



*e-UKRUDT*  
*Zen-buddhistisk Tidsskrift*

**Nr. 4, december 2004**  
(Version 1.0)

**e-UKRUDT** udgives af en gruppe aktive zenbuddhister med base i København.

**Redaktionsgruppe:** Lars Læssøe-Larsen, Claus Nordstrøm, Michael Osterwald-Lenum, Tim Pallis, Graeme Perrin, Kim Rosenvold og Henrik Hjort Sørensen.

**Ansvarshavende redaktør:** Michael Osterwald-Lenum.

**Layoutgruppe:** Lars Læssøe-Larsen, Michael Osterwald-Lenum og Graeme Perrin.

**ISSN:** 1604-0996. (ISSN: 0906-5709 for Ukrudt nr.1 fra 1991)

Copyright © Zenbuddhistisk forening, København og forfatterne.

## Indholdsfortegnelse

1. **Leder**, af Michael Osterwald-Lenum
2. **My great and wonderful Zen failure**, af Graeme Perrin
3. **Trackman**, tegneserie af Graeme Perrin
4. **Te og zen i Daitokuji** (del 2 af 3), af Tim Pallis
5. **Den Kinesiske Chan (Zen) Buddhismes Doktriner: Anden del**, af Henrik H. Sørensen
6. **Hjertesutra**, oversat af Tim Pallis og Michael Osterwald-Lenum
7. **Zazensangen**, oversat af Tim Pallis
8. **Boganmeldelse**, af Tim Pallis

**Leder:** af Michael Osterwald-Lenum

Det er oppe i tiden at tale om *muslimsk fundamentalisme*, måske endda en sjælden gang om *kristen fundamentalisme*, men aldrig *buddhistisk fundamentalisme*. Mærkeligt. Det moderne vestlige samfunds værste fjender synes netop at være **fundamentalistiske** opfattelser, ligegyldigt hvilken religion eller politisk isme de er knyttet til.

Selv som zenbuddhister har vi også et ansvar for at ikke at falde i det fundamentalistiske sorte hul. Sætter vi ordene (og vores oftest unuancerede fortolkning af dem) over sund fornuft og praktisk erfaring ? Over imødekommenhed og kærlighed til alle levende væsener ? Selv dem der siger de hader os ?

Heldigvis anviser vores vej zenbuddhismen netop en praktisk vej til at overkomme stive opfattelser, der lukker livserfaringerne ude.

Denne vej er også fint repræsenteret i dette nummer af e-Ukrudt.

En meget personlig engelsksproget historie indleder dette nummer, der samtidigt fremdrager elementer fra de zenbuddhistiske aktiviteterets historie i Danmark fra 1980'erne og frem.

Den fortsatte historie om tekulturen i Japan er jo dels en historie om lægfolks mulighed for at få en praksis med fokus på her-og-nu, og dels om professionelle zenbuddhisters udvikling af denne praksis.

Videre blotlæggelse af de centrale doktriner i zenbuddhismen kan hjælpe med at sætte oplevelserne fra den enkeltes praksis ind i en større sammenhæng.

Hvad er zenbuddhistisk praksis uden noget at chante ? Som den lifligste grønne te, uden kop eller skål at drikke den af !

I dette nummer bringes danske nyoversættelser af to centrale tekster, der chantes hver dag i zenbuddhistiske klostre rundt om i verden: hjertesutraen og Hakuins zazenhyldest.

Afslutningsvist bringes en omfattende anmeldelse af en nyligt udkommen engelsk oversættelse af den japanske zenmester Mumon Yamadas *teisho* over den klassiske zenbuddhistiske tekst: De ti oksebilleder. Glæd dig ! Men husk også at sidde 10-100 gange så meget som du læser, så du ikke ender som fundamentalist.

## **My great and wonderful Zen failure**

By Graeme Perrin

### **Background**

I know nothing about Zen Buddhism, absolutely nothing! For over twenty years I have been wasting my time reading about it, sitting Zazen and trying to incorporate what I thought it to be into my daily life. The results of this hard work and devotion have been mountains of frustration, fear, anxiety, pain, inner turmoil and doubt. This wonderful sense of failure has been grinding away at the very essence of my being for so long that I live it and feel it and know it, and in so doing perhaps am even beginning to understand it.

The idea of Zen, or whatever one may attempt to interpret as Zen, is far off the mark. The acknowledgement of one's inability to recognize this illusion is perhaps the most valuable gift attainable, while being under the impression of pursuing *the path*

As with many who look to Zen, I felt a great frustration, dissatisfaction, meaninglessness, and strong sense of suffering driving my life. I got off to a head start at the early age of 13 when my mother died. After this I saw impermanence in all things, and this developed into an anxiety that followed me like a constant shadow. A choice was made to either run from this anxiety and fear, or jump into the guts of it and live it through. I would like to think that I chose the latter, but in retrospect it seems as if my means of trying to understand this pain and turmoil turned out to be just another form of escape. Hence my great and wonderful Zen failure.

It officially began at the ripe old age of 19 when an acquaintance, who later became a very close friend, read to me an extract from Mumons Gateless Gate, verse 14:

*Nansen saw the monks of the eastern and western halls fighting over a cat. He seized the cat and told the monks, "If any of you say a good word, you can save the cat."*

*No one answered. So Nansen boldly cut the cat in two pieces.*

*That evening Joshu returned and Nansen told him about this. Joshu removed his sandals and, placing them on his head, walked out.*

*Nansen said, "If you had been there, you could have saved the cat."*

This made a very strong impression on me, turned me around in my tracks and threw cold water in my face.. The result of this first encounter with Zen texts had the effect on me of craving for more, and so began my obsession with Zen literature. The thirst for these fresh and spontaneous words knew no bounds, until there arose a form of ownership to what I thought to be their meaning. I began to believe that much of the wisdom I had read was in actual fact my own and believed that I could understand so clearly what the authors were trying to say, that my own level of understanding and experience was being expressed in their words. I became very proficient at giving advice to others, solving their existential problems (when unasked for), interpreting most things through this "Zen eye", and generally causing irritation and frustration whenever I decided to demonstrate this Zen master syndrome I had obtained. Yes, it was a game. My enthusiasm knew no bounds as I threw myself into great discourses where I could explain the essence of Zen to whomever was unfortunate enough to cross paths with me.

Through my reading I found explanations and guidelines regarding Zen meditation (Zazen) and these I attempted to put into practice by sitting daily. After each sitting I would do a quick self-analysis to see if I was any closer to the enlightened state, and was often quite disappointed to find that I didn't feel any different at all. There were times when I swore I could hear voices or see visions, and was rather proud to read later that I was experiencing "*Makyo*" (confusing and seemingly mystical hallucinations that one can fall into during deep meditation.), which must have been another sign that I was on the right path. It was only a matter of time before "the bottom fell out of the bucket", "the tile hit the bamboos", or "the morning star hit the sky...."

There were certain side effects to this "hobby Zen" I was inflicting upon myself and others. After an hour of expounding my theories I would become extremely depressed and melancholy, feeling hollow and unsubstantial. In the Tao Te Ching it is written, "One who knows does not speak; one who speaks does not know". (*Chapt 56, Tao Te Ching, Lao-tzu, 604-531 BC*)

But it somehow didn't stop me carrying on and turning a blind eye to the very awareness I was trying to develop.

In 1981 after returning to my homeland of New Zealand I attended my first sesshin (*intensive Zen meditation retreat*) with Joshu Sasaki Roshi, my first meeting with a Zen master.

At long last the chance to meet "the real thing"

My expectations were great. This man was sure to be cutting cats in half every chance he got, slapping people because of their ignorance, burning wooden Buddha statues and placing shoes on his head. How was I to relate to this form of super being? Was it really necessary to burp in his face, hold up a flower or bark like a dog?

Such questions, emerging from a book-learnt understanding of a post adolescent youth, could only lead to that anticlimax of seeing an old Japanese man smile slightly as he asked how old I was, and then ask how old the Buddha was, and then ring his bell... Without saying more he came across as being cruel and yet kind, hard and yet soft, attentive and yet distant... all in the course of three minutes. Three minutes of unexpected, unintelligible and indescribable not knowing. The first bucket of water in the face.

This left me overwhelmed and in awe. That first ever Sanzen (*Sanzen is the private instruction given by master to pupil*) became the first glimpse in the mirror of a youth who knew nothing at all. My guts began to churn ever so surely and the foundations began to shake ever so threateningly, and yes there came an awakening to the fact of having no knowledge, and an awakening to the fact that this lack of knowledge made me vulnerable and exposed. I was not the person I thought I was... the protective coverings were being tampered with and something very close and very frightening was beginning to rear its ugly head.

During this sesshin, I did however learn some important fundamentals regarding Zazen and discovered the important role of self-discipline, which is very much needed if Zen is to become more than just a game of the imagination.

Armed with this newfound discipline, and the first deep pangs of fear, there followed a couple of years of sitting alone and reading/studying classical Zen texts. That short encounter with Sasaki Roshi had been enough to give me the motivation to practice alone.

I was back in Denmark now and at that stage I hadn't been in contact with any other Buddhist/Zen people... that was until Denko John Mortensen appeared onto the scene. I met Denko at a public lecture in Copenhagen in 1983 and was immediately invited to join his small Sangha, which used his home in Ballerup as a Zendo. Denko John Mortensen was studying at Copenhagen University in the late sixties when he became interested in Zen Buddhism. He went to Ryutaku-Ji in Japan where he met Soen Nakagawa Roshi in the spring of 1971. Denko became a student of Eido Shimano Roshi in the spring of 1979 and was ordained as a monk in the summer of 1980. Not long after this he began his first attempt to establish a Rinzai Zen community in Denmark.

Sitting with Denko was a very serious business. He pushed us to what we thought to be the end of our limitations, only to find that our limits could always be stretched just a bit more. There were those who bailed out along the way, and others like myself who chose to stay on in the hope that something would come along to justify this physical battle of nerves... which was of course my own interpretation of so much yelling, telling off, barefoot kinhin (*walking meditation*) in the snow, all-night sittings and general dismantling of one's character. As far as I was concerned, as long as this focus was upon some form of physical endurance, then I was quite at home thank you very much. Where I come from this kind of action is pure ego food. Even as a small boy, the more pain one could endure without flinching (rather smiling), or the more daring things one could do without showing fear, were certifications for one being "real man" material. At the time I experienced Denko's Zen as being very physical, and perhaps this is why I stuck it out so long. My old fears were being drowned out in the challenge... I thought.

It was only after I acquired a bout of double pneumonia during a Rohatsu sesshin that I began to question my interests in this form of spiritual quest. I also had problems accepting Denko's authority during Sanzen. My small mind was taking the bait of his provocative questioning, and I was convinced that the man only wanted me to whole heartedly attack him in the physical sense of the word. To sort things out in the Sanzen room once and for all. These pictures struck me as not being quite by the book, and the fact that they were a sign of my own limited understanding or perhaps even evidence that my dear little ego was starting to crack under the pressure, couldn't be seen by myself at all. I blamed the teacher, I began to doubt my teacher, I began to doubt my practice, and I began to doubt the entire Zen Buddhist concept.

I had a meeting with Denko about my problems, and he very kindly pointed out the different roles he played in order to influence an eventual insight into the futility of clinging to this illusive self. I could see the logic in his explanation but deep down I discovered that after all, I was still in the process of being torn to pieces by that unexplainable fear. Fear of life, fear of death, fear of going forward, and fear of the truth! I went home and virtually hid myself under my bed for about a month. One evening the phone rang and it was Denko, "I'm shutting up shop, moving back to the States...", and he was gone.

On December 8<sup>th</sup> 1988 Rev. Denko was certified as a Dharma Teacher by Eido Shimano Roshi at a ceremony at Dai Bosatsu Zendo and on November 19, 2002 Denko received Dharma Transmission (Inka) from Eido Roshi at a ceremony at Pine Hill Zendo. Denko Osho is now also Vice Abbot of

Dai Bosatsu Zendo Kongo-Ji monastery and President of the Zen Studies Society. In April 2001 Denko John Mortensen led the first sesshin of the Scandinavian Zen Center.

Back to the world and the everyday, this small matter of life and death had become a relentless kick in the backside. A constant anxiety permeated all of my thoughts and actions. I would wake up at nights drenched in sweat, shivering or crying, convinced that the hour of departure had arrived, death was here. I remember once waking and not being able to feel my legs. I dragged myself through the house to my *zafu* (*meditation cushion*), folded my legs and began counting my breath... until slowly the strange attack subsided. In contact with others, every dialog I went through gave an enormous feeling of futility; it was as if all my words were lies or wasted talk. I felt disgusted or ashamed of myself. To put it mildly, I was a wreck. The only thing that carried me through and allowed me to function outwardly was my Zazen. I sat through the anxiety attacks. I sat in the morning when the dread of a new day dawned, and I craved the *zafu* in the evenings as the hellish nights threatened.

Returning from work one afternoon I was resting on my bed, and beginning to doze off, when suddenly it felt as if a pair of hands were gripping my spine, holding and pulling me into the bed... horror, evil, death, shadow, paralysis, sinking, breathlessness, crushing, choking, intense fear are adjectives that come to mind as I attempt to explain this experience. Intense dread and anxiety were dragging me down, squeezing the life out of me, chilling my marrow and blackening my vision.

Here for the first time my anxiety had become manifest. I was seeing it and feeling it as some physical force. Its strength and energy was immense, so immense that I felt myself to be dying under its onslaught. There and then I felt as if I had two choices. The choice to go into the dark, face it, see it, follow it and live it, or succumb to it and die with it.

The only sense of life I could define within myself at that stage was my feeble breathing, and it was here that I began to focus my attention... take each breath at a time, hold the attention on the small breaths until they became larger and deeper and life giving, just live each breath, one – at – a – time. With each breath I felt a new strength and newfound energy, until eventually the monster attacking me began to change character, and I was shocked and relieved as I finally met this force face to face. I might just as well have been gazing into a mirror. I was seeing myself. I was the anxiety, I was the monster.

It may sound as if then and there I suddenly awoke to the fact of my true self, saw my pain for what it was and thus became free of it. Alas no. Knowing that one IS ones fear and pain doesn't have the effect of causing it to cease, at least not for me. I had been thrown onto a new path of sorts, and found an energy source in this great anxiety. This gave renewed impetus and I began to sit more with the physical sensations of these emotions. Instead of blocking them out or turning my back on them through the pursuit of other thoughts or techniques, I just became aware of them as they appeared and disappeared. Following my breathing while totally experiencing the fear and anger and pain as it was. To be them and to live through them, while not holding on to them... or in other words, paying attention to them.

In 1990, after several years working in this way I chanced upon a book written in Danish by Tim Pallis. *Zen, Træning og tradition (Borgen 1990)*. The fact that a Dane had finally sat down and attempted to express and expound the history and practice of Zen was in itself

an historical event. It wasn't however the contents of the book that drew me into a new phase of my own Zen practice; it was more the fact that in my own city of Copenhagen there lived someone who had an obvious dedication and commitment to the study of Zen Buddhism. I wasted no time in contacting Tim, and soon found myself sitting regularly with a small group of avid Zen followers. It is in fact from within this same group I find myself sitting today.

In 1993, together with the other members of The Zen Buddhist Association of Copenhagen, we arranged Shodo Harada Roshi's first sesshin in Denmark. Shodo Harada is the abbot of Sogenji, a Zen temple in Okayama, Japan. He is the dharma heir of Yamada Mumon Roshi of the *inzan* line of the Rinzai sect of Zen Buddhism. He trained with Mumon Roshi for twenty years at Shofukuju Monastery in Kobe before becoming abbot of Sogenji in 1982. Harada's teachings are for everyone, monks, lay people and men and woman of every nationality. His teachings are of a very practical nature with focus upon the here and now. Through awareness of the moment one becomes the moment, and pure creativity is actualized. Breath the moment, live the moment. Harada is an advocate of *sussokan* (*deep breathing*) as a means to open us to this state of mind. I was moved by this little elflike man, touched by his deep compassion, razor sharp wit and unquenchable curiosity.

I went into this first sesshin with Harada feeling very open to whatever may turn up. My focus upon anxiety and fear had been a great driving force in my zazen and I hadn't been plagued by heavy anxiety attacks since that horrendous time during my afternoon nap. However, frustrations of everyday life had a habit of dragging me away from the discovery of that fine mirror of self. The usual emotions of anger, jealousy and desire had me still placing blame on people or situations outside of myself. This awareness of failure was a new "brick wall" in my practice and Zen was being as wonderfully elusive as ever.

In the Sanzen room with Harada and he asked me to express my Mu. (*Mu is often the first koan or Zen puzzle given to new trainees to work on. It is derived from a story of the Chinese Zen Master Joshu, where a monk asked him, "Does a dog have the Buddha-nature?" and Joshu answers "MU". The literal meaning of MU is "No!" In Zen, Mu stands for no-thing, no-thought, no-place, a level of being beyond all conceptual constructions. The Zen master wants one to express ones understanding of Mu.*) I opened up all the sluices and bellowed Muuuuuuuuuuu from what I thought to be the depths of my understanding. It felt as if I was turning myself inside out and tears and snot clouded my eyes as I looked over at Harada Roshi for his reaction. He looked puzzled, and said that my Mu was an expression of something very dark, physical and desperate. There was no need to blow all my fuses to find Mu in this physical way! Use the breath, use the breath.

During the session I slept in a tent bordering a small forest on the property in which the sesshin building was located. About 3:30 in the morning Harada came out and did his chi-kung exercises.

(*Ch'i kung or qi gong is claimed to be "the science and practice" of chi. Chi kung literally means energy cultivation. Physical and mental health are said to be improved by learning how to manipulate chi through controlled breathing and movement.*) I had experienced this the morning before by way of the odd sounds that he made. This was the slapping sounds of flailing arms against his own body and the heavy, long sounds of his out breathing. On this particular morning the flailing arms developed into a strange flapping sound that grew in intensity. Then came a strange high pitched screeching that came ever closer to my



tent. It was as if the noise was now above the tent and circling around in the air. I lay petrified in my sleeping bag, picturing some screeching, primordial bird that somehow was affiliated with Harada. The hot flash of anxiety welled up inside of me once more; my body shook involuntarily as I blocked my ears and burrowed down into my sleeping bag. After what seemed like infinity the calamity subsided and I crawled out from hiding. There was nothing to be seen and I rushed across the grass and burst into the kitchen to find the Tenzo (*head cook for a sesshin*) who was unfortunate enough to be on the receiving end as I told uninhibitedly of the flying Zen master above my tent. It would seem as if once more I had fallen victim to the strength of my own fear and anxiety.

Harada could at one moment seem so ordinary and everyday and then suddenly in the course of a word or a gesture become the perfect expression of simplicity, serenity or joy. In his being that living expression of the moment, I came to see and understand myself in so much of his presence. It was and still is a great gift for me to be able to Work with Harada. His ceaseless pointing in the direction of space, depth and calm through examples of everyday living situations is the inspiration and boost needed to throw myself into this perfectly impossible Zen.

Harada and his crew from Sogenji come regularly to Denmark and hold sesshins and workshops. These activities are now managed under the Sangha name of One Drop Zendo.

## Reality

*"I know nothing about Zen Buddhism, absolutely nothing! For over twenty years I have been wasting my time reading about it, sitting Zazen and trying to incorporate what I thought it to be into my daily life. The results of this hard work and devotion have been mountains of frustration, fear anxiety, pain, inner turmoil and doubt. This wonderful sense of failure has been grinding away at the very essence of my being for so long now that I live it and feel it and know it, and in so doing perhaps am even beginning to understand it.*

*The idea of Zen, or whatever one may attempt to interpret as Zen, is far off the mark. The acknowledgement of ones inability to understand this illusion is perhaps the most valuable gift attainable while being under the impression of pursuing "the path".*

My opening words to this small article continue, after so much playing around through the years, to be my basis for practice. Within my limited understanding, and from the words of encouragement from Harada I can make a conclusion of sorts. The process one is expected to go through when undertaking the study of Zen is quite easy to talk about. It is also an easy task to speak of the maturing of ones practice through focus on ones desires, dependencies, fears and anxieties. Yes, we can begin to understand the impermanence of these factors in the logical sense, and so discover that they can be abandoned and so on and so forth... but the reality of this process cannot be spoken of, it must be experienced and we must be prepared to literally go through hell, time and time again. The pain and fear and anger may never stop and yet we must continue to persist with great patience and tremendous courage, but so long as we maintain the picture of being free of this hell, we will fail.

So here I am, totally devoted to my failure, living it and being it day after day. Yes, this is my practice. Becoming one with the impossibility of the situation... failing from the heart;

becoming engulfed by the hopelessness of this colossal task. Doomed to fail because of this wonderful human trait of having feelings, hopes and dreams. Perhaps on acceptance of this failure, or acceptance of just *being* ones fear or anxiety, it is possible through the fleeting infinity of the moment to be able to see life as it really is in all its perfection and simplicity, with no separation. But this is just a *perhaps*, in all probability it may never happen. Doomed as usual.

So really, it's much better better to just give it up because there is no solution to this great Zen dilemma, we can never understand it, we can only live it... in whatever form it may take. So take these words from me and forget you ever read them, burn them, they are a waste of time. Better to throw yourself into the great Zen failure and live your life!



Af Tim Pallis

*Takeo Jōō* (1502-1555) er den næste store te-mester vi skal beskæftige os med. Han nedstammede fra *Takeda*-klanen, som var en *daimyo* familie i det område, som idag hedder Fukui Amt. Hans bedstefar blev dræbt i *Onin* krigen og hans far blev en velhavende købmand i *Sakai*, som er det nuværende Osaka. Da han var 25 rejste han til Kyoto for at studere litteratur og digtekunst hos *Sanjōnishi Sanetaka*, og te hos forskellige te-mestre i *Murata Shukōs* linie. Senere opgav han *renga* digtningen til fordel for te-praksis og *zen*-træning. Det fortælles at *Takeo Jōō* i 1532 tog til Nara for at se tre berømte te-ting hos den rige købmand *Matsuya*. Da han så den kendte billedrulle af en hvid hejre malet af den kinesiske tuschmaler *Hsü Hsi*, som var indrammet af *Shukō*, forstod han pludselig *Shukōs* te-stil og *dharma*. *Takeo Jōō* videreførte denne stil, men ændrede også lidt på den ved at tilføje et nyt ideal. Han blev dermed grundlægger af *Sakai* te-skolen. Han gik i *zen*-træning som lægmand hos *zen*-mesteren *Dairin Sōtō* (1465-1548) i *Daitokuji* templet. *Dairin Sōtō* anerkendte *Jōōs* spirituelle modenhed i følgende digt:

*Først var han bundet af Amidas løfte  
Så skiftede han vej til aktiv praksis.  
Da han indså, at smagen af te og smagen af zen er én,  
Samlede han vinden i fyrretræerne med et rent hjerte.*

*Takeo Jōōs* te-stil var helt og holdent *zen*. *Murata Shukō* havde skabt et te-rum på størrelse med fire og en halv *tatami* måtte. *Jōōs* fornyelse var, at han skiftede de tapeserede vægge ud med ler pudsede vægge, træ latticerne skiftede han ud med bambus og afskaffede træpanelet på skydedørene, *shoji*. Lakgulvet i *tokonomaen* blev til et trægulv, og så fjernede han også *daisu* hyldesystemet i rummet. *Takeo Jōōs* te-rum var et såkaldt *sō*-stil te-rum, et uformelt te-rum. *Sen no Rikyū* (1522-1591) karakteriserede *Takeo Jōōs* te på følgende måde: "Da *Jōō* skabte *furoku-dana*, sagde han de berømte ord: "*Furoku-dana* må ikke dekorerer med med lak eller et mønster i guld og sølv. Der er god smag i det nøgne træ som det er. I det store og hele forstår de, der har god smag, at værdsætte det naturlige og rene. Rigt udførte genstande er vanskelige at bruge på te-vejen." *Jōōs zen*-æstetiske øje foretrak altså at bruge tingene som de var med alle træets åre synlige. Denne oprindelige skønhed, hvor man ser bort fra det dekorerede, svarer til *zen*-talemåden "ikke afhængig af ord". *Takeo Jōō* satte stor pris på *Fujiwara no Teikas* (1162-1241) digtning og plejede at forklare betydningen af den æstetiske kvalitet *wabi* med et par digte af *Teika*:

*Verden er uden bedrag  
Denne måned uden guder.  
Fra denne sande følelse  
Den første efterårsregn.*

*Når jeg ser ned langs kysten  
Er der ingen blomster eller røde blade  
En stråttækt hytte ved stranden  
Efterårsskumring.*

I *Yamanoue Sōji ki* skriver en elev af *Sen no Rikyū*, *Sakai* te-mesteren *Yamanoue Sōji* (1544-1590), som på det grufuldeste blev henrettet af Diktatoren *Toyotomi Hideyoshi*

(1536-98): "Præsten *Shinkei* sagde om *renga*-digtningen, at den skulle have en stemning af det visne og kølige. *Chanoyu* drejer sig også om noget i den retning." Disse ord var *Takeo Jōō*'s stadige påmindelse. Han bragte tre ting ind i teens verden: Dyb respekt for *Fujiwara no Teikas* digte, fornemmelsen for det visne og kølige og *zen*-vejen. På denne måde fulgte han op på *Murata Shukos* ønske om ændre te-ceremonierne til noget oprindeligt i mennesket og dermed støbe grundlaget for *wabi-te*. *Takeo Jōō* var kun 54 da han pludselig døde. Hans dødsdigt er følgende:

*Denne marionetdukke  
50 ulige år.  
Idag smulrer det,  
Den store vej ligger klar.*

*Sen no Rikyūs* (1521-1591) er den mest berømte af alle de klassiske te-mestre, som grundlagde og etablerede te-ritualet som en spirituel vej i Japan. Han videreudviklede te-kulturen til fuldkommenhed og forenede krigerklassens ridderlighed, købmandsklassens materielle elegance, bøndernes ukunstlede brugsverden og *zen*-klostrets nøjsomme orden og selvdisciplin. *Rikyūs* farfar *Tanaka Sen'ami* var kunstnerisk rådgiver for *Shōgun Yoshimasa*, men under *Onin* krigen flyttede han til købmandsbyen Sakai (Osaka) for at undgå krigshandlingerne. *Rikyūs*' far, *Tanaka Yohei*, blev derfor opdraget i Sakai og blev senere en meget velhavende fiskegrossist. Han tog navnet *Sen* som familienavn fra *Sen'ami*. *Rikyū* blev født i 1522 og var familiens førstefødte søn. Da han var 17 begyndte han at studere *shoin-daisu-te* hos te-mesteren *Kitamuki Dōchin*. Et par år senere introducerede *Dōchin Rikyū* for *Takeo Jōō*, der tog ham som elev. Her lærte *Rikyū Jōō*'s stråttækte-hytte-te-stil. Man kan derfor sige, at *Rikyū* i sin te-træning samlede *Murata Shukō*'s Nara-te-stil tradition, *Takeo Jōō*'s Sakai-te-stil og *Kitamuki Dōchin*'s Higashiyama-te-stil til en ny tradition, hvor han tilføjede sin egen helt specielle *wabi*-æstetik. Dette bragte teens vej op på et så ædelt æstetisk niveau, at det ikke er overgået af senere te-mestre.

*Rikyūs* te-lærere *Dōchin* og *Jōō* praktiserede begge *zen* hos *zen*-mesteren *Dairin Sōtō* i *Daitokuji* templet. Derfor blev *Sen no Rikyūs* første møde med *zen* netop denne mester. Senere praktiserede *Rikyū zen* hos *zen*-mesteren *Shōrei Shūkin* (1504-1583), som var *Dairin*'s dharmarving og abbed ved både *Daitokuji* i Kyoto og *Nanshūji* i Sakai. Men den *zen*-mester, som *Rikyū* havde det tætteste forhold til og et fint venskab med, var *Kokei Sōchin* (1532-1597). Han var også elev af *Shōrei Shūkin* og blev senere selv abbed ved *Daitokuji*. Han pådrog sig Japans egentlige magthaver *Toyotomi Hideyoshis* vrede et par gange og blev derfor sendt i exil i et par år. Han blev kendt for at træne flere berømte te-mestre i *zen*, blandt andre keramikeren *Furuta Oribe* og *Sen no Rikyū*. *Rikyū* venskab med ham var det særlige, at *Kokei* var *Rikyūs* lærer i *zen*, men samtidig også *Rikyū* elev i te-praksis. I *Nampōroku*, som er et biografisk værk om te-kulturens spiritualitet skrevet af *Rikyūs* elev *Nampō*, siger *Rikyū*, at der er hundrede tusind regler i *chanoyu*. De fleste som lærer te nøjes med disse forskellige former, men han var i modsætning hertil altid besat af ønsket om noget højere og stillede derfor spørgsmål til *zen*-mestrene i *Daitokuji* og *Nanshūji*.

Japans militære junta-leder *Toyotomi Hideyoshi* blev udnævnt til *Kampaku* af Kejser *Ōgimachi* i 1585. Da han ikke kunne blive *Shōgun*, blev han istedet chefrådgiver for Kejseren, som titlen *Kampaku* betyder. For at vise sin taknemlighed arrangerede han en te-ceremoni for Kejser *Ōgimachi*, hvor han selv lavede teen og selv serverede den. *Sen no*

*Rikyū* var med som assistent, men da en almindelig købmandssøn fra Sakai ikke sådan kunne få adgang til det kejserlige selskab, sørgede *Hideyoshi* for, at *Rikyū* af Kejseren fik tilnavnet *Koji*. Med den titel var *Rikyū* pludselig blevet landets stormester i te, hvilket glædede hans zen-mester *Kokei Sōchin* så meget, at han skrev følgende digt til ham:

*Hōsensai Sōeki fra Syd Izumi*  
*Har været min elev i 30 år.*  
*Han har bestræbt sig på zen og te.*  
*Fornylig blev han af Kejseren beæret med navnet Rikyū Koji.*  
*Da jeg hørte om denne lykkelige begivenhed,*  
*Ville mit glæde ingen ende tage,*  
*Dette vers tilføjer mine lykønskninger.*

*Som lægmand P'ang,*  
*Den gamle forfatter af mystiske digte siger:*  
*At spise ris når man er sulten,*  
*Og drikke te når lejligheden gives.*  
*Uden tanke, med bestået eksamen, betragter han tavst*  
*De uforstyrrede blomster,*  
*Duftende i vind og dug.*

Det siges, at *Rikyū* fik *satori*, da han forstod de ord, som vækkede lægmand *P'ang*: "Slug alt vandet i floden Hsi i ét eneste drag." Hans zen-mester *Kokei* havde givet *Rikyū* denne koan for at vække ham til erkendelse af hans *Buddha-natur*. Da *Rikyū* forstod dybden af denne koan svarede han:

*Selv en øse*  
*Som bevæger sig mellem*  
*Helvedes kulde og varme:*  
*Da den ikke er bevidst*  
*Kender den heller ikke til lidelse.*

*Rikyū* byggede sig et lille hus udenfor *Daitokuji* for at kunne være i nærheden af templet og derved bedre deltage i arbejdet, de intensive meditationsperioder og de kunstneriske aktiviteter. Efter tredive års religiøse og æstetiske studier og praksis nåede han en så tilfredsstillende udvikling, at *Daitokuji's* abbed sammenlignede hans indsigt i *zen* med de mest oplyste mestre på den tid, abbeden skrev:

*Her er et gammelt skeløget vridbor, som har boret sig igennem zens midtpunkt. Hans daglige liv bærer præg af, at han har afskåret enhver verdslig tilbøjelighed. Hans hår er blevet hvidt og hans kunst ukunstlet. Mæt af at rette blikket mod fjerne tinder kommer han efter en pude.*

I *Nampōroku* siger *Rikyū*:

*For dybere at forstå har jeg fra morgen til aften spurgt Daitokuji's zen- mestre, ligesom man går op ad en trappestige. Ved at tage klostrets livsstil som model har jeg gjort MU (ingen) til virkelighed, det buddhistiske livs yderste mål. Jeg har tilkendegivet dette MU i form af et lille te-hus kun så stort som 2 tatami måtter. I dette mindste hus sidder jeg uden andet end*

*vand og brænde. Og lige netop nu finder jeg, at te i en skål er den fineste velsmag ved buddhas oplysning.*

*Rikyū* havde ved at praktisere *zazen* erfaret, at hans egentlige væsen var *MU*, det japanske ord for ingen eller uden. At komme til en erkendelse af *MU* er ensbetydende med *Buddhas* oplysning og målet med *zen*-træningen. *Rikyūs* liv som te-mester blev derfor et utrætteligt forsøg på gennem te-kunsten at gøre andre mennesker opmærksomme på dette *MU*. Samtidig skabte *Rikyū* et nyt te-rum baseret på en fattig fisker eller bondes beskedne hytte med rå lerklinede vægge, stråtag og skæve bærende træstolper i te-rummet, som kun var 2 *tatami*-måtter stort. At drikke te sammen et sådant sted kræver en fredfyldt stemning med dyb opmærksomhed i samtalen mellem mennesker. Det skulle være det første og sidste te-møde, hvilket betyder vågen interesse og opmærksomhed på alt, hvad der sker i dette nuvæ. I *Nampōroku* siger *Rikyū*:

*At drikke te i et lille te-hus vil sige at praktisere Buddhas lære og blive oplyst. Folk plejer at sætte pris på arkitekturens skønhed eller de smagfulde skåle i te-rummet. Det er blot en profan interesse. Det er tilstrækkeligt at have et hus, der ikke er utæt og mad nok til at holde sulten væk. Buddha lærte os netop den aller enkleste livsstil, og te-kunstens væsen er derfor at hente vand, samle brænde, koge vand og lave te. Når man har lavet te, ofrer man den til Buddha, serverer den for andre og drikker selv. Sæt en blomst i en vase og tænd en røgelsespind. Denne måde at gøre tingene på er at efterleve Buddha og patriarkernes livsform. Ud over dette må du selv komme til din egen forståelse.”*

Te-huset har som regel lavt til loftet, små vinduer, lille bitte indgang og er svagt oplyst. Her er en beroligende stilhed og tryghed. I denne lille verden forekommer de andre tilstedeværende og de enkelte ting meget vigtige og betydningsfulde. Men det er ikke fordi de vil være noget, de er tværtimod ganske fordringsløse og ligefremme og passer godt sammen med det miljø de er i. På *Rikyū* tid var det standard, at te-rummets størrelse var på 4 en halv *tatami*-måtte, som er ca. 9 kvadratmeter. *Rikyū* formindskede te-rummet til 2 en halv *tatami*-måtte, altså kun 5 kvadratmeter. Han skiftede de firkantede fyrrestolper ud med fyrrebjælker, fjernede vægpanelerne og pudkede både vægge og *tokonomaen* med en blanding af ler og tørrede risstrå. Denne pudsblanding blev farvet mørk for at give en fornemmelse af *sabi* (patina). Vinduerne blev til ved at man lavede en åbning i den pudkede væg, så man kunne se igennem det rørgræs netværk, som pudset ellers skulle sidde fast i. Han erstattede også loftpladerne med et væv af dunhammereaks. Det var også noget nyt at ophænge *kakemonoen* med kalligrafien på den rå *tokonoma*-væg.

*Sen no Rikyūs* havde den opfattelse, at kalligrafien i *tokonomaen* i det lille te-rum var den mest betydningsfulde genstand i te-ceremonien. Kalligrafien skulle være lavet af en *zen*-mester med en klar erkendelse af *dharmaen*. Ved at betragte kalligrafien, siger *Rikyū*, får både vært og gæst en erkendelse af helhed og virkeliggør vejen i *chanoyu-samadhi*. Kalligrafier af *zen*-mestre er de bedste af alle. Med veneration for det der er skrevet, får man velsmagen af kalligrafens kraft, af vejens formidlere og af de gamle mestre. Kalligrafier udført af mennesker, som lever et almindeligt verdsligt liv, bør ikke udstilles. Hvis en kalligrafi af en *zen*-mester ikke haves, kan man anvende en kalligrafi med en sentens fra *dharmaen*. I *Nampōroku* siger *Rikyū*:

*”Et té-hus under bambustræer med vand og sten, træer og buske, et sted til brændende trækul, en keddel, blomster og té-redskaber - at være i stand til at smage naturens glæde i et lille té-hus. Sådan et paradis på jorden, om foråret med hvide kirsebærblomster overalt,*

*om sommeren en forfriskende brise, om efteråret den klare måne og vinteren med sne - de fine forandringer i alle fire årstider.”*

*Rikyūs* dybe forståelse af teens vej og hans græshytte-te-stil, som inddrager atmosfæren fra te-haven, var et resultat af hans *zen*-træning i *Daitokuji*. Han vidste, at hans stil var noget nyt, som hverken fandtes i Kina eller var skabt før i Japan. Han vidste også, at selvom denne te-stil var i fuld overensstemmelse med *Joshus dharma*, det vil sige *zen*-buddhismen, så var den ude af trit med tidens trend, og ville desværre forsvinde igen, når han selv ikke var mere. Det er meget karakteristisk for *Rikyū*, at han bevarede en nøgtern og realistisk fornemmelse af situationen, både når det gik godt og når det gik skidt, når noget var fordelagtigt, og når det var ufordelagtigt. Han var ikke meget påvirket af hverken at få eller at miste og var heller ikke tilbøjelig til at underkaste sig autoriteter.

*Rikyū* var dybt seriøst med hensyn til te-praksis, ikke mindst fordi hans partner i te var *Kampaku Hideyoshi*, som var landets diktator, i hvis nærhed enhver måtte handle med en forventning om døden når som helst. Fra *zen* lærte han at være parat til både liv og død, og derfor var *Rikyūs* te en sag om liv og død. *Rikyū* var engang vært i en afskeds te-ceremony for *Kokei*, som var blevet sendt i exil af *Hideyoshi* år 1588. Flere andre *zen*-mestre fra forskellige templer i Kyoto var gæster ved denne te-ceremony, som fandt sted på *Rikyūs* bopæl inden for murene af *Hideyoshi* palads *Jurakudai* i Osaka. I tokonomaen havde *Rikyū* ophængt en meget berømt *kakemono* med en kalligrafi af den kinesiske *zen*-mester *Hsü-t'ang* (1189-1269), som han opbevarede for *Hideyoshi* for at reparere den. *Rikyū* havde ikke spurgt *Hideyoshi* om lov til at låne *kakemonoen*, men digtet var så relevant, at *Rikyū* anså det for den bedste kalligrafi til den lejlighed:

*Bladene falder fra grenen,  
Og frosten er forfriskende;  
Bøs som en tiger med horn,  
Drag ud på din zen rejse,  
I øst, vest, syd og nord,  
Hvor ingen er,  
Kom hurtig tilbage  
Og sig hvad du vil.*

I februar 1591 tog *Rikyū* livet af sig selv ved *seppuku* på ordre af *Hideyoshi*. Han var da 70 år. Der var mange ting som tilsammen kunne have medført *Hideyoshis* vrede. Den overstående begivenhed var måske én ting, en anden ting var, at *Rikyū* var modstander af *Hideyoshis* militære overfald på Korea, en tredje ting kunne være, at *Hideyoshi* ville giftes med *Rikyūs* datter, hvilket blev afvist med den konsekvens, at hun begik selvmord i januar 1591. En fjerde ting var affærdens med den statue af *Rikyū*, som abbed *Kokei* havde placeret i galleriet ovenpå bjergporten ved indgangen til *Daitokuji*. *Hideyoshi* måtte jo gå under dette galleri for at komme ind i templet. Der kunne også være forretningsmæssige forhold, som spillede ind, for *Rikyū* havde gode forbindelser til forretningsverdenen i Sakai. Sidst, men ikke mindst, var der en voksende uenighed mellem *Hideyoshi* og *Rikyū* med hensyn til te-æstetik. *Hideyoshi*, som jo egentlig var elev af *Rikyūs wabi* te-stil provokerede dennes dybe *zen*-inspirerede *wabi*-te-stil ved i Osaka-borgen at opføre et te-rum, som fra gulv til loft var belagt med bladguld, et klart udtryk for drilleri og provokation. *Sen no Rikyū* efterlod følgende døds-digt:

*70 livsår*



*Ha ha! Hvilket postyr!  
Med dette hellige sværd,  
Dræber jeg både buddhaer og patriarker!*

*Jeg hæver sværdet  
Mit sværd,  
Som jeg længe har ejet  
Tiden er endelig kommet  
For at kaste det hele op i himlen.*

Der er to lag i fortolkningen af dette digt. Det første er den konkrete dualistiske virkelighed, hvor *Rikyū* tænker på det sværd, som han skal begå *seppuku* med. Det var et sværd som var lavet af den kendte smed *Awataguchi Yoshimitsu* (1200 tallet). Det andet lag er *zens* udelte bevidsthed, hvor *Rikyū* henviser til *Prajna* eller *Manjushris* sværd, som er erkendelsens sværd. Dette ikke-dualistiske sværd havde han gennem *zen*-træningen opdaget var hans *Buddha-natur*, som er uskabt og udødelig.

I dette liv er livet ufødt og udødeligt, man oplever hverken sin fødsel eller sin død. Derfor bør man leve livet i den vågne vidde som er bevidsthedens rum. Der er intet sted og ingen tid i verden adskilt herfra. Vi mennesker gør et stort postyr ud af ingenting. Og de færreste kan med erkendelsens sværd afskære sin fortid, den forestående død og enhver beregning og diskriminering. Ved at opdage sin buddha-natur havde *Rikyū* allerede afskåret liv og død, godt og ondt, kærlighed og had, men også *Buddha* og patriarkerne, *Buddhas dharma*, *zen*-vejen, *satori*, sindsroen, te-øsen og te-piskeren. Hverken tanken eller det dualistiske sværd kunne længere få bugt med ham, for det klare og gennemsigtige, apperceptive bevidsthedsrum transcenderer alt. Det er den visdom, at der ikke er en eneste ting.

*Rikyū*s elever spredte te-vejen ud i alle hjørner af det japanske samfund og ikke kun i overklassen, men også blandt borgere og bønder. Der var mange som grundlagde nye te-skoler, men alle stod de på skuldrene af *Sen no Rikyū*s stil, som idag er grundlaget for den *chanoyu*-kultur som stadig blomstrer i Japan. De tidlige te-mestre, som vi her har omtalt, praktiserede *zen* og havde et nært forhold til de *zen*-munke, som de kom i forbindelse med gennem deres *zen*-træning. De fleste tilhørte *Daitokuji* klostret i Kyoto, og det er der en nærmere forklaring på.

Vi har talt om forholdet mellem te-mesteren *Murata Shukō* og *zen*-mesteren *Ikkyū*, som i 1400 tallet i netop *Daitokuji* begyndte den kulturrevolution, som te-mesteren *Rikyū* og *zen*-mesteren *Kōkei* fuldendte i slutningen af 1500 tallet samme sted. Der var imidlertid også en anden *zen*-mester i *Daitokuji* på *Ikkyū*s tid, som kom til at betyde meget for forholdet mellem *Daitokuji* og købmændene i Sakai. Det var *Yōsō Sōi* (1379-1458), som brugte sine kræfter på at sprede *Buddhas dharma* blandt borgerne i Sakai. *Ikkyū* kritiserede ham for det og sagde, at han var en kættersk munk, som kun gjorde *Daitokuji* en bjørnetjeneste ved at gøre *zens koaner* forståelige og læselige for nonner, købmænd, skuespillere og entertainere for at lære dem *dharmaen* at kende. Denne kritik gik ud på, at man blot forfladiger *dharmaen* ved at gøre den inklusiv istedet for at bevare dens eksklusivitet, som en *zen*-træning for munke. *Ikkyū* kaldte det en billig markedsføring af *zens satori*. Set i bagspejlet var det snarere, at *Yōsō Sōi* drejede *dharmaens* hjul blandt ganske almindelige mennesker, og det gav bonus. *Daitokuji* fik nemlig rigtig mange tilhængere i Sakai, som havde råd til at støtte *Daitokuji*s videre udvikling og betydning både økonomisk og socialt.

*Ikkyus* kritik er lidt uforståelig, fordi han jo netop selv levede det meste af sit liv blandt almindelige mennesker udenfor de store *zen*-buddhistiske klostre og kun blev abbed ved *Daitokuji*, fordi han blev opfordret til det. Han var selv et eksempel på en *zen*-munk, (læs *bodhisattva*) som drejede *dharmaens* hjul blandt ganske almindelige mennesker.

## Den Kinesiske Chan (Zen) Buddhismes Doktriner: Anden del

af Henrik H. Sørensen

### Praksis og Erkendelse

I *chan*-buddhismen er den praktiske erkendelse af buddha-naturen det egentlige formål med al praksis. Hvor alle *chan*-skolerne i store træk var enige om den doktrinære baggrund, var de i praksis ofte uenige om den udformning vejen til erkendelsen havde. *Zongmi* gjorde i *Chanyuan zhuquan ji tu xu* (Et Alment Forord til Forskellige Forklaringer Vedrørende Chan Buddhismens Kilder) klart rede for disse forskelle og opstillede tre hovedgrupper:

1) Dem, der søger at stoppe falske tanker og derved rense sindet. Denne holdning lå bl.a. til grund for Den Nordlige Chan Skoles praksis.

2) Dem, for hvem alt er tomhed, og som derfor hverken fastholder nødvendigheden af praksis eller erkendelse. Dette synspunkt blev, som vi har set ovenfor, fastholdt af bl.a. *Niutou* Skolens tilhængere.

3) Dem, der fastholder den direkte og øjeblikkelige oplysning af sindet. Denne holdning lå til grund for *Huinengs* Sydlige Chan Skole (senere videreført i de Fem Chan Skoler inkl. *Linji* og *Caodong* skolerne).

Den *madhyamika*- og spontanitetsprægede holdning til praksis, som den anden af de tre ovenfor nævnte retninger gik ind for, havde på grund af sin upædagogiske og grundlæggende upraktiske holdning kun begrænset popularitet, og efter nogle få generationer døde denne retning ud. Den ideologiske strid kom til i sidste ende til at stå imellem den Nordlige Skole repræsenteret af *Shenxius* disciple og den Sydlige Skole under *Shenhui*, *Huinengs* vigtigste tilhænger.

Vejen til erkendelsen af buddha-tilstanden er i de fleste traditionelle buddhistiske tekster beskrevet som en gradvis vej, der indebærer flere på hinanden følgende stadier af åndelig renselse og erkendelse. Denne process tager utallige liv at opnå, før buddha-tilstanden endelig kan blive nået. Selvom levende væsener har buddha-naturen latent i sig, kan de ikke bringe den til fuld blomstring, fordi vaner og forvirrede sindstilstande dækker den. Kun ved gradvist at fjerne de formørkende slør, som dækker den, vil den praktiserende blive i stand til at erkende sin sande natur. Dette er i korte træk den Nordlige Chan Skoles position vedrørende praksis.

I modsætning til denne holdning, fastholdt Den Sydlige Chan Skoles tilhængere doktrinen om "øjeblikkelig oplysning" (kin. *dunwu*). Dette standpunkt har ligeledes sin oprindelse i en række traditionelle *mahayana*-tekster, hvoraf de vigtigste er *Mahaparinirvana Sutra* og *Vimalakirtinirdesa Sutra*. Ideen bag den "øjeblikkelige oplysning" er følgende: Hvis alle levende væsener har buddha-naturen latent i sig, og denne buddha-natur er absolut, konstant, tom og alt-omfattende, så kan den kun erkendes direkte og fuldt ud. Hvis den kunne erkendes gradvist i stadier, ville den ikke være absolut og alt-omfattende. Om dette siger *Huineng*:

"Selv-naturen (kin. *zixing*) skal selv-oplyses. [Hvilket opnås igennem] øjeblikkelig oplysning og øjeblikkelig praksis. Ikke gradvis praksis trin for trin. Derfor taler vi ikke om ét eneste

*fænomen [som sindet kan klynge sig til]. Eftersom alle fænomener allerede er i den nirvaniske tilstand hvor kan gradvished da findes?"*

Som det fremgår af dette citat, var *Huineng* i vid udstrækning påvirket af *sunyata*-doktrinen, dvs. tomhedsdoktrinen. I hans "ikke et eneste fænomen," hvormed der menes, at der ikke kan gives nogen metode eller middel til at erkende sindet. Den eneste erkendelse er direkte, uhildet væren. Knap så stejl og mere forklarende er *Zongmis* udlægning af vejen en praktiserende bør følge samt frugten af at følge den:

*"Fra begyndelsløs tid har fejlagtige tanker formørket sindet, så det ikke har været muligt [for levende væsner] at opnå selv-erkendelse. Tilknyttet har de gået fra fødsel til død. Derfor manifesterede Buddha sig ud af medfølelse i denne verden, og forklarede at liv og død, og hvad dertil hører, altsammen er tomt [for selv-eksistens]. Han viste og forklarede, at dette sind, som alle væsner besidder er identisk med hans eget. Når sindet erkendes, vil der fra dets grundlæggende essens (kin. di) opstå forskellige funktioner (kin. yong) såsom, De Fire Kvaliteter, De Seks Fuldkommenheder, De Fire Former for Veltalenhed, De Ti Evner, Det Vidunderlige Legeme, og Det Rene Land vil vise sig. Der er ingen [af disse kvaliteter], der ikke vil manifestere, eftersom alle fænomener opstår og manifesterer sig fra det [menneskelige] sind."*

Erkendelsen af buddha-sindet medfører automatisk, at alle gode kvaliteter opnås. Det at blive oplyst, er at blive en buddha. Hos *Zongmi* finder vi ikke mere spor af *madhyamika* eller *sunyata*-negativisme, men derimod en overvejende positiv og affirmerende holdning til praksis. Som det fremgår af listen med de kvaliteter, oplysningen siges at bringe, er de alle taget direkte ud af traditionel *mahayana*. Dette viser klart i hvor høj grad *chan*-buddhismen og de tekst-orienterede buddhistiske skoler i Kina benyttede de samme kilder som deres autoriteter, men med forskellige måder at anvende deres respektive metoder i praksis.

### **Spontanitet og Naturlighed: Påvirkning fra Lao-Zhuang Traditionen**

Den form for daoisme, som forbindes med *Laozi* og *Zhuangzis* filosofi, med andre ord værkerne *Daode Jing* og *Zhuangzi*, indeholder mange elementer, som *chan*-buddhisterne umiddelbart kunne identificere sig med. Som nævnt i introduktionen (i første del) havde denne daoistiske tradition allerede i flere hundrede år været i tæt forbindelse med den buddhistiske *prajna*-tradition i Syd Kina, hvor en gensidig filosofisk afsmitning havde fundet sted. Buddhisterne havde uden megen tøven brugt daoistiske termer til at forklare grundlæggende indiske begreber i deres oversættelser, og selvom en del af disse blev renset bort efterhånden som buddhismen blev bedre forstået af kineserne, forblev adskillige af de daoistiske termer og det tankegods de repræsenterede i det buddhistiske vokabularium. *Chan*-buddhisterne overtog da også fra starten af en række af disse termer og begreber, hvilket med al tydelighed ses i flere af de tekster som tilskrives *Bodhidharma* og andre af de tidlige mestre. Uafbrudt støder man på ord som fx. *dao* (vejen, Det absolutte), *wu* (ikke-væren), *wuwei* (ikke-gøren el. ikke-handlen) og *zhenren* (det sande menneske), uden at man dog finder direkte reference til nogen af de daoistiske tekster. Ideen om *Dao* som altings ophav, der er uendelig, uåndgribelig og hinsides form og navn, vandt selvfølgelig øjeblikkelig accept hos *chan*-buddhisterne, der i denne beskrivelse så *dharmakaya* eller buddha-naturen. I hvor høj grad *Lao-Zhuang* filosofien direkte influerede *chan* er svært at sige, men da de to traditioner, ihvertfald på overfladen delte en lang række ideologiske fællespunkter, som fx. idealet om den Vise Mand der konstant dvæler i *Dao* (el. *nirvana*), eller det, at den højeste erkendelse ikke kan nås gennem bevidst

praksis og stræben, er det klart, at de dybereliggende forskelle i begyndelsen ikke har været væsentlige for *chan*-buddhisterne.

Først efter midten af det 9. årh. er der en tendens til aftagende daoistisk indflydelse på *chan*-doktrinerne, hvilket utvivlsomt må ses på baggrund af *Zongmis* tilbunds gående filosofiske opgør, ikke blot med daoismen, men med hele den klassiske kinesiske tradition og kongfuzianismen i særdeleshed.

Påviselig daoistisk indflydelse på *chan*-doktrinerne varierer meget fra den ene skole til den anden, men den af alle skolerne, som *Lao-Zhuang* daoismen synes at have påvirket mest, var *Niutou* Skolen, der blandt datidens *chan*-retninger regnedes for den mest "utæmmede og spontane." I første afsnit af *Jueguan lun*, som er nævnt ovenfor, finder man følgende passage:

*Den mægtige Vej (dao) er dyb og tom, subtil og passiv,  
Den kan ikke fattes af sindet og kan ikke udtrykkes med ord.*

Der er, med mindre man erstatter ordet "dharmakaya" i stedet for *Dao*, absolut intet, der taler for, at dette citat, skulle være fra en buddhistisk tekst, der er snare tale om en typisk passage fra *Daode Jing*. Se ligeledes den store lighed, der er imellem de to følgende citater, taget fra henholdsvis *Zhuangzi* og *Jueguan lun*:

*[Zhuangzi]. Jeg har hørt, at det siges, at en mand af Dao ikke har noget ry, og at der i den højeste kvalitet (da) ikke er nogen opnåelse, og at en stor mand er uden selv.*

*[Jueguan lun]. Yuanmen spørger: "Hvordan kan Det være, at en mand, der virkelig er i overensstemmelse med Vejen, ikke er kendt af andre og ikke bliver bemærket?"  
Mesteren svarer: "En sjælden skat er hinsides de fattiges fatteevne; en sand mand (kin. zhenren) er ikke en falske mænd kender."*

Og yderligere:

*Yuanmen spørger: "Hvad er det en vis mand bortskærer, og hvad er det, han opnår, for at man kan kalde ham vis?" Mesteren svarer: "Det er fordi han hverken skærer noget væk eller opnår noget, at han kaldes vis!"*

Som det klart fremgår af disse eksempler, var *Niutou* Skolen utroligt påvirket af *Lao-Zhuang* filosofien. Samtidig var der andre samtidige *chan*-skoler, som fx. Den Nordlige Chan Skole, hvor daoistisk indflydelse var minimal. Dog er det et uomtvisteligt faktum, at *chan*-buddhismen på mange punkter skyldte den klassiske daoistiske filosofi en hel del, og at dette i høj grad var medvirkende til at forme *chan*-buddhismen rent kulturelt som et essentielt kinesisk fænomen.

### **Yin-Yang og Yi Jing**

På et relativt tidligt tidspunkt i *chan*-buddhismens historie finder man spor af påvirkning fra *yin-yang* filosofien og fra idegodset indeholdt i *Yi jing* ("Forvandlingernes Bog"). Det er fx. ikke så forbavsende at man støder på *yin-yang* filosofi som et ganske naturligt element i *Niutou* Skolens doktriner, men det er især senere i Tang dynastiet, og da specielt indenfor *Caodong* Skolen, at den forekommer ganske hyppigt. I samme skole blev *Yi jing* flittigt anvendt i kombination med *Huayan*-filosofi (*Avatamsaka Sutra*), som i denne periode

påvirkede hele det åndelige miljø, ikke blot i Kina, men også i Korea og Japan. En af de mest kendte *chan*-tekster, hvori indflydelse fra *Yi jing* er umiskendelig er i *chan*-mesteren *Dongshans* (807–869) *Baojing sanmei ko* ("Sangen om Juvelspejlets Samadhi"). Et af versene fra denne sang lyder:

De seks linier i *hongli*-hexagrammet står for det absoluttes sammensmeltning med det relative. Når de fordobles opstår tre kombinationer, og deres endelige forandring giver fem, ligesom smagen af *ji*-urten og *vajra*'en (der har fem spidser).

Den relativt komplicerede filosofi bag dette vers, viser klart, at forfatteren ikke var nogen novice i sin forståelse af *Yi Jing*, og man ved også fra hans udlægning af doktrinen om De Fem Rangordner (kin. *wuwei*), at *Yi Jing* hexagrammerne blev anvendt til at illustrere vejen fra formørkelse til oplysning. Også *chan*-mesteren *Shitou* (700-790) anvendte *yin-yang* filosofien til at forklare forholdet og identiteten imellem Altet og det individuelt specifikke i sit værk *Zantong ji* ("Sammensmeltningen af Forskellighed og Enhed"). Dette forhold vil blive beskrevet nedenfor i afsnittet om *Huayan*-filosofiens påvirkning på *chan*-buddhismen nedenfor.

### **Påvirkning fra Kongfuzianismen**

Der er visse forskere, som fx. *Heinrich Dumoulin*, der mener, at kongfuzianismen ikke har haft nogen indflydelse på den *chan*-buddhistiske filosofi, og det er da også vanskeligt at bringe konkrete beviser. Dog mener jeg, at man med god grund kan hævde, at kongfuzianismen øvede en indirekte påvirkning på *chan*-buddhismen, via den påvirkning den havde på kinesisk buddhismes etik og moral som helhed. Denne påvirkede også *chan*-filosofien, men måske i højere grad i dens historiske selvforståelse. Der er meget der tyder på, at patriarklinierne og dyrkelsen af disse, oprindeligt var et lån fra den kongfuzianske forfædre dyrkelse. Fornyligt har den amerikanske forsker *Whalen Lai* fremsat den hypotese, at der muligvis er en direkte forbindelse imellem ideen om buddha-naturen og valget af termen *foxing*, og den kongfuzianske filosof *Mengzis* doktrin om den menneskelige, natur, der i hans formulering er "grundlæggende god."

Der forekommer imidlertid konkrete eksempler på, hvordan *chan*-mestre har gjort brug af kongfuziansk filosofi i de tilfælde, hvor deres tilhørere eller disciple var kongfuzianere. *Zongmi*, der var skolet i klassisk kinesisk filosofi, gjorde flittigt brug af de kongfuzianske klassikere i forsøget på at indføre kongfuzianske lærde i buddhismen. Men hvorvidt man kan sige at kongfuzianismen egentlig påvirkede hans og andre *chan*-mestres ideologi er tvivlsomt.

### **Huayan Totalitet: En er Alt, Alt er Én**

Det sidste væsentlige element i *chan*-buddhismens ideologiske struktur, som vil blive omtalt her, er doktrinen om universel enhed og forskellighed i *dharmadhatu*, der kan forklares som den side af *dharmakaya*, der beskriver fænomener, dvs. det absoluttes kreative aspekt. Denne doktrin findes først og fremmest i *Avatamsaka Sutraen*, der danner grundpillen i den kinesiske *Huayan* Skole, som havde sin blomstringstid under den tredje patriark, *Fazang* (643-712). Dens doktriner er i hovedtrækkene buddha-naturen, der er tom, lysende, evig og altgennemstrømmende, som er ophavet til og omfatter alt. Derfor er alle fænomener sammenhængende og indeholder gensidigt hinanden, uden at de derved aftager, tiltager eller på anden måde forandres. Alt er fra tidernes morgen i en tilstand af perfekt, nirvanisk såledeshed, og der findes ingen grundlæggende forskel imellem det absolutte princip (kin. *li*) og de relative fænomener (kin. *shi*). Som det fremgår indholder *Huayan*

filosofien alle de øvrige buddhistiske traditioners filosofier, og dens grunddoktrin er den totale og fuldkomne vision af identifikationen imellem *samsara* og *nirvana*.

*Huayan* doktrinernes indflydelse på *chan*-buddhismen skal ses i lyset af en to-foldig påvirkning, først fra selve *Avatamsaka Sutraen* og senere fra *Huayan* Skolens mange og udførlige kommentartekster. Før *Huayan* Skolen fik betydning indenfor den kinesisk buddhisme i løbet af Kejserinde *Wus* (690-705) regeringstid, var det *Avatamsaka Sutraen* som sådan, *chan*-mestrene citerede og benyttede sig af til at underbygge deres argumenter. Efter *Huayan* Skolen blev populær, og dens patriarker og mestre begyndte at skrive lange kommentarværker til *Avatamsaka Sutraen*, hvis indhold i høj grad var udtryk for original kinesisk tænkning, smittede disse "nye" doktriner og fortolkninger i en vis udstrækning af på *chan*-buddhismens ideolog.

Direkte citater fra og brug af *Avatamsaka Sutraens* filosofi findes så tidligt som i *Jueguan lun*, og var på *Shenxius* og *Huinengs* tid ret almindelige. Følgende citat er fra *Huinengs* kendte *Tan ching* ("Platform Sutra"):

*"Gode mænd! Sindets udstrækning er mægtigt. Det gennemtrænger dharmadhatu. Dets funktion er at skelne klart og tydeligt; i funktion ved det alt. Alt er et, og et er alt. I gåen og kommen er det i ro. Sindets essens er uhindret; dette er visdom (kin. hui)."*

Her ser vi *Huineng* anvende det grundlæggende princip (kin. *li*) om enhed og totalitet fra *Avatamsaka Sutraen* til at forklare sindets visdoms-aspekt. På den ene side ses hvert fænomen i dets eget lys, og på den anden side, er alt det samme. Om buddha-naturens altomfattende kapacitet siger han:

*"Det, at ens egen natur kan indeholde de utallige fænomener, er det, der gør den mægtig. Alle fænomener er [indeholdt] i menneskets natur."*

Imidlertid var det først med *Zongmi*, at den endelige syntese imellem *chan* og *Avatamsaka*-traditionen fandt sted. *Zongmi*, der oprindeligt var femte generation i lige linie fra *Shenhui*, blev relativt sent i sin karriere så inspireret af at møde *Chengguan* (738–840), den Fjerde Patriark i *Huayan* Skolen, at han besluttede sig til at blive hans elev. Med tiden fik han selv overdraget patriark-værdigheden og blev formelt den Femte *Huayan* patriark. Således skolet i begge traditioner, var han den bedst egnede til at slå bro imellem den ekstremt praksis-orienterede Sydlige Chan Skole, og den primært tekst-baserede *Huayan* Skole, i hvilken den tids mest subtile og omfattende synkretisme af kinesisk buddhistisk filosofi var blevet udviklet.

Denne syntese kom specielt *chan*-buddhismen til gode, og blev af afgørende betydning for dens senere udvikling. I *Zongmis* kommentar til *Fajie guan* ("Meditation på Dharmadhatu") beskrives *Avatamsaka Sutra*-visionens totalitet om alle fænomeners gensidige enhed og forskellighed således:

*Når en optages i alt, gennemtrænger en alt.  
Når alt optages i en, gennemtrænger alt en.  
Når en optages i en, gennemtrænger en en.  
Når alt optages i alt, gennemtrænger alt alting.*

Det, der gør, at fænomenener kan optages i hinanden uden forhindring, og uden derved at forøges eller formindskes (kin. *tongshi wuai*) skyldes den fælles tomheds-natur. Som der står i Hjerter Suttraen: "Form er tomhed, og tomhed er form," men form er også form, og tomhed blot tomhed.

Efter *Zongmi* forekommer *Avatamsaka*-baseret filosofi hyppigere og hyppigere i *chan*-litteraturen, og efter midten af det 9. årh. var der næppe en eneste *chan*-skole, hvis doktriner den ikke havde influeret. Således finder man også tydelig *Avatamsaka* påvirkning i *Linjis* (d. 867) belæring, men det er så afgjort i *Caodong* Skolen at den får størst betydning. I *Dongshans Gongxun wuwai song* ("Vers om Fortjenstfuld Opnåelse af De Fem Rangordner") lyder det fjerde vers:

*Alle levende væsner og buddher er ikke i modsætning til hinanden,  
Bjerger er høje af sig selv, vand er dybt af sig selv.  
Hvad er det, der viser tusind uligheder og ti tusinde forskelle?  
Der hvor agerhønen kalder, blomstrer hundrede blomster på ny*

Den første linie i verset handler om, at alt er én, dvs. alle levende væsner har den samme buddha-natur. Den anden linie beskriver det, at én er én, mao. enhver ting er dét den er. Den tredje linie viser, at én er alt, for *dharmadhatu* er altings ophav. Den sidste linie viser, at alt er alt, d.v.s. da alting gennemstrømmes af den samme buddha-natur, er fænomenerne essentielt det samme.

Til slut vil jeg runde af med *chan*-mesteren *Fayan Wenyis* (885-958) ("De Titusinde Karakteristikaers Mening"):

*Betydningen af De Seks Huayan Karakteristikaer er, at i enhed er der forskellighed. Men det, at forskellighed skulle være forskellig fra enhed, er på ingen måde buddhaernes mening. Alle buddhaers mening består af både totalitet og individualitet. Hvordan kan både enhed og forskellighed forekomme? Når en mands og en kvindes krop indtræder i samadhi (kin. *ding*), så tænker den ikke mere over sit køn. Når der ikke mere reflekteres [mentalt] ophører navne. Når de utallige fænomener er blevet helt klarlagte, er der hverken princip eller ting.*

*Fayan* brugte i denne kommentar *Huayan* filosofiens identifikation imellem det absolutte princip på den ene side og de relative fænomener på den anden til at vise, at i praksis erkendes *dharmadhatu*s totalitet i det øjeblik den praktiserende indtræder i den meditative tilstand. Det er klart, at *Fayan* primært sigter på at vise den praktiske erkendelse og anvendelse af den højeste *Huayan* doktrin igennem meditation. Dette vil samtidig sige, at den fuldstændige inkorporering af *Huayan* filosofi i *chan*-doktrinerne hermed var nået sin fuldendelse. *Huayan* var nu blevet *chan*-buddhismens filosofi, og *chan* var blevet *Huayan* filosofiens praksis.

## **Konklusion**

Som jeg håber, det er fremgået af det foregående, er *chan*-buddhismens filosofi en syntese, ikke blot af den kinesiske buddhismes vigtigste *mahayana*-doktriner, men også af væsentlige aspekter af den klassiske kinesiske tradition. De uforklarlige og paradoksale aspekter i *chan*-buddhismen, der har fået mange til at opfatte denne traditions belæring og instrukser som nonsens, eller i bedste fald som ekcentrisk, daoistisk diletterteri, kan nu ses i lyset af traditional kinesisk *mahayana*-buddhisme tilføjet elementer fra både



daoismen og kongfuzianismen. Ligeledes burde det nu stå ganske klart, at *chan*-buddhismens anti-intellektuelle sider har været genstand for en voldsom proportionsforvrængning. For som det fremgår af denne simple oversigt, så gjorde *chan*-mestrene flittigt brug af de forhåndenværende filosofiske traditioner, hvad enten da var buddhistiske eller ej, og anvendte dem til at give deres praksis-orienterede buddhisme et solidt og orthodoxt doktrinært grundlag. Interessant er det i denne sammenhæng, at *chan*-filosofien tilsyneladende ikke blev til over en lang årrække, men egentligt ret tidligt i *chans* historie var blevet optaget og skabt i stort set den form som den har i dag. Hvad årsagen til dette kan være, kan jeg ikke sige med sikkerhed, men muligvis hænger det sammen med, at de fleste vigtige buddhistiske tekster allerede var alment tilgængelige i Kina, da *chan*-buddhismen blev etableret, og at de derfor blev optaget relativt hurtigt i *chans* filosofi (eller som en del af *chan*-filosofien) indenfor nogenlunde samme tidsramme.

Det, at *chan*-buddhismen afgjort var en stor filosofisk tradition, og at de fleste af traditionens mestre var overordentligt velbevandrede i traditionel buddhistisk og klassisk kinesisk filosofi, bevises af det faktum, at *chan*-buddhismens samlede værker, der stort set alle behandler eller bygger på buddhistisk filosofi, langt overgår nogen af de andre buddhistiske skolars tekstsamlinger.

**Hjertesutra**, oversat af Tim Pallis og Michael Osterwald-Lenum

PRAJNA PARAMITA HJERTE SUTRA

DA BODHISATTVA AVALOKITESVARA  
PRAKTISEREDE DEN DYBE PRAJNA PARAMITA,  
SÅ HAN, AT DE 5 SKANDHAER ER TOMME,  
OG BLEV FRI AF AL KVAL.

SHARIPUTRA!  
HER ER FORM TOMHED. TOMHED ER FORM.  
FORM ER IKKE ADSKILT FRA TOMHED.  
TOMHED IKKE ADSKILT FRA FORM.  
HVAD DER ER FORM, ER TOMHED.  
HVAD DER ER TOMHED, ER FORM.  
SÅDAN ER OGSÅ SANSEKULØR, BILLEDE,  
TILSKYNDELSER, ANLÆG OG BEVIDSTHED.

SHARIPUTRA!  
HER BETEGNES ALT SOM TOMHED.  
ER IKKE SKABT, KAN IKKE FORGÅ.  
ER IKKE FORURENET, IKKE REN.  
ER IKKE UFULDENDT, IKKE FULDENDT.  
DERFOR ER DER I TOMHED INGEN FORM, SANSEKULØR,  
BILLEDE, TILSKYNDELSER, ANLÆG ELLER BEVIDSTHED.

INTET ØJE, ØRE, NÆSE, TUNGE, KROP ELLER SIND.  
INGEN FARVE, LYD, LUGT, SMAG, BERØRLIGT ELLER TANKE.  
FRA INTET ØJE TIL INGEN TANKEBEVIDSTHED.  
FRA INGEN UVIDENHED OG INTET OPHØR AF UVIDENHED  
TIL INTET FORFALD OG DØD OG INTET OPHØR AF FORFALD OG DØD.  
INGEN KVAL, DENS OPSTÅEN, OPHØR OG VEJEN TIL DENS OPHØR.  
INGEN ERKENDELSE OG OPNÅELSE OG INGEN IKKEOPNÅELSE.

NÅR EN BODHISATTVA, UDEN ØNSKE OM OPNÅELSE, HVILER I  
PRAJNA PARAMITA, ER SINDET KLART OG UDEN ANGST,  
UD OVER ALLE MISFORSTÅELSER, NÅR HAN NIRVANA.

ALLE BUDDHAER I FORTID, NUTID OG FREMTID,  
VÅGNER OP TIL FULD AFKLARING OG OPLYSNING  
TAKKET VÆRE PRAJNA PARAMITA.

DERFOR VED VI, AT PRAJNA PARAMITA  
ER DET STORE UFATTELIGE MANTRA,  
DET STRÅLENDE, UOVERTRUFNE OG UFORLIGNELIGE MANTRA,

SOM I SANDHED FJERNER AL KVAL. HVAD KAN GÅ GALT ?

DET LYDER:

GATE GATE PARAGATE PARASAMGATE BODHI SVAHA ! (3 gange)

## Zazensangen, oversat af Tim Pallis

Alt levende er i deres væsen Buddha.  
Som med vand og is  
er der ingen is uden vand.  
Adskilt fra levende væsner  
er der ingen buddhaer.  
Uden at vide hvor nær sandheden er,  
søger vi den langt borte - hvilken skam!  
Vi er som den, der i vandet,  
fortvivlet råber på vand.  
Vi er som en rig mand søn,  
som lever blandt de fattige.  
Grunden til at vi genfødes i de seks verdener,  
er fordi vi er fortabt i uvidenhedens mørke.  
Når vi går længere og længere ind i mørket,  
hvordan kan vi nogensinde blive fri fra fødsel og død.  
Med hensyn til zazen praksis i Mahayana,  
er der ingen ord som kan prise den fuldt ud.  
De seks paramitaer  
som at give, etisk livsførelse og andre gode dyder  
som at fremsige Buddhas navn,  
fortrydelse og spirituel træning,  
er alle ensbetydende med zazen praksis.  
Selv de der kun har praktiseret zazen en eneste gang,  
vil kunne se, at al deres karma ophører.  
Ingen steder vil de finde onde veje,  
og det Rene Land vil være nær.  
Hvis vi blot én gang med et åbent hjerte  
lytter til denne sandhed, priser den  
og med glæde tager den til os,  
er det en rigdom.  
Hvor meget mere vil der ikke ske,  
hvis vi vender blikket ind i os selv  
og direkte realiserer vor egentlige natur,  
og derved bekræfter den sandhed,  
at vor egentlige natur ikke er nogen natur.  
Da vil vi være gået langt videre end tilfældig spekulation.  
Porten til årsag og virknings enhed er dermed åben,  
og ikke-to, ikke-tre, men lige ud går vejen.  
At realisere det der er uden form som form,  
hvad enten vi går afsted eller vender tilbage,  
er ikke noget andet sted.  
At realisere det som ikke tænkes som tanke,  
hvad enten vi synger eller danser,  
er dharmas stemme.  
Hvor enorm og udstrakt er ikke samadhis uhindrede himmel!  
Hvor strålende og klar er ikke den firfoldige visdoms  
fuldkomne måneskin!  
Når denne sandheds evige stille åbenbarer sig for os,

er netop dette sted lotusblomstrnes land,  
og netop dette legeme Buddhas legeme.

Hakuin, japansk zen-mester, 18. årh.

## Boganmeldelse:

Af Tim Pallis

*Yamada Mumon: Lectures on The Ten Oxherding Pictures. Foreword by Priscilla Daichi Storandt, Translated by Victor Sōgen Hori, University of Hawai'i Press 2004, ISBN 0-8248-2893-3.*

De 10 Oksehyrde Billeder, på japansk *Jūgyūzu*, er en zen klassiker, som oprindeligt blev skabt af en kinesisk zen munk i 1100tallet ved navn *Kakuan Shion Zenji*, som tilføjede et lille vers til hvert af de 10 billeder. Hans elev *Jion Oshō* skrev en indledning til det hele og et forord til hvert vers. Senere tilføjede den japanske munk fra Tōfuku-ji tempet i Kyoto Shōtetsu Shoki også et lille waka-digt til billederne.

Mange zen mestre har gennem tiden skrevet deres oplysende kommentarer til oksehyrdebillederne. Denne bogs kommentarer er skrevet af zen mesteren Mumon Yamada i 1953, da han tiltrådte som Rōshi i Shōfuku-ji klostret i Kobe, en stilling han havde til 1977, hvorefter han blev hentet til hovedtemplet Myōshin-ji i Kyoto for at blive Kanchō eller chef-abbet for hele koncernen indtil sin død i 1982. Mumon Rōshi er uden tvivl en af de betydeligste Rinzai zen mestre i det 20. århundrede.

Han blev født år 1900 og var elev zen-mesteren Seki Seisetsu (1877-1945), som var Rōshi ved Tenryū-ji klostret i Kyoto og feltpræst i Kina og Manchuriet under den japanske besættelse. Mumon fulgte Seisetsu rundt i Kina og Manchuriet og udgav i 1942 dennes taler med titlen: Kampagne for Bushido, som var en bog der handlede om, at krigerens vej var Japans sande åndelige vej, hvis moral zen bidrog til at højne. Selvom Mumon Rōshi efter krigen ofte udtrykte sin anger og ønske om forsoning, skjulte han ikke i sine taler, at han betragtede fortiden som en hellig krig, hvor Japan ofrede toenhalv million helte for at give Østasien sin uafhængighed tilbage fra kolonisterne.

Forordet til dette lille værk er af Priscilla Daichi Storandt, som nu er zen-mesteren Shodo Harada Rōshis engelske stemme i Sogen-ji klostret i Okayama. De var begge elever af Mumon Rōshi. Shodo Harada er én ud af fire, som har fået dharma-transmission af Mumon, efter at have tilbragt 18 år i træning i Shōfuku-ji. Priscilla Daichi kom til Kyoto i slutningen af 60erne og blev elev af Mumon. Jeg husker hende fra midten af 70erne, hvor hun oversatte ekstemporalt for forskellige zen lærere i Reiun-in, som var Mumons tempel i Myōshin-ji. Dette tempel blev dengang brugt til zazen-kai og til sesshin af FAS Society, som var en læggegruppe under zen-mesteren Shin'ichi Hisamatsu.

Bogen er glimrende oversat af Victor Sōgen Hori, som også har skrevet flere artikler om livet og zen træningen i Daitoku-ji klostret i Kyoto og det meget omfattende værk: *Zen Sand. The Book of Capping Phrases for Kōan Practice*, som er en oversættelse af alle de jakugo eller zentenser, som idag benyttes af vesterlændinge i Kōan træning. Victor Sōgen skrev sin Phd. ved Stanford University i 1976 og blev samme år ordineret som munk i Daitoku-ji Sōdo, hvor han trænede i 13 år under Nakamura Kan'un-shitsu Rōshi. Hans første zen lærer var Nanrei Sōhaku Kobori Oshō i Ryōkō-in i Daitoku-ji. I 1990 vendte Victor Sōgen tilbage til sit akademiske liv og er nu Professor i Japanske Religioner ved McGill University i Canada.

Efterskriftet er af Kōno Taitsū Rōshi, som er Mumon Rōshis ældste elev og hans efterfølger i Shōfuku-ji Klostret i Kobe.

Mumon Yamada Rōshis forelæsninger over de 10 oksehyrdebilleder er ikke tænkt som akademiske forelæsninger. De er holdt for munkene i Shōfuku-ji som teisho, dvs. som levende udtryk for dharmen og som en vejledning i zen træningen. Hver dag i klostrets intensive meditationsuge kaldet O'sesshin, giver mesteren en teisho, som de færreste forstår en lyd af. Forelæsningerne samles på bånd for engang i fremtiden at kunne blive transskriberet til en eventuel udgivelse. Munkene sidder tavst og lytter eller blunder. Disse forelæsninger udgives nu mere end 50 år efter, at de er blevet holdt. Det gør dem bestemt ikke ringere. Dharmen er evigt levende, og læsningen af disse tekster har stor betydning for enhver, som enten er i zen træning eller blot vil vide noget om, hvad det hele går ud på.

Mumons Lectures er uforlignelige i deres klarhed og dybde, de er en lækkebissen for folk med seriøs interesse for Rinzai zen. Det er en trin for trin håndbog på zen træningens lange vej fra den første søgen til den endeløse og sporeløse forbliven på vejen. Mumons opfattelse var, at vi lever for at realisere kenshō, som betyder at se sin egentlige natur. Dette er det samme som Buddhas oplysning. Selv om alting forandrer sig her i livet, er der noget, som aldrig forandrer sig. Hvad er det? De 10 oksehyrdebilleder er læren om, at alle levende væsner er Buddha-naturen. Buddha-naturen bliver sammenlignet med en okse, som var et kært og nyttigt dyr i det gamle Kina. Zen træningens forskellige stadier af virkeliggørelse af Buddha-naturen beskrives som en arbejdsproces for en oksehyrde, der sætter ud for at finde oxen, fange den, tæmme den, bringe den hjem og glemme den ved at blive ét med den og tilsidst vende tilbage til livets markedsplads.

## 1. Søgen efter Oksen

I sine kommentarer til dette billede lægger Mumon ud med at påpege, at det at søge efter oxen betyder hotsu bodaishin, hvilket vil sige at vække ønsket om oplysning. Det japanske ord bodaishin er en oversættelse af sanskritordet Bodhichitta, som betyder tanken om en opvågning. Det er i ønsket om oplysningen, at man bekræfter buddhismens 4 løfter, som siger:

*Levende væsner er talløse  
Lover at befri dem.*

*Negative følelser har ingen ende  
Lover at afskære dem.*

*Dørene til dharmen er mange  
Lover at åbne dem.*

*Buddhas vej er uforlignelig  
lover at forblive på den.*

Det drejer sig i virkeligheden om at love ikke at opgive, indtil man har realiseret Buddha-naturen. Det er vigtigt på forhånd at forstå, at det ikke er kensho eller satori, som medfører befrielsen, men bekræftelsen af ens løfter, som medfører befrielsen dvs. ønsket om oplysningen. Derfor siges det ofte i de buddhistiske tekster, at dette ønske om oplysning allerede er ensbetydende med realiseringen af oplysningen.

Det siges også, at indtil nu har oxen i virkeligheden aldrig været forsvundet. Da den er vor egentlige natur er den blot midlertidig ude af syne som solen dækket af en sky. Det er som at lede efter de briller, som sidder på næsen. Vi er alle denne Buddha-natur, men er blevet så optaget af, hvad sanserne, tankerne og følelserne fortæller os, at vi ikke kan få øje på oxen. Vi er faret vild, fordi vejen deler sig i mange veje, hvor vi adskiller, sammenligner og skelner forkert. Det kalder man for bevidsthedens diskriminative tendens. Men nu er vi pludselig blevet vækket til at søge oxen hinsides den tvedelende verden vi lever i.

Mesterens klokke, kanshō klokken, lyder fra sanzen rummet! Jeg går der ind og siger: "Jeg ved det ikke!" Vi har måske fået Jōshūs *Mu*, eller Hvad er lyden af én hånd eller Hvad er mit oprindelige ansigt, før jeg blev født. Vi knytter *Mu* til åndedrættet og gentager igen og igen *Mu...Mu...Mu*. Hvad ér det? Hvordan skal jeg nogensinde vågne op og se Buddha-naturen? Denne formørkede tilstand skal vi alle igennem på vor vej. Alle oplever en tid, hvor man siger til sig selv: "Det her kan jeg ikke, det er umuligt for mig!" Men som Mumons lærer engang sagde: "Et mennesket med et stort talent, modnes langsomt." Løsningen ligger i at blive ved... *Mu...Mu...Mu*...dag og nat uden afbrydelse. Det står i Mumonkan på side ét.

## 2. Sporene ses

Man siger, at zen er en særlig formidling uden for skrifterne, en speciel indsigt, som ikke har noget at gøre med ord og begreber. Men vi skal være opmærksomme på, at det netop er fordi der er en lære, som er udtrykt i ord og nedskrevet i bøger, at der også er formidlet noget udenfor skrifterne. Det er en misforståelse at tro, at man kun behøver at praktisere zazen for at holde de fire løfter. Alle de gamle mestre studerede teksterne, men de kunne selvfølgelig ikke komme til nogen afklaring alene ved teksternes hjælp. En fugl har to vinger: Dharmaen i ord og praksis.

Hvis man kun praktiserer zazen, uden at studere hvad buddhisme er, bliver man nemt høj i hatten, fordi man måske har passeret et par koan. Hvis man ovenikøbet har haft satori og fået tilladelse til at føre dharmaen videre uden at kende til buddhismens lære i teksterne, kaldes man en zen djævel. Ved hjælp af skrifterne får man forståelse og finder sporene af oxen. Det er ved hjælp af det, de gamle mestre sagde, at vi ser oksens spor. Det gælder ikke om selv at efterlade sig spor i form af personlige evalueringer, men at kunne se de spor som kenderne af oxen har lagt.

Alt i denne verden er ens virkelige krop. Når man forstår dette, er man ikke længere adskilt fra noget, da er man identisk med dette levende univers i al dens uendelige mangfoldighed. Men denne forståelse, som man har konceptualiseret fra bøgernes verden er ikke kensho, at se sin egentlige natur. Det er ikke at se oxen og betyder blot, at man har set sporene af oxen.

Gennem lang tids praksis kender man nu *Mu*-samadhi, men det er stadig kun et spor. Den sande indsigt er noget helt andet. Selv om alting er blevet *Mu*, fordi man er i *Mu*-samadhi, har man endnu ikke set oxen. Det er først med vækkelsens kvantespring, at man kan skelne mellem sort og hvidt, nat og dag, stop og start og falsk og sandt. Alt i naturen, og alt hvad der sker i naturen, er Buddha, Dharma og Sangha. Alt hvad vi ser og hører, og alt hvad der er, er en manifestation af den universelle bevidsthed. Der er intet, som ikke er et spor af oxen. Selvom der er mange spor af oxen overalt, har vi endnu ikke set den, fordi



vi er faret vil i naturens ukrudt, i konceptualiseringens og intellektualiseringens ukrudt. Men det positive er, at når man har set de mange spor, er der ikke mange steder oxsen kan skjule sig længere.

Ved enfoldigt at gentage *Mu...Mu...Mu...* og knytte det til sit åndedræt, er man kommet til det punkt i sin praksis, hvor *Mu* ikke længere er adskilt fra én selv, nu mærker man, at *Mu* tilhører én selv. *Mu* er altså blevet et spor af oxsen, som man skal følge for at opdage sin Buddha-natur. På en eller anden måde mærker man, at det er blevet installeret i én. Selvom man stadig går til sanzen med dette *Mu...Mu...Mu...* og er ved at blive led ved det, må man ikke opgive. Det er en udholdenhedsprøve, en tålmodighedsprøve, som kun en stor ensporet tosse kan gennemføre.

### 3. Oksen ses

Det siges at Kannon Bodhisattva er særlig følsom overfor denne verdens lyde, men det er ikke kun, hvad ørene opfatter, også det øjnene, næsen, tungen, kroppen og sindet opfatter, er Kannon Bodhisattva. Kensho erfares gennem en af sanserne, satori foranlediges af en sansepåvirkning, det være sig en lyd, et syn, en lugt, en smag, en berøring eller en tanke. Uden at der er noget friskt og nyt, som bevæger bevidstheden, kan man ikke opdage kilden til sanseerfaringen. Buddha-naturen er en aktivitet. I øjnene er det synet, i ørene er det hørelsen, i næsen er det lugten, i munden er det smagen osv.

Den koncentrerede energi, som man har oparbejdet gennem *Mu*-samadhi i zazen, slås i stykker af omverdens lyde eller den spredes ved synet af den ydre verden. Her bliver vor opfattelse af os selv opfattet som noget ydre, vi bliver givet en ydre form. Mennesket er ikke begrænset af sin kropslige overflade, men spredt ud i hele universet. Er lyden mig? Eller er jeg lyden? Lyden og jeg er én! Lyden og jeg siger gong! Når subjekt og objekt er én, kommer oxsen gående, og nu ser vi, at Buddha-naturen viser sig i det daglige arbejde, fordi den er aktiv sansning.

Buddha-naturen har ingen form, den kan ikke opfattes af de 6 sanser, ligesom saltet i vandet eller limen i farven ikke kan ses af synet. Men i alle vore aktiviteter er den tilstede. Det at se, høre, lugte, smage, føle og tænke er Buddha-naturen. Det at kunne opfatte denne verden og det at kunne tænke sig til en mulig anden verden er det ikke Buddha-naturens aktivitet? Selve sansningen er oxsen. Når dagdrømmene og fantasierne og den intellektuelle evaluering ikke længere har prioritet vil lyden af en klokke eller en mokucho kalde oxsen frem. Men også lyden af en bil eller et tog er oksens muuu... Der finder man Buddha! Kensho er en genvindelse af bevidstheden, efter at man har været absorberet i *Mu*-samadhi. Bevidsthedens reflektive aktivitet vågner og ser den universelle bevidsthed, hvor subjekt og objekt ikke adskilles. Sådan ses oxsen!

### 4. Oksen fanges

Men at se oxsen er ikke nok. Man må holde den i et stramt reb, tæmme den og få den til at følge med hjem. Det er ikke kun fra den dag, vi blev født, men fra før begyndelsen af universet lige til enden af den endeløse fremtid, at oxsen har gemt sig i bjergene. Man må være klar, over at oxsen ikke sådan bliver hos én, blot fordi man har set den en enkelt gang, den søger det friske græs væk fra ens sti. Den universelle bevidsthed, som oxsen repræsenterer er så enorm, fin og subtil, at man ikke har en kinamands chance for at

begribe den i hele sit omfang. Der er ingen måde, hvorpå man kan holde den fast eller holde trit med den.

Et sind fuld af tanker kan ikke fatte oksens kyogai eller bevidsthed, som kaldes vort oprindelige ansigt. Man må ikke tro, at man kan fodre oxen med det visne og sure græs man har, fuld af ønsker tilknytninger, lidenskaber og vildfarelser. Den fundamentale helheds okse stikker af blot ved lugten af dem. Oksen elsker det ikke forurenede græs. Hvis bare der er en tanke af forurening, vil den ikke røre det. Selv om zen er dette daglige aktuelle liv, vil oxen ikke kendes ved det, hvis det er forurenede af ønsker, tilknytninger, lidenskaber og vildfarelser. Den går straks tilbage i bjergene.

Den eneste måde at indfange og fastholde oxen på er det man kalder "efter satori træning", hvor man enten praktiserer koan træning, nembutsu-samadhi, *Mu*-samadhi eller blot er vedvarende opmærksom på sit åndedræt. Mennesker har en tendens til at misforstå udtryk som, "lidenskaberne er i sig selv oplysning", idet de tror, at hvis man bare er opmærksom på dem, er den hellige gral vel forvaret. Det er alligevel zen altsammen. Men sådan er det ikke. Dette udtryk er kun sandt, når man har afsluttet zen træningens lange rejse. Man må komme til det punkt, hvor man har udtømt alle sine intellektuelle refleksioner og ikke har mere at spekulere over og ikke har mere at sige. Man er da et "stort mællem", i hvem enhver tanke er ophørt. Det er kun, når man kommer til dette sted, at man kan fastholde oxen i sit reb.

I zazen oplever man tilstande, som er fri af alle mentale vildfarelser og fri af alle fysiske fornemmelser. Det føles så godt! Det må være dét! Men så snart der er kinhin, kommer det hele tilbage igen. Oksen forsvinder igen ind i vildniset. På de sidste dage i en sesshin letter man fra denne jord, men man kommer hurtigt tilbage igen. Selv om man har lykkelige timer i zazen, gælder det om at praktisere enfoldigt og uophørligt uden en tanke om at opnå noget derved, eller hvor ensformigt og intetsigende det er. Kun dette *Mu...Mu...Mu...* uden at ænse noget som helst. Der kan komme et tidspunkt, hvor alt er skåret bort, alting væk, sjæl og legeme afgået. Men vi kommer altid tilbage, når bevidstheden genvindes. Det sker igen og igen, og man falder tilbage igen og igen. Selv den tanke, at man bliver nødt til at fastholde oxen i sit reb, er en lænke som binder os til samsara.

Det er nødvendigt at være helhjertet i sin praksis. Når man én gang har set den fundamentale helheds okse, bliver man i årevis plaget af den kval ikke at kunne opretholde denne tilstand i det daglige liv. At tæmme oxen er ingen let sag. Selv om man har fanget oxen, er det ingen nem opgave at tøjle den vilde fangst. Og selv om man efter mange års zazen alligevel ikke erfarer satori er dette ikke det primære. Det vigtige er, at man overhovedet er kommet i kontakt med dharmaen. At realisere eller ikke realisere dharmaen vil løse sig af sig selv, for ingen kan vide når eller hvor, man bliver velsignet med en sådan erfaring. "Ved en lyd, for du adgang" siges det. Det betyder, siger Mumon, at man ikke kan slippe af et eneste øjeblik. Man må arbejde flittigt på det dag og nat uden afbrydelse i kontinuerlig samadhi.

## 5. Oksen tæmmes

Selv om man har fanget oxen, vil den ikke følge én. Derfor må man træne den og tæmme den. Det er post-satori praksis. Kensho er selvfølgelig et vigtigt mål, men uden at følge op på træningen, er kensho ikke noget i sig selv. Træningen fortsætter resten af livet. At fare

vild i samsara vil sige, at der opstår den ene tanke efter den anden i bevidstheden, alle mulige fantasier og forestillinger opstår, og de er ikke til at stoppe. Verden er ikke i sig selv sand/virkelig eller falsk/uvirkelig. Det afhænger af om bevidstheden er sand eller falsk. Den autentiske bevidsthed ser en autentisk virkelighed, den illusoriske bevidsthed ser en illusorisk virkelighed. Den, der vil leve i en sandfærdig verden, må gøre sig fri af sine tanker. Menneskets sande tilstand er uden en forestilling, en bevidsthed uden tanker, en bevidsthed uden bevidsthedsindhold. Det er en spejllignende tilstand uberørt af tankernes spejlbilleder. I bund og grund er der ikke en eneste ting.

Når man har fanget oxen, bliver man derfor nødt til at fastholde den i sit reb uden at miste opmærksomheden på den rene opmærksomhed. Øjeblik efter øjeblik må der kun være denne bevidsthed uden bevidsthedsindhold. At vedligeholde denne bevidsthed kontinuerligt er at tæmme oxen. Hvis man blot en enkelt gang lader en tanke opstå, vil denne tanke få andre til at opstå. Hvis opmærksomheden flakker bare lidt, vil oxen straks stikke af. Vær derfor på vagt, og tillad ingen slækken på rebet. Dette reb er din kōan-samadhi, som lidt efter lidt vil få oxen til at blive tam og medgørlig, så den slet ikke har lyst til at løbe sin vej. Både når man sidder, står og går vil oxen nu følge én som en veltrænet hund. Der kommer et tidspunkt, hvor man har glemt alt om koan, og blot befinder sig i en blank tilstand uden at tænke på noget som helst. Man må træne oxen på en sådan måde, at man aldrig mister kensho, således at man aldrig mister Buddha-naturen. Lad blot de tanker, som allerede er opstået passere revue, for de forsvinder igen på samme måde, som de er opstået. Og om de tanker som endnu ikke er opstået, er det helt unødvendigt at tænke, at de ikke må opstå.

## 6. Oksen rides hjem

Oksen er blevet tam, den tilhører nu én og kan rides hjem. Shakyamuni Buddha tog op i bjergene for at praktisere og blev oplyst. Derefter steg han ned fra bjergene for at hjælpe andre mennesker på vej til dharmen. Efter kensho må man vende tilbage til denne ufuldkomne og ubestandige verden og se dens egentlige virkelighed. At være midt i dagliglivets uophørlige malstrøm er at befinde sig i det "rene land" eller nirvana. I zazen er "Bjerge ikke bjerge og floder ikke floder," men dette er ikke nok. Man må tilbage til den sunde fornufts verden, hvor "Bjerge igen er bjerge og floder floder."

I zen træningen bruger man år til at lære at fastholde det sted, hvor tankerne ikke længere opstår. Og tankerne bliver frustrerende nok ved med at manifestere sig. Alt, hvad man gør, synes nyttesløst. Mange forskellige følelser opstår og efterfølges af ønsket om oplysning og afklaring, som igen afløses af tanker om rigtigt og forkert, godt eller dårligt, og det er smukt, og det er grimt. Der er ingen ende på det. Men lidt efter lidt, som træningen skrider frem, vil alle disse tanker falme og liste af, både ens tankemæssige præferencer og ønsket om oplysning vil dø hen, samsara og nirvana vil visne, hyrden og oxen vil svinde bort og selv koan og zazen fordufte. Når den indre mentale stræben er sunket til bunds rider den tanketomme hyrde den tanketomme okse hjem. Hele verden er hans egen udelelige virkelighed og hjem. Liggende på ryggen af oxen overlades alt til den i tryghed, mens man ser op i den skyfri himmel. Man er nået en ubekymret tilstand og er endelig blevet let om hjertet. Der er ingen grund til at nå videre, ingen grund til at søge eller stræbe efter noget mere.

På dette stadie ser man ikke tilbage, kan ikke kaldes tilbage af nogen eller noget som helst. Ens svar på verden er: "Er det rigtigt?" Man bliver hverken tilbageholdt af skelnen

eller lighed og ænser hverken illusionernes verden eller satoris verden. Det er den store frihed, hvor man ikke bliver indfanget af noget. Man er vendt tilbage til sin oprindelige bevidsthed og kan begynde på en frisk. Med den tanketomme bevidsthed møder man alt og alle umiddelbart, som er det for første gang. Bevidstheden er vidstrakt og åben, og sindet er i ligevægt, hvad så end der sker. Man er alene, men ikke ensom og hjertet er fuld af munterhed og frimodighed.

## **7. Oksen glemt, selv står tilbage**

Tidligere drejede alt sig om satori, og det er i sandhed noget væsentligt at opnå, men at hæfte sig ved det er en slags sygdom. Kensho eller satori stimulerer ønsket om at hjælpe alle levende væsner, og snart får man tanker som: "Jeg har opnået kensho og har fuldendt min zen-træning, nu kan jeg gøre hvad jeg vil." På denne måde bliver man indbilsk og bundet af satori og mister sin frihed igen. Nu er det tid at glemme alt om satori. I Hjerter Sutraen hedder det: "Ingen erkendelse og intet at opnå". Der hvor der ingen opnåelse af satori er, der er satori. Dette er "oksen glemt" og det betyder at glemme den okse, som man stræbte så meget efter.

Der er ingen dualisme i dharmaen, den er udelelig én. Der er heller ingen adskillelse mellem den, der fangede oksen, og oksen selv. Der er altså ingen tvedeling mellem den, der vågner op til dharmaen, og selve dharmaen. Satori kan kun være det sted, hvor én selv og dharmaen er én, hvor person og okse er én. Oksen er således kun et symbol eller en måde at tale om Buddha-naturen på. Når man er vågnet op og har erkendt sin egen og alle tings Buddha-natur, behøver man ikke længere oksen, som blot er et heuristisk princip. En fiskeruse er som oksen og fisken som Buddha-naturen. Når fisken er fanget, er der ikke brug for rusen.

Man har sammenlignet Buddha-naturen med guldet, som er skjult i minen og som, når det udvindes af minen, til evig tid bevarer sin skinnende natur. Buddha-naturen sammenlignes også med månen, som til evig tid skinner, men undertiden er skjult af skyer eller jordens skygge. Buddha-naturen gennemtrænger hele universet i tid og rum og er altid lysende klar og vågen. Dette er intet andet end "Oksen glemt, Selv resterer". Når oksen er redet hjem, kan vi glemme den, og det betyder også, at Buddha-naturen er blevet overflødig. Der er intet at søge, og det eneste, der er at gøre, er at "Spise, når man er sulten, og sove, når man er søvrig." Hvad er da formålet med livet. Mumon siger: "At lege!" For hvis man stadig tror, at der er en mening med livet, har man ikke nået til det spirituelle livs endestation. Når man der, leger man! Man lever livet ganske afslappet. At eje noget er fint, ikke at eje noget er fint, at leve er fint, at dø er fint, at være glad er fint, at være ked af det er fint, hvis det regner er det fint, hvis solen skinner er det fint. Hver dag er en god dag! Selv de store Koan-samlinger, som var så vigtige tidligere, betragtes nu som lidt kedelige, og også inka shōmei, som var det mest ambitiøse i verden at opnå, er blevet irrelevant. Når man virkelig lever i den universelle bevidsthed, bliver alle disse ting unødvendige.

## **8. Både Selv og oksen glemt**

Dette billede viser en tom cirkel, hvor der hverken er satori eller oplysning, ingen dharma at vågne op til eller et selv, der vågner. Her er Buddha-naturen helt og aldeles åbenbaret. Dette er kulminationen af praksis, fuldendelsen af zen-træningen. Det er satori-verdens fuldstændige sådanhed, den perfekte cirkel uden centrum og periferi. Det er den udstrakte

tomhed, som Bodhidharma talte om. Man er nu et fuldkomment blankpoleret spejl eller som den frosne måne, der skinner med sit kolde klare lys. Her er der ikke engang en duft af satori tilbage. Man ser ikke hen mod det sted, hvor Buddha er og heller ikke der, hvor Buddha ikke er. Alt hvad der lugter af buddhisme og uinteressant, men alt hvad der ikke lugter at buddhisme er værre. Hvad skal man da stille op? Vær hel og rund, det er bedst ikke at tænke. Man behøver ikke at føle sig forpligtet til at forstå og vide alt, hvad der foregår. I virkeligheden sker der ingenting. Denne bevidsthedstilstand er ens oprindelige tilstand, hvor både selv og oksen er væk. Hverken Kannon eller Sakyamuni kender noget til den. Det er ikke nemt at opnå denne bevidsthedstilstand, og selv om man skulle opnå den, vil ingen nogensinde finde ud af, at man er der. Den person, som vågnede op til erkendelsen af dharmaen og også selve dharmaen er blevet til tomhed. Alt er fejlet væk, og der er ikke et støvfnug tilbage. Der er ingen måde at kommunikere dette på til nogen, for det er altfor omfattende for ord. Det er en krystalklar og ren bevidsthedstilstand, som transcenderer tid og rum. Bodhidharma kaldte den "uhyre udstrakt, intet helligt". Det er også den 6. patriark Enos "i bund og grund er der ikke en eneste ting". Det er den cirkel vi ikke kan komme ud af. Det er kun muligt at komme dertil, hvis man går ind i *Mu*-samadhi og dør før man dør, smider livet væk, så der ikke længere er en person eller et selv tilbage, ikke engang *Mu* må blive tilbage.

## 9. Vend tilbage til udspringet

Zen beskæftiger sig med spørgsmål som: Hvad er universets fundamentale natur? Og dens svar er: "Både selv og oksen glemt." Her er der ingen adskillelse mellem selv og verden og derfor ingen intellektuelle problemer vedrørende universets fundamentale natur. Mumon siger: "Det der er fundamentalt for os er det sted, hvor bevidstheden uden ting opløses i verden. Det sted hvor tid og rum er transcenderet, hvor selv og verden er blevet én – det er det fundamentale." Vi må forstå det således, at dette: "Der er ikke en eneste ting" netop er et udtømmeligt lager for alle ting. Bevidstheden væsen er tømt for alle ting, men identisk med og ikke adskilt fra dette univers, som indeholder alle ting. Dette er hvad man erkender i satori.

Zen er ingen filosofisk idealisme, som siger at universet er bevidstheden, at det materielle univers er skabt af bevidstheden. Det er noget vrøvl, som visse filosoffer har påduttet Yogachara traditionen i buddhismen, som er Mahayana buddhismens religionspsykologi. Zen er heller ikke en videnskabelig objektivisme, som siger, at universet kun består af elementarpartikler, bølger og energier af forskellig art. Det er ikke tilstrækkeligt kun at opfatte universet materielt. Zen er heller ikke en religion i traditionel forstand, hvor universet er blevet skabt af Gud. Zens standpunkt er derimod en eksistentiel situationstotalitet, hvor den rene bevidsthed uden tanker er fuldstændig identisk med universet og alle dens uorganiske og organiske processer. Dette er at vende tilbage til udspringet.

Den 6. patriark sagde: "Grundlæggende er der ikke en eneste ting, så hvor kan støvet samle sig". Her er det sted, hvor iagttageren af en blomst og blomsten er smeltet sammen til én. Hvis man ser blomsten og siger: "Den er smuk," samler der sig støv. Hvis man tænker: "Der er den," samler der sig støv. Hvis man tænker: "Nogen plantede denne blomst," samler der sig støv. Blomsten, kun blomsten, hvor der hverken er iagttager eller det iagttagne, den tanketomme blomst, det er det sted, hvor der ikke samler sig støv. Med en bevidsthed som et tomt spejl, uden det evaluerende og diskriminerende intellekt, ser man nu den evigt foranderlige verden passerer forbi, netop som den er. Man afspejler

virkelighedens tilsynekomst på samme måde som et spejl afspejler forskellige genstande. Denne verden, netop som den er uden forbedringer eller tilføjelser, er Buddha-naturens verden. Denne verden med fødsel, sygdom, alderdom og død er den sande virkelighed.

At vende tilbage til udspringet er derfor at se verden som den er. Den verden man opfatter efter satori er den samme verden som før satori, det er den verden vi lever i, men nu kan vi se, at den også er "det rene lotus land". Man er den samme efter satori som før satori, men nu ved man, at denne krop også er Buddhas krop. At vende tilbage til udspringet er den modsatte side af den tomme cirkel. Man kan således betragte den tomme cirkel som bagsiden og "tilbage til udspringet" som forsiden, hvor blomsterne har farver, mosset er grønt og vandet flyder i åen. De er som for og bag, og alligevel er de én. I den tomme cirkel har man lukket sansernes vinduer, og bevidstheden er som et tomt spejl i mørke. Når man vender tilbage til udspringet og åbner vinduerne, opdager man, at den sande virkelighed er det sted, hvor det indre og ydre er ét i den naturlige verden. Et lille digt siger det bedst:

Vand i sig selv har ingen lyd  
Løber det på en sten  
Klukker det

## 10. På markedspladsen med åbne arme

Her er *Hotei Oshō* eller *Pu-tai* eller *Mi-lo-fo*, den leende Buddha, på besøg på markedspladsen. Ifølge legenden var Hotei fra Ming-chou i Feng-hua provinsen i Kina og levede i 900tallet. Han er vist nok en historisk person, enten zen-mester eller blot en ekcentrisk og uhøjtidelig munk med et smil på læben og nogle vise ord. Han var ligeglad med sit udseende og havde en særpræget fremtoning: Lav, rynket pande, skallet isse, lange hængende øre og en mægtig bar vom. Hans klæder var gamle og slidte, med sig havde han en stråmåtte til at ligge på, når han tog sig en lur, og en stav at støtte sig til, og over skulderen bar han på en stor sæk, hvori han opbevarede sine få ejendele, og de ting han fik forærende. Børnene i landsbyen flokkedes omkring ham og ville se, hvad han gemte på. Han pakkede alt i sækken ud og puttede det tilbage igen. Når folk mødte ham vidste de, hvordan vejret ville blive. Når han havde våde sandaler på og ledte efter tag over hovedet blev det regnvejr, og når han tog sig en lur på sin måtte på en bro ved markedspladsen med hovedet på knæene, blev det godt vejr.

Engang spurgte en munk, hvad det var for en sæk han bar på. Hotei svarede lakonisk ved at sætte sækken på jorden. Så spurgte munken, hvad dét betød, hvorpå han slængte sækken over skulderen og gik. En anden spurgte, hvor gammel sækken var, og Hotei sagde: "Så gammel som rummet!" Han udstrålede munter tilfredshed med livet og var i fred med sig selv og verden. Senere er Hotei blevet betragtet som en reinkarnation af Maitreya Buddha, som i buddhismen er en slags messias, der engang i fremtiden skal frelse alle på jorden. Han er blevet tillagt et lille digt:

Maitreya, den sande Maitreya  
Legemliggjort i utallige personer  
Fra tid til anden åbenbarer han sig  
Men ingen genkender ham

Efter den pludselige opvågning, som er en genvindelse af den reflektive bevidsthed, når man har været absorberet i *Mu*-samadhi, bliver alt hvad vi ser og hører *Mu*. Bjerge og vandløb bliver *Mu*, vægge og gulve bliver *Mu*, alle ting bliver *Mu*. Oksehyrden er ikke længere oksehyrde, men har forvandlet sig til Hotei, reinkarnationen af Maitreya Buddha, som kan være andre behjælpelig med at finde vejen. Den bevidsthed som har gennemført hele strækningen kendes kun af én selv. Det er som en "Døvstum , som har haft en drøm, kun den døvstumme ved derom." Skønt man kender den rene bevidsthed, som er den tomme cirkels nulpunkt, vender man tilbage til udgangspunktet, uden at give indtryk af det man ved. Man er blot er tosse, som dæmper lyset og blander sig i folkemængden på markedspladsen. Skønt man har opnået den mest subtile erkendelse og kender alle tings egentlige natur, har man nu glemt dens betydning og de tidligere mestres spor. Hotei vandre omkring uden formål, for nuværet, er det eneste, der er, og det er det evige liv. Uden at prædike om dharmen er han munter og smilende sammen med andre mennesker, og alle som er sammen med ham føler at der er en mening med livet. Det er ligesom "Blomster der blomstrer på et udgået træ." Selv om bevidstheden er ét med himlen rækker hænderne ned i helvede og i de sultne dæmoners verden for at tilføre dem lidt næring.

