De fundamentele vragen die de psychologie en de vroegste Dhamma stellen, zijn niet dezelfde.

Binnen de klinische psychologie en psychotherapie ligt de nadruk veelal op het verminderen van psychisch lijden en het bevorderen van het functioneren en welzijn van de individuele persoon. Zij proberen angst te verminderen, depressie te verlichten, trauma te helen, relaties te verbeteren en veerkracht te versterken.

De vroegste Dhamma vertrekt vanuit een ander uitgangspunt. Haar centrale vraag is niet hoe het zelf beter kan functioneren, maar hoe identificatie en toe-eigening binnen de ervaring bijdragen tot het ontstaan en voortbestaan van dukkha.

In plaats van te vragen hoe het individu gelukkiger en gezonder kan worden of meer vervulling kan ervaren, onderzoekt de vroegste Dhamma de voorwaarden waardoor het gevoel van “ik”, “mij” en “mijn” voortdurend wordt gevormd en in stand gehouden.

Deze twee benaderingen zijn niet met elkaar in tegenspraak.

Iemand die gebukt gaat onder ernstig psychisch lijden kan eerst therapeutische zorg nodig hebben voordat een dieper contemplatief onderzoek mogelijk wordt. Emotioneel herstel en psychologische stabiliteit kunnen belangrijke voorwaarden scheppen voor een diepgaande beoefening.

Maar zij vormen niet het doel van het pad.

Binnen de vroegste Dhamma wordt bevrijding niet voorgesteld als een toestand van optimale psychologische gezondheid. Evenmin wordt ontwaken beschreven als het bereiken van een volwassen of geïntegreerde persoonlijkheid.

Het einde van dukkha komt niet tot stand door een sterker of gezonder zelfbeeld te ontwikkelen, maar door de processen te doorzien waardoor dit zelfbeeld wordt geconstrueerd en toegeëigend.

Dit onderscheid wordt gemakkelijk over het hoofd gezien omdat zowel de psychologie als de Dhamma de menselijke ervaring onderzoeken.

Toch doen zij dat vanuit verschillende perspectieven.

De psychologie vraagt:
“Hoe functioneert de geest?”

De vroegste Dhamma vraagt:
“Hoe ontstaat dukkha?”

De therapeutische psychologie vraagt:
“Hoe kan deze persoon gezonder worden?”

De Dhamma vraagt:
“Hoe ontstaat het gevoel van “ik”, “mij” en “mijn”
waarmee wij ons voortdurend identificeren?”

De psychologie streeft naar een grotere psychologische integratie.

De Dhamma streeft naar bevrijding van de dwingende processen van verlangen, toe-eigening, identificatie en worden.

Deze doelstellingen kunnen elkaar aanvullen, maar ze zijn niet hetzelfde.

Wanneer de taal van de psychologie het voornaamste kader wordt van waaruit de Dhamma wordt begrepen, vindt er een belangrijke verschuiving plaats.

Ontwaken wordt steeds vaker geïnterpreteerd als emotioneel evenwicht, authenticiteit, zelfaanvaarding, veerkracht of persoonlijke groei. Elk daarvan kan een werkelijke menselijke verwezenlijking zijn.

Geen ervan komt echter overeen met wat de vroege leerredes als bevrijding beschrijven.

Het verschil is niet louter terminologisch.

Het betreft de diagnose van de menselijke conditie zelf. Voor de Boeddha is het diepste probleem niet psychologisch disfunctioneren, maar existentiële gebondenheid die door onwetendheid en verlangen in stand wordt gehouden.

De oplossing bestaat bijgevolg niet in een gezondere verhouding tot de ervaring, maar in het volledig begrijpen en beëindigen van de processen die dukkha voortbrengen.

De ontmoeting tussen psychologie en boeddhisme biedt dan ook opmerkelijke mogelijkheden én belangrijke uitdagingen.

De psychologie kan licht werpen op vele aspecten van de menselijke ervaring die in de vroege teksten slechts indirect worden beschreven. Zij kan vormen van lijden verlichten die meelevende zorg verdienen.

Maar wanneer het therapeutische perspectief geleidelijk de plaats inneemt van het bevrijdende perspectief, verschuift het zwaartepunt van de Dhamma.

De vraag is dan ook niet of de psychologie iets waardevols te bieden heeft. Dat heeft zij duidelijk wel. De meer fundamentele vraag is of het bevrijdende doel van de Dhamma zichtbaar blijft wanneer bevrijding steeds meer wordt vertaald in termen van psychologisch welzijn.

Door al deze ontwikkelingen wordt een gemeenschappelijk patroon zichtbaar.

Veel beoefeningsvormen blijven herkenbaar boeddhistisch. Wat verandert, is niet hun uiterlijke *vorm*, maar de *functie* die zij geacht worden te vervullen.

Mindfulness, meditatie, mededogen, ethische reflectie en zelfs inzicht blijven gewaardeerd, maar worden steeds meer begrepen in relatie tot psychologisch welzijn, persoonlijke groei, maatschappelijke betrokkenheid of de verbetering van het alledaagse leven.

De verschuiving verloopt geleidelijk en is vaak moeilijk op te merken, juist omdat zoveel van de taal en vele beoefeningsvormen vertrouwd blijven.

Bevrijding maakt plaats voor welzijn, onderzoek voor zelfverbetering en het einde van dukkha voor de optimalisering van de gewone menselijke ervaring.

Deze bredere culturele beweging wordt nog duidelijker wanneer de Dhamma de moderne markt betreedt.

De markt van spiritualiteit

De transformatie van het boeddhisme in het moderne Westen heeft zich niet alleen voltrokken binnen universiteiten, meditatiecentra of de therapeutische praktijk. Zij heeft zich ook ontwikkeld binnen de dynamiek van de hedendaagse markt.

Nooit eerder waren boeddhistische leerstellingen zo ruim beschikbaar. Boeken, podcasts, onlinecursussen, meditatie-apps, retraites, workshops, certificeringsprogramma's en sociale media hebben contemplatieve beoefeningsvormen toegankelijk gemaakt voor miljoenen mensen over de hele wereld.

Wie tegenwoordig meditatieonderricht zoekt, kan binnen enkele uren meer bronnen vinden dan waarvoor vroeger jarenlang zoeken nodig zou zijn geweest.

Deze toegankelijkheid heeft voordelen gebracht.

Mensen die nooit een klooster zouden zijn binnengegaan of een boeddhistische tempel zouden bezocht hebben, kunnen nu via zeer uiteenlopende kanalen kennismaken met meditatie, ethische reflectie en contemplatief onderzoek. Velen hebben beoefeningsvormen ontdekt die onnodig lijden verminderen en een groter bewustzijn in het dagelijks leven bevorderen.

Toch geeft elke culturele omgeving vorm aan het onderwijs dat zij ontvangt.

De moderne markt functioneert volgens principes die diepgaand verschillen van die van de vroegste Dhamma. Zij hecht waarde aan zichtbaarheid, toegankelijkheid, persoonlijke aantrekkingskracht, meetbare resultaten en voortdurende groei.

Ideeën wedijveren om aandacht, leraren worden publieke figuren en spirituele beoefeningsvormen worden producten die kunnen worden gepromoot, gekocht, beoordeeld en geconsumeerd.

Deze transformatie is niet noodzakelijk bewust bedoeld.

De meeste leraren betreden deze omgeving vanuit oprechte motieven en met een oprechte wens om te delen wat zij zelf waardevol hebben bevonden. Toch

beïnvloedt de culturele logica van de markt zowel wat wordt onderwezen als wat mensen bereid zijn te ontvangen.

Onderricht dat onmiddellijke voordelen belooft, trekt vanzelfsprekend een breder publiek aan dan onder-richt dat volgehouden ethische discipline, verzaking of geduldig onderzoek naar verlangen en toe-eigening vereist.

Beoefeningsvormen die gemakkelijk in het gewone leven passen, zijn doorgaans aantrekkelijker dan die welke de aannames waarop dat leven is gebouwd fundamenteel ter discussie stellen.

Het resultaat is een subtiele maar betekenisvolle verschuiving.

De Dhamma wordt steeds meer iets dat het bestaande leven kan verbeteren, in plaats van iets dat uitnodigt tot een radicaal onderzoek naar de voorwaarden die aanleiding geven tot dukkha.

Deze tendens is zichtbaar in de taal die de hedendaagse spiritualiteit vaak omringt.

Meditatie wordt voorgesteld als een middel om prestaties te verbeteren, creativiteit te vergroten, leiderschap te versterken, veerkracht te ontwikkelen of meer persoonlijke vervulling te bereiken.

Retraites worden aangeprezen in termen van comfort, inspiratie en transformatie. Leraren worden vaak beoordeeld op basis van reputatie, populariteit, charisma of online zichtbaarheid.

Geen van deze ontwikkelingen is op zichzelf problematisch. Bekwame leraren verdienen erkenning. Goed georganiseerde retraites maken een diepgaande beoefening mogelijk. Moderne communicatiemiddelen maken het mogelijk dat diepgaande leerstellingen mensen bereiken die er anders nooit mee in aanraking zouden komen.

De vraag is niet of deze ontwikkelingen mogen bestaan. De vraag is of de omringende cultuur geleidelijk de functie van het onderricht zelf verandert.

De vroegste Dhamma richt de aandacht herhaaldelijk weg van verwerving. Zij nodigt uit tot loslaten in plaats van vergaren, tot verzaking in plaats van streven, tot eenvoud in plaats van uitbreiding.

Bevrijding wordt niet voorgesteld als iets dat door consumptie kan worden verworven, maar als het beëindigen van het verlangen dat voortdurend vervulling zoekt door steeds meer te verwerven.

Hier doet zich een interessante paradox voor.

Beoefeningsvormen die gericht zijn op het verminderen van gehechtheid, kunnen zelf voorwerpen van gehechtheid worden. Spirituele kennis kan een nieuw bezit worden. Retraites kunnen ervaringen worden die men verzamelt. Meditatie kan een nieuwe prestatie worden waarmee het zelf bevestiging zoekt van zijn eigen vooruitgang.

De Boeddha waarschuwde herhaaldelijk voor deze onderliggende neiging tot gehechtheid.

Zelfs gehechtheid aan heilzame toestanden, diepgaande meditatieve ervaringen of juist begrip moet uiteindelijk worden herkend en losgelaten.

Niets is van onderzoek uitgesloten — zelfs de eigen spirituele beoefening niet.

Daarom blijft de centrale vraag dezelfde: “Bevordert de hedendaagse spiritualiteit het geleidelijke einde van verlangen, toe-eigening en identificatie? Of verschaft zij diezelfde processen soms nieuwe en verfijndere vormen waarin zij kunnen voortbestaan?”

Het antwoord kan niet in algemene termen worden gegeven. Het hangt minder af van de uiterlijke vorm dan van de richting waartoe de beoefening leidt. Een retraite, een boek, een meditatie-app of een publieke leraar kan het pad naar bevrijding daadwerkelijk ondersteunen.

Maar zij kunnen evengoed deel gaan uitmaken van het eindeloze proces van worden (bhava) dat de Boeddha zijn leerlingen uitnodigde te begrijpen en los te laten.

Leraren, retraites en spiritueel gezag

Door de geschiedenis van het boeddhisme hebben leraren een onmisbare rol gespeeld bij het bewaren en doorgeven van de Dhamma.

De Boeddha zelf benadrukte herhaaldelijk het belang van spirituele vriendschap (kalyāṇamittatā) en moedigde beoefenaars aan te leren van mensen wier leven getuigde van wijsheid, ethische integriteit en direct inzicht.

Dat geldt vandaag nog evenzeer als vijftiende eeuw geleden.

Weinig mensen ontdekken het pad geheel op eigen kracht. Zorgvuldige begeleiding kan misverstanden voorkomen, eerlijk zelfonderzoek bevorderen en beoefenaars helpen inzicht te onderscheiden van de vele vormen van zelfmisleiding die onderweg op het pad kunnen ontstaan.

De vraag is dan ook niet *of* leraren noodzakelijk zijn. De vraag is *hoe* spiritueel gezag wordt begrepen.

In de vroegste leerredes wordt persoonlijk gezag niet als laatste maatstaf voorgesteld. Het doel van onderwijs is niet afhankelijkheid te creëren, maar tot onderzoek uit te nodigen.

In de vroegste leerredes wordt de beoefenaar herhaaldelijk uitgenodigd het onderricht niet louter op gezag te aanvaarden, maar het zorgvuldig te onderzoeken en in de eigen ervaring na te gaan waartoe het leidt.

Het gezag van het onderricht berust eerder op wat het teweegbrengt dan op de persoon van de leraar.

Een leraar wordt vanuit dit perspectief niet gerespecteerd vanwege status, charisma of institutionele positie, maar vanwege zijn vermogen een onderricht over te brengen dat bij zorgvuldig onderzoek en toepassing werkzaam blijkt.

De moderne cultuur heeft nieuwe dynamieken met zich meegebracht. Leraren werken tegenwoordig vaak in een omgeving die wordt gevormd door inter-

ationale retraites, publicaties, podcasts, onlineplatforms, interviews en sociale media. Hun onderwijs kan honderdduizenden mensen over de hele wereld bereiken.

Deze ongekennde toegankelijkheid heeft authentiek en waardevol onderwijs beschikbaar gemaakt voor een veel groter publiek dan ooit tevoren.

Deze ontwikkeling heeft onmiskenbare voordelen. Veel oprechte beoefenaars hebben wijze en ervaren leraren gevonden die zij anders nooit zouden hebben ontmoet. Geografische afstand vormt niet langer het obstakel dat zij ooit was, en betrouwbare begeleiding kan nu mensen bereiken die ver van gevestigde boeddhistische gemeenschappen wonen.

Tegelijkertijd verandert een grotere zichtbaarheid de relatie tussen leraar en publiek.

Publieke erkenning wordt gemakkelijk vereenzelvigd met spiritueel gezag. Charisma kan voor wijsheid worden aangezien. Welsprekendheid kan met inzicht worden verward.

Grote aantallen volgelingen, succesvolle organisaties of populaire boeken kunnen onbedoeld de indruk wekken dat publieke invloed op zichzelf een bewijs van ontwaken is.

De vroegste Dhamma hanteert een dergelijk criterium niet.

Steeds opnieuw verschuift de aandacht van de persoonlijkheid van de leraar naar wat het onderwijs teweegbrengt.

“Moedigt het onderricht zorgvuldig onderzoek aan?”

“Draagt het bij tot het verzwakken van verlangen en toe-eigening?”

“Bevordert het ethisch handelen, wijsheid en bevrijding?”

Deze vragen blijven belangrijker dan de reputatie van degene die het onderricht geeft.

Dit onderscheid beschermt zowel de leraar als de leerling. Leraren blijven mensen, onderhevig aan dezelfde omstandigheden, beperkingen en kwetsbaarheden als ieder ander.

Wanneer spiritueel gezag wordt vereenzelvigd met persoonlijke volmaaktheid, wordt teleurstelling waarschijnlijker. Verwachtingen worden onrealistisch, kritiek wordt moeilijk en een eerlijke dialoog kan plaats maken voor idealisering.

Ook de Boeddha maakte het onderricht niet afhankelijk van blijvend persoonlijk gezag. Niet zijn persoon, maar de Dhamma moest voor zijn leerlingen centraal blijven staan.

Veelbetekenend is dat de Boeddha geen persoonlijke opvolger aanwees. Volgens de vroegste leerredes herinnerde hij de bhikkhu's eraan dat na zijn heengaan de Dhamma en de Vinaya hun leraar en gids zouden zijn.

De nadruk bleef liggen op inzicht in plaats van op persoonlijkheid, op onderzoek in plaats van op vereering.

Dit perspectief blijft ook vandaag relevant.

Een betrouwbare leraar is niet degene die het grootste publiek aantrekt of de meeste bewondering wekt, maar degene die de aandacht consequent van zichzelf afleidt en terugbrengt naar het directe onderzoek van de ervaring.

De meest waardevolle gids is niet degene die volgelingen om zich heen verzamelt, maar degene die zichzelf overbodig maakt door anderen uit te nodigen zelf te zien.

In dit opzicht is de maatstaf voor spiritueel gezag dezelfde gebleven. Dat gezag ontleent zijn waarde niet aan de invloed die het verwerft, maar aan de mate waarin het bijdraagt tot bevrijding.

De Dhamma in het tijdperk van sociale media

Moderne communicatiemiddelen hebben de verspreiding van de Dhamma ingrijpend veranderd. Maar grotere toegankelijkheid is slechts één kant van deze ontwikkeling.

Elk medium beïnvloedt de vorm van de boodschap die het overbrengt. Sociale media belonen beknoptheid, eenvoud, emotionele impact en voortdurende vernieuwing. Complexe argumenten worden samengeperst tot korte citaten. Genuanceerd onderzoek maakt plaats voor gemakkelijk te onthouden slogans.

Reflectie moet concurreren met entertainment, terwijl zorgvuldige studie vaak plaatsmaakt voor de snelle consumptie van inspirerende inhoud. Het resultaat is niet noodzakelijk vervorming, maar vereenvoudiging.

Onderricht dat langdurig onderzoek vereist, krijgt vanzelfsprekend minder aandacht dan onderricht dat onmiddellijke inspiratie biedt.

Moeilijke vragen over verlangen, toe-eigening, afhankelijk ontstaan of niet-zelf laten zich zelden gemakkelijk vatten in een korte video of een aantrekkelijke post op sociale media. Eenvoudiger boodschappen verspreiden zich gemakkelijker dan zorgvuldige analyses. Deze tendens beïnvloedt zowel leraren als hun publiek.

Leraren worden ertoe aangezet te communiceren op manieren die de aandacht trekken, terwijl het publiek er aan gewend raakt de Dhamma te ontvangen in korte, gemakkelijk verteerbare fragmenten.

Reflectie dreigt te worden vervangen door voortdurende prikkeling, zelfs wanneer het onderwerp zelf stilte en zorgvuldige observatie betreft.

Daarin schuilt ironie.

De technologieën die de Dhamma wereldwijd toegankelijk maken, functioneren ook binnen een aandachtseconomie. Zij nodigen voortdurend uit tot afleiding, vergelijking, het zoeken naar iets nieuws en naar bevestiging — precies die processen van de geest die beoefenaars volgens de vroegste Dhamma met toenemende helderheid dienen waar te nemen.

Dit betekent niet dat sociale media onverenigbaar zijn met de Dhamma. Verstandig gebruikt kunnen zij mensen in aanraking brengen met authentiek onderricht, beoefenaars over de hele wereld met elkaar verbinden en oprecht onderzoek bevorderen. Veel

leraren hebben deze platforms op verantwoorde wijze gebruikt en waardevolle bijdragen geleverd aan de verspreiding van het vroege onderricht.

De vraag is dan ook niet of het medium goed of slecht is. De belangrijkste vraag is of het medium de boodschap zelf begint te bepalen.

Wanneer de Dhamma een bron van inspiratie, motivatie of aantrekkelijke ideeën wordt, kan haar bevrijdende doel uit het zicht verdwijnen.

De vroege leerredes nodigen herhaaldelijk uit tot volgehouden onderzoek, geduldige beoefening, ethische discipline en direct inzicht.

Deze kwaliteiten kunnen niet worden herleid tot een voortdurende stroom van korte indrukken, hoe inspirerend die ook mogen zijn.

De grootste uitdaging is dan ook niet technologisch, maar menselijk. Het gemak waarmee het onderricht beschikbaar wordt, kan de indruk wekken dat ook het begrijpen ervan even gemakkelijk is geworden.

Lezen over de Dhamma, luisteren naar lezingen of inspirerende citaten verzamelen kan vertrouwdheid met haar taal opleveren zonder noodzakelijkerwijs de eigen manier van zien te veranderen.

Kennis over het pad mag niet worden verward met het daadwerkelijk bewandelen ervan.

Vertrouwdheid met het onderricht is niet hetzelfde als het zorgvuldig onderzoeken en rechtstreeks verwerken van wat het aanwijst.

Moderne communicatiemiddelen hebben vooral de toegankelijkheid van het onderricht sterk vergroot. Direct inzicht blijft echter afhankelijk van dezelfde kwaliteiten als altijd: volgehouden aandacht, eerlijk onderzoek en de bereidheid de ervaring zonder toe-eigening waar te nemen.

In dit opzicht is de wezenlijke uitdaging dezelfde gebleven. De Dhamma mag zich tegenwoordig sneller dan ooit verspreiden, maar bevrijdend inzicht ontstaat nog steeds door direct zien.

Geëngageerd boeddhisme

Een van de meest zichtbare ontwikkelingen binnen het hedendaagse boeddhisme is de groeiende nadruk op maatschappelijke betrokkenheid.

Over de hele wereld zijn veel boeddhistische beoefenaars en gemeenschappen actief betrokken geraakt bij humanitair werk, milieubescherming, onderwijs, gezondheidszorg, conflictbemiddeling, hulpverlening aan gevangenen en de verdediging van mensenrechten.

Geïnspireerd door mededogen proberen zij lijden niet alleen in de individuele geest, maar ook in de samenleving zelf te verlichten. Een dergelijke betrokkenheid weerspiegelt een belangrijke dimensie van het onderricht van de Boeddha.

Mededogen (*karuṇā*) en liefdevolle vriendelijkheid (*mettā*) nemen in de vroege leerredes een centrale plaats in. De Boeddha moedigde consequent vrijgevigheid, ethisch handelen, vriendelijkheid, geduld en zorg voor het welzijn van anderen aan.

Het ontwikkelen van deze kwaliteiten komt tot uitdrukking in de manier waarop iemand leeft en zich tot de wereld verhoudt. Niets in de vroegste Dhamma ontmoedigt dan ook daden van mededogen.

Integendeel, naarmate een geest zich bevrijdt van hebzucht, haat en onwetendheid, komen wijsheid en zorg voor anderen meer tot uitdrukking. Ethisch handelen is geen facultatieve toevoeging aan het pad, maar een wezenlijke uitdrukking ervan.

Toch behoudt de vroegste Dhamma haar eigen blijvende gerichtheid. De vroegste leerredes onderzoeken het ontstaan van dukkha steeds opnieuw in samenhang met geconditioneerde processen zoals onwetendheid, verlangen, toe-eigening en worden.

Hoewel maatschappelijke omstandigheden de menselijke ervaring ongetwijfeld beïnvloeden, liggen de diepste oorzaken van dukkha niet uitsluitend in politieke systemen, economische structuren of culturele instellingen, maar in de werking van de geest zelf.

Dit onderscheid heeft belangrijke gevolgen.

Maatschappelijk handelen kan vele vormen van lijden verlichten. Het kan onrecht verminderen, onderwijs bevorderen, de gezondheidszorg verbeteren, kwetsbare gemeenschappen beschermen en meer mededogen in de samenleving stimuleren. Dit zijn waardevolle en diep menselijke verwezenlijkingen.

Maar op zichzelf maken zij geen einde aan dukkha in de betekenis die de vroegste Dhamma eraan geeft.

Zelfs onder gunstige maatschappelijke omstandigheden blijven verlangen, gehechtheid, angst, identificatie en onwetendheid ontstaan.

Omgekeerd kunnen mensen die onder moeilijke omstandigheden leven diepgaande wijsheid ontwikkelen en bevrijding verwezenlijken. De vroegste Dhamma maakt daarom onderscheid tussen het verbeteren van de levensomstandigheden en het begrijpen van de geconditioneerde aard van de ervaring zelf.

Het gaat hier niet om een keuze tussen innerlijke en uiterlijke transformatie, maar om de verhouding tussen beide.

Naarmate hebzucht, haat en onwetendheid afnemen, kunnen wijsheid en mededogen steeds natuurlijker in het handelen tot uitdrukking komen.

Innerlijke bevrijding hoeft zich immers niet van de wereld af te wenden. Zij verandert de wijze waarop iemand zich tot die wereld verhoudt.

Uiterlijk handelen en innerlijk onderzoek hoeven niet met elkaar te wedijveren. Ze kunnen elkaar juist versterken wanneer beide geworteld blijven in wijsheid, in plaats van in gehechtheid aan opvattingen, identiteiten of resultaten.

Om die reden hoeft geëngageerd boeddhisme niet als een afwijking van de Dhamma te worden beschouwd enkel omdat het zich met maatschappelijke kwesties bezighoudt.

De relevantere vraag is of maatschappelijke betrokkenheid geworteld blijft in het bevrijdende begrip dat de kern vormt van het onderricht van de Boeddha.

Wanneer mededogend handelen voortkomt uit het verzwakken van hebzucht, haat en onwetendheid, geeft het uitdrukking aan het pad zelf.

Wanneer maatschappelijke of politieke betrokkenheid een doel op zichzelf wordt, verschuift het zwaartepunt.

De transformatie van de samenleving begint dan de transformatie van de geest te vervangen als het voorname doel van de beoefening.

Dit onderscheid is subtiel maar belangrijk.

Binnen de vroegste Dhamma wordt geen onverschilligheid tegenover het lijden van anderen onderwezen. Evenmin wordt de hervorming van de samenleving voorgesteld als het uiteindelijke doel van het pad.

Steeds opnieuw keert het onderricht terug naar dezelfde fundamentele vraag: “Hoe ontstaat dukkha? En hoe komt het tot een einde?”

Die vraag blijft vandaag even relevant als 2.500 jaar geleden.

Welke vormen het boeddhisme in de moderne wereld ook mag aannemen, zijn diepste bijdrage ligt niet louter in het veranderen van de samenleving, maar in het helpen van mensen om de processen waardoor dukkha voortdurend ontstaat te begrijpen en tot een einde te brengen.

Wat blijft er over van de vroegste Dhamma?

In dit hoofdstuk hebben we verschillende manieren onderzocht waarop het boeddhisme opnieuw vorm heeft gekregen bij zijn intrede in de moderne westerse wereld.

We hebben gezien hoe secularisatie, mindfulness, psychologie, commerciële spiritualiteit, nieuwe vormen van onderwijs, digitale communicatie en maatschappelijke betrokkenheid er allemaal toe hebben bijgedragen dat bepaalde aspecten van het onderwijs van de Boeddha toegankelijk zijn geworden voor een ongekend aantal mensen.

Het belang van deze ontwikkeling mag niet worden onderschat.

Voor velen hebben deze hedendaagse verschijningsvormen van het boeddhisme de deur geopend naar meditatie, ethische reflectie, mededogen en een aandachtiger manier van leven. Zij hebben talloze mensen in aanraking gebracht met beoefeningsvormen die daadwerkelijk onnodig lijden verminderen en meer opmerkzaamheid bevorderen.

Al deze bijdragen verdienen waardering.

Toch stond in dit hoofdstuk nooit de vraag centraal of deze ontwikkelingen waardevol zijn, maar of zij de centrale gerichtheid van de vroegste Dhamma behouden.

Doorheen de voorgaande hoofdstukken is een consistent patroon zichtbaar geworden.

Telkens wanneer het boeddhisme een nieuwe culturele wereld binnentrad, werd het geïnterpreteerd vanuit de begrippen, waarden en aannames van die cultuur. India, Sri Lanka, China, Tibet, Japan, Zuidoost-Azië en nu ook het moderne Westen hebben de Dhamma elk begrepen vanuit hun eigen historische omstandigheden.

Dat is noch ongewoon, noch noodzakelijk problematisch. Geen enkel onderricht treedt onveranderd een nieuwe cultuur binnen. De wezenlijke vraag is dan ook niet óf aanpassing plaatsvindt, maar wat doorheen die aanpassing onveranderd blijft.

Wanneer we terugkeren naar de vroegste leerredes, blijkt het antwoord opmerkelijk consistent.

Steeds opnieuw richt de Boeddha de aandacht op het ontstaan van dukkha, de voorwaarden die het in stand houden en de mogelijkheid van de volledige beëindiging ervan.

Ethisch handelen, meditatie, mindfulness, concentratie en wijsheid staan binnen het Edele Achtvoudige Pad allemaal ten dienste van dit ene bevrijdende doel.

Zij zijn geen doelen op zich, maar onderdelen van de weg naar het begrijpen en uiteindelijk beëindigen van dukkha.

Wanneer deze gerichtheid behouden blijft, kunnen culturele vormen aanzienlijk verschillen zonder de kern van het onderricht aan te tasten.

Wanneer zij echter wordt vervangen door andere doelen, hoe waardevol die ook mogen zijn, verschuift het zwaartepunt.

De vraag is eenvoudig of zij worden begrepen als uitdrukkingen van het pad naar bevrijding, of dat zij in de plaats komen van bevrijding zelf.

Het onderscheid is subtiel, maar beslissend.

De vroegste Dhamma wijst welzijn niet af, maar beschouwt het evenmin als het uiteindelijke doel. Zij wijst een ethische levenswijze niet af, maar verdiept die. Zij wijst mededogen niet af, maar onthult de wijsheid waaruit mededogen van nature voortkomt.

Evenmin wijst zij de gewone omstandigheden van het menselijke leven af. Zij nodigt ons veeleer uit juist die processen te onderzoeken waardoor gehechtheid, identificatie en lijden binnen de ervaring voortdurend worden gevormd.

Dit is de blijvende uitdaging voor iedere generatie.

Elke cultuur ontvangt de Dhamma onvermijdelijk via haar eigen taal, waarden en aannames. Toch moet elke generatie zich durven afvragen of haar interpretaties het pad dat de Boeddha onder de Bodhiboom ontdekte verhelderen of juist vertroebelen.

Deze vraag behoort niet zozeer toe aan historici, wetenschappers, leraren of boeddhistische tradities.

Zij gaat iedere beoefenaar aan.

Want de Dhamma heeft ons nooit gevraagd boeddhist te worden.

Zij heeft ons alleen uitgenodigd dukkha te begrijpen, te zien hoe het ontstaat en te onderzoeken of het tot een einde kan komen.



DEEL IV - VOORBIJ BOEDDHISME

De voorgaande hoofdstukken hebben de historische ontwikkeling van één centrale vraag gevolgd.

We begonnen met de vraag wat de Boeddha werkelijk heeft ontdekt, vóór er iets bestond wat boeddhisme werd genoemd. Vervolgens hebben we nagegaan hoe de religieuze, filosofische, culturele en institutionele vormen ontstonden waarin de Dhamma werd bewaard, geïnterpreteerd en doorgegeven.

Daarna hebben we onderzocht hoe deze historische ontwikkelingen uiteindelijk hebben geleid tot het ontstaan van een boeddhistische identiteit, en hoe zij niet alleen bepaalden hoe het onderricht werd begrepen, maar ook hoe het werd beleefd, verdedigd en overgeleverd.

Doorheen dit onderzoek is één onderscheid steeds centraal gebleven. De historische vormen waarin een leer wordt overgeleverd, vallen niet noodzakelijk samen met de bevrijdende functie waarvoor die leer oorspronkelijk is ontstaan.

Dit onderscheid werd nooit gemaakt om afbreuk te doen aan het boeddhisme of om de oprechtheid in twijfel te trekken van degenen die binnen zijn vele tradities hebben beoefend. Integendeel, zonder die tradities zouden de vroegste leerredes vrijwel zeker niet bewaard zijn gebleven. Het bewaren van de Dhamma is een van de grootste verdiensten van het boeddhisme.

Maar bewaren en interpreteren zijn niet hetzelfde. Elke levende traditie brengt wat zij heeft ontvangen

onvermijdelijk tot uitdrukking in haar eigen taal, cultuur, filosofische uitgangspunten en historische omstandigheden.

Naarmate de eeuwen verstrijken, worden leringen geordend tot systemen, worden vormen van beoefening tradities, wordt begeleiding gezag en ontwikkelen gemeenschappen een eigen identiteit. Dat is niet verwonderlijk en evenmin noodzakelijk problematisch. Zo voltrekt de geschiedenis zich nu eenmaal.

De vragen die nu voor ons liggen, zijn daarom noch historisch noch polemisch. Zij zijn functioneel: “Als het doel van de Dhamma het einde van dukkha is, welke elementen zijn dan onmisbaar voor dat doel, en welke behoren tot de historische werelden waarin het onderricht zich heeft ontwikkeld?”

Of nog anders verwoord: “Welke vormen blijven bevrijding ondersteunen, en welke hebben op andere manieren betekenis gekregen — als uitdrukking van cultuur, devotie, filosofie of gemeenschapsleven — zonder essentieel te zijn voor de bevrijdende kern van de weg zelf?”

Dit deel onderzoekt deze vragen zo zorgvuldig mogelijk. Het wil de rijkdom van het boeddhisme niet reduceren en evenmin de ene interpretatie door een andere vervangen.

Het volgt hetzelfde criterium dat dit onderzoek vanaf het begin heeft geleid: elk element wordt onderzocht in het licht van de vraag: “Hoe draagt dit bij tot het einde van dukkha?”

Daarom beginnen we met de vraag: “Wat kan worden achtergelaten zonder dat het wezenlijke doel van de Dhamma verloren gaat?”

Vervolgens richten we ons op de aanvullende vraag: “Wat moet blijven?”

Want wanneer de historische vormen zorgvuldig worden onderscheiden van de bevrijdende functie van de Dhamma, blijft er geen leegte over, en evenmin een verarmde leer, maar een samenhangende en veeleisende weg die volledig gericht is op het einde van dukkha.

In die betekenis moet ook de titel van dit boek worden begrepen. *Voorbij boeddhisme* betekent niet *voorbij* de Boeddha.

Integendeel. Het is de terugkeer naar het hart van Dhamma.



HOOFDSTUK XI - WAT KAN WEG?

Het criterium

Elk onderzoek is afhankelijk van het criterium waarop zijn conclusies berusten. Zonder zo'n criterium worden oordelen al snel een kwestie van persoonlijke voorkeur, historische sympathie of filosofische overtuiging.

De ene beoefenaar kan waarde hechten aan een bepaalde leer omdat die al eeuwenlang wordt overgeleverd. Een andere kan diezelfde leer verwerpen omdat ze ouderwets of cultureel vreemd lijkt.

Geen van beide reacties geeft echter antwoord op de vraag die dit boek vanaf het begin heeft geleid.

Het doel van dit onderzoek is niet om te beoordelen of bepaalde elementen van de boeddhistische traditie aantrekkelijk of onaantrekkelijk zijn, oud of modern, oosters of westers, eenvoudig of complex.

Evenmin gaat het erom vast te stellen of zij historische, culturele, devotionele of filosofische waarde bezitten. Vele hebben die ongetwijfeld.

Meer dan vijftientwintig eeuwen lang hebben boeddhistische tradities mensen geïnspireerd tot een ethische levenswijze, contemplatieve beoefening bevorderd, een immense literaire erfenis bewaard en talloze mensen spirituele begeleiding geboden. Niets daarvan mag worden geminimaliseerd of onderschat.

Toch is de centrale vraag van dit boek altijd beperkter geweest en tegelijk fundamenteler.

Vanaf het begin hebben we geprobeerd de Dhamma te begrijpen vanuit de vraag die aan de basis lag van de zoektocht van de Boeddha: “Wat heeft de Boeddha ontdekt waardoor een einde kwam aan dukkha?”

Als die vraag ons uitgangspunt blijft, moet elke volgende vraag uiteindelijk naar hetzelfde criterium terugkeren: “Draagt een bepaalde leer, beoefening, instelling of overtuiging rechtstreeks bij tot het einde van dukkha?”

Dit criterium is bewust functioneel en niet historisch.

Hoe oud een idee is, bepaalt niet of het noodzakelijk is. Evenmin zijn populariteit, gezag of de plaats ervan binnen een bepaalde traditie daarvoor bepalend.

Sommige beoefeningsvormen die eeuwen na de Boeddha zijn ontstaan, kunnen nog steeds ethisch gedrag, concentratie en wijsheid bevorderen.

Omgekeerd kan een oude leer verkeerd worden begrepen of op een manier worden toegepast die haar oorspronkelijke bedoeling eerder verduistert dan verheldert. Historische oorsprong alleen kan hierover geen uitsluitsel geven.

Ook is het onderscheid tussen wezenlijk en niet-wezenlijk niet bedoeld om starre grenzen te trekken.

Mensen verschillen sterk in temperament, cultuur en omstandigheden. Wat voor de ene beoefenaar een heilzame ondersteuning vormt, kan voor een andere nauwelijks relevant zijn.

De vroegste leerredes laten herhaaldelijk zien dat de Boeddha zijn onderricht afstemde op degenen die voor hem stonden. Hij gebruikte verschillende formuleringen, voorbeelden en benaderingen naargelang zijn toehoorders en de omstandigheden. Die flexibiliteit is geen zwakte van de Dhamma, maar een van haar grootste krachten.

Tegelijk mag flexibiliteit niet worden verward met het ontbreken van een kern. De verschillende vormen waarin het onderricht tot uitdrukking komt, kunnen verschillen, maar het doel waarnaar zij verwijzen blijft hetzelfde.

Het beëindigen van hebzucht, haat en onwetendheid; het uitdoven van begeerte en gehechtheid; de verwikkelijking van bevrijding — dit zijn geen toevallige historische ontwikkelingen en evenmin slechts één interpretatie naast vele andere.

Zij vormen het uiteindelijke doel waarop de Dhamma als weg van beoefening van meet af aan is gericht.

De vraag is dan ook niet of historische vormen mogen bestaan. Elke traditie ontwikkelt onvermijdelijk vormen waarmee zij haar inzichten bewaart en overdraagt.

De belangrijkere vraag is of die vormen nog steeds het bevrijdende doel van de Dhamma dienen, dan wel of zij een doel op zichzelf zijn geworden.

Wanneer de aandacht verschuift van bevrijding naar identiteit, van onderzoek naar geloof, van beoefening naar behoud, of van direct begrijpen naar onbetwist

gezag, kunnen historische vormen juist datgene verhullen wat de Dhamma zichtbaar wil maken.

Daarom moeten de volgende bladzijden niet worden gelezen als een pleidooi om het boeddhisme achter ons te laten, en evenmin als een poging om een illusoire zuiverheid te herstellen die nooit door de geschiedenis zou zijn aangeraakt.

Het gaat veeleer om een oefening in onderscheidingsvermogen.

Elk element zal worden gezien vanuit één enkele vraag: “Hoe verhoudt het zich tot het einde van dukkha?”

Sommige ontwikkelingen kunnen onmisbaar blijken. Andere kunnen van grote waarde blijven zonder essentieel te zijn. Weer andere kunnen ooit een belangrijke historische functie hebben vervuld, maar niet langer rechtstreeks bijdragen tot bevrijding.

Alleen door deze verschillen zorgvuldig, geduldig en zonder vooringenomenheid te onderscheiden, kunnen we de bevrijdende gerichtheid van de vroegste Dhamma met grotere helderheid benaderen.

Vanaf dit punt is de vraag niet langer of een bepaald element tot het boeddhisme behoort, maar of het tot de weg van bevrijding behoort.

Dat zijn niet noodzakelijk dezelfde vragen.

Doorheen de geschiedenis is het boeddhisme vele dingen tegelijk geworden: een filosofie, een religie, een cultuur, een beschaving, een monastieke traditie,

een ethisch systeem en, voor miljoenen mensen, een belangrijke bron van betekenis en identiteit.

Geen van deze dimensies hoeft te worden ontkend. Zij maken deel uit van de rijke historische werkelijkheid van het boeddhisme zoals die zich gedurende meer dan 2.500 jaar heeft ontwikkeld.

Tegelijk had de Dhamma waaruit deze historische traditie is voortgekomen een veel specifiekere doel. Zij wilde niet elk aspect van het bestaan verklaren, een religieuze identiteit vestigen of een beschaving tot stand brengen. Haar doel was eenvoudiger en tegelijk veeleisender.

Steeds opnieuw wijzen de vroegste leerredes op het ontstaan en het ophouden van dukkha. Binnen de Dhamma krijgt al het andere zijn bevrijdende betekenis voor zover het dat doel dient.

Vanuit dit perspectief gaat het onderscheid dat op de volgende bladzijden wordt onderzocht niet over wat waar of onwaar is, en evenmin over wat oud of modern is.

Het gaat om het onderscheid tussen wat wezenlijk is en wat ondersteuning biedt, tussen wat tot de kern van de weg behoort en wat tot de historische vormen behoort waarin die weg is overgeleverd.

Die twee mogen niet met elkaar worden verward.

Iets kan van grote waarde zijn zonder onmisbaar te zijn. Het kan het begrip ondersteunen, de beoefening aanmoedigen, een traditie bewaren of vertrou-

wen wekken, en toch ondergeschikt blijven aan de centrale opgave van bevrijding.

Evenmin mag uit dit onderzoek worden afgeleid dat alles wat niet strikt noodzakelijk is daarom moet worden verworpen.

Mensen benaderen de Dhamma zelden op dezelfde manier. Ritueel, devotie, filosofische reflectie, gemeenschapsleven, artistieke expressie of monastieke discipline kunnen elk omstandigheden scheppen die mensen helpen te groeien in wijsheid en mededogen.

De vraag is daarom niet of zulke vormen waarde hebben, maar of hun waarde in die vormen zelf ligt, dan wel in de mate waarin zij het bevrijdende doel van de Dhamma blijven dienen.

Om die reden moeten de volgende bladzijden noch als een verdediging van de traditie, noch als een pleidooi ertegen worden gelezen.

Ze vormen een uitnodiging om elk element op zichzelf te onderzoeken en daarbij niet te vragen wat de geschiedenis ervan heeft gemaakt, maar welke rol het speelt in relatie tot het einde van dukkha.

Waar een historische vorm dat doel blijft ondersteunen, verdient zijn waarde erkenning.

Waar die vorm dat doel begint te verhullen, moeten we ook de mogelijkheid onder ogen zien dat de vorm belangrijker is geworden dan de werkelijkheid waar naar hij oorspronkelijk verwees.

Vanuit dit perspectief kunnen we ons nu richten op de eerste van deze historische vormen.

Culturele vormen

De Dhamma is niet ontstaan in een cultureel vacuüm. De Boeddha leefde en onderwees binnen een bepaalde historische wereld. Hij sprak de taal van zijn tijdgenoten en richtte zich tot mensen wier kijk op het leven al gevormd was door de gebruiken, waarden en religieuze opvattingen van het oude India.

Zijn onderricht werd daarom noodzakelijkerwijs uitgedrukt aan de hand van de begrippen, beelden en conventies die zijn toehoorders vertrouwd waren.

De culturele vorm waarin dit onderricht werd uitgedrukt, behoort daarom niet zonder meer tot zijn bevrijdende kern. Taal, beelden en conventies weerspiegelen onvermijdelijk mede de historische wereld waarin een onderricht wordt gegeven.

Deze vaststelling is noch verrassend, noch omstre-den. Elke diepgaande leer treedt de geschiedenis binnen via een bepaalde cultuur. Zij moet gebruik maken van een begrijpelijke taal, van vertrouwde beelden en metaforen, en ingaan op vragen die bin-nen een bepaalde samenleving betekenis hebben.

Cultuur is daarom geen toevallige toevoeging aan de Dhamma, maar het medium waardoor zij voor het eerst toegankelijk werd. Zonder zo'n medium zou geen enkele leer ooit kunnen worden overgebracht.

Hetzelfde proces zette zich voort toen de Dhamma zich buiten het Indiase subcontinent verspreidde.

Toen zij Sri Lanka, China, Tibet, Zuidoost-Azië, Japan en uiteindelijk het moderne Westen bereikte, kwam zij in aanraking met nieuwe talen, nieuwe filosofieën, nieuwe artistieke tradities en nieuwe sociale structuren.

Elke cultuur ontving het onderricht vanuit haar eigen denk- en uitdrukkingspatronen. Vertaling bleef nooit beperkt tot woorden alleen. Symbolen kregen nieuwe betekenissen, rituelen ontwikkelden zich in verschillende richtingen, bouwstijlen veranderden, kleding, omgangsvormen en vormen van gemeenschapsleven evolueerden, en plaatselijke gebruiken raakten geleidelijk verweven met de beoefening van de Dhamma zelf.

Dergelijke ontwikkelingen zijn volkomen natuurlijk.

Een traditie die levend blijft, past zich onvermijdelijk aan de culturen aan waarin zij wortel schiet. Deze aanpassingen hebben de historische tradities van het boeddhisme vaak verrijkt. Ze hebben opmerkelijke kunstwerken en literatuur voortgebracht, architectuur van uitzonderlijke schoonheid geïnspireerd, rijke contemplatieve tradities doen ontstaan en gemeenschappen gevormd waarin ethische en spirituele beoefening konden gedijen.

Ze hebben het mogelijk gemaakt dat de Dhamma mensen kon aanspreken die onder sterk uiteenlopende historische en culturele omstandigheden leefden.

Dit erkennen betekent ook een belangrijk deel van de historische verdienste van het boeddhisme erkennen.

Tegelijk roept juist het succes van dit proces een belangrijke vraag op.

Naarmate culturele vormen vertrouwd raken, kunnen ze gemakkelijk met de Dhamma zelf worden vereenzelvigd. Beoefeningsvormen die oorspronkelijk de gebruiken van een bepaalde samenleving weerspiegelden, kunnen als universeel noodzakelijk worden beschouwd.

Symbolen die ooit als heilzame middelen dienden, kunnen een gezag krijgen dat losstaat van het inzicht dat zij oorspronkelijk tot uitdrukking moesten brengen.

Gebruiken die historisch bepaald waren, kunnen tijdloos lijken, eenvoudigweg omdat ze generaties lang zijn herhaald.

Deze ontwikkeling is begrijpelijk. Mensen zijn van nature geneigd datgene waarmee ze het meest vertrouwd zijn ook als het meest fundamenteel te beschouwen.

Maar vertrouwdheid is niet hetzelfde als noodzaak.

Een bepaalde kledingstijl, omgangsvorm, artistieke traditie, architecturale omgeving, taal of ceremoniële praktijk kan de herinnering aan het onderricht ondersteunen, vertrouwen wekken of het gevoel ergens bij te horen versterken.

Geen van deze functies mag worden onderschat. Ze kunnen waardevolle voorwaarden voor beoefening scheppen en ertoe bijdragen dat gemeenschappen over generaties heen blijven voortbestaan.

Hun waarde ligt echter precies in de ondersteuning die zij bieden, niet in een intrinsieke noodzaak voor bevrijding zelf.

De vroegste leerredes wijzen voorbij uiterlijke vormen naar innerlijke transformatie.

Ze suggereren niet dat ontwaken afhankelijk is van het behoren tot een bepaalde cultuur, het aannemen van een bepaalde beschaving of het bewaren van de sociale conventies van het oude India.

Begeerte ontstaat niet omdat iemand in het Oosten in plaats van in het Westen leeft, en houdt evenmin op door specifiek Indiase gebruiken over te nemen.

De voorwaarden waaruit dukkha ontstaat, behoren tot *la condition humaine*,⁶⁶ ook al kunnen de vormen waarin zij tot uitdrukking komen cultureel verschillen. Om diezelfde reden is ook de mogelijkheid van bevrijding niet aan één bepaalde cultuur gebonden.

Dit betekent niet dat cultuur moet worden verworpen of op zichzelf als een obstakel moet worden beschouwd. Integendeel, culturele vormen kunnen een belangrijke functie blijven vervullen wanneer zij ethisch gedrag, zorgvuldige aandacht, wijze reflectie en directe observatie ondersteunen.

Problematisch worden ze pas wanneer ze niet langer als heilzame middelen functioneren, maar zelf voorwerpen van gehechtheid worden. Wanneer het bewaren van een vorm belangrijker wordt dan het begripen van het doel ervan, begint die vorm juist de werkelijkheid te verhullen die hij oorspronkelijk moest verhelderen.

Het onderscheid ligt daarom niet tussen oosterse en westerse cultuur, en evenmin tussen oude en moderne uitdrukkingsvormen van de Dhamma. Het ligt tussen vormen die tot bevrijding blijven aanzetten en vormen die een doel op zichzelf zijn geworden.

Culturele uitdrukkingsvormen kunnen van generatie tot generatie veranderen zonder het wezenlijke karakter van de weg aan te tasten.

Wat niet kan veranderen, is de opgave waarnaar die vormen moeten verwijzen: het zorgvuldig onderzoeken van de ervaring, het begrijpen van het ontstaan en ophouden van dukkha, en het beëindigen van begeerte, gehechtheid en onwetendheid.

Vanuit dit perspectief is cultuur noch de vijand van de Dhamma, noch haar essentie. Zij is haar historische gewaad. Een gewaad kan beschermen, uitdrukking geven aan en zelfs schoonheid verlenen aan wat het bedekt, maar het mag nooit worden verward met het levende lichaam zelf.

Sectaire identiteit

Vanaf de vroegste periode van haar geschiedenis werd de Dhamma binnen gemeenschappen beoefend. Zelfs tijdens het leven van de Boeddha beoefenden degenen die zijn onderricht volgden niet uitsluitend in afzondering.

Zij vormden de Saṅgha, volgden een gemeenschappelijke discipline, ondersteunden elkaar in de beoefening en bewaarden het onderricht gezamenlijk.

Gemeenschap was dan ook nooit een toevallig aspect van de vroegste Dhamma. Zij schiep de voorwaarden waarbinnen de weg kon worden geleefd, beschermd en van de ene generatie op de volgende doorgegeven.

Naarmate het boeddhisme zich verspreidde en verder ontwikkelde, kregen deze gemeenschappen geleidelijk duidelijker afgebakende identiteiten. Scholen ontstonden, overdrachtslijnen werden gevestigd en eigen interpretaties kregen vorm. Ook de groeiende geografische afstand versterkte de onderlinge verschillen.

In de loop van de tijd ontstonden uiteenlopende tradities, scholen en stromingen, die tegenwoordig worden aangeduid met namen als Theravāda, Mahāyāna, Vajrayāna, Chan, Zen, Zuiver Land en Tibetaans boeddhisme.

Elk van deze tradities bewaarde bepaalde aspecten van het onderricht, ontwikkelde een eigen literatuur en eigen beoefeningsvormen en droeg bij tot de buitengewone rijkdom van de boeddhistische geschiedenis.

Deze verscheidenheid hoeft op zichzelf niet als een probleem te worden beschouwd. Mensen verschillen in temperament, cultuur, opleiding en aanleg. Het is daarom nauwelijks verwonderlijk dat verschillende gemeenschappen verschillende aspecten van de weg hebben benadrukt.

Wat de ene beoefenaar erg aanspreekt, hoeft bij een andere geen weerklank te vinden. Verscheidenheid hoeft, wanneer zij gepaard gaat met wederzijds res-

pect en een gedeelde gerichtheid op bevrijding, de integriteit van de Dhamma niet te bedreigen. Zij kan juist getuigen van haar opmerkelijke aanpassingsvermogen.

Het probleem ontstaat wanneer identiteit belangrijker wordt dan het doel waarvoor de gemeenschap oorspronkelijk is ontstaan. Elke gemeenschap ontwikkelt van nature een gevoel van verbondenheid. Gedeelde rituelen, een gemeenschappelijke taal, een gedeelde geschiedenis en gemeenschappelijke symbolen versterken de samenhang en zorgen voor continuïteit over generaties heen.

Maar diezelfde krachten kunnen ook subtiele vormen van identificatie in de hand werken.

Men beoefent niet langer eenvoudigweg de Dhamma; men wordt lid van een bepaalde school. Geleidelijk verschuift de vraag van “Wat leidt tot het einde van dukkha?” naar “Tot welke traditie behoor ik?”

Deze verschuiving wordt gemakkelijk over het hoofd gezien, omdat ze zich vrijwel ongemerkt voltrekt.

Identificatie biedt zekerheid. Ze geeft houvast in een complexe wereld en schept een gevoel van verbondenheid binnen een gemeenschap van gelijkgestemde beoefenaars.

Geen van deze zaken is op zichzelf problematisch. Ze kunnen zelfs volharding bevorderen en mensen behoeden voor isolement.

Maar ze houden ook een risico in.

Zodra de eigen identiteit iets wordt wat verdedigd moet worden, dreigt zij zelf een voorwerp van gehechtheid te worden, terwijl de Dhamma juist uitnodigt tot loslaten.

De vroegste leerredes leiden de aandacht consequent weg van identificatie en naar direct inzicht. De vraag is niet of iemand tot een bepaalde groep behoort, maar of hebzucht, haat en onwetendheid afnemen.

Bevrijding wordt niet voorgesteld als het behoren tot een religieuze traditie, maar als het beëindigen van begeerte en gehechtheid.

De weg vraagt niet: “Wie ben ik?” of “Tot welke traditie behoor ik?”, maar veeleer: “Wat ontstaat er nu?”, “Wat is de voorwaarde ervan?” en “Kan het ophouden?”

Vanuit dit perspectief is sectaire identiteit noch noodzakelijk, noch voldoende voor bevrijding.

Men kan oprecht tot een boeddhistische traditie behoren zonder de Dhamma te begrijpen, net zoals men met de wezenlijke beginselen van de Dhamma in aanraking kan komen zonder zich sterk met een bepaalde school te identificeren.

De essentiële vraag gaat niet over verbondenheid met een bepaalde traditie, maar over beoefening.

Moedigt een bepaalde gemeenschap zorgvuldige observatie, ethische verantwoordelijkheid en direct onderzoek van de ervaring aan? Bevordert zij wijsheid,

mededogen en het beëindigen van gehechtheid? Zo ja, dan dient zij het doel van de Dhamma.

Wanneer het bewaren van de eigen identiteit echter belangrijker wordt dan het ontwikkelen van begrip, loopt de gemeenschap het risico zich meer aan haar eigen voortbestaan te hechten dan aan de bevrijding waarnaar zij oorspronkelijk verwees.

Dit alles doet niets af aan het belang van samen beoefenen. Mensen leren van elkaar, ondersteunen elkaar en ontdekken de Dhamma vaak dankzij gemeenschappen die haar met grote toewijding hebben bewaard en doorgegeven.

De vraag is daarom niet of gemeenschappen moeten bestaan, maar of zij zich herinneren waarom zij bestaan.

Hun voornaamste functie is niet zichzelf onbeperkt in stand te houden, maar de voorwaarden te scheppen waarbinnen bevrijding mogelijk wordt. Vanuit dit perspectief kan sectaire identiteit het best worden begrepen als een andere historische vorm. Zij kan de weg dienen, maar is niet de weg zelf.

Zoals bij elke andere historische ontwikkeling hangt haar waarde ervan af of zij de aandacht gericht houdt op het einde van dukkha, dan wel die aandacht verlegt naar het behoud van de eigen identiteit.

Metafysische speculatie

Vanaf de eerste eeuwen van de boeddhistische geschiedenis gaf reflectie over de Dhamma op natuurlijke wijze aanleiding tot filosofisch onderzoek.

Vragen over de aard van de werkelijkheid, bewustzijn, tijd, causaliteit, bestaan, niet-bestaan en de uiteindelijke status van verschijnselen werden het onderwerp van zorgvuldige analyse.

Er ontstonden volledige denksystemen in een poging de implicaties van het onderricht van de Boeddha te verklaren, te verduidelijken en te verdedigen.

Veel van deze filosofische tradities getuigen van een opmerkelijke intellectuele diepgang en bieden nog steeds waardevolle inzichten in de geschiedenis van het boeddhistische denken.

Een dergelijk onderzoek is niet onverwacht en heeft zeker zijn waarde. Mensen zoeken van nature naar begrip. Wanneer zij met een diepgaande leer in aanraking komen, ontstaat onvermijdelijk het verlangen om ook de ruimere implicaties ervan te onderzoeken.

Filosofie kan de taal verfijnen, verwarring blootleggen, begrippen verhelderen en verschillen zichtbaar maken die anders misschien onduidelijk zouden blijven.

In dat opzicht heeft metafysische reflectie een belangrijke bijdrage geleverd aan de boeddhistische studie en aan de intellectuele ontwikkeling van vele tradities.

Toch leggen de vroegste leerredes consequent een ander accent.

Steeds opnieuw leidt de Boeddha de aandacht weg van vragen waarvan de antwoorden niet rechtstreeks bijdragen tot bevrijding.

Niet omdat zulke vragen noodzakelijk zinloos zijn, maar omdat ze niet ingaan op het onmiddellijke probleem waarmee ieder mens wordt geconfronteerd: het ontstaan en het ophouden van dukkha.

Speculatie over de aard van de werkelijkheid kan het intellect prikkelen, maar intellectuele bevrediging is niet hetzelfde als bevrijding van dukkha.

Dit onderscheid wordt in de vroegste teksten herhaaldelijk duidelijk gemaakt. Vragen over de eeuwigheid of niet-eeuwigheid van de wereld en over het bestaan of niet-bestaan van de Tathāgata na de dood worden niet beantwoord op een manier die speculatieve zekerheid verschaft.

In plaats daarvan wordt de aandacht steeds weer teruggebracht naar de directe ervaring en naar de praktische opgave het ontstaan en ophouden van begeerte en gehechtheid te begrijpen.

De nadruk ligt niet op het construeren van een volledige verklaring van de werkelijkheid, maar op het helder zien van de processen waardoor dukkha hier en nu ontstaat.

Dit betekent niet dat filosofische reflectie geen plaats heeft binnen de Dhamma. Voor veel beoefenaars verdiept zorgvuldig conceptueel onderzoek het begrip en beschermt het tegen verwarring. Het kan nauwkeurigheid in het denken bevorderen en oppervlakkige interpretaties van diepgaande leringen voorkomen.

Het gevaar ontstaat pas wanneer conceptueel begrip een doel op zichzelf wordt.

Men kan steeds bedrevenener worden in het spreken over leegte, afhankelijk ontstaan, bewustzijn of niet-zelf, terwijl men nauwelijks vertrouwd raakt met de manier waarop begeerte zich in de eigen ervaring manifesteert.

Op dat moment staat filosofie niet langer ten dienste van directe observatie, maar neemt zij haar plaats in.

Het onderscheid is subtiel. Begrippen zijn onmisbaar voor communicatie. Zonder begrippen zou geen enkel onderricht kunnen worden verwoord, besproken of doorgegeven.

Maar begrippen blijven kaarten en zijn niet het landschap zelf. Ze wijzen naar de werkelijkheid; ze zijn niet de werkelijkheid.

Die twee met elkaar verwarren is een verleiding die niet alleen binnen het boeddhisme voorkomt, maar binnen elke filosofische en religieuze traditie.

Hoe verfijnder het begrippenstelsel wordt, hoe gemakkelijker het is intellectuele samenhang te verwarren met bevrijdend inzicht.

De vroegste Dhamma nodigt herhaaldelijk uit tot een andere manier van kennen.

In plaats van te speculeren over wat de werkelijkheid is, vraagt zij wat rechtstreeks kan worden waargenomen.

In plaats van te vertrekken vanuit metafysische zekerheid, vertrekt zij vanuit de ervaring. “Wat is er nu aanwezig? Wat is ontstaan? Van welke voorwaarden is

het afhankelijk? Wat gebeurt er wanneer die voorwaarden ophouden?”

Deze vragen vereisen geen speculatieve zekerheid, maar zorgvuldig onderzoek van wat rechtstreeks kan worden ervaren.

Vanuit dit perspectief kunnen metafysische systemen nuttige kaders voor reflectie bieden, zolang ze de beoefenaar blijven terugvoeren naar onderzoek in plaats van hem daarvan weg te leiden.

Problematisch worden ze pas wanneer ze instemming verlangen met stellingen die niet door zorgvuldige observatie kunnen worden geverifieerd, of wanneer ze de indruk wekken dat conceptuele beheersing op zichzelf bevrijding is.

Hoe verfijnd een filosofisch systeem ook wordt, het kan nooit het direct zien van het ontstaan en ophouden van dukkha binnen de eigen ervaring vervangen.

De vroegste Dhamma kent metafysische speculatie nergens een op zichzelf staand belang toe.⁶⁷

Dergelijke vragen kunnen opkomen en intellectueel interessant zijn, maar de Boeddha leidt de aandacht consequent terug naar het zorgvuldig onderzoeken van de ervaring (yoniso manasikāra en dhamma-vicaya), waardoor de voorwaarden en samenhangen binnen de ervaring steeds helderder worden.

Vastklampen aan opvattingen (ditṭhupādāna) kan zelf een obstakel voor bevrijding worden. Dit betekent niet dat reflectie geen waarde heeft, maar zij wordt

doorgaans niet voorgesteld als een primair middel tot direct inzicht.

Het einde van dukkha hangt noch af van het innemen van bepaalde metafysische posities, noch van het oplossen van filosofische vragen.

Het hangt ervan af de ervaring zo diepgaand te begrijpen dat begeerte, gehechtheid en onwetendheid tot een einde komen.

Wanneer filosofie zelf een voorwerp van gehechtheid wordt, dreigt zij het eenvoudige maar veeleisende onderzoek te verhullen waarop de vroegste Dhamma is gericht.

Wanneer filosofie daarentegen voorbij zichzelf naar direct zien blijft wijzen, vervult zij haar hoogste functie.

Rituelen als noodzakelijke middelen?

Rituelen hebben het religieuze leven doorheen de menselijke geschiedenis begeleid. Lang vóór het ontstaan van het boeddhisme boden zij structuur, continuïteit en een gedeeld gevoel van betekenis binnen gemeenschappen.

Ze markeerden belangrijke momenten in het leven, gaven uitdrukking aan dankbaarheid en eerbied, versterkten de onderlinge banden en herinnerden beoefenaars aan waarden die anders gemakkelijk naar de achtergrond konden verdwijnen te midden van de eisen van het dagelijks bestaan.

Het boeddhisme nam deze menselijke neiging over, en door de eeuwen heen gingen allerlei ceremonies, gezangen, offergaven, pelgrimstochten, wijdingen, feesten en devotionele praktijken deel uitmaken van zijn vele tradities.

Dergelijke ontwikkelingen hoeven niet als onverwacht of op zichzelf problematisch te worden beschouwd.

Mensen zijn niet louter rationele wezens. Ze leren evenzeer door herhaling, symbolen, gebaren en gezamenlijke beoefening als door abstract begrip.

Rituelen kunnen de herinnering levend houden, nederigheid stimuleren, dankbaarheid verdiepen en gelegenheid bieden tot reflectie die anders achterwege zou blijven. Ze kunnen een sfeer scheppen die bevorderlijk is voor meditatie, de toewijding aan een ethische levenswijze versterken en beoefenaars herinneren aan het ruimere doel waarop de weg is gericht. In die opzichten kunnen rituelen de Dhamma dienen.

De vraag die hier voor ons ligt, is echter niet of rituelen waarde hebben, maar of ze onmisbaar zijn voor bevrijding zelf.

Dit onderscheid wordt gemakkelijk over het hoofd gezien. Een beoefeningsvorm die consequent de ontwikkeling van wijsheid en mededogen ondersteunt, kan vlug worden beschouwd als iets wat op zichzelf bevrijdende kracht bezit.

Wat begon als een heilzaam middel, krijgt langzaam de status van een noodzakelijke voorwaarde.

Bijna ongemerkt verschuift de aandacht van de transformatie van de geest naar het correct uitvoeren van het ritueel zelf.

In de vroegste leerredes wordt de bevrijdende werkzaamheid van de weg niet afhankelijk gemaakt van het uitvoeren van ceremonies, maar verbonden met de ontwikkeling van de kwaliteiten van het pad en het loslaten van hebzucht, haat en onwetendheid.

Geen enkel ritueel, hoe betekenisvol ook, kan op zichzelf begeerte doen verdwijnen of een einde maken aan onwetendheid. Daarvoor is de ontwikkeling van het bevrijdende pad zelf noodzakelijk.

Dit doet niets af aan het belang dat rituelen in het leven van veel beoefenaars kunnen hebben.

Voor sommigen bereiden gezangen de geest voor op meditatie. Buigen bevordert nederigheid. Offergaven kunnen dankbaarheid en eerbied tot uitdrukking brengen. Perioden van gezamenlijke beoefening versterken de ethische toewijding en bevorderen volharding.

In zulke gevallen ondersteunt het ritueel de beoefening, maar het vervangt haar niet. De waarde ervan ligt niet in de uiterlijke handeling zelf, maar in de spirituele kwaliteiten die ze helpt ontwikkelen.

Het probleem ontstaat wanneer het symbolische karakter van het ritueel uit het oog wordt verloren.

Handelingen die oorspronkelijk bedoeld waren om beoefenaars aan de weg te herinneren, kunnen gelei-

delijk worden beschouwd als handelingen die los van enig begrip een eigen werkzaamheid bezitten.

Verdienste wordt dan toegeschreven aan het ritueel als zodanig, los van de intentie en de heilzame kwaliteiten die ermee gepaard gaan. Het correct naleven van rituelen vervangt zorgvuldig onderzoek. Devotie verschuift langzaam van dankbaarheid naar verwachting.

Het ritueel blijft bestaan, maar het oorspronkelijke doel ervan raakt uit het zicht.

Deze neiging is geenszins uniek voor het boeddhisme. Ze doet zich overal voor waar religieuze tradities gedurende lange perioden blijven voortbestaan.

Mensen zoeken van nature naar tastbare uitdrukkingen van hun aspiraties, en zichtbare handelingen bieden vaak houvast wanneer zij met onzekerheid worden geconfronteerd.

Toch richt de Dhamma de aandacht steeds weer voorbij de uiterlijke handeling op de intentie (cetanā)⁶⁸ waaruit zij voortkomt.

De essentiële vraag is niet of een ceremonie correct is uitgevoerd, maar of hebzucht afneemt, gehechtheid verzwakt en inzicht zich verdiept.

Vanuit dit perspectief neemt ritueel een beperkte plaats in binnen de weg.

Het kan de herinnering levend houden, gemeenschappen versterken, heilzame kwaliteiten ontwikkelen en gunstige voorwaarden voor beoefening schep-

pen. Het kan zelfs inspireren tot het onderzoek waaruit uiteindelijk werkelijk inzicht ontstaat.

Maar het kan dat onderzoek niet vervangen.

Bevrijding hangt niet af van ceremonies, hoe betekenisvol die ook mogen zijn, maar van het direct zien van de geconditioneerde aard van de ervaring, waardoor begeerte en gehechtheid tot een einde komen.

Ritueel kan daarom het best worden begrepen als een middel en niet als een doel. Zolang het voorbij zichzelf naar direct zien blijft wijzen, vervult het een functie binnen het leven van de Dhamma.

Wanneer het daarentegen een voorwerp van gehechtheid wordt of wordt beschouwd als iets wat op zichzelf bevrijdende kracht bezit, dreigt het de aandacht af te leiden van precies die transformatie die het oorspronkelijk moest ondersteunen.

Aanspraken op exclusief institutioneel gezag

Geen enkele duurzame traditie kan zonder instellingen voortbestaan. Vanaf de vroegste Saṅgha hebben structuren voor organisatie, opleiding, discipline en overdracht een onmisbare rol gespeeld bij het bewaren van de Dhamma.

Monastieke gemeenschappen bewaarden de leerredes door mondelinge recitatie, lang voordat ze op schrift werden gesteld. Leraren onderrichtten nieuwe generaties beoefenaars. Studiecentra bevorderden zorgvuldig onderzoek en debat.

Zonder deze institutionele continuïteit zou veel van wat we tegenwoordig als de vroegste Dhamma kennen vrijwel zeker verloren zijn gegaan.

Instellingen verdienen daarom erkenning voor wat zij mogelijk hebben gemaakt. Zij bieden stabiliteit waar individuele levens vergankelijk zijn. Ze bewaren teksten, bevorderen studie, stellen maatstaven voor beoefening vast en scheppen omstandigheden waarin ethische en contemplatieve training kunnen gedijen.

In dit opzicht vormen instellingen geen obstakel voor de Dhamma. Integendeel, zij hebben het mogelijk gemaakt dat zij door de eeuwen heen werd bewaard en doorgegeven.

Tegelijk wordt elke instelling geconfronteerd met een uitdaging die inherent is aan haar bestaan.

Een instelling moet zichzelf in stand houden om te kunnen bewaren wat haar is toevertrouwd. Gebouwen moeten worden onderhouden, gemeenschappen moeten voortbestaan, regels moeten worden opgevolgd en tradities moeten worden voortgezet.

Geleidelijk kan het in stand houden van de instelling zelf onafscheidelijk worden van het bewaren van het onderricht.

Wat oorspronkelijk bedoeld was om de Dhamma te dienen, kan — vaak geheel onbedoeld — zo belangrijk worden dat de Dhamma zelf in dienst komt te staan van het voortbestaan van de instelling.

Deze ontwikkeling moet niet worden opgevat als het gevolg van kwade wil of bewuste manipulatie. Ze

weerspiegelt een neiging die overal voorkomt waar menselijke organisaties gedurende lange tijd blijven bestaan.

Elke instelling streeft van nature naar continuïteit. Elke gemeenschap ontwikkelt structuren die haar identiteit beschermen en haar toekomst veilig stellen. Zulke ontwikkelingen zijn begrijpelijk en vaak noodzakelijk.

De vraag is of institutionele continuïteit ooit mag worden verward met de bevrijdende functie van de Dhamma zelf.

De vroegste leerredes leggen de verantwoordelijkheid voor de ontwikkeling van inzicht steeds weer bij de beoefenaar en benadrukken daarbij direct onderzoek, niet verbondenheid met een instelling.

Ze nodigen beoefenaars uit de ervaring zorgvuldig te observeren, het ontstaan en ophouden van dukkha te onderzoeken en het onderricht vanuit eigen inzicht te toetsen, in plaats van uitsluitend op extern gezag te vertrouwen.

Respect voor leraren en gemeenschappen wordt aangemoedigd, maar niet als vervanging voor inzicht voorgesteld.

De Dhamma ontleent haar gezag uiteindelijk niet aan de erkenning door een instelling, maar aan wat de beoefenaar zelf rechtstreeks kan onderzoeken en verwelijken.

Moeilijkheden ontstaan wanneer instellingen aanspraak maken op een gezag dat verder reikt dan hun historische en organisatorische functie.

Wanneer bevrijding afhankelijk wordt geacht van het behoren tot een bepaalde organisatie, het deel uitmaken van een bepaalde overdrachtslijn of het aanvaarden van het exclusieve gezag van een bepaalde instelling, verschuift de aandacht van direct onderzoek van de ervaring naar vragen over legitimiteit en verbondenheid.

De voornaamste zorg is dan niet langer of er een einde komt aan dukkha, maar of men zich binnen het juiste institutionele kader bevindt.

Dergelijke aanspraken hoeven niet uitdrukkelijk te worden gemaakt. Ze kunnen subtiel tot uitdrukking komen in de suggestie dat authentiek begrip alleen binnen een bepaalde overdrachtslijn bestaat, dat werkelijke beoefening het lidmaatschap van een specifieke gemeenschap vereist, of dat men buiten erkende institutionele structuren niet met de Dhamma in aanraking kan komen.

Zelfs wanneer dergelijke overtuigingen oprecht worden aangehangen, voeren ze een criterium in dat afwijkt van het criterium dat consequent in de vroegste leerredes wordt aangetroffen.

De essentiële vraag is dan niet langer of hebzucht, haat en onwetendheid afnemen, maar of men tot de juiste instelling behoort.

Dit alles doet niets af aan het belang van instellingen zelf. Gemeenschappen van beoefenaars blijven van

onschatbare waarde. Ze bieden begeleiding, wederzijdse aanmoediging, mogelijkheden om te leren en omstandigheden waarin de weg tot ontwikkeling kan komen. Ze beschermen het onderricht tegen verwaarlozing en helpen misverstanden te voorkomen. Hun bijdrage aan de geschiedenis van de Dhamma kan nauwelijks worden overschat.

Toch blijven instellingen en structuren middelen en geen doelen.

Hun doel is niet hun eigen onmisbaarheid te bevestigen, maar de voorwaarden te scheppen waarin de Dhamma kan worden begrepen en verwerkelijkt.

Een instelling vervult haar hoogste functie wanneer zij de aandacht voorbij zichzelf richt en beoefenaars aanmoedigt de ervaring eerlijk, helder en zorgvuldig te onderzoeken.

Zij verliest die functie wanneer het in stand houden van de instelling voorrang krijgt op het bevrijdende doel van de Dhamma.

De onaantastbaarheid van leraren

Doorheen de geschiedenis van de Dhamma hebben leraren een onmisbare rol gespeeld. Slechts weinigen ontdekken immers de weg geheel op eigen kracht.

De meesten komen met het onderricht in aanraking via mensen die zich met oprechtheid en zorg hebben toegelegd op de studie, beoefening en overdracht ervan.

Een goede leraar biedt veel meer dan informatie alleen. Door persoonlijk voorbeeld, aanmoediging en wijze begeleiding helpt hij of zij anderen onnodige verwarring te vermijden en ondersteunt zo de geleidelijke ontwikkeling van inzicht. De dankbaarheid die we zulke leraren verschuldigd zijn, kan moeilijk worden overschat.

Maar juist omdat leraren diep worden gerespecteerd, kan ook iets anders ontstaan. Respect kan langzaam overgaan in verering, verering in idealisering, en idealisering kan uiteindelijk eerlijk onderzoek ontmoedigen.

Het gezag dat oorspronkelijk op wijsheid en integriteit berustte, kan zich gaan uitstrekken tot voorbij wat enig mens met recht voor zichzelf kan opeisen.

Op dat moment dreigt de leraar minder een gids op de weg te worden dan een voorwerp van gehechtheid binnen die weg.

Een dergelijk vertrouwen kan volkomen terecht zijn wanneer het nederigheid, aandachtig luisteren en toegewijde beoefening bevordert.

Problematisch wordt het pas wanneer bewondering onderzoek ontmoedigt of loyaliteit belangrijker wordt dan waarheid.

Daarom mag geen enkele leraar, hoe wijs of ervaren ook, boven zorgvuldig onderzoek worden geplaatst.

Leraren blijven mensen en zijn, net als ieder ander, onderhevig aan vergankelijkheid en menselijke beperkingen.

Hun inzichten kunnen diepgaand zijn, hun gedrag voorbeeldig en hun bijdrage van onschatbare waarde. Toch wordt de Dhamma niet waar omdat een gerespecteerde leraar haar verkondigt, en evenmin onwaar omdat een ander haar in twijfel trekt. Haar geldigheid berust op de vraag of zij leidt tot het begrijpen en ophouden van dukkha.

Wanneer de woorden van een leraar niet langer aan onderzoek mogen worden onderworpen, maakt de geest van onderzoek plaats voor het handhaven van gezag.

Eerlijke vragen kunnen worden ontmoedigd, kritiek kan als ontrouw worden opgevat en de gemeenschap kan zich steeds meer gaan organiseren rond persoonlijke loyaliteit in plaats van gezamenlijk onderzoek.

De vraag is niet of leraren moeten worden gerespecteerd, maar waartoe dat respect dient.

Wanneer het aanzet tot diepgaander onderzoek, grotere eerlijkheid en een zorgvuldiger observeren van de ervaring, vervult het precies de functie waarvoor het bestaat. Wanneer het onderzoek vervangt door kritiekloze aanvaarding, verhult het de vrijheid waarnaar de Dhamma wijst.

Wat kan wegvallen, is niet de leraar als gids, maar diens onaantastbare gezag.

Dogmatische systemen

Wanneer een leer gedurende lange tijd wordt beoefend en doorgegeven, wordt zij vaak geordend in

denksystemen. Ideeën worden geclassificeerd, begrippen zorgvuldig gedefinieerd, schijnbare tegenstrijdigheden met elkaar verzoend en omvattende kaders ontwikkeld waarin het onderricht kan worden bestudeerd en doorgegeven.

Een dergelijke systematisering is natuurlijk en in veel opzichten waardevol. Ze brengt samenhang waar afzonderlijke uitspraken anders los van elkaar zouden kunnen lijken, biedt studenten duidelijkheid en beschermt de traditie tegen onnauwkeurige interpretatie. Zonder zulke inspanningen zou de rijkdom van de Dhamma veel moeilijker te bewaren zijn geweest.

Toch draagt elk systeem, hoe verfijnd ook, een inherente beperking in zich.

Een systeem streeft onvermijdelijk naar volledigheid. Het probeert de ervaring te verklaren, te classificeren en tot een samenhangend geheel te ordenen.

In de vroegste leerredes wordt de Dhamma echter niet voorgesteld als een omvattend filosofisch systeem, maar als een praktische weg gericht op het einde van dukkha.

Het onderscheid is subtiel maar belangrijk.

Elk systeem streeft naar conceptuele volledigheid. De Dhamma streeft naar bevrijding.

Dat verschil wordt belangrijk zodra de samenhang van het systeem voorrang begint te krijgen op directe observatie.

Vragen worden dan beantwoord door te verwijzen naar gevestigde leerstellingen in plaats van onderzoek aan te moedigen. Begrippen die oorspronkelijk bedoeld waren om helderheid te scheppen, kunnen zelf voorwerpen van gehechtheid worden. De behoefte de samenhang van het systeem te bewaren kan het moeilijk maken onzekerheid toe te laten of gevestigde conclusies opnieuw te onderzoeken. Zo maakt het levende proces van onderzoek plaats voor het herhalen van wat reeds als waar wordt aangenomen.

Deze ontwikkeling mag niet worden opgevat als kritiek op studie of zorgvuldig onderzoek. Conceptuele helderheid blijft onmisbaar. Zonder haar neemt verwarring gemakkelijk de plaats van begrip in.

Het probleem ontstaat pas wanneer conceptuele zekerheid wordt verward met bevrijdend inzicht.

De essentiële vraag is niet of iemands begrippenkader intern compleet sluitend is, maar of dukkha wordt begrepen, de oorzaken ervan worden herkend en het ophouden ervan wordt verwerkelijk.

Om die reden moeten leerstellende systemen worden beschouwd als heilzame middelen en niet als eindbestemmingen. Wat kan wegvallen, is niet leerstellende systematiek als hulpmiddel, maar de overtuiging dat een systeem de Dhamma volledig kan omvatten.

De behoefte om alles definitief te verklaren

Een van de diepste neigingen van de menselijke geest is het verlangen naar zekerheid. Geconfronteerd met de complexiteit en onvoorspelbaarheid van

het bestaan zoeken we van nature naar verklaringen die dubbelzinnigheid wegnemen en een stabiel kader bieden waarbinnen de ervaring kan worden begrepen.

Deze neiging is noch irrationeel, noch laakbaar. Zij weerspiegelt een fundamenteel verlangen naar zekerheid in een wereld die voortdurend verandert.

Religieuze tradities en filosofische systemen geven vaak uitdrukking aan hetzelfde streven.

Ze proberen vragen te beantwoorden die van nature binnen de menselijke ervaring opkomen. “Waar komt de wereld vandaan?” “Wat is bewustzijn?” “Wat gebeurt er na de dood?” “Wat is uiteindelijk werkelijk?”

Dergelijke vragen hebben nadenkende mensen doorheen de geschiedenis beziggehouden, en het boeddhisme vormt daarop geen uitzondering. Door de eeuwen heen zijn steeds verfijndere verklaringen ontwikkeld om daarop een antwoord te geven.

De grens tussen begrijpen en de behoefte aan zekerheid is subtiel, omdat conceptueel begrip een werkelijk gevoel van helderheid biedt. Begrijpen schenkt voldoening. Samenhangende verklaringen verminderen onzekerheid en geven intellectueel vertrouwen.

Daar is op zichzelf niets problematisch aan.

Moeilijkheden ontstaan pas wanneer psychologische zekerheid de plaats inneemt van direct zien.

De geest kan zich niet alleen hechten aan bepaalde conclusies, maar ook aan het geruststellende gevoel definitieve antwoorden te hebben gevonden.

Op dat moment wordt zekerheid zelf opnieuw een voorwerp van gehechtheid.

Het loslaten van die behoefte aan zekerheid vereist een zekere nederigheid.

Ze vraagt van ons een open houding te bewaren wanneer zekerheid niet mogelijk is, onzekerheid te erkennen en duidelijk onderscheid te maken tussen wat rechtstreeks is begrepen en wat nog slechts een conceptuele gevolgtrekking is.

Die nederigheid is geen zwakte van de Dhamma, maar juist een van haar grootste krachten.

Ze voorkomt dat onderzoek tot dogma verwordt en maakt het mogelijk dat het begrip open blijft voor wat de ervaring laat zien, in plaats van gevangen te raken in vaststaande conclusies.

De bereidheid om te zeggen “dit weet ik niet” vereist meer eerlijkheid dan het verlangen om elke onbeantwoorde vraag met een aantrekkelijke verklaring in te vullen.

Vanuit dit perspectief is het zoeken naar definitieve verklaringen begrijpelijk, maar niet essentieel voor bevrijding.

Wat kan wegvallen, is niet het verlangen om te begrijpen, maar de behoefte aan definitieve zekerheid.

... Hiermee komt het onderzoek naar wat kan worden achtergelaten tot een einde.

Geen van de elementen die in dit hoofdstuk zijn onderzocht — culturele vormen, sectaire identiteiten, metafysische speculatie, rituelen, institutionele structuren, leraren en leerstellige systemen — is zonder waarde. Elk ervan heeft een belangrijke rol gespeeld in de lange geschiedenis van het boeddhisme en kan ook vandaag nog op betekenisvolle wijze de beoefening ondersteunen.

Ook het verlangen om te begrijpen hoeft niet te worden opgegeven. Wat kan worden losgelaten, is de behoefte deze vormen, opvattingen of verklaringen als noodzakelijk of definitief te beschouwen.

Maar geen van deze historische vormen mag worden verward met de onmisbare kern van de Dhamma.

Wat blijft er over wanneer we zorgvuldig onderscheiden wat ondersteunend, historisch, cultureel of interpretatief is van wat voor de bevrijdende functie van de Dhamma onmisbaar is?

Die vraag leidt rechtstreeks naar het laatste hoofdstuk:

“Wat moet blijven?”



HOOFDSTUK XII - WAT MOET BLIJVEN

Doorheen dit boek hebben we onderscheid gemaakt tussen de historische vormen waarin de Dhamma tot ons is gekomen en de bevrijdende gerichtheid die in de vroegste leerredes centraal staat.

Dat onderscheid was nooit bedoeld om afbreuk te doen aan het boeddhisme of de waarde te ontkennen van wat het heeft bewaard. Zonder de tradities zouden de vroegste leerredes vrijwel zeker verloren zijn gegaan.

Maar *bewaren* is niet hetzelfde als *ontdekken*, net zoals *overleveren* niet hetzelfde is als *begrijpen*.

De vraag die ons bezighoudt, is daarom niet of het boeddhisme waarde heeft. De vraag was steeds of we onder de vele historische vormen die ons zijn overgeleverd, de weg naar het einde van dukkha nog kunnen herkennen.

Naarmate de historische lagen wegvallen, tekent zich een onverwachte helderheid af. De Dhamma verliest daarbij niets van haar betekenis; integendeel, haar innerlijke samenhang wordt steeds duidelijker. Wat aanvankelijk een veelheid aan leerstellingen leek, blijkt in wezen één en hetzelfde onderzoek te zijn, dat een eigen logica volgt en niet afhankelijk is van historische omstandigheden of een bepaalde cultuur.

Wat overblijft, is geen uitgekleden vorm van het boeddhisme, maar het bevrijdende onderzoek dat in de vroegste leerredes centraal staat.

Dat onderzoek begint bij de onmiskenbare aanwezigheid van dukkha.

Niet als een abstract beginsel, en evenmin als een pessimistische kijk op het bestaan, maar als de eenvoudige vaststelling dat onvoldaanheid, rusteloosheid, conflict en kwetsbaarheid gepaard gaan met iedere poging blijvende zekerheid te vinden in iets wat voortdurend verandert.

Zonder die vaststelling zou er geen zoektocht, geen ontwaken en geen Dhamma zijn geweest.

Alles begint hier, niet omdat dukkha op zichzelf centraal staat, maar omdat het een vraag oproept die zich niet gemakkelijk laat negeren: “Waarom ontstaat dukkha? En kan het werkelijk tot een einde komen?”

Het belang van die vraag ligt in wat zij onderzoekt. Zij vraagt niet wie verantwoordelijk is voor dukkha en zoekt evenmin troost in metafysische verklaringen.

Zij vraagt of dukkha een herkenbaar patroon volgt: “Is dukkha een onvermijdelijk gegeven van het leven, of ontstaat het door oorzaken die kunnen worden begrepen?”

Deze verschuiving vormt het begin van de hele weg.

Want als dukkha afhankelijk van voorwaarden ontstaat, kan ook het einde ervan niet afhangen van hoop, geloof of goddelijke tussenkomst. Dan moeten we de voorwaarden waardoor dukkha ontstaat zo volledig begrijpen dat zij niet langer in stand worden gehouden.

Zo gezien is geconditioneerd ontstaan geen filosofische theorie over de structuur van de werkelijkheid. Het richt het onderzoek op de voorwaarden waaronder dukkha ontstaat en op de mogelijkheid dat dukkha ophoudt wanneer die voorwaarden wegval-
len.

Gedachten ontstaan afhankelijk van voorwaarden. Emoties ontstaan afhankelijk van voorwaarden. Verlangens, angsten, identiteiten, opvattingen, ambities, teleurstellingen — niets daarvan staat op zichzelf.

Elk ervan ontstaat binnen een complex samenspel van oorzaken en ondersteunende voorwaarden, en houdt op wanneer de voorwaarden voor het voortbestaan ervan niet langer aanwezig zijn.

Binnen deze directe observatie wordt ook de plaats van begeerte duidelijk. In de vroegste leerredes wordt begeerte (taṇhā) aangewezen als een centrale voorwaarde voor het ontstaan van dukkha.

Wanneer we ons aan een ervaring vastklampen, ons ertegen verzetten, haar ons toe-eigenen, verdedigen of tot grondslag van onze identiteit maken, ontstaat de voedingsbodem voor dukkha.

Begeerte is niet eenvoudigweg het verlangen naar aangename ervaringen. Zij omvat ook begeerte naar worden (bhava-taṇhā) en begeerte naar niet-worden (vibhava-taṇhā).

Zij zoekt bevrediging in wat aangenaam is, verlangt naar voortbestaan of worden en kan zich ook richten op het verdwijnen van wat als onaangenaam wordt

ervaren. Zo houdt begeerte het proces in stand waaruit dukkha ontstaat.

Gehechtheid is in dit proces geconditioneerd door begeerte. Waar begeerte (taṇhā) naar reikt, probeert gehechtheid (upādāna) vast te houden. Ze eigent zich toe wat nooit werkelijk bezit kan worden en noemt het “ik”, “mij” of “van mij”.

Maar die toe-eigening voegt niets toe aan de ervaring zelf. Ze creëert alleen de last van bezit. Voor de rest blijft de wereld zoals hij is. Gedachten blijven opkomen. Gevoelens blijven veranderen. Waarnemingen blijven zich ontfouten.

Dukkha ontstaat niet louter doordat deze ervaringen bestaan, maar in samenhang met begeerte en het vastgrijpen naar wat van nature onbestendig is.

Wanneer dit proces van de geest helder wordt gezien, hoeft het niet te worden veroordeeld. Het hoeft alleen te worden begrepen.

Zo bezien leidt inzicht niet tot terugtrekking uit het leven, maar tot een andere manier van in het leven te staan.

Ethische verantwoordelijkheid wordt dan niet langer ervaren als gehoorzaamheid aan geboden; evenmin als het beoefenen van deugd omwille van de deugd zelf.

Zij wordt de natuurlijke uitdrukking van het inzicht dat handelingen die voortkomen uit hebzucht, afkeer en onwetendheid de voorwaarden versterken die dukkha in stand houden.

Omgekeerd verzwakken handelingen die voortkomen uit helderheid, vriendelijkheid en niet-toe-eigening die voorwaarden. Ethiek is daarom geen uitwendig kader dat aan het leven wordt opgelegd. Zij ondersteunt het begrijpen en brengt het tegelijk tot uitdrukking. Anders verwoord: naarmate de processen die dukkha doen ontstaan duidelijker worden begrepen, ontstaat een steeds natuurlijker grond voor ethisch handelen.

Hetzelfde geldt voor opmerkzaamheid (*sati*). Zij is geen doel op zichzelf, maar een wezenlijk onderdeel van de weg. Zij helpt de ervaring helder voor ogen te houden, zodat de processen die daarin werkzaam zijn zorgvuldig kunnen worden onderzocht.

Door zo'n aandacht kan de ervaring zich beginnen tonen zoals zij is.

Zonder die aandacht kunnen de processen van begeerte te subtiel blijven om te worden herkend. Onopgemerkt blijven zij denken, spreken en handelen beïnvloeden, lang voordat zij zelf zichtbaar worden.

De Dhamma vraagt ons daarom niet buitengewone ervaringen te verwerven. Zij vraagt dat we leren de gewone ervaring te observeren zonder de gebruikelijke tussenkomst van toe-eigening.

In de vroegste leerredes wordt deze doorbraak tot inzicht beschreven als het openen van het "Dhamma-oog". ⁶⁹ In de eerste leerrede ⁷⁰ wordt dit als volgt verwoord:

• *Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ. — Alles wat onderhevig is aan ontstaan, is onderhevig aan ophouden.* •

Naarmate de observatie zich verdiept, wordt dit kenmerk van de ervaring steeds meer onmiskenbaar. Gedachten verschijnen en verdwijnen. Gevoelens veranderen. Waarnemingen verschuiven. Intenties ontstaan, blijven enige tijd bestaan en lossen weer op.

Zelfs de diepst gewortelde overtuigingen blijken minder stabiel dan zij ooit leken. Vergankelijkheid wordt niet langer begrepen als een idee over de wereld. Zij wordt een onmiddellijk kenmerk van de geleefde ervaring. Wat vroeger alleen intellectueel werd aanvaard, wordt nu rechtstreeks herkend.

Dit inzicht verandert onze verhouding tot de ervaring.

Wat voortdurend verandert, kan geen blijvende zekerheid bieden. En wat geen blijvende zekerheid kan bieden, kan redelijkerwijs ook niet als grondslag voor onze identiteit dienen.

De poging om iets blijvends te vinden in wat van nature vergankelijk is, wordt zichtbaar als een bron van voortdurende spanning.

Hoe duidelijker dit wordt gezien, hoe meer de drang tot toe-eigening zijn greep verliest. De woorden "ik", "mij" en "van mij" verdwijnen niet uit het gewone taalgebruik, maar verliezen de vanzelfsprekende zekerheid waarmee zij vroeger onze ervaring bepaalden.

Identiteit wordt niet langer ervaren als iets vaststaands dat koste wat het kost moet worden beschermd en verdedigd, maar als een geconditioneerd proces dat ontstaat en weer verdwijnt.

Het is belangrijk te begrijpen dat dit niet tot onverschilligheid leidt. Integendeel. Wanneer de neiging tot toe-eigening afneemt, kunnen we de ervaring juist en vollediger tegemoet treden.

Wanneer onze waarneming niet langer wordt beheerst door de behoefte een zelfbeeld te verdedigen of een blijvende positie veilig te stellen, ontstaat er meer openheid voor wat werkelijk aanwezig is.

Mededogen houdt dan op een morele verplichting te zijn en wordt een natuurlijke reactie op het inzicht dat de processen waardoor dukkha ontstaat in ieder leven werkzaam zijn.

Wijsheid (paññā) en mededogen (karuṇā) zijn dan nauw met elkaar verbonden. Naarmate wijsheid de processen van gehechtheid en dukkha doorziet, kan mededogen zich steeds natuurlijker verdiepen.

In dit licht wordt loslaten (vossagga) ⁷¹ vaak verkeerd begrepen. Het is geen intentionele daad waarbij we onszelf dwingen bezittingen, relaties, ambities of verantwoordelijkheden op te geven.

Evenmin is het een afwijzing van de wereld. Niets hoeft te worden afgewezen. Wat wegvalt, is de illusie dat blijvende vervulling kan worden gevonden door vast te houden aan wat voortdurend verandert. Loslaten laat zich daarom niet afdwingen.

Vossagga voltrekt zich steeds natuurlijker naarmate de voorwaarden die gehechtheid (upādāna) in stand houden, worden begrepen. Metaforisch: de hand opent zich omdat ze niet langer gesloten hoeft te blijven.

Daarom keert de Dhamma steeds terug naar directe observatie in plaats van geloof.

Overtuigingen kunnen aanzetten tot onderzoek, maar ze kunnen dat onderzoek nooit vervangen. Begrippen kunnen de weg naar inzicht wijzen, maar zijn zelf geen inzicht.

Zelfs de leringen die in de vroegste leerredes bewaard zijn gebleven, blijven slechts vingers die wijzen naar wat rechtstreeks moet worden verwerkelijkt.

Hun doel is niet zekerheid te verschaffen, maar aan te zetten tot zorgvuldig onderzoek. Wanneer dat doel uit het oog wordt verloren, dreigt de Dhamma zelf een voorwerp van gehechtheid te worden.

Misschien is dit een van de redenen waarom het boeddhisme in de loop van zijn geschiedenis zoveel verschillende vormen heeft aangenomen. Iedere generatie heeft geprobeerd te bewaren wat zij het meest waardevol achtte. Rituelen werden ontwikkeld, filosofische systemen uitgewerkt, structuren opgericht, beoefeningsvormen verfijnd en identiteiten gevormd.

Dit alles mag niet zomaar terzijde worden geschoven. Veel daarvan getuigt van oprechte pogingen om iets kostbaars te beschermen en door te geven. Maar de geschiedenis voegt onvermijdelijk haar eigen bekommernissen toe aan wat zij bewaart. Culturele vormen veranderen. Talen ontwikkelen zich. Interpretaties vermenigvuldigen zich.

Zo kan het oorspronkelijke onderzoek waarmee alles begon, omgeven raken door verklaringen die binnen

hun eigen context waardevol zijn, maar niet hetzelfde zijn als het ontwaken dat zij proberen te beschrijven.

Daarom was het onderscheid dat doorheen dit boek is gemaakt nooit bedoeld om Dhamma en boeddhisme tegenover elkaar te plaatsen alsof het twee tegengestelde werkelijkheden waren.

Hun verhouding is veel subtieler.

Het boeddhisme heeft de herinnering aan ontwaken bewaard en de Dhamma doorheen de geschiedenis in vele vormen overgeleverd. Maar de Dhamma blijft wijzen naar datgene waaromheen die vormen zijn ontstaan: de mogelijkheid tot ontwaken.

Het boeddhisme behoort tot de geschiedenis. Dhamma wijst naar direct zien.

Die geschiedenis verdient onze dankbaarheid, want zonder haar had de weg verloren kunnen gaan. Maar de geschiedenis kan de weg niet voor ons gaan.

Geen enkele traditie, hoe diepgaand ook, kan het eenvoudige aandachtig kijken naar de ervaring zoals die zich hier en nu ontvouwt vervangen.

Hier keert de vraag terug waarmee dit boek begon:

“Als de historische vormen naar de achtergrond mogen verdwijnen, als elke interpretatie met enige terughoudendheid wordt gehanteerd en als elke leerstelling uitsluitend wordt beoordeeld naar de mate waarin zij bijdraagt tot het einde van dukkha, wat blijft er dan uiteindelijk over?”

Geen geloofsbelijdenis.

Geen filosofie.

Geen instituut.

Zelfs geen verzameling leerstellingen die als heilig wordt beschouwd omdat ze oud is.

Wat overblijft, is een manier van zien.

Die manier van zien begint met de bereidheid dukkha onder ogen te zien zonder ervan weg te kijken. Zij verdiept zich door zorgvuldig de voorwaarden te observeren waarvan dukkha afhankelijk is. En zij rijpt wanneer duidelijk wordt dat begeerte en gehechtheid geen abstracte beginselen zijn, maar processen die rechtstreeks in de ervaring kunnen worden waargenomen.

Naarmate deze processen doorzichtiger worden, verliezen zij de vanzelfsprekende macht die zij uitoefenen. Hun kracht verdwijnt niet omdat zij worden onderdrukt, maar omdat zij worden begrepen.

In die zin is bevrijding geen gift en evenmin een beloning voor spirituele verdienste.

De vroegste leerredes beschrijven bevrijding in termen van ophouden, van loslaten, niet van verwerven.

Iets komt tot een einde. Concreet: wanneer de voorwaarden voor toe-eigening volledig worden doorzien en niet langer in stand worden gehouden, houdt ook het dwangmatige proces van toe-eigening op.

Wat ophoudt, is niet het leven zelf, noch de ervaring, noch de rijkdom van het menselijk bestaan. Wat ophoudt, is de hardnekkige illusie dat vervulling te

vinden is in iemand worden, iets verwerven, iets verdedigen of vasthouden aan wat niet kan worden vastgehouden.

Wellicht is dit de eenvoudigste manier om te begrijpen waarom de Dhamma zich zo moeilijk laat vatten. Niet in denksystemen. Niet in overtuigingen. Niet in metafysica.

Systemen zoeken volledigheid. Zij zoeken samenhang door verklaring. De Dhamma zoekt helderheid door zorgvuldige observatie.

Dhamma begint niet met conclusies, maar met vragen. Zij vraagt ons niet een wereldbeeld op te bouwen, maar het wereldbeeld waarin we al leven te onderzoeken.

Dhamma brengt ons terug naar de onmiddellijkheid van de ervaring, want alleen daar kunnen het ontstaan en het einde van dukkha worden gezien.

Daarom behoort Dhamma niet tot het verleden. Het ontwaken van de Boeddha vond plaats op een bepaald historisch moment, maar het onderzoek waaruit dat ontwaken voortkwam, is niet beperkt tot de geschiedenis.

Elk moment van begeerte (*taṇhā*) is er nu.

Elk moment van gehechtheid (*upādāna*) is er nu.

Elk moment van loslaten (*vossagga*) is er nu.

De weg wordt niet gegaan door zich het ontwaken van iemand anders te herinneren, maar door in de eigen ervaring de voorwaardelijke processen te doorzien waardoor dukkha ontstaat en ophoudt.

De historische gebeurtenis kan niet worden herhaald. Maar het inzicht dat zich daar ontvouwde, blijft ook nu rechtstreeks toegankelijk.

Dit verklaart ook waarom de Dhamma zich niet laat vastleggen als identiteit, en waarom elke structuur problematisch wordt zodra zij een doel op zichzelf wordt.

Zodra de Dhamma wordt aangenomen als iets wat bepaalt wie we zijn, keert het subtiele proces van toe-eigening ongemerkt terug. Men wordt boeddhist, beoefenaar, onderzoeker, mediteerder, verdediger van een traditie, misschien zelfs verdediger van de vroegste Dhamma zelf.

Geen van deze identiteiten is op zichzelf problematisch. Toch kunnen zij allemaal opnieuw een voorwerp van gehechtheid worden. Juist in de poging de Dhamma te bewaren, kan het proces dat zij zichtbaar wil maken opnieuw de kop opsteken.

Dit sluit aan bij de manier waarop de Boeddha de aandacht steeds weer verlegde van zijn persoon naar wat rechtstreeks kan worden gezien.

De waarde van een leraar ligt er niet in dat hij een voorwerp van devotie wordt, maar dat hij wijst naar wat rechtstreeks moet worden ontdekt.

De waarde van het onderricht ligt er niet in dat het wordt bewonderd, maar dat het wordt onderzocht.

De waarde van de weg ligt er niet in dat men ertoe behoort, maar dat men hem gaat.

Alles keert steeds terug naar dezelfde uitnodiging: kijk zorgvuldig.⁷²

Vanuit dit perspectief krijgt de titel van dit boek *Voorbij Boeddhisme* een betekenis die veel verder reikt dan historische analyse.

Het is geen uitnodiging om het boeddhisme achter ons te laten, en nog minder om er een nieuwe beweging voor in de plaats te stellen.

De titel van dit boek wijst naar iets veel stillers. Hij nodigt ons uit elke vorm, elk begrip, elke identiteit en elke zekerheid hun functie te laten vervullen, zonder dat zij voorwerpen van gehechtheid worden.

De historische vormen worden niet ontkend. Ze worden als het ware doorzichtig, zodat opnieuw zichtbaar wordt wat zij uiteindelijk dienen: het onderzoek zelf.

Wat overblijft, is dan niets meer en niets minder dan de mogelijkheid waarnaar de Dhamma verwijst. Wat overblijft, is een mens die bereid is zorgvuldig genoeg te kijken om te begrijpen waarom dukkha ontstaat, en te blijven kijken totdat toe-eigening ophoudt.

Geen van deze historische vormen kan het directe zien vervangen.

Dat alles kan vertrouwen wekken, de beoefening ondersteunen of de herinnering bewaren aan wat werd ontdekt, maar het kan het directe zien niet vervangen. Nooit.

De Dhamma blijft wat zij altijd is geweest: een uitnodiging om de ervaring zo zorgvuldig te onderzoeken dat zichtbaar wordt hoe dukkha ontstaat en ophoudt.

Daarom kan de weg uiteindelijk niet worden herleid tot methoden alleen. Meditatie, ethische discipline, studie, reflectie en zorgvuldige aandacht hebben allemaal hun plaats, maar hun bevrijdende waarde ligt uiteindelijk in het inzicht dat zij helpen ontwikkelen.

Een methode is niet het doel.
Een leerstelling is niet het zien.

Zelfs de meest diepgaande beoefening kan deel worden van het proces van worden (bhava) wanneer zij wordt nagestreefd als iets wat we ons willen toe-eigenen, als iets waarmee we iemand willen worden of waarmee we hopen onszelf te vervolmaken.

Precies hierin schuilt de subtiliteit van begeerte. Zij is zelfs in staat zich de weg toe te eigenen die haar eigen aard zichtbaar maakt.

Dit inzien is geen reden voor ontmoediging, maar voor bescheidenheid. De Dhamma nodigt ons steeds weer uit te beginnen waar we werkelijk zijn, en niet waar we ons voorstellen te zijn.

Zij vraagt niets buitengewoons. Zij vraagt alleen eerlijkheid: de bereidheid dukkha te erkennen wanneer er dukkha is. De bereidheid toe-eigening te herkennen wanneer die zich voordoet. De bereidheid lang genoeg aandachtig te blijven zodat gewoonte plaats kan maken voor inzicht.

Bevrijding begint niet met volmaaktheid, maar met de eenvoudige weigering om weg te kijken.

Dit verklaart waarom de vroegste leerredes zo fris en tijdloos blijven. Hun taal is direct, praktisch en opvallend weinig gericht op speculatie. Steeds opnieuw keren zij terug naar dezelfde thema's, niet omdat het hun aan filosofische diepgang ontbreekt, maar omdat zij trouw blijven aan de vraag waaruit de leer is ontstaan.

Steeds opnieuw keren de leerredes terug naar hetzelfde onderzoek. Waardoor ontstaat dukkha? Wat houdt het in stand? Waardoor kan het ophouden?

Binnen de weg staat al het overige in dienst van dat onderzoek. Niets staat er los van.

Wanneer dit wordt ingezien, blijken veel verschillen die ooit belangrijk leken steeds minder relevant.

De tegenstelling tussen religie en filosofie wordt minder belangrijk. Het debat tussen oude en moderne interpretaties verliest aan gewicht. Zelfs de vraag of men zichzelf boeddhist noemt, verdwijnt naar de achtergrond.

Dergelijke vragen behoren tot het domein van geschiedenis, cultuur en taal. Ze zijn niet zonder waarde, maar ze bepalen niet of er een einde komt aan dukkha.

De Dhamma blijft volledig toegankelijk overal waar zorgvuldige observatie tot begrip leidt, en begrip tot loslaten.

Vanuit dit perspectief is ontwaken noch mysterieus, noch iets alledaags.

Het is niet mysterieus, omdat het niet afhankelijk is van verborgen kennis die slechts voor een bevoorrechte enkeling toegankelijk is.

Maar alledaags is het evenmin, omdat het een mate van eerlijkheid vraagt waartegen de gewone werking van de geest zich voortdurend verzet.

Zien zonder vertekening, zonder toe-eigening, zonder de ervaring onmiddellijk om te vormen tot “mijn” ervaring, is tegelijk uiterst eenvoudig en bijzonder veel-eisend.

Er hoeft niets te worden toegevoegd.
Er moet veel wegvallen.

Daarom wordt de weg vaak als geleidelijk beschreven. Niet alleen omdat inzicht zelf zich geleidelijk ontwikkelt, maar omdat de gewoonten die helder zien belemmeren diepgeworteld zijn.

Begeerte verdwijnt zelden door een wilsbesluit. Gehechtheid houdt zelden op omdat we besluiten dat ze moet ophouden.

Wat afneemt, is onwetendheid (avijjā). Naarmate inzicht zich verdiept, verliest vastgrijpen zijn fundament.

Ondanks alle mogelijke interpretaties, constructies en structuren is datgene waarop de Dhamma zich richt sinds de tijd van de Boeddha niet wezenlijk veranderd.

Mensen blijven houvast zoeken in wat geen blijvende zekerheid kan bieden. De geest blijft identiteiten construeren, opvattingen verdedigen, vervulling zoeken in woorden en dukkha ervaren onder de onvermijdelijke teleurstelling die daarop volgt.

Maar de mogelijkheid om dit proces te doorzien is nu nog even direct aanwezig als toen. De tijd heeft daar niets aan afgedaan. De geschiedenis heeft haar niet veranderd. Geen enkele traditie bezit haar. Geen enkele cultuur kan haar begrenzen. Zij blijft beschikbaar overal waar de bereidheid bestaat om te kijken. Ik herhaal: de bereidheid om te kijken.

Dat is wat door alles heen bewaard moest blijven.

Niet elke interpretatie.

Niet elk instituut.

Niet elke leerstelling.

Niet elk ritueel.

Alleen deze mogelijkheid. De mogelijkheid dat dukkha kan worden begrepen. De mogelijkheid dat we ons niet langer hoeven vast te klampen aan wat we hebben begrepen. De mogelijkheid dat, wanneer het vastklampen eindigt, ook dukkha kan ophouden.

Dit is wat overblijft. Het enige.

De geschiedenis verdient onze dankbaarheid omdat zij de herinnering aan het ontwaken heeft bewaard. Maar de herinnering aan ontwaken is niet hetzelfde als ontwaken zelf. De vroege gemeenschappen bewaarden leerredes, ontwikkelden vormen van beoefening en droegen een traditie over waardoor talloze

mannen en vrouwen met de Dhamma in aanraking zijn gekomen.

Niets daarvan verliest aan waarde wanneer we erkennen dat bewaren en bevrijding niet hetzelfde zijn. Een landkaart is onmisbaar voor wie onbekend terrein betreedt, maar kan de reis niet voor ons maken. Op een bepaald moment moet de reiziger zijn blik van de kaart afwenden en het landschap zelf bekijken. Dan pas vervult de kaart werkelijk haar functie.

Hetzelfde geldt voor de Dhamma.

Haar woorden kunnen ons de weg wijzen, maar uiteindelijk moeten we zélf zien. Niet omdat die woorden tekortschieten, maar omdat ze pas in het directe zien hun doel bereiken.

Elk begrip heeft zijn doel bereikt wanneer het plaatsmaakt voor werkelijk begrijpen. Elke verklaring heeft haar doel bereikt wanneer zij plaatsmaakt voor direct zien.

Zelfs het onderscheid tussen de Dhamma en het boeddhisme, dat vanaf het begin richting heeft gegeven aan dit onderzoek, mag niet opnieuw een standpunt worden dat verdedigd moet worden.

Dat onderscheid heeft alleen waarde voor zover het helpt terug te keren naar het proces van onderzoek dat aan de Dhamma ten grondslag ligt. Zodra dit proces zichtbaar wordt, verdwijnt ook het onderscheid zelf naar de achtergrond. Het heeft zijn werk gedaan.

Misschien is dit wel de diepste reden waarom de Dhamma niet in een ideologie kan worden vastgelegd.

Een ideologie zoekt zekerheid. Zij trekt grenzen, schept identiteiten en maakt onderscheid tussen wie erbij hoort en wie niet.

Dhamma beweegt in de tegenovergestelde richting. Zij maakt grenzen minder scherp in plaats van ze te versterken. Zij verzwakt de neiging tot identificatie in plaats van haar te bevestigen. Zij vraagt niet of een ervaring bevestigt wat we al geloven. Zij vraagt of we bereid zijn die ervaring zonder vertekening waar te nemen.

Telkens wanneer waarneming voorrang krijgt op opvattingen, ontstaat de mogelijkheid tot wijsheid. Telkens wanneer opvattingen worden vastgegrepen en tot grondslag van identiteit worden gemaakt, krijgt het proces van ‘worden’ opnieuw voeding.

Want worden is veel subtieler dan alleen het nastreven van werelds succes. Het manifesteert zich evenzeer in de spirituele zoektocht wanneer ontwaken iets wordt wat we willen bezitten, verlichting iets waarmee we iemand willen worden, of zuiverheid een nieuwe identiteit die we proberen op te bouwen.

De geest maakt zelfs van het verlangen naar bevrijding gemakkelijk een nieuw project om aan zichzelf te werken. Hij stelt zich een toekomstig zelf voor dat compleet zal zijn, zekerheid zal kennen en vrij zal zijn van onbevredigendheid.

Maar juist het proces dat vervulling zoekt in worden, houdt dukkha in stand. Wat we zoeken, ligt niet aan het einde van dat proces van worden, maar in het doorzien van dat proces zelf.

Hier wordt de weg opmerkelijk eenvoudig, zonder oppervlakkig te worden. Aan de ervaring hoeft niets nieuws te worden toegevoegd. Evenmin zijn er bijzondere middelen nodig om een verborgen waarheid te onthullen. Het gaat erom helder te zien wat zich in de ervaring reeds toont.

Dat is wat de Dhamma zo bijzonder maakt: de ervaring helder zien, zonder de vertekeningen die ontstaan door begeerte, gehechtheid en identificatie.

De gewone ervaring van het dagelijks leven volstaat.

In elk moment van aantrekking en afkeer, in elke impuls om iets te bezitten, in elke poging ons te verzetten tegen wat er is of vast te houden aan wat niet kan blijven, wordt het hele patroon van dukkha zichtbaar voor wie bereid is zorgvuldig te kijken.

De weg is daarom niet ergens anders. Hij is hier. In dit moment. Gunstige omstandigheden hoeven niet te worden afgewacht. Hij ontvouwt zich in dit ogenblik, omdat alleen dit moment rechtstreeks kan worden waargenomen.

Dit is het proces. Er is geen ander.

Geleidelijk, bijna onmerkbaar, begint onze verhouding tot de ervaring te veranderen. De ervaring zelf hoeft daarvoor niet anders te worden.

De wereld blijft even complex als voorheen. Plezier en pijn blijven ontstaan. Winst en verlies, lof en blaam, succes en mislukking blijven deel uitmaken van het menselijk bestaan. De Dhamma heeft nooit iets anders beloofd.

Wat verandert, is niet de wereld, maar de manier waarop we ermee omgaan. De dwangmatige behoefte om binnen het vergankelijke iets blijvends te creëren, begint af te nemen. De behoefte om een vaste identiteit te verdedigen, verliest haar dwingende karakter. Wat ooit stabiel leek, wordt herkend als geconditioneerd. Wat ooit onmisbaar leek, blijkt afhankelijk te zijn van oorzaken die zelf voortdurend veranderen.

Inzicht neemt het leven niet van ons weg. Het neemt slechts de misvatting weg waardoor we het bestaan vertekend interpreteren.

Naarmate die misvatting verzwakt, wordt loslaten niet langer als een offer ervaren. Er gaat niets waardevols verloren.

De hand die niet langer vastgrijpt, is niet leeg omdat zij iets mist. Zij is leeg omdat zij zich niet langer hoeft vast te klemmen aan wat nooit blijvende zekerheid kon bieden. Zij is vrij. Bevrijd.

Deze bevrijding staat niet los van het gewone leven. Zij komt juist daarin tot uitdrukking, omdat zij niet langer afhankelijk is van de poging het leven te beheersen vanuit de illusie van een afzonderlijk zelf.

Dit is wat vanaf het ontwaken van de Boeddha tot vandaag onveranderd is gebleven. Geen bepaalde

cultuur. Geen taal. Geen filosofie. Geen structuur. Geen instituut.

Wat is gebleven, is de mogelijkheid de dingen te zien zoals ze zijn en te ontdekken dat dukkha niet in stand hoeft te worden gehouden wanneer de voorwaarden die het doen voortduren volledig worden doorzien.

Al het overige behoort tot de talloze historische vormen waarin deze mogelijkheid tot uitdrukking is gebracht. Sommige hebben haar met uitzonderlijke helderheid zichtbaar gemaakt. Andere hebben haar in meer of mindere mate aan het zicht onttrokken. Maar geen van die vormen is de Dhamma zelf.

De Dhamma blijft een levende weg naar ontwaken: een uitnodiging om rechtstreeks te onderzoeken onder welke voorwaarden dukkha ontstaat en voortduurt, en wat moet wegvallen opdat dukkha zou ophouden.

Ook de weg zelf vraagt om dit onderscheid.

Dhamma is niet vormloos. Zij kent een samenhangende weg van ethische beoefening, aandacht, concentratie, onderzoek en wijsheid. Die structuur staat niet tegenover bevrijding, maar dient haar.

Toch mag ook hier het middel niet met het doel worden verward. Geen methode, meditatieve staat of leerstellige formulering is op zichzelf bevrijding. Zij ontnemen hun betekenis aan de mate waarin zij bijdragen tot het doorzien en loslaten van de voorwaarden die dukkha in stand houden.

De structuur van de weg vervult daarom haar functie zolang zij richting geeft aan het onderzoek, maar zij is niet datgene waarnaar zij verwijst.

Hier wordt ook duidelijk waarom de weg niet eenvoudig kan worden opgevat als een streven naar iets wat we in de toekomst moeten verwerven.

Wanneer we spreken over iets ‘bereiken’, ontstaat gemakkelijk de indruk dat ontwaken ergens in de toekomst ligt en door voldoende inspanning, voldoende discipline of voldoende begrip kan worden verwezenlijkt.

Maar de vroegste Dhamma wijst in een andere richting. Zij nodigt ons niet uit iets anders te worden, maar te begrijpen wat zich nu al afspeelt.

Elk moment van vastgrijpen kan nu worden waargenomen.

Elke beweging van afkeer kan nu worden waargenomen.

Elke poging om zekerheid te vinden in wat onzeker is, kan nu worden waargenomen.

De voorwaarden die dukkha in stand houden, behoren niet tot een ander leven of een andere tijd. Ze worden voortdurend zichtbaar in het gewone proces van onze ervaring.

De weg naar bevrijding is daarom een proces waarin we steeds helderder leren zien.

Aan de werkelijkheid hoeft niets te worden toegevoegd om haar te kunnen begrijpen. De moeilijkheid is dat talloze gewoonten bepalen hoe we onze ervaring onmiddellijk interpreteren, beoordelen, ons toe-eigenen of afwijzen.

Zelden ervaren we iets zonder het vrijwel meteen zo te interpreteren dat het onze verwachtingen, angsten of ideeën over onszelf bevestigt.

We merken nauwelijks hoe snel waarneming overgaat in toe-eigening: een voorbijgaande gedachte wordt moeiteloos “mijn mening”, een vluchtige emotie “mijn gevoel” en veranderende omstandigheden “mijn leven”.

De Dhamma veroordeelt dit proces niet. Zij nodigt ons alleen uit dit proces zo helder te doorzien dat het zijn dwingende kracht verliest.

Naarmate dit doorzien zich verdiept, ontstaat een onverwachte eenvoud. We hoeven de strijd met verlangen niet aan te gaan, gedachten niet te onderdrukken en de wereld niet af te wijzen. De strijd zelf kan immers opnieuw door begeerte en afkeer worden gevoed.

Inzicht werkt anders. Het maakt helder zien mogelijk zonder mee te gaan in wat ontstaat of zich ertegen te verzetten. Het maakt het mogelijk lang genoeg aandachtig te blijven om te zien dat ook dit proces afhankelijk van voorwaarden ontstaat.

Wat volledig wordt begrepen, bezit niet langer het vanzelfsprekende gezag dat het voordien had. Het

verliest zijn macht, niet omdat het is overwonnen, maar omdat het is voorzien.

Deze stille verandering laat zich niet afmeten aan buitengewone ervaringen of dramatische momenten van inzicht. Meestal voltrekt zij zich ongemerkt.

Hoe?

Iets minder behoefte om een mening te verdedigen.
Iets minder angst wanneer omstandigheden veranderen.

Iets minder behoefte om te beheersen wat uiteindelijk niet beheerst kan worden.

Iets meer openheid voor onzekerheid.

Iets meer vermogen om ervaringen te laten opkomen en weer verdwijnen, zonder er onmiddellijk een 'zelf' omheen te bouwen.

Geen van deze veranderingen kondigt zich aan als ontwaken. Samen wijzen ze echter op een ingrijpende verandering in de manier waarop we leven.

Bevrijding is geen toevoeging aan onze ervaring. Zij wordt verwerkelijk gemaakt wanneer de voorwaarden die gebondenheid in stand houden, worden voorzien en uiteindelijk ophouden.

Wat verdwijnt, zijn de voorwaarden die dukkha in stand houden.

Daarom neemt loslaten zo'n centrale plaats in binnen de vroegste Dhamma. Loslaten betekent niet dat het leven armer wordt, maar dat we ophouden het leven te belasten met eisen waaraan het nooit kon voldoen.

We verlangen bestendigheid van wat vergankelijk is.
We verlangen zekerheid van wat geconditioneerd is.
We verlangen blijvende voldoening van wat voortdurend verandert.

Dat daarop teleurstelling volgt, hoeft nauwelijks te verbazen.

Maar wanneer deze eisen wegvallen, hoeft de wereld niet eerst anders te worden voordat we haar met meer helderheid tegemoet kunnen treden. De ervaring blijft zich ontvouwen afhankelijk van voorwaarden, maar de dwingende behoefte dat zij anders zou moeten verlopen, verliest haar greep.

Zo bezien ligt bevrijding niet in een verre toekomst. Ieder moment waarop vastgrijpen helder wordt doorzien en zijn greep verliest, maakt deel uit van de weg naar bevrijding. Wat hier en nu wordt doorzien en losgelaten, hoeft niet langer dukkha in stand te houden.

De weg voert niet naar een ander moment. Hij brengt ons steeds terug naar het hier en nu, want alleen hier kan geconditioneerdheid worden waargenomen, alleen hier kan begeerte worden herkend en alleen hier kan gehechtheid tot een einde komen.

Wanneer dit wordt begrepen, verandert ook de zoektocht zelf. Ze wordt rustiger en minder gedreven door de hoop eindelijk ergens aan te komen. Vragen blijven bestaan, maar komen niet langer voort uit de rusteloze behoefte zekerheid te vinden.

Het onderzoek gaat verder, maar zonder de drang tot definitieve conclusies te komen. Wat overblijft, is eenvoudigweg de voortdurende bereidheid zorgvul-

dig te observeren, te leren van wat zichtbaar wordt en los te laten wat bij direct onderzoek niet langer standhoudt.

Wanneer onwetendheid (avijjā) tot een einde komt, heeft het onderzoek zijn doel bereikt: het directe zien waarin bevrijding zich ontvouwt.

Daarom kan de vraag wat moet blijven nooit worden beantwoord door een kortere lijst van leerstellingen op te stellen, een meer verfijnde filosofie te ontwikkelen of naar een zuiverder vorm van beoefening te zoeken.

Wat overblijft, kan niet worden teruggebracht tot een verzameling uitspraken, omdat het in wezen nooit om uitspraken ging.

Het gaat om een manier om de ervaring tegemoet te treden waarbij niets wordt aanvaard alleen omdat het is overgeleverd, niets wordt verworpen alleen omdat het onbekend is en niets wordt vastgehouden alleen omdat het troost biedt.

Alles wordt aan zorgvuldige observatie onderworpen. Wat door direct onderzoek zichtbaar wordt, kan worden begrepen. Wat uitsluitend op aannames berust, moet als zodanig worden herkend.

In die zin vernieuwt de Dhamma zichzelf voortdurend, niet omdat haar inhoud verandert, maar omdat iedere generatie haar opnieuw moet ontdekken in de onmiddellijkheid van de eigen ervaring.

Deze herontdekking is tegelijkertijd diep persoonlijk en volkomen onpersoonlijk.

Ze is persoonlijk omdat niemand voor een ander kan zien. Hoe getrouw de woorden van de Boeddha ook zijn overgeleverd en hoe zorgvuldig ze ook worden bestudeerd, ze krijgen pas betekenis wanneer we in onze eigen geest herkennen waarnaar ze verwijzen.

Maar wat we daar ontdekken, is niet persoonlijk. Wat we waarnemen, behoort niet toe aan een afzonderlijk 'ik', maar voltrekt zich als een voortdurend veranderend samenspel van voorwaarden. Ook begeerte verandert niet van aard doordat we haar "mijn begeerte" noemen, en bevrijding is evenmin iets wat iemand zich persoonlijk kan toe-eigenen.

Het onderzoek begint dus bij onze eigen ervaring, maar gaandeweg wordt duidelijk dat wat we daarin waarnemen niet aan een afzonderlijk zelf toebehoort.

Naarmate dit duidelijker wordt, begint bijna ongemerkt nog een andere illusie haar greep te verliezen.

Gewoonlijk stellen we ons voor dat vrijheid erin bestaat het leven naar onze voorkeuren in te richten, gunstige omstandigheden veilig te stellen en onaangename ervaringen te vermijden.

Maar het leven biedt ons zulke garanties niet.

Gezondheid is onzeker.
Relaties zijn onzeker.
Voorspoed is onzeker.
Levensduur is onzeker.

Zelfs lichaam en geest, waarin onze ervaring zich ontvouwt, blijven afhankelijk van voorwaarden waarover we slechts in beperkte mate controle hebben.

De poging om blijvende zekerheid te bouwen op wat van nature onbestendig is, moet daarom vroeg of laat tot teleurstelling leiden.

Bevrijding kan er niet in bestaan het geconditioneerde ongeconditioneerd te maken. Zij bestaat erin niet langer van het geconditioneerde te verlangen wat het nooit kan bieden.

Dit inzicht doet niets af aan de schoonheid van het leven. Integendeel, het stelt ons in staat het leven vollediger te waarderen. Wanneer de ervaring niet langer aan onmogelijke verwachtingen hoeft te voldoen, kan zij eenvoudig zijn wat zij is.

Vreugde hoeft niet te worden vastgegrepen voordat zij verdwijnt. Verdriet hoeft niet te worden afgewezen alsof het een persoonlijk falen is.

Beide worden herkend als onderdelen van het onop-houdelijke samenspel van voorwaarden.

Het hart wordt milder, niet omdat het zich uit de wereld heeft teruggetrokken, maar omdat het niet langer van de wereld verlangt dat zij anders is dan zij is.

Er ligt een stille waardigheid in deze manier van zien. Zij kondigt zichzelf niet aan. Zij zoekt geen erkenning. Zij hoeft zichzelf niet te bevestigen met de zekerheid dat we ons doel hebben bereikt.

Wat ervoor in de plaats komt, is een toenemende eenvoud.

We zijn minder bezig met het verdedigen van conclusies en meer bereid aandachtig te blijven. Minder

bezig met het bezitten van de waarheid en meer bereid te leren van wat de ervaring ons laat zien. Minder behoefte om bijzonder te zijn en beter in staat ten volle aanwezig te zijn in de alledaagsheid van ieder voorbijgaand moment.

Wat wegvalt, is niet het leven zelf, maar de last van de voortdurende poging het leven te laten beantwoorden aan de eisen van een zelf dat uiteindelijk nergens te vinden is.

Daarom is er op de weg geen plaats voor een standpunt dat op dogmatische gronden boven onderzoek wordt verheven.

Zodra inzicht wordt toegeëigend als een onaantastbare zekerheid, kan het proces van vastgrijpen opnieuw de kop opsteken.

De Dhamma blijft alleen levend zolang zij uitnodigt tot onderzoek. Haar helderheid berust niet op vaststaande conclusies, maar op een openheid die niet langer bevreesd is voor wat zorgvuldige observatie aan het licht kan brengen. Zij is niet gericht op het beantwoorden van elke denkbare vraag, maar brengt de vragen die voor bevrijding van wezenlijk belang zijn steeds terug naar de directe observatie van de ervaring zelf.

Door de eeuwen heen is deze uitnodiging herkenbaar gebleven, ondanks de talloze vormen die de Dhamma in de loop van de tijd heeft aangenomen.

Doorheen interpretaties, vertalingen, scholen, vormen van beoefening en historische ontwikkelingen is deze

uitnodiging steeds opnieuw zichtbaar gebleven: kijk zorgvuldig.

Kijk waardoor dukkha ontstaat.

Kijk wat dukkha in stand houdt.

Kijk wat er gebeurt wanneer het vastgrijpen niet langer wordt voortgezet.

De Dhamma brengt ons steeds terug naar deze eenvoudige maar veeleisende uitnodiging om te kijken.

Als deze uitnodiging levend blijft, is niets wezenlijks verloren gegaan. Als zij wordt vergeten, kan geen enkele vorm van overlevering haar vervangen.

Want de Dhamma leeft niet in woorden, maar in het directe zien. Waar onwetendheid wegvalt, verliezen ook vastgrijpen en worden (bhava) hun voedingsbodem.

Naarmate dit begrijpen zich verdiept, verandert ook het onderzoek van karakter. Het wordt minder gedreven door de behoefte aan zekerheid en door de neiging zich aan definitieve conclusies vast te klampen.

In plaats daarvan wordt het onderzoek zelf een uitdrukking van aandacht. Elk moment biedt de mogelijkheid te observeren hoe verschijnselen afhankelijk van voorwaarden ontstaan, hoe gehechtheid vorm krijgt, hoe subtiel de ervaring wordt toegeëigend en hoe tegelijk zichtbaar wordt dat deze toe-eigening niet hoeft voort te duren.

Aan het gewone leven wordt niets buitengewoons toegevoegd. Wat verandert, is de diepgang waarmee het gewone leven wordt waargenomen.

In deze stille verandering begint ook het onderscheid tussen beoefening en het leven zelf minder scherp te worden. Beoefening blijft dan niet beperkt tot de tijd die aan meditatie wordt gewijd. Er is geen plaats waar de Dhamma noodzakelijk aanwezig is en een andere waar zij afwezig is.

Elke ontmoeting, elk gesprek, elke teleurstelling, elk moment van vreugde, elke aarzeling en elke impuls om ons te verdedigen of iets toe te eigenen, kan onderdeel worden van hetzelfde veld van observatie. Het leven zelf wordt de plaats waar begrip zich kan verdiepen of juist verborgen kan blijven.

Niets valt buiten de weg, omdat niets buiten de ervaring valt. Zo kan ook het gewone leven steeds opnieuw een plaats van beoefening en onderzoek zijn.

Juist omdat deze eenvoud zo weinig spectaculairs van ons vraagt, wordt zij gemakkelijk over het hoofd gezien.

De geest hunkert vaak naar het dramatische, het buitengewone, het esoterische. Hij stelt zich voor dat bevrijding verborgen moet liggen achter steeds verfijndere leringen of steeds veeleisender vormen van beoefening.

De Dhamma richt onze aandacht steeds weer op wat aanwezig is. Niets meer dan dat. Zij vraagt ons vertrouwd te raken met het alledaagse, in plaats van eraan te willen ontsnappen.

Het buitengewone ligt niet in het ontdekken van een andere werkelijkheid, maar in het zien van deze alledaagse werkelijkheid zonder de vertrouwde verteke-

ningen die door begeerte, afkeer en identificatie ontstaan.

Wanneer we de ervaring op deze manier tegemoet treden, maakt haast vanzelf plaats voor geduld. We zoeken niet langer direct naar conclusies, omdat duidelijk wordt dat begrip afhankelijk van voorwaarden rijpt, net zoals al het andere.

Inzicht kan niet worden afgedwongen, evenmin als een zaadje gedwongen kan worden te bloeien voordat het daarvoor de tijd is. Zorgvuldige observatie, eerlijkheid en volgehouden aandacht dragen bij aan de voorwaarden waaronder inzicht kan rijpen.

De weg is daarom noch passief, noch geforceerd. Hij vraagt om volgehouden beoefening, zonder dat die door ambitie wordt gedreven, en wordt gekenmerkt door het afnemen van begeerte, afkeer en onwetendheid.

Daarin schuilt een zekere paradox. Hoe dieper het inzicht in de Dhamma wordt, hoe minder we geneigd zijn dat inzicht als iets van onszelf te beschouwen. De neiging om met stelligheid te spreken neemt af. Opvattingen worden minder zwaarwegend. Conclusies worden met meer terughoudendheid gehanteerd. We observeren hoe gemakkelijk de geest standpunten inneemt waaraan hij zijn identiteit ontleent, en hoe dukkha kan ontstaan wanneer aan die standpunten wordt vastgehouden.

Wijsheid komt daarom niet tot uitdrukking in het verzamelen van antwoorden, maar in een groeiend loslaten van de behoefte onszelf door middel van antwoorden te bevestigen.

Stilte kan soms meer ruimte laten voor direct zien dan verdere uitleg.

Daarom ligt het diepste respect dat we de Dhamma kunnen betonen niet in het ongewijzigd bewaren van iedere historische formulering, en evenmin in het eindeloos verfijnen van filosofische interpretaties, maar in het trouw blijven aan de geest van onderzoek die aan de Dhamma ten grondslag ligt.

Een traditie blijft niet levend doordat ieder woord precies wordt herhaald zoals vroeger, maar doordat het directe zien waarnaar die woorden verwijzen telkens opnieuw in de menselijke ervaring tot leven komt.

Waar dat directe zien mogelijk blijft, blijft ook de kern van de Dhamma aanwezig, ongeacht de vormen waarin zij tot uitdrukking komt.

De vraag die ons doorheen dit boek heeft vergezeld, was dan ook niet of het boeddhisme moet worden verlaten, verdedigd, hervormd of in zijn oorspronkelijke vorm hersteld. Zulke vragen behoren tot de geschiedenis en zullen ongetwijfeld gesteld blijven worden.

Vanaf het begin heeft een andere, veel stillere vraag dit onderzoek geleid: “Wat ontdekte de Boeddha waardoor zijn zoektocht tot een einde kwam, en wat van die ontdekking is ook vandaag nog rechtstreeks voor ons toegankelijk?”

Als dit boek steeds één richting heeft aangegeven, dan is het deze: het antwoord is uiteindelijk niet te vinden in de geschiedenis, hoe waardevol die ook is, maar in de zorgvuldige observatie van de processen

waardoor dukkha in onze eigen ervaring ontstaat, in stand wordt gehouden en kan ophouden.

Wanneer we dat met oprechtheid en geduld onderzoeken, en bereid zijn los te laten wat door direct zien niet langer wordt bevestigd, behoort de Dhamma niet tot het verleden. Zij is oud noch modern. Zij is oosters noch westers. Zij is niet gebonden aan een bepaalde historische periode of geografische plaats.

De Dhamma blijft toegankelijk overal waar iemand bereid is te kijken zonder zich af te wenden, te begrijpen zonder zich vast te klampen, en door volgehouden beoefening de voorwaarden te scheppen waarin inzicht zich kan verdiepen.

Dit is wat moet blijven. Niet omdat het vraagt om geloofd te worden, maar omdat het alleen vraagt om gezien te worden.

Hier kan de zoektocht naar zekerheid tot rust komen. Niet omdat alle onzekerheid verdwenen is of omdat iedere vraag een definitief antwoord heeft gekregen, maar omdat de zoektocht niet langer wordt gedreven door de behoefte iemand te worden die zekerheid bezit.

De drang om iets te bereiken maakt plaats voor de bereidheid om eenvoudigweg te observeren. Om te zien. Direct te zien.

Wat eerst alleen een ver verwijderd doel leek, krijgt gaandeweg ook gestalte in een andere verhouding tot het huidige moment: een verhouding die niet langer wordt beheerst door toe-eigening, afkeer of worden.

Vanuit dit perspectief staat bevrijding niet los van de gewone omstandigheden van het leven. Zij vereist niet dat ouderdom, ziekte, verlies of dood uit het geconditioneerde bestaan verdwijnen. Geen van deze werkelijkheden wordt ontkend, en evenmin worden ze omgevormd tot iets aangenaams. Ze blijven wat ze altijd zijn geweest: uitingen van een geconditioneerd bestaan waarin alles wat ontstaat ook weer vergaat.

Wat verandert, is niet de wereld zelf, maar onze eis dat de wereld ons zou bieden wat zij nooit heeft kunnen bieden. De strijd tegen vergankelijkheid (anica) neemt af. Waar het vastgrijpen afneemt, neemt ook dukkha af.

Dit leidt niet tot onverschilligheid. Integendeel, juist wanneer vastgrijpen en gehechtheid afnemen, wordt een diepere verbondenheid met het leven mogelijk. Wanneer we elke ervaring niet langer benaderen als iets wat we moeten bezitten, verdedigen of naar onze hand zetten, kunnen we haar met een eenvoud tegemoet treden die voordien aan het zicht werd onttrokken.

Vreugde wordt ervaren zonder de angst haar te verliezen. Verdriet wordt toegelaten zonder de extra last van de gedachte dat het er niet zou mogen zijn. Relaties worden niet langer beoordeeld naar wat zij bijdragen tot het opbouwen van een zelfbeeld, maar naar de openheid waarmee de ene mens de andere tegemoet treedt.

Mededogen is dan niet louter een ideaal dat we proberen te bereiken. Karuṇā kan steeds natuurlijker tot

uitdrukking komen naarmate de geest minder door zelfgerichtheid wordt beheerst.

Gaandeweg verandert ons begrip van de weg. Aanvankelijk lijkt het alsof we voor onze bevrijding iets moeten verwerven wat we nog niet bezitten. Later wordt duidelijk dat niet het ontbreken van iets wezenlijks onze vrijheid in de weg staat, maar juist alles wat we er voortdurend aan toevoegen.

Aannames, identificatie, verwachtingen, angst en begeerte leggen zich als het ware laag na laag over onze ervaring heen en vertroebelen het directe zien.

De Dhamma voegt daar niets nieuws aan toe, maar maakt juist zichtbaar wat door die lagen verborgen is geraakt.

Zij bouwt geen nieuwe identiteit op de resten van de oude. Haar bevrijdende betekenis ligt in de mogelijkheid de voorwaarden te herkennen waardoor dukkha ontstaat en te doorzien hoe dukkha kan ophouden.

Daarom mag de taal van het loslaten nooit worden opgevat als een oproep om het leven achter ons te laten. Loslaten betekent hier niet dat alles wat waardevol is wordt opgegeven, maar dat begeerte, gehechtheid en de vertekeningen die daaruit voortkomen hun greep verliezen.

De wereld blijft. Menselijke relaties blijven. Verantwoordelijkheid blijft. Liefde blijft. Zorg blijft.

Wat verdwijnt, is de overtuiging dat we dit alles door bezit of controle blijvende zekerheid kunnen geven.

Door die onmogelijke opgave los te laten, verliezen we de wereld niet. Integendeel, we komen er directer mee in aanraking dan voorheen.

Vanuit dit perspectief kan de Dhamma finaal niet in enige formulering worden vastgelegd, ook niet in die van dit boek. Elke bladzijde heeft geprobeerd te wijzen naar iets wat uiteindelijk verder reikt dan de woorden waarmee het wordt beschreven.

Als deze beschouwingen enige waarde hebben, ligt die niet in de argumenten die erin worden gepresenteerd maar in de mogelijkheid dat ze de lezer ertoe aanzetten zorgvuldiger te kijken naar wat zich in de ervaring zelf afspeelt.

Zodra dat kijken begint, heeft dit boek zijn doel al bereikt. Gebeurt dat niet, dan kan geen enkel argument, hoe overtuigend ook, het ontbreken ervan goedmaken.

Want de Dhamma is niet afhankelijk van welsprekendheid. Evenmin van filosofische verfijning, historische nauwkeurigheid of een volledig sluitend begrippenstelsel.

Haar bevrijdende betekenis ligt in de mogelijkheid de voorwaarden te herkennen waardoor dukkha ontstaat en te doorzien hoe die voorwaarden kunnen ophouden.

Al het andere staat ten dienste van die mogelijkheid. Niets kan haar vervangen.

Vanuit dit perspectief is de vraag niet langer wat er moet overblijven nadat alle historische, culturele en conceptuele lagen zorgvuldig zijn onderzocht.

De vraag kan dan veel eenvoudiger worden gesteld: “Wat blijft er over wanneer we, al is het maar één ogenblik, niets aan de ervaring toevoegen, ons nergens tegen verzetten, ons niets toe-eigenen en niets anders proberen te maken dan het is?”

Die vraag kan niet worden beantwoord door nog een hoofdstuk, nog een traditie of nog een verklaring.

Die vraag moet in de ervaring zelf worden onderzocht. En precies daar, waar de neiging tot vastgrijpen begint af te nemen, wordt zichtbaar hoe het ophouden van begeerte en gehechtheid de weg naar bevrijding opent.

De uitnodiging is dan ook niet geweest om het ene denksysteem voor het andere in te ruilen, of oude zekerheden door nieuwe te vervangen.

Elk systeem, hoe verfijnd ook, stuit uiteindelijk op dezelfde beperking. Het kan over ontwaken spreken, maar het kan niet voor ons ontwaken. Het kan de herinnering aan bevrijding bewaren, maar het kan ons niet bevrijden.

Daarom is de vroegste leer opvallend weinig gericht op speculatie. Steeds opnieuw voert zij ons terug naar observatie en ervaring, naar direct zien.

Zij ontkent niet dat veel vragen intellectueel fascinerend kunnen zijn. Zij stelt alleen vast dat fascinatie niet hetzelfde is als bevrijding.

De vraag die er werkelijk toe doet, brengt ons steeds terug naar het ontstaan en ophouden van dukkha. Alles wat dat inzicht verdiept, behoort tot de weg. Alles wat ervan afleidt, hoe vernuftig ook, is van ondergeschikt belang.

Zo bezien wordt wijsheid niet afgemeten aan het aantal leringen dat iemand beheerst, en evenmin aan de verfijning van zijn filosofisch inzicht.

Wijsheid blijkt uit het verdwijnen van verwarring. Waar eerst onmiddellijke identificatie was, ontstaat nu ruimte voor observatie. Waar eerst een dwingende impuls heerste, ontstaat meer vrijheid om niet onmiddellijk te reageren. En waar eerst zonder meer werd uitgegaan van een zelf dat zich voortdurend moet verdedigen, iets moet verwerven en iets moet worden, verliest ook die aanname geleidelijk haar greep.

Wijsheid laat verrassend weinig achter. Zij voorziet de geest niet van nieuwe verworvenheden, maar verlicht de last die hij al die tijd heeft gedragen.

Deze lichtheid wordt gemakkelijk over het hoofd gezien, omdat zij niet de kenmerken vertoont die we gewoonlijk met iets bereiken associëren. Ze uit zich niet in stelligheid of een gevoel van superioriteit. Ze hoeft anderen niet te overtuigen, omdat ze niet langer bevestiging zoekt. En ze schept geen afstand tot degenen die nog worstelen, omdat ze herkent dat ook hun dukkha afhankelijk van voorwaarden ontstaat.

Hoe dieper dukkha wordt begrepen, hoe minder ruimte er overblijft voor oordelen. Mededogen kan zich dan steeds natuurlijker verdiepen, omdat we

herkennen dat dezelfde processen die dukkha doen ontstaan in ieder mensenleven werkzaam zijn.

Er bestaat daarom geen definitief standpunt van waaruit iemand kan beweren de Dhamma te bezitten. Zodra de Dhamma iets wordt wat men zich toe-eigent, verdedigt of gebruikt om een identiteit op te bouwen, keert precies het proces terug dat de leer zichtbaar probeert te maken.

De diepste trouw aan de Dhamma bestaat er juist in haar niet opnieuw tot iets te maken wat we ons kunnen toe-eigenen. Zij blijft levend zolang zij uitnodigt tot kijken, begrijpen en loslaten.

Wat gisteren werd ingezien, ontslaat ons niet van de noodzaak vandaag opnieuw te kijken. De werkelijkheid kan nooit uitsluitend vanuit de herinnering worden ervaren.

De weg blijft daarom opmerkelijk alledaags. Hij ontvouwt zich wanneer we met een vriend spreken, teleurstelling ervaren, vreugde kennen, met ziekte worden geconfronteerd, ouder worden, gedachten zien opkomen en verdwijnen, of de subtiele neiging opmerken om ons aan lof vast te klampen of ons tegen kritiek te verzetten.

Aan geen van deze momenten hoeft iets te worden toegevoegd om ze tot onderwerp van onderzoek te maken. Ze bevatten immers alles wat daarvoor nodig is.

Ook in het kleinste moment van vastgrijpen kunnen we zien hoe dukkha ontstaat. En in ieder moment van

helder zien ligt de mogelijkheid dit proces te doorzien en los te laten.

Als één ding in de loop van dit onderzoek duidelijk wordt, dan is het dat ontwaken ons niet aan het menselijk bestaan onttrekt.

Ouder worden gaat door.

Verlies blijft deel uitmaken van het leven.

Onzekerheid blijft bestaan.

Maar de strijd om binnen het vergankelijke toch iets blijvends veilig te stellen, verliest zijn noodzaak.

Dit stelt ons in staat anders met de werkelijkheid om te gaan.

We beginnen met de werkelijkheid te leven in plaats van ons er voortdurend tegen te verzetten. Daarin ligt een stille verzoening — niet met dukkha zelf, maar met het feit dat het leven zich afhankelijk van voorwaarden ontvouwt.

Uit die verzoening groeit een vrede die niet kan worden afgedwongen, omdat zij pas mogelijk wordt wanneer de behoefte haar af te dwingen begint weg te vallen.

En zo keert de vraag waarmee we begonnen nog een laatste keer terug, al klinkt zij nu duidelijker dan voorheen: “Wat moet blijven?”

Niet omdat de geschiedenis onbelangrijk is of tradities geen waarde hebben, maar omdat alles wat niet essentieel is uiteindelijk verandert.

Talen veranderen.

Culturen veranderen.

Instituten veranderen.

Structuren veranderen.

Interpretaties veranderen.

Ook de vormen waarin de Dhamma tot uitdrukking komt, zullen blijven veranderen.

Maar zolang de eenvoudige bereidheid blijft bestaan om onze ervaring eerlijk te observeren, de voorwaarden te begrijpen waardoor dukkha ontstaat en los te laten wat dukkha in stand houdt, gaat niets essentieels verloren.

Wat door alle veranderingen heen essentieel blijft, is het zien van de dingen zoals ze werkelijk zijn (yathābhūta-ñāṇadassana).

Maar ook deze woorden mogen niet tot een onaanastbare conclusie verstarren. Zolang het inzicht nog niet volledig is, nodigt ieder moment uit om zorgvuldiger te kijken.

Niet omdat het directe zien zelf verandert, maar omdat de gewoonten die het belemmeren zich laag na laag openbaren, vaak op manieren die zo subtiel zijn dat we ze voordien niet konden herkennen.

De Dhamma vraagt niet om louter geloof, maar om onderzoek. Wat zij aanwijst, moet in de ervaring zelf worden onderzocht en begrepen.

Wat direct wordt gezien, is niet afhankelijk van de overtuiging waarmee we het benaderen.

De voorwaarden waardoor dukkha ontstaat, blijven werkzaam zoals ze dat altijd zijn geweest. En de mo-

gelijkheid dat dukkha ophoudt, blijft evenzeer aanwezig.

Er ligt iets diep bevrijdends in deze eenvoud.

Ontwaken behoort niet toe aan een bepaald volk, een bepaalde eeuw of een bepaalde beschaving. Het is niet gebonden aan kloosters, tempels, bergen of wouden. Evenmin is het voorbehouden aan geleerden, asceten of mensen die hun hele leven aan religieuze beoefening wijden.

Overal waar voldoende eerlijkheid is om dukkha te erkennen, voldoende geduld om het zorgvuldig te observeren en voldoende moed om los te laten wat dukkha in stand houdt, begint de weg opnieuw. Zonder enige aankondiging, precies daar waar het leven zich ontvouwt.

Iedere generatie krijgt die mogelijkheid opnieuw aangereikt. Ieder mens kan haar opnieuw ontdekken, mede dankzij de traditie, in de eigen directe ervaring.

De uitnodiging blijft altijd dezelfde.

Kijk zorgvuldig. Merk op wat er gebeurt. Observeer hoe dukkha ontstaat en in stand wordt gehouden door vastgrijpen en gehechtheid. Observeer wat er gebeurt wanneer dat vastgrijpen afneemt. Daarvoor is niets esoterisch nodig. Met minder kan het niet.

Als deze bladzijden iets hebben bereikt, laat het dan niet nóg een interpretatie of nóg een standpunt binnen de lange geschiedenis van het boeddhistische denken zijn. Laat hun betekenis liggen in een terugkeer naar de vragen waarmee alles begint:

“Waarom ontstaat dukkha?”

“Waardoor wordt het van het ene moment op het andere in stand gehouden?”

“Wat wordt mogelijk wanneer de voorwaarden die het in stand houden volledig worden voorzien?”

Elk hoofdstuk van dit boek heeft op de een of andere manier rond deze vragen gecirkeld. Ze raken niet alleen aan het begin van de Dhamma, maar lopen als een rode draad door de hele weg.

Misschien is dat uiteindelijk alles wat moet blijven.

Geen zekerheid, maar de bereidheid tot onderzoek.
Geen conclusies, maar helderheid.

Geen leer om ons toe te eigenen, maar een weg om te gaan.

Geen nieuwe identiteit om aan te nemen, maar het loslaten van de drang tot worden (bhava).

Al het andere mag veranderen, zoals het altijd is veranderd. Alleen dit hoeft niet verloren te gaan.

Het komt telkens opnieuw tot leven wanneer iemand bereid is zorgvuldig genoeg te kijken en te begrijpen wat de Boeddha onder de bodhiboom ontdekte: dat dukkha afhankelijk van voorwaarden ontstaat, dat wat ontstaat ook kan ophouden, en dat bevrijding niet wordt gevonden door iets nieuws te worden, maar door het proces van worden zo helder te doorzien dat het ophoudt.

De weg blijft even mild als compromisloos.

Hij nodigt ons telkens opnieuw uit terug te keren, niet naar wat we ons herinneren, maar naar wat zich op *dit* moment rechtstreeks in onze ervaring afspeelt.

Ieder moment is nieuw, omdat ook de samenloop van voorwaarden telkens anders is. Dezelfde voorwaardelijke processen kunnen zich daardoor telkens anders in de ervaring manifesteren.

Begeerte manifesteert zich in talloze vormen, sommige duidelijk zichtbaar, andere nauwelijks merkbaar. Zij verschijnt in het verlangen naar genot en in de angst voor pijn, in het verlangen iets te worden en in het verlangen aan wat we zijn te ontsnappen, in het zoeken naar erkenning en in de wens onopgemerkt te blijven.

Overal waar, hoe subtiel ook, de eis blijft bestaan dat onze ervaring moet beantwoorden aan wat we ervan verlangen, blijft hetzelfde proces werkzaam.

Dit inzien is niet ontmoedigend, maar bevrijdend. Het betekent dat niets verborgen, ontkend of veroordeeld hoeft te worden.

Het leven zelf wordt het terrein van onderzoek, niet omdat iedere ervaring op zichzelf aangenaam of betekenisvol is, maar omdat iedere ervaring iets zichtbaar kan maken van de voorwaarden waardoor dukkha in stand wordt gehouden of kan ophouden.

Wat essentieel is, kan niet door instituties, leerstellingen of herhaling worden veiliggesteld. De Dhamma blijft levend wanneer mensen zélf blijven onderzoeken waarnaar de overgeleverde leer verwijst.

In dat opzicht is de weg bijzonder eenvoudig. Hij begint zodra we bereid zijn te kijken zonder ons af te wenden, te begrijpen zonder ons het begrepene onmiddellijk toe te eigenen, en dat inzicht te laten doorwerken in de manier waarop we leven.

Er komt een moment waarop woorden hun taak hebben vervuld. Wat daarna komt, kan alleen direct worden gezien.

We hoeven niet uitzonderlijk te worden om direct te zien. We hoeven slechts eerlijker te worden.

Eerlijk genoeg om dukkha te erkennen zonder er onmiddellijk aan te willen ontsnappen.

Eerlijk genoeg om de subtiele processen van het vastgrijpen te herkennen zonder ze te rechtvaardigen.

Eerlijk genoeg om bij onze ervaring te blijven totdat zij zichtbaar maakt wat geen enkele interpretatie kan laten zien.

Er is niet noodzakelijk een dramatisch moment waarop duidelijk wordt dat er iets verandert. Er is eenvoudigweg minder strijd. Minder aandringen. Minder angst. Minder behoefte om vast te houden aan wat voorbijgaat.

Vanaf hier valt er nog maar weinig te zeggen zonder in herhaling te vallen. Geen boek kan het onderzoek voor iemand anders voltooien.

Als dit boek ergens naartoe heeft geweest, dan is het hiernaar. Niet naar zichzelf. Niet naar nog een reeks

conclusies. Niet naar nog een identiteit die we ons kunnen aanmeten.

Het heeft gewezen op de eenvoudige mogelijkheid dat, wanneer we geduldig en eerlijk kijken zonder ons iets toe te eigenen, de voorwaarden zichtbaar worden die dukkha in stand houden. En dat, wanneer die voorwaarden volledig worden doorzien en niet langer in stand worden gehouden, dukkha kan ophouden.

Meer hoeft er niet te worden gezegd.

Alleen dit blijft over: zien.

Deze ademhaling.

Dit geluid.

Deze voorbijgaande gedachte.

Dit vluchtige gevoel.

Deze veranderende wereld, precies zoals ze is.

Kijk.



TOT SLOT

Dit boek begon met een eenvoudige vraag: “Wat heeft de Boeddha werkelijk ontdekt?”

Die vraag was de rode draad door elke bladzijde van dit boek. De historische ontwikkeling van het boeddhisme, de verscheidenheid van zijn tradities, de vorming van zijn leerstellingen en het zorgvuldig onderzoek van de vroegste leerredes werden slechts om één reden besproken: om zo helder mogelijk te onderzoeken waaruit het bevrijdende inzicht van de Boeddha werkelijk bestond.

Steeds opnieuw keren de vroegste leerredes terug naar een opmerkelijke eenvoud. Zij vragen ons niet een filosofie te omarmen, een doctrine te verdedigen of ons met een religie te identificeren.

Zij nodigen ons uit onze ervaring zorgvuldig te onderzoeken. Zij richten onze aandacht op het ontstaan van dukkha, op de voorwaarden die dukkha in stand houden en op de mogelijkheid deze voorwaarden volledig te doorzien, zodat dukkha kan ophouden.

Die uitnodiging is vandaag even eenvoudig als meer dan vijftientig eeuwen geleden. Zij is niet voorbehouden aan een bepaalde cultuur, traditie of religieuze identiteit. Zij vraagt om aandachtig onderzoek, de eerlijkheid om werkelijk te kijken en de bereidheid de dingen te zien zoals zij zijn.

In dat directe zien hoeven anicca, dukkha en anattā niet louter als leerstellingen op gezag te worden aangenomen, maar kunnen zij in onze ervaring zelf worden onderzocht en doorzien.

De Dhamma vraagt ons niet iemand anders te worden. Zij vraagt ons niet de ene identiteit in te ruilen voor een andere, noch om een nieuw geloof te omarmen.

Zij nodigt ons uit te onderzoeken hoe begeerte (*taṇhā*), vastgrijpen (*upādāna*) en worden (*bhava*) bijdragen tot het ontstaan en voortduren van *dukkha*, en zelf te ontdekken wat er gebeurt wanneer deze processen volledig worden doorzien.

Bevrijding is niet het verwerven van iets nieuws, noch de beloning voor het aanvaarden van een bepaalde levensbeschouwing. Waar onwetendheid (*avijjā*), begeerte (*taṇhā*) en vastgrijpen (*upādāna*) worden doorzien en ophouden, verdwijnen de voorwaarden die *dukkha* in stand houden.

Als dit boek iets heeft willen bijdragen, laat het dan niet zijn dat het de lezer heeft overtuigd een andere interpretatie van het onderricht van de Boeddha te aanvaarden. Evenmin dat het iemand ertoe heeft gebracht de ene traditie voor een andere te verruilen.

Laat het slechts één ding hebben aangemoedigd: een hernieuwde bereidheid om onze ervaring direct te onderzoeken.

De waarde van de Dhamma ligt niet in de naam waaronder zij bekend staat.

Uiteindelijk laat zij zich toetsen aan één fundamentele vraag: “Draagt zij werkelijk bij tot het einde van *dukkha*?”

—Tot slot—

Dit boek begon met een vraag. Het eindigt niet met een antwoord, maar met dezelfde uitnodiging waarmee het begon.

Kijk aandachtig.
Onderzoek zorgvuldig.
Zie de dingen zoals zij zijn.



BRONNEN

PRIMAIRE BRONNEN

Pāli-Canon

Dīgha Nikāya. Diverse leerredes aangehaald in de tekst.

Majjhima Nikāya. Diverse leerredes aangehaald in de tekst.

Samyutta Nikāya. Diverse leerredes aangehaald in de tekst.

Aṅguttara Nikāya. Diverse leerredes aangehaald in de tekst.

Khuddaka Nikāya. Diverse teksten aangehaald in de tekst, waaronder de Dhammapada, Udāna en Itivuttaka.

Latere canonieke en post-canonieke bronnen

Paṭisambhidāmagga. Waar aangehaald.

Buddhaghosa. *Visuddhimagga (The Path of Purification)*. Waar aangehaald.

Moderne referentievertaling

Ñāṇamoli, Bhikkhu & Bodhi, Bhikkhu (trans.). 2005. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Revised 2nd ed. Somerville, MA: Wisdom Publications.

SECUNDAIRE BRONNEN

Almond, Philip C. 1988. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anālayo, Bhikkhu. 2012. *Satipaṭṭhāna: De directe weg naar bevrijding*. Rotterdam: Uitgeverij Asoka.

Anālayo, Bhikkhu. 2013. *Perspectives on Satipaṭṭhāna*. Cambridge: Windhorse Publications.

Anālayo, Bhikkhu. 2016. *Meer zicht op Satipaṭṭhāna*. Rotterdam: Uitgeverij Asoka.

Bodhi, Bhikkhu. 2013. *Dhamma and Non-Duality*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Brahm, Ajahn. 2006. *Mindfulness, Bliss, and Beyond: A Meditator's Handbook*. Somerville, MA: Wisdom Publications.

Brahm, Ajahn. 2011. *The Art of Disappearing: The Buddha's Path to Lasting Joy*. Somerville, MA: Wisdom Publications.

Catherine, Shaila. 2008. *Focused and Fearless: A Meditator's Guide to States of Deep Joy, Calm and Clarity*. Somerville, MA: Wisdom Publications.

Catherine, Shaila. 2011. *Wisdom Wide and Deep: A Practical Handbook for Mastering Jhāna and Vipassanā*. Somerville, MA: Wisdom Publications.

Chah, Ajahn. 2005. *Everything Arises, Everything Falls Away: Teachings on Impermanence and the End of Suffering*. Boston, MA: Shambhala Publications.

de Looft, Roeland. 2012. *JIJ bestaat niet als afgescheiden persoon: De werkelijkheid achter de illusie*. Nederland: Dirah Academie.

Dubois, Guy Eugène. 2019. *Udāna: Geïnspireerde uitspraken van de Boeddha*. Rotterdam: Brave New Books.

Dubois, Guy Eugène. 2019. *Vipassanā Bhāvanā: Inzicht-meditatie*. Rotterdam: Brave New Books.

Dubois, Guy Eugène. 2025. *De Stilte van de Jhāna's — De Weg naar het Zien dat bevrijdt*. Rotterdam: Brave New Books.

Dubois, Guy Eugène. 2026. *Het Ongeborene*. Rotterdam: Brave New Books.

Gethin, Rupert. 1998. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.

Goleman, Daniel. 2008 [1973]. *The Buddha on Meditation and Higher States of Consciousness*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Gombrich, Richard. 2009. *What the Buddha Thought*. London: Equinox.

Loy, David. 1982. "Enlightenment in Buddhism and Advaita Vedānta: Are Nirvāṇa and Mokṣa the Same?" *International Philosophical Quarterly* 22 (1): 65–74.

Loy, David. 1983. "The Difference between Saṃsāra and Nirvāṇa." *Philosophy East and West* 33 (4): 355–365.

Loy, David. 1988. "The Path of No-path: Śaṅkara and Dōgen on the Paradox of Practice." *Philosophy East and West* 38 (2): 127–146.

Loy, David. 2014. "How Does an Awakened Person Perceive the World?" *Science and Nonduality*.

Nyanaponika Thera. 1993. *The Five Mental Hindrances and Their Conquest*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Nyanatiloka. 1980. *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Sayadaw U Pandita. 2016. *Freedom Within: Liberation Teachings on the Satipaṭṭhāna Meditation Practice*. Santa Barbara, CA: Saddhamma Foundation.

Sujato, Bhikkhu & Brahmali, Bhikkhu. 2015. *The Authenticity of the Early Buddhist Texts*. Oxford: Oxford Centre for Buddhist Studies.

Thanissaro Bhikkhu. 2013. *The Place of Vipassanā in Buddhist Practice*. Valley Center, CA: Metta Forest Monastery.

Thanissaro Bhikkhu. 2013. *The Truth of Rebirth*. Valley Center, CA: Metta Forest Monastery.

van Oosterwijk, René. 2012. *Doctrinal Backgrounds of Vipassana Meditation*. Groningen: Uitgeverij Barkhuis.

DIGITALE BRONNEN

Digital South Asia Library. University of Chicago — <https://dsal.uchicago.edu>

—Bronnen—

Pali Text Society, Bristol, United Kingdom — <https://pali-textsociety.org>

SuttaCentral — <https://suttacentral.net>

Wisdom Library (Buddhism Portal) — <https://www.wisdom-lib.org>

WEBSITE VAN DE AUTEUR

Yatha-Bhuta — <https://yatha-bhuta.com>



OVER DHAMMA BOOKS

De publicaties die onder de naam Dhamma Books verschijnen, zijn het resultaat van vele jaren zorgvuldige studie en onderzoek van de vroegste Dhamma.

De intentie ervan is nooit geweest een persoonlijke interpretatie te vestigen of een bepaalde traditie uit te dragen, maar zo rechtstreeks mogelijk aan te sluiten bij de vroegste leerredes en wat zij aanwijzen in de eigen ervaring te onderzoeken en te toetsen.

Door de jaren heen heeft dit onderzoek geleid tot talrijke vertalingen, commentaren en contemplatieve studies over vroegboeddhistische teksten, meditatie, inzicht en bevrijding, gebaseerd op zowel Pāli- als Sanskrietbronnen.

Al deze publicaties hebben dezelfde intentie: de lezer niet te vertellen wat hij moet geloven, maar hem uit te nodigen zelf de leer van de Boeddha te onderzoeken.

De nadruk ligt steeds op direct zien, zorgvuldig onderzoek en persoonlijke verificatie, veeleer dan op geloof, gezag of verbondenheid met een instituut.

Hoewel deze teksten veelvuldig teruggrijpen op oude bronnen, zijn ze niet in de eerste plaats gericht op historische reconstructie, maar op het bevrijdende doel van de Dhamma.

Niet de ouderdom van een tekst, het gezag van een traditie of haar historische status is maatgevend, maar de vraag of wat wordt aangereikt bijdraagt tot het einde van dukkha. Hun waarde ligt daarom in de

mate waarin ze onze huidige ervaring helpen verhelderen.

Deze teksten worden het best langzaam gelezen. Niet iedere vraag hoeft onmiddellijk te worden beantwoord. Vaak volstaat het even stil te staan, zorgvuldig te observeren en inzicht vanuit de eigen ervaring te laten rijpen.

Deze publicaties verschijnen via Yatha-Bhuta, een niet-commercieel en meertalig initiatief dat zich toelegt op de zorgvuldige studie, vertaling en verspreiding van de vroegste Dhamma.

Ze mogen voor niet-commerciële doeleinden worden gedeeld en verspreid overeenkomstig de voorwaarden van de Creative Commons-licentie waaronder ze beschikbaar worden gesteld.

Meer informatie, evenals vrij beschikbare vertalingen en studies, is te vinden op de website www.yatha-bhuta.com.

Veel van deze teksten keren, net als de vroegste leerredes, terug naar dezelfde fundamentele thema's. Hun doel blijft hetzelfde: de lezer uitnodigen de Dhamma zelf te beoefenen en te onderzoeken, te zien waardoor dukkha ontstaat, wat het in stand houdt en hoe het kan ophouden.



VOETNOTEN

¹ Met “ervaring” wordt in dit boek het onmiddellijke domein van geconditioneerde verschijnselen bedoeld, zoals dat direct kan worden waargenomen. Dit is het domein waarop de beoefening van satipaṭṭhāna (de vier grondslagen van opmerkzaamheid) is gericht en dat in de vroegste leerredes steeds opnieuw wordt onderzocht.

² Hier verwijst “de onderzoekende beweging” naar de empirische en onderzoekende benadering die de vroegste Dhamma kenmerkt: niet het verdedigen van opvattingen, maar het zorgvuldig onderzoeken van de directe ervaring.

³ Elke levende traditie bewaart én interpreteert wat zij heeft ontvangen. Dit boek onderzoekt daarom niet de waarde van latere interpretaties, maar richt zich methodologisch op de vroegste overgeleverde leerredes.

⁴ Met “leerredes” worden in dit boek de Pāli-sutta’s bedoeld: de overgeleverde teksten waarin het onderricht van de Boeddha in de vorm van toespraken, gesprekken en onderwijssituaties is bewaard.

De term “leerrede” moet daarbij niet worden opgevat als een aanduiding voor een letterlijk uitgeschreven redevoering. Zoals in hoofdstuk IV nader zal worden besproken, behoren deze teksten tot een mondelinge overlevering waarin het onderricht gedurende generaties werd onthouden, geciteerd en doorgegeven voordat het op schrift werd gesteld.

⁵ In de Pāli-traditie worden anicca, dukkha en anattā samen aangeduid als de tilakkhaṇa (letterlijk: ‘de drie kenmerken’).

In de vroegste Dhamma worden zij niet gepresenteerd als dogma’s of leerstellingen die vooraf moeten worden aanvaard, maar als kenmerken die door zorgvuldig onderzoek van de directe ervaring zichtbaar worden.

⁶ In de vroegste leerredes verwijst de Boeddha consequent naar de Dhamma en de Vinaya als het onderricht en de discipline die de basis vormen van zijn bevrijdende weg.

Zo zegt hij in de Mahāparinibbāna Sutta (DN 16): “Na mijn heengaan zullen de Dhamma en de Vinaya jullie leraar zijn.” Daarnaast gebruikt hij ook verwante aanduidingen, zoals brahmacariya (“het heilige leven”), satthusāsana (“het onderricht van de Leraar”) en ariyavinaya (“de Edele Discipline”), die elk een ander aspect van hetzelfde bevrijdende pad benadrukken.

Deze benamingen verwijzen niet naar het behoren tot een religie in de moderne betekenis van het woord, maar naar een onderricht dat moet worden geleerd, beoefend en verwezenlijkt. Ook de gemeenschap die rond de Boeddha ontstond, ontleende haar samenhang in de eerste plaats aan het volgen van dit onderricht en deze discipline. De nadruk ligt daarmee niet op een religieuze identiteit, maar op een concrete wijze van leven en beoefenen die op bevrijding is gericht.

Noch de Pāli-Nikāya's, noch de Vinaya Piṭaka bevatten de term “boeddhisme”. Dit historische gegeven vormt het uitgangspunt van dit hoofdstuk: de Boeddha sprak over de Dhamma en de Vinaya, niet over een religie die hij “boeddhisme” noemde.

⁷ De benaming boeddhisme is een moderne westerse term. Zij ontstond in het begin van de negentiende eeuw als verzamelnaam voor de uiteenlopende religieuze tradities die rond het onderricht van de Boeddha waren ontstaan. Daarvoor bestond geen overkoepelende benaming die door de Boeddha of de vroegste leerredes zelf werd gebruikt. Zie: Philip C. Almond, *The British Discovery of Buddhism* (Cambridge University Press, 1988), in het bijzonder hoofdstukken 1 en 2.

⁸ Met “functie” wordt hier het bevrijdende doel van de Dhamma bedoeld: het beëindigen van dukkha. “Vorm” verwijst naar de historische, institutionele en culturele middelen waardoor dat doel wordt gedragen en doorgegeven.

⁹ Binnen het Theravāda-boeddhisme gelden Dhamma en Vinaya als het blijvende richtsnoer na het verscheiden van de Boeddha. In de Mahāparinibbāna Sutta, Dīgha Nikāya 16, zegt de Boeddha dat de Dhamma en Vinaya die hij heeft onderwezen en uiteengezet na zijn heengaan als leraar zullen gelden. De Saṅgha bewaart, beoefent en draagt dit onderricht verder. Haar gezag staat daarom niet los van de Dhamma en Vinaya, maar vindt daarin zijn grondslag en richting.

¹⁰ Dit betekent niet dat leerstellingen, ethische leefregels, rituelen of het gemeenschapsleven onbelangrijk zouden zijn.

Binnen de vroegste Dhamma worden zij echter steeds voorgesteld als middelen die het einde van dukkha dienen, niet als doelen op zichzelf. Zij kunnen richting geven aan de beoefening, heilzaam gedrag ondersteunen, vertrouwen versterken en omstandigheden scheppen waarin aandacht, concentratie en wijsheid zich kunnen ontwikkelen.

Hun betekenis ligt daarom in de bevrijdende functie die zij vervullen. Wanneer een leerstelling wordt vastgehouden als identiteit, een leefregel als doel op zichzelf wordt beschouwd of een praktijk wordt losgemaakt van haar bevrijdende gerichtheid, dreigt het middel de plaats van het doel in te nemen.

De vroegste Dhamma beoordeelt zulke vormen uiteindelijk naar hun bijdrage aan het verminderen en beëindigen van begeerte, gehechtheid en onwetendheid, en daarmee aan het ophouden van dukkha.

¹¹ Het Pāli-woord “*nirodha*” betekent letterlijk “ophouden”, “tot een einde komen” of “tot rust komen”. In de vroegste Dhamma verwijst het niet naar vernietiging of uitwissing, maar naar het ophouden van *dukkha* wanneer de voorwaarden die het doen ontstaan en in stand houden wegvallen. Daarom wordt *nirodha* hier weergegeven als “het einde van *dukkha*” of “tot een einde komen”. *Nirodha* beschrijft geen metafysische toestand, maar een ervaarbare werkelijkheid die zichtbaar wordt wanneer de voorwaarden die *dukkha* in stand houden volledig zijn doorzien en tot een einde zijn gekomen.

¹² *Yathābhūta-nāṇadassana*, letterlijk: “kennis en visie van de dingen zoals zij werkelijk zijn”. “*Yathābhūta*” betekent “zoals het werkelijk is”; “*nāṇa*” verwijst naar kennis of inzicht en “*dassana*” naar zien. Samen duiden zij op een wijze van kennen waarin verschijnselen rechtstreeks worden doorzien zoals zij zich voordoen.

In de vroegste Dhamma verwijst deze uitdrukking niet naar kennis van een verborgen, metafysische of ‘ultieme’ werkelijkheid achter de ervaring. Het onderzoek richt zich op de geconditioneerde ervaring zelf: het ontstaan, veranderen en vergaan van verschijnselen en op de voorwaarden waaronder zij verschijnen. Wat gewoonlijk als stabiel, blijvend of ‘van mij’ wordt beschouwd, wordt daarbij steeds duidelijker gezien als afhankelijk ontstaan en veranderlijk.

Daarmee is *yathābhūta-nāṇadassana* nauw verbonden met het doorzien van vergankelijkheid (*anicca*), *dukkha* en niet-zelf (*anattā*). “De dingen zien zoals zij werkelijk zijn” betekent daarom niet dat de beoefenaar een definitieve theorie over de werkelijkheid verwerft. Het wijst op een bevrijdende wijze van kennen: helder zien wat ontstaat, waardoor het ontstaat, hoe het verandert en vergaat, en hoe vastgrijpen eraan *dukkha* in stand houdt. Naarmate dit rechtstreeks wordt doorzien, wordt loslaten mogelijk.

¹³ *Satipaṭṭhāna Sutta*, *Majjhima Nikāya* 10

¹⁴ De *Satipaṭṭhāna Sutta* wordt tegenwoordig vaak opgevat als een leerrede over “mindfulness” of loutere observatie. Het Pāli-woord *satipaṭṭhāna* wordt doorgaans vertaald als “de grondslagen van de opmerkzaamheid”. Het begrip houdt verband met *sati* (opmerkzaamheid) en *upaṭṭhāna* (het aanwezig zijn, vestigen of tot stand brengen).

Binnen de vroegste Dhamma verwijst *satipaṭṭhāna* naar een kwalitatieve vorm van aandacht: zij is tegelijk ijverig (*ātāpi*), helder begrijpend (*sampajāno*) en opmerkzaam (*satimā*).

Bovendien staat *satipaṭṭhāna* niet op zichzelf, maar functioneert zij in nauwe samenhang met *yoniso manasikāra* (wijze aandacht) en *dhammavicaya* (onderzoek van de verschijnselen).

Bevrijdende wijsheid (*paññā*) ontstaat daarom niet uit kijken alleen, maar uit een aandacht die de ervaring zorgvuldig onderzoekt en uiteindelijk uitmondt in *yathābhūta-ñāna-dassana*: het zien van de dingen zoals zij zijn.

¹⁵ Zie de toelichting bij *tilakkhaṇa* in het Voorwoord. Zoals daar werd uiteengezet, worden de drie kenmerken in de vroegste Dhamma niet voorgesteld als dogma's of metafysische waarheden die vooraf moeten worden aanvaard, maar als kenmerken die door zorgvuldig onderzoek van de ervaring zichtbaar worden.

¹⁶ *Anattā* wordt vaak vertaald als “niet-zelf” en soms geïnterpreteerd als de ontkenning van het bestaan van een zelf. In de vroegste leerredes verschijnt de term echter vooral in de context van onderzoek naar de vijf aggregaten en andere aspecten van de ervaring: wat vergankelijk, geconditioneerd en aan verandering onderhevig is, kan niet terecht worden beschouwd als “dit is van mij, dit ben ik, dit is mijn zelf”. In dit boek wordt *anattā* daarom niet opgevat als een metafysische uitspraak over het al dan niet bestaan van een zelf, maar als een inzicht dat voortkomt uit het directe onderzoek van de ervaring.

¹⁷ Het Pāli *ekāyano maggo* wordt vaak vertaald als “de directe weg”, maar ook als “de enige weg” of “de weg die naar één doel leidt”. In de context van de *Satipaṭṭhāna Sutta* benadrukt de uitdrukking vooral de directe methodologische functie van deze beoefening: zij voert, door zorgvuldig onderzoek van de ervaring, naar bevrijdend inzicht.

¹⁸ *Upādāna* wordt gewoonlijk vertaald als “vastgrijpen”, “vastklampen” of “toe-eigening”. In de vroegste Dhamma verwijst het naar het toe-eigenende proces waardoor ervaringen worden vastgegrepen als “ik”, “mij” of “mijn”.

¹⁹ Het Pāli-woord *avijjā* wordt meestal vertaald als “onwetendheid”, maar verwijst in de vroegste Dhamma niet naar een gebrek aan intellectuele kennis. Het duidt op het niet zien van de dingen zoals zij zijn (*yathābhūta-ñāṇa-dassana*). Juist deze fundamentele verblinding houdt het vastgrijpen (*upādāna*) en daarmee het ontstaan en voortbestaan van *dukkha* in stand. Wanneer *avijjā* geleidelijk verdwijnt door direct inzicht, komt ook het proces dat *dukkha* in stand houdt tot een einde.

²⁰ *Kālāma Sutta*, *Aṅguttara Nikāya* 3.65. Deze leerrede wordt vaak aangehaald als een pleidooi voor onbeperkt scepticisme of voor het volgen van de eigen mening. Een zorgvuldige lezing laat echter zien dat de Boeddha het gezag niet afwijst, maar het ondergeschikt maakt aan zorgvuldig onderzoek en persoonlijke verificatie. De *Kālāma*’s worden uitgenodigd zelf te onderzoeken wat heilzaam (*kusala*) is en daadwerkelijk leidt tot welzijn en bevrijding.

²¹ De vroegste leerredes beschrijven een opmerkelijk samenhangende weg waarlangs bevrijdende wijsheid (*paññā*) ontstaat: niet door openbaring, dogmatisch geloof of speculatief redeneren, maar door zorgvuldig onderzoek, wijze aandacht (*yoniso manasikāra*), onderzoek van de verschijnselen (*dhammavicaya*) en direct zien (*yathābhūta-ñāṇa-dassana*).

²² In dit boek wordt consequent de Pāli-term *satipaṭṭhāna* gebruikt in plaats van het woord “mindfulness”. Hoewel “mindfulness” de gebruikelijke vertaling van *sati* is geworden, heeft het begrip in de hedendaagse psychologie, in klinische programma’s zoals *Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR)* en in de populaire welzijns cultuur een veel ruimere betekenis gekregen.

Deze ontwikkelingen hebben hun eigen waarde, maar weerspiegelen niet noodzakelijk de methodologische functie die satipaṭṭhāna in de vroegste leerredes vervult.

Daarom wordt, waar doctrinaire nauwkeurigheid van belang is, de Pāli-term behouden.

²³ Het Pāli-begrip *paṭicca-samuppāda* wordt gewoonlijk vertaald als “afhankelijk ontstaan” of “voorwaardelijk ontstaan”. In de vroegste Dhamma verwijst het niet naar een op zichzelf staande leerstelling, maar naar het fundamentele inzicht dat alle verschijnselen ontstaan in afhankelijkheid van voorwaarden (*paccaya*) en slechts kunnen blijven bestaan zolang de daarvoor noodzakelijke voorwaarden aanwezig zijn. Wanneer die voorwaarden veranderen of wegvallen, veranderen of verdwijnen ook de verschijnselen die ervan afhankelijk zijn.

Juist daarom nodigt yoniso manasikāra uit niet alleen de verschijnselen zelf waar te nemen, maar ook zorgvuldig te onderzoeken onder welke voorwaarden zij ontstaan, blijven bestaan en weer verdwijnen. De aandacht richt zich zo niet uitsluitend op wat verschijnt, maar ook op het geconditioneerde proces waardoor het verschijnt en verandert.

Voorwaardelijk ontstaan is daarom geen theorie over de werkelijkheid, maar een uitnodiging de ervaring te onderzoeken in haar onderlinge afhankelijkheid. Het gaat erom direct te zien dat niets op zichzelf staat, maar dat wat ontstaat en vergaat steeds afhankelijk is van oorzaken en voorwaarden.

²⁴ Deze methodologische benadering kenmerkt de vroegste Dhamma door de nadruk die zij legt op wat in de directe ervaring kan worden onderzocht en begrepen vanuit de voorwaardelijke samenhang van de verschijnselen.

In hun geheel genomen laten de vroegste leerredes zien dat de Dhamma geen metafysisch systeem of verzameling overtuigingen is, maar een onderzoekende en bevrijdende weg die door directe ervaring tot inzicht voert.

²⁵ Het Pāli-woord *vicaya* betekent onderzoeken, onderscheiden of zorgvuldig doorgronden. In de vroegste Dhamma verwijst *dharmavicaya* daarom niet naar een louter intellectuele analyse, maar naar een onderzoekende doorgronding van de ervaring die uitmondt in direct inzicht.

²⁶ “Voortspuit” staat voor ontplooiing, ontvouwing.

²⁷ *Taṇhā*: letterlijk: “dorst”. Niet slechts een verlangen naar aangename ervaringen, maar de diepgewortelde neiging om te verlangen, af te wijzen of vast te houden.

Zij kan zich richten op wat we willen verkrijgen of behouden, maar ook op wat we willen vermijden, afweren of doen verdwijnen. Zo blijft de geest voortdurend betrokken bij wat zij van de ervaring verlangt of juist niet wil.

In de vroegste Dhamma wordt *taṇhā* aangewezen als de onmiddellijke oorzaak van *dukkha*. Wanneer deze ‘dorst’ ophoudt, valt daarmee een fundamentele voorwaarde weg waardoor *dukkha* ontstaat en blijft voortduren.

²⁸ *Upādāna*: gewoonlijk vertaald als “vastgrijpen” of “toe-eigening”. Het verwijst naar het actieve vastgrijpen aan ervaringen, opvattingen, verlangens en identiteiten. Binnen de voorwaardelijke samenhang volgt *upādāna* op *taṇhā* en vormt het op zijn beurt een voorwaarde voor *bhava*.

²⁹ *Bhava*: letterlijk: “worden” of “tot bestaan komen”. In dit boek wordt *bhava* binnen de vroegste Dhamma verstaan als het voortdurende proces van worden, waarin door begeerte (*taṇhā*) en vastgrijpen (*upādāna*) steeds opnieuw een gevoel van identiteit en bestaan ontstaat.

Dit proces kan direct worden waargenomen in de neiging ons met ervaringen, gedachten, gevoelens en opvattingen te identificeren en daaruit telkens opnieuw een beeld te vormen van wie of wat we zijn.

Zo draagt bhava bij aan het voortdurend construeren en bevestigen van identiteit. De nadruk ligt daarbij op dit direct waarneembare proces, niet op latere doctrinaire uitwerkingen van het begrip.

³⁰ *Paṭicca-samuppāda* — Gewoonlijk vertaald als “afhankelijk ontstaan”. In de vroegste Dhamma beschrijft dit de voorwaardelijke samenhang die door zorgvuldig onderzoek van de geconditioneerde ervaring zichtbaar wordt.

³¹ *Deze methodologische gerichtheid is kenmerkend voor de vroegste Dhamma. De aandacht wordt steeds opnieuw teruggebracht naar wat in de directe ervaring kan worden onderzocht en doorzien: het ontstaan, veranderen en vergaan van geconditioneerde verschijnselen en de voorwaarden waarvan deze processen afhankelijk zijn.*

Daarbij ligt de nadruk niet op het formuleren van een verklaring van de werkelijkheid, maar op het bevrijdende doel van het onderzoek. De wezenlijke vraag is hoe dukkha ontstaat, welke voorwaarden het in stand houden en hoe deze zo volledig kunnen worden doorzien dat dukkha kan ophouden.

De vroegste Dhamma vraagt daarom niet om dogmatische aanvaarding, maar om zorgvuldig onderzoek van de ervaring.

³² Een kaart kan een landschap nauwkeurig beschrijven zonder het landschap zelf te zijn. Op dezelfde manier kan een leerstelling de ervaring correct beschrijven zonder haar te vervangen. De verwarring ontstaat wanneer de beschrijving voor de werkelijkheid zelf wordt gehouden.

Een eenvoudig voorbeeld kan dit verduidelijken. Iemand kan de leer van *anattā* feilloos uitleggen en toch in de directe ervaring blijven reageren vanuit “ik” en “mijn”. De begrippen zijn dan correct begrepen, maar datgene waarnaar zij verwijzen is nog niet direct gezien.

³³ De Dhamma is een weg van onderzoek en direct zien. Niet voor niets staan werkwoorden als zien, waarnemen, onderzoeken, verifiëren en weten in de Pāli-teksten centraal.

³⁴ *Alagaddūpama Sutta* (De gelijkenis van de waterslang), *Majjhima Nikāya* 22, waarin de Boeddha de Dhamma vergelijkt met een vlot dat dient om de overkant te bereiken, niet om daarna te worden meegedragen — Vrij weergegeven: “Monniken, ik zal jullie de Dhamma onderwijzen aan de hand van de gelijkenis van een vlot: zij is bedoeld om over te steken, niet om vast te grijpen.” Daarop volgt de bekende conclusie: “Als jullie zelfs de Dhamma moeten loslaten, hoeveel te meer dan wat niet de Dhamma is.”

³⁵ *Alagaddūpama Sutta*, *Majjhima Nikāya* 22

³⁶ Met “conceptuele zekerheid” bedoel ik de overtuiging die voortspruit uit begripsmatig begrip, redenering of een samenhangend denkkader. Zij kan het onderzoek ondersteunen, maar vervangt niet de directe verificatie waarop in dit hoofdstuk wordt gedoeld.

³⁷ *Yoniso manasikāra* wordt doorgaans vertaald als “wijze aandacht” of “zorgvuldige aandacht”. *Manasikāra* betekent het richten of schenken van aandacht; *yoniso* duidt op een grondige, passende wijze van onderzoeken die tot de oorsprong of grond van wat wordt ervaren doordringt. In de vroegste leerredes heeft de uitdrukking daarom een ruimere betekenis dan louter aandacht voor oorzaken (*hetu*’s) en voorwaarden (*paccaya*’s). Zij verwijst naar een wijze van aandacht schenken die verschijnselen zo onderzoekt dat hun aard, ontstaan en samenhang helder kunnen worden gezien.

³⁸ *Bhāṇaka*: letterlijk “reciteerder”. Het was de benaming voor monniken die zich specialiseerden in het uit het hoofd leren, reciteren en mondeling overleveren van een specifieke verzameling leerredes of andere delen van de Dhamma. Binnen deze mondelinge traditie berustte de bewaring van het onderricht niet uitsluitend op het geheugen van afzonderlijke monniken. Door regelmatige recitatie, onderlinge controle en overdracht binnen groepen van reciteerders konden teksten gedurende opeenvolgende generaties worden bewaard.

De *bhāṇaka*-traditie vormde zo een belangrijke schakel tussen de mondelinge overlevering van de Dhamma en de latere schriftelijke vastlegging ervan.

³⁹ Volgens de *Vinaya*-overleveringen vond het Eerste Concilie kort na het *parinibbāna* van de Boeddha plaats in *Rājagaha*, onder leiding van *Mahākassapa*. Moderne onderzoekers beschouwen deze overleveringen doorgaans als de weerslag van een belangrijke vroege traditie, al plaatsen zij vraagtekens bij de mogelijkheid om elk historisch detail onafhankelijk te verifiëren.

Zie onder meer Richard Gombrich, *What the Buddha Thought* (2009); Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism* (1998); Bhikkhu Sujato & Bhikkhu Brahmali, *The Authenticity of the Early Buddhist Texts* (2015).

⁴⁰ De openingsformule “*Evaṃ me sutaṃ*. — Zo heb ik het gehoord.” luidt het overgrote deel van de vroegste leerredes in, zowel in de Pāli-Nikāya’s als in de parallelle versies die bewaard zijn gebleven binnen andere vroegboeddhistische teksttradities. Volgens de traditionele overlevering werden deze woorden uitgesproken door Ānanda toen hij tijdens het Eerste Concilie de leerredes van de Boeddha reciteerde. Of deze overlevering historisch kan worden vastgesteld, blijft onzeker. Van belang is vooral dat deze formule een mondelinge overlevering weerspiegelt waarin het onderricht eerst werd gehoord, gememoriseerd en getrouw overgeleverd, voordat het op schrift werd gesteld.

⁴¹ Persoonlijke begeleider (*upaṭṭhāka*).

⁴² Volgens de Theravāda-kronieken, in het bijzonder de *Dīpavaṃsa* en de *Mahāvaṃsa*, werd de Pāli-Canon voor het eerst op schrift gesteld in Sri Lanka tijdens de regering van koning Vaṭṭagāmaṇi Abhaya (29–17 v.Chr.), naar verluidt in het Aluvihāra-klooster. Hoewel sommige details van deze traditionele overlevering onzeker blijven, wordt binnen het moderne wetenschappelijke onderzoek doorgaans aangenomen dat de Pāli-Canon omstreeks de eerste eeuw vóór onze gewone tijdrekening (GTR) op schrift werd gesteld.

⁴³ Met ‘ordeningsprincipes’ wordt bedoeld de wijze waarop teksten binnen een canon worden geordend en gegroepeerd, bijvoorbeeld naar inhoud, tekstsoort, omvang, functie of overgeleverde categorieën. Een canon is immers niet alleen een verzameling afzonderlijke teksten, maar ook een geordend geheel waarin teksten een bepaalde plaats en onderlinge samenhang krijgen.

Die ordening kan mede voortkomen uit de manier waarop teksten werden bewaard, geciteerd en doorgegeven. Verschillende tradities konden daarbij andere indelingen ontwikkelen, ook wanneer zij een belangrijk deel van hetzelfde vroege tekstuele erfgoed deelden. Dergelijke ordeningsprincipes kunnen daarom per canon en traditie verschillen.

⁴⁴ De Āgama's zijn verzamelingen van vroegboeddhistische leerredes die voornamelijk in Chinese vertaling bewaard zijn gebleven en afkomstig zijn uit andere Indiase boeddhistische scholen dan de Theravāda. Zij komen in grote lijnen overeen met de Pāli-Nikāya's en bevatten vele parallelle versies van dezelfde leerredes. Hun nauwe overeenstemming wat veel kernonderricht betreft, vormt een van de sterkste tekstuele aanwijzingen dat deze leerredes een gemeenschappelijk vroeg-boeddhistisch erfgoed bewaren.

⁴⁵ Met "begripsmatige verfijningen" bedoel ik hier dat bestaande begrippen steeds nauwkeuriger worden omschreven en verder worden uitgewerkt. "Interne logica" verwijst naar de samenhang die daarbij ontstaat: begrippen, categorieën en verklaringen worden zo met elkaar verbonden dat zij gezamenlijk een min of meer systematisch geheel vormen.

⁴⁶ Traditionele Theravāda-bronnen schrijven de Abhidhamma toe aan de Boeddha zelf, terwijl het merendeel van het moderne historische onderzoek de Abhidhamma Piṭaka beschouwt als het resultaat van een geleidelijk proces van doctrinaire en analytische ontwikkeling dat zich uitstrekte over de eeuwen na het overlijden van de Boeddha.

⁴⁷ Een kaart is noodzakelijk selectief: zij geeft niet het landschap in zijn volledigheid weer, maar belicht die kenmerken die voor een bepaald doel relevant zijn. Juist door weg te laten en te vereenvoudigen maakt zij oriëntatie mogelijk. Hetzelfde geldt voor begripsmatige modellen: hun waarde ligt niet in een volledige weergave van de ervaring, maar in hun vermogen de aandacht te richten op wat voor onderzoek van belang is.

⁴⁸ In dit hoofdstuk wordt de term Abhidhamma als verkorte aanduiding gebruikt voor de bredere traditie van systematische analytische reflectie die zich binnen het Theravāda-boeddhisme heeft ontwikkeld. De term verwijst dus niet uitsluitend naar de canonieke Abhidhamma Piṭaka.

⁴⁹ Schematisch ziet deze verschuiving er als volgt uit:

transformatie → verklaring
onderzoek → interpretatie
direct zien → begripsmatige beheersing

De termen rechts zijn daarbij op zichzelf niet bezwaarlijk; pas wanneer ze de functie van wat links staat beginnen over te nemen, wordt de verschuiving problematisch.

⁵⁰ *Een woordenboekdefinitie bepaalt de betekenis van een term niet, maar probeert die te beschrijven. De betekenis van een begrip wordt duidelijk door de context en de functie waarin het wordt gebruikt.*

⁵¹ *Aśoka (ca. 304–232 GTR) was keizer van het Mauryarijk en een belangrijke beschermheer van het vroege boeddhisme. Volgens de boeddhistische overlevering speelde hij een belangrijke rol in de verspreiding van de Dhamma buiten het Indiase kerngebied, onder meer door missies naar Sri Lanka te ondersteunen.*

⁵² *Hier gebruik ik bewust het begrip “boeddhisme” in plaats van “Dhamma”. Met boeddhisme wordt de historisch gegroeide religieuze traditie bedoeld, met haar leerstellingen, instellingen, praktijken en culturele vormen. Dhamma verwijst in dit boek daarentegen naar het bevrijdende onderzocht dat binnen en achter deze historische vormen wordt onderzocht.*

⁵³ *Gandhāra en Mathurā waren belangrijke centra van vroeg-boeddhistische kunst waar rond het begin van de gewone jaartelling afbeeldingen van de Boeddha in menselijke gedaante verschenen. Gandhāra vertoonde onder meer hellenistische invloeden, terwijl Mathurā een eigen Indiase beeldtraditie ontwikkelde.*

⁵⁴ *Sīlabbata-parāmāsa* behoort tot de tien *saṃyojana*'s ('boeien' of 'bindingen') die volgens de vroegste leerredes wezens aan *saṃsāra* gebonden houden. Het is een van de eerste drie boeien die bij stroombetreding (*sotāpatti*) wegvallen, samen met *sakkāya-diṭṭhi* (identiteitsopvatting) en *vicikicchā* (twijfel). De term verwijst niet naar ritueel of morele discipline op zichzelf, maar naar het zich eraan vastgrijpen in de overtuiging dat uiterlijke praktijken of voorschriften op zichzelf tot bevrijding leiden.

⁵⁵ Het gaat hier niet om gewone visuele waarneming, maar om het directe zien dat in de hele *Dhamma* centraal staat.

⁵⁶ In de *Mahāparinibbāna Sutta* worden vier plaatsen genoemd die verbonden zijn met beslissende gebeurtenissen in het leven van de Boeddha: zijn geboorte, ontwaken, eerste onderricht en *parinibbāna*.

Hun betekenis kan daarbij worden begrepen als herinnerend en richtinggevend: niet noodzakelijk omdat de plaatsen op zichzelf een bevrijdende kracht bezitten, maar omdat zij verwijzen naar gebeurtenissen en inzichten die voor elke beoefenaar betekenisvol zijn.

⁵⁷ *Spirituele uitbesteding* wordt in dit boek gebruikt om de neiging te beschrijven te vertrouwen op uiterlijke rituelen, sacrale objecten, gezagsdragers of ceremonies om tot stand te brengen wat volgens de vroegste *Dhamma* alleen door direct inzicht kan ontstaan. De term is niet bedoeld als kritiek op devotionele beoefening op zichzelf, maar op het verleggen van de persoonlijke verantwoordelijkheid voor bevrijding.

⁵⁸ In Engelstalige boeddhistische literatuur wordt voor een overdrachtslijn doorgaans de term "lineage" gebruikt. Hiermee wordt de opeenvolging van leraren en leerlingen bedoeld waardoor onderricht, beoefening en gezag van generatie op generatie worden doorgegeven.

⁵⁹ De Engelse benaming “Buddhist”, in de moderne betekenis van iemand die behoort tot de religie die “Buddhism” wordt genoemd, kreeg haar huidige betekenis in de moderne periode. De vroegste Pāli-teksten gebruiken “boeddhist” niet als overkoepelende religieuze identiteitsaanduiding.

Zie: Richard Gombrich, *What the Buddha Thought* (2009), waarin het onderscheid wordt besproken tussen het onder-richt van de Boeddha en de latere religie die boeddhisme wordt genoemd.

En: Donald S. Lopez Jr. (red.), *Critical Terms for the Study of Buddhism* (2005), in het bijzonder de bespreking van de term “boeddhisme” als een moderne wetenschappelijke categorie.

⁶⁰ Met “wat meent te zijn” wordt niet bedoeld dat de aanduiding ‘boeddhist’ onjuist is. De formulering verwijst naar het onderscheid tussen een praktische benaming en de identificatie ermee als iets wat men wezenlijk is.

⁶¹ In de vroege leerredes worden vier vormen van upādāna onderscheiden: kāmupādāna (vastklampen aan zintuiglijk genot), ditṭhupādāna (vastklampen aan opvattingen), sīlabatupādāna (vastklampen aan regels, geloften en praktijken) en attavādupādāna (vastklampen aan opvattingen over een zelf). Identificatie wordt hier niet als een afzonderlijke vijfde vorm van upādāna bedoeld, maar als het proces van toe-eigening dat ermee nauw verbonden is.

⁶² “Gewoonten of neigingen”: gewoonte benadrukt het herhaalde patroon, neiging de onderliggende tendens. Het zijn hier dus geen synoniemen. Een gewoonte ontstaat door herhaling, terwijl een neiging verwijst naar de geneigdheid waaruit bepaalde reacties kunnen ontstaan. In de vroegste leerredes wordt in dit verband ook gesproken over anusaya: onderliggende of latente tendensen die onder geschikte voorwaarden werkzaam kunnen worden. De beoefening richt zich daarom niet alleen op zichtbare patronen, maar ook op de voorwaarden waaruit zij ontstaan.

⁶³ *In de vroegste leerredes wordt de Dhamma niet voorgesteld als een identiteit waarmee men zich moet vereenzelvigen, maar als een weg die gericht is op het begrijpen en beëindigen van dukkha. Haar waarde ligt daarom niet in het behoren tot een bepaalde gemeenschap of het aannemen van het etiket “boeddhist”, maar in de mate waarin zij bijdraagt tot inzicht, het loslaten van vastgrijpen en uiteindelijk bevrijding. De leer is in die zin functioneel: zij wijst, begeleidt en ondersteunt het onderzoek, maar vormt zelf geen nieuwe identiteit om aan vast te houden. De Dhamma dient daarom te worden beoefend en verwerkelijkt, niet toegeëigend als bevestiging van wie men is.*

⁶⁴ *‘Eenvoudigweg zien’ betekent hier niet dat direct zien gemakkelijk is, maar dat aan het zien geen gevoel van ‘ik’ of ‘mijn’ wordt toegevoegd.*

⁶⁵ *Deze begrippen worden in de vroegste leerredes niet als een vaste triade gepresenteerd. Zij verwijzen naar onderscheidene maar nauw samenhangende aspecten van de beoefening: yoniso manasikāra naar wijze of zorgvuldige aandacht, dhammavicaya naar onderzoek van verschijnselen en paññā naar bevrijdende wijsheid. De samenhang die ik hier aangeef, is daarom louter functioneel, niet die van een afzonderlijke canonieke indeling.*

⁶⁶ *La condition humaine (Fr.): de fundamentele bestaansvoorwaarden die inherent zijn aan het menselijk bestaan, ongeacht hun historische, sociale of culturele context. Daarmee wordt geen onveranderlijke menselijke essentie bedoeld, maar het geconditioneerde bestaan waarin geboorte, ouderdom, ziekte en dood, verlangen, verlies en dukkha zich voordoen.*

De concrete vormen waarin mensen dit ervaren verschillen doorheen tijden en culturen, maar de voorwaarden waaronder begeerte, gehechtheid en dukkha kunnen ontstaan, zijn niet tot één bepaalde cultuur beperkt. Ook de mogelijkheid deze processen te doorzien en los te laten is daardoor niet cultureel begrensd.

⁶⁷ Een duidelijk voorbeeld is de *Cūḷamāluṅkya Sutta*, *Majjhima Nikāya* 63, waarin de Boeddha verschillende metafysische vragen onverklaard laat omdat zij niet bijdragen tot onthechting, beëindiging, inzicht, ontwaken en nibbāna.

Daartegenover stelt hij het begrijpen van dukkha, het ontstaan ervan, de beëindiging ervan en de weg die tot beëindiging leidt. Zie ook de *Aggi-Vacchagotta Sutta*, *Majjhima Nikāya* 72.

⁶⁸ *Cetanā*: intentie of wilsgerichtheid die aan handelen ten grondslag ligt. De Boeddha verbindt *cetanā* rechtstreeks met kamma: het is de intentie waarmee iemand handelt door lichaam, spraak of geest.

⁶⁹ Het “openen van het Dhamma-oog” (Pāli: *dhammacakkhu*) verwijst in de vroegste leerredes naar het beslissende inzicht dat wat afhankelijk ontstaat ook aan ophouden onderhevig is. Dit wordt vaak verwoord als: “Alles wat onderhevig is aan ontstaan, is ook onderhevig aan ophouden.” Het markeert het eerste directe doorzien van de Dhamma en wordt traditioneel verbonden met het binnentreden van de stroom (*sotāpatti*), de eerste onomkeerbare stap op weg naar volledige bevrijding.

⁷⁰ *Dhammacakkappavattana Sutta*, *Saṃyutta Nikāya* 56.11

⁷¹ *Vossagga*: “loslaten”, “prijsgeven” of “afstand doen”. In de vroegste leerredes verwijst de term naar het natuurlijke loslaten dat met inzicht gepaard gaat, en niet naar een gedwongen vorm van verzaking.

⁷² Volgens de *Mahāparinibbāna Sutta*, *Dīgha Nikāya* 16, waren de laatste woorden van de Boeddha: *vayadhammā saṅkhārā; appamādena sampādetha* — “Alle geconditioneerde verschijnselen zijn onderhevig aan verval. Beoefen niet aflatend”.

Appamāda verwijst hier naar waakzaamheid, zorgvuldigheid en het onafgebroken voortzetten van de beoefening.

Dit is geen conventioneel boek over het boeddhisme. Evenmin is het een uitnodiging om een filosofie te omarmen, een traditie te verdedigen of een nieuw geloofssysteem te aanvaarden. Het is een terugkeer naar een veel eenvoudigere vraag: wat ontdekte de Boeddha werkelijk onder de Bodhiboom waardoor zijn zoektocht ten einde kwam?

Steeds opnieuw wijst de vroegste Dhamma in dezelfde richting — niet naar geloof, maar naar onderzoek; niet naar concepten, maar naar de directe ervaring. Zij nodigt uit tot zorgvuldig kijken, aandachtig onderzoeken en direct zien van de processen van begeerte, vastgrijpen, identificatie en worden die dukkha doen ontstaan en in stand houden.

Dit boek onderzoekt niet alleen wat de Boeddha ontdekte, maar ook wat er met zijn onderricht gebeurde toen het door de eeuwen heen werd overgeleverd. Uit de overdracht en interpretatie van de Dhamma ontstond geleidelijk wat wij vandaag boeddhisme noemen: een rijke verscheidenheid aan leerstellingen, tradities, rituelen, filosofieën en religieuze vormen.

Door deze historische lagen heen keert het boek steeds terug naar één centrale vraag: wat is wezenlijk voor het bevrijdende doel van de Dhamma? Wat blijft er over wanneer doctrine, traditie en religieuze vorm niet langer als doel op zichzelf worden beschouwd?

Niets in dit boek vraagt om aanvaarding op gezag of om geloof. Het nodigt uit tot eerlijk onderzoek, zorgvuldig kijken en direct zien — om zelf te ontdekken wat zichtbaar wordt wanneer we onze ervaring onbevangen tegemoet treden.

