



**Nr.3, juni 2004**  
(Version 1)

**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. **Vision med tidsskriftet e-Ukrudt**
2. **Det oprindelige ansigt**, oversat af Henrik H. Sørensen
3. **Vejledning til zazen**, af Tim Pallis
4. **Trackman**, tegneserie af Graeme Perrin
5. **Te og zen i Daitokuji** (del 1 af 3), af Tim Pallis
6. **Den Kinesiske Chan (Zen) Buddhismes Doktriner: Første del**, af Henrik H. Sørensen
7. **Boganmeldelser**, af Tim Pallis

## Vision med tidskriftet e-Ukrudt:

De to buddhistiske tidskrifter STUPA, som ikke udkommer mere, og det nuværende BUDDHISTISK FORUM var og er bredt anlagte tidskrifter for alle med interesse for buddhismen. De spreder sig over mange kulturer og forsøger at dele sol og vind lige mellem tibetansk buddhisme, theravada buddhisme, indisk buddhisme og forskellige former for kinesisk, koreansk og japansk buddhisme. Tidsskriftet UKRUDT er derimod et specifikt zen-buddhistisk tidsskrift, som udkom første gang i 1991. Nr. 2 udkom aldrig, da trykkeriet gik konkurs og manuskriptet og betalingen gik tabt. Behovet for et zen-buddhistisk tidsskrift blev i mange år derefter til dels opfyldt af den lange række artikler om zen, som kom i BUDDHISTISK FORUM. Nu mener vi i Zen-Buddhistisk Forening, at der igen er et behov for publicere et zen-buddhistisk tidsskrift. Derfor genvinder UKRUDT nu bevidstheden med et net-tidsskrift.

Navnet UKRUDT er et ord med flere betydninger. For det er betegnelsen for de urter, som de fleste helst så luget ud af deres pæne haver. De er dog alle levende udtryk for livets mangfoldighed og upåagtethed. De er vilde vækster, som ikke er lette at udrydde, og som trodser menneskets trang til kun at pleje det, som kan bruges, spises og som umiddelbart gør sig bemærket ved sin iøjefaldende skønhed. UKRUDT hører til de mere beskedne udtryk for livets fryd og kommer altid igen, skønt de luges bort. Selv i japanske haver luges de væk, fordi man her sætter større pris på mos-væksterne, som er endnu mindre. En stor del af zen-munkenes arbejdsdag går med at luge UKRUDT bort. Men UKRUDT forgår ikke så let, fordi det fugtige og varme vejr i Japan er godt for UKRUDT.

Zen-munke har pillet UKRUDT i århundreder. Ned med fingrene i den bløde muld, helt ned til rødderne, længere ned end roden og så et let ryk op. Der forsvandt endnu et livsudtryk! Er det det vi vil? Er dét meningen med UKRUDT? Hvis du siger Ja! Er du et uvidende fjols. Hvis du siger Nej! Benægter du fakta. Hvad vil du så svare?

## Det Oprindelige Ansigt

af National Mester Daito (1281–1337)

I begyndelsen af deres træning burde alle zen-studerende hengive sig til *zazen*. Siddende enten i den hele [lotus] stilling eller i den halve stilling, med øjnene halvt lukkede og se deres "oprindelige ansigt," før deres mor og far blev født. Det betyder at se den tilstand før ens forældre blev født, før himmel og jord skildtes ad, og før du fik menneskelig form. Det kan kaldes "det oprindelige ansigt der viser sig." Det oprindelige ansigt har hverken farve eller form, ligesom det tomme rummelrum i hvis hvis klarhed, der ingen form findes.

Det oprindelige ansigt er faktisk navnløst, men det bliver blot benævnt som sådan. Derfor bruger vi termer som fx. "oprindeligt ansigt," "mesteren," "buddha-naturen," og "den Sande Buddha." Det er ligesom et menneske, der ved fødslen er uden navn, men som bagefter får forskellige navne givet. De syttenhundrede *koans* eller temaer, som zen studenter hengiver sig til i deres [meditationstræning], er alle beregnet til at få dem til at se deres [eget] oprindelige ansigt. Den Ophøjede (dvs. Buddha Sakyamuni) sad i meditation i seks år i Himalayas bjerge, så morgenstjernen og blev oplyst. Dette er at se ens oprindelige ansigt. Når det fortælles, at de gamle [mestre] havde en stor oplysning, eller et stort gennembrud, så betyder det blot, at de havde set det oprindelige ansigt. Den Anden Patriark stod i sneen og skar sin arm af for at nå oplysning (en reference til historien om Huiko, der stod udenfor Bodhidharmas hule ved Shaolin Klosteret for at nå oplysning); den Sjette Patriark hørte sætningen fra *Diamant Sutraen* og blev oplyst; Reiun blev oplyst, da han så ferskentræet blomstre, Kyogen, da han hørte stenen ramme bambusen; Rinzai, da han blev slået af Obaku; og Tozan, da han så sin egen refleksion i vandet.

Alt dette, kaldes "at møde herren og mesteren." Kroppen er et hus og det må [nødvendigvis] have en herre. Det er herren i huset, vi kender som det oprindelige ansigt. Det at opleve varme og kulde osv. eller føle tab, eller det at have begær —alle disse er formørkede tanker og hører ikke til husets herre. Disse formørkede tanker er noget ekstra. Det er ting, der forsvinder med hvert åndedrag. At blive slæbt rundt af dem, svarer til at falde ned i helvede, og uafbrudt at blive genfødt i de seks verdener (mao. som gud, halvgud, menneske, sultent spøgelse, i helvede og som et dyr). Ved at gå dybere ind i

*zazen*, finder man tankernes oprindelse. En tanke er noget uden hverken form eller krop, men på grund af disse tankers [latente] tendenser, som findes selv efter døden er indtruffet, så falder mennesket ned i helvede med dets mange smerter, eller lider i denne foranderlige eksistens trommerum.

Hver gang en tanke opstår, så smid den væk. Det at feje tanker væk, er at praktisere *zazen*. Når man har sluppet tankerne, kommer det oprindelige ansigt til syne. Tankerne er som skyer; når skyerne er trukket over, dukker månen frem. Den uendelige sandheds måne er det oprindelige ansigt.

Sindet selv er faktisk buddha. Det, der kaldes "at se sin natur," betyder at realisere sindets buddha. Slip tankerne igen og igen, og se sindets buddha. Nogen vil måske få det indtryk, at den sande natur ikke vil være synlig, når man ikke sidder i meditation. Det er en misforståelse. Den store mester Yoka har sagt: "Det at gå er også zen, det at sidde er også zen. Man er i hvile, hvad enten man taler, er stille, i bevægelse eller i ro." Dette lærer os, at både gåen, sidde og talen også er zen. Det er ikke kun, når man sidder i *zazen* og lader tankerne ophøre. Hvad enten du rejser dig eller sidder, så vær koncentreret og opmærksom. Lige pludselig vil det oprindelige ansigt være foran dig.

*Oversat fra japansk af Henrik H. Sørensen*

## VEJLEDNING I ZAZEN, af Tim Pallis

*Zazen* er det japanske ord for siddende meditation. At begynde at praktisere er som at tænde et skarpt lys i et rodet værelse og opdage, hvor uordentligt der er. For at rydde op i sit mentale liv, må man praktisere *zen*. En vigtig del af *zen*-træningen er den siddende meditation.

Først er det nødvendigt at finde den siddestilling, som passer bedst til ens kropsbygning. Dette afhænger meget af hvor smidige ens led i hoften, knæene og anklerne er. Mulighederne for at finde en passende stilling er mange: Fuld lotus, halv lotus, Burma stilling, at sidde på haserne, knæstilling med fast pude under bagdelen, knæstilling med skammel under bagdelen eller at sidde på stol uden ryglæn.

I lotus stillingen, som er den mest stabile, og i Burma stillingen er det vigtigt, at knæene berører siddeunderlaget. Det er desuden bedst at sidde på den yderste trediedel af en rund fast pude fyldt med kapok. Den skal anbringes på et ikke alt for blødt siddeunderlag som f.eks. en futon eller en rullemadras. Det skal være sådan, at knæenes placering på underlaget, bagdelen på puden og toppen af issen udgør en pyramide. Når ens siddestilling er som en pyramide, finder man den rigtige stabilitet.

Uanset hvilken siddestilling man vælger, må man begynde med at læne sig fremover og skyde bagdelen bagud og derpå rette sig op i bagdelen. Man har nu en fornemmelse af, at man er lidt svajrygget, eller som om livet er skudt fremefter. Det gælder om at vække rygsøjlen, dvs. at være bevidst om sin rygrad lige fra det yderste haleben til den øverste nakkehvirvel. At vække rygsøjlen vil også sige at strække rygraden opefter, som om den er en donkraft, der hæver sig. Fornemmelsen skal være en strakt rygsøjle, som hæver bagehovedet opad.

Den bedste håndstilling hedder på japansk *hokkaijoin*, som betyder universel balance. Venstre hånd lægges inden i højre håndflade, så venstre hånds bagside berører højre håndflade, således at det yderste led af fingrene på højre hånd berører knoerne på venstre hånd. Den venstre håndflade vender nu opad, og man kan nu lade de to

tommelfingres spidser møde hinanden i en let berøring, så tommelfingrene er vandrette. Man kan også blot nøjes med at folde hænderne i skødet.

Når man begynder meditationen, skal man se lige ud i rummet med åbne øjne. Derpå sænker man blikket og betragter et område af gulvet ca. halvanden meter foran sig. Blikket skal være ude af fokus. Man skal ikke fokusere på noget bestemt punkt. Det skal snarere være, som om synet kommer tilbage til én. Det indre fokus skal placeres i den nederste del af bugmuskulaturen, som på japansk hedder *tanden*. Det er det område af bugen, som en hånd kan dække nogle centimeter under navlen.

*Tanden* er det område som musikere og sangere kalder støtten. Musikere, der spiller blæseinstrumenter, og operasangere kender det udemærket. *Tanden* er den bedste støtte man overhovedet kan få i livet. At vække *tanden* og fastholde en fornemmelse af stramhed, støtte og styrke i bugmuskulaturen er en af de vigtigste opgaver i *zazen*. Prøv at puste en ny ballon op. For at gøre det må man presse læberne sammen og trykke luften ind i gummiet med en vis kraft. Man mærker straks, at denne kraft støttes af bugmuskulaturen. Dét er *tanden* !

Under meditationen er det godt mentalt set at have noget at "bide" i. Det er for at undgå at fortabe sig i dagdrømmenes verden. Dette gøres bedst ved at fastholde opmærksomheden på åndedrættet, i særdeleshed på udåndingen. Til daglig trækker vi vejret ca. 15 gange i minuttet. Under *zazen* kommer man hurtigt ned på 4 gange, og den erfarne er nede på 1 til 2 gange i minuttet. Under indåndingen spiles bugen op, fordi mellemgulvet sænker sig, så der bliver mindre plads til tarmene i bugen. Denne følelse af stramhed i bugmuskulaturen gør én opmærksom på *tanden*. Man skal kun indtage den mængde luft, som spiler bugen op, ikke fylde så meget luft i lungerne, at brystkassen hæver sig.

I *zazen* er det meget vigtigt at være opmærksom på udåndingen. Denne udånding skal være en lang tilbageholdt udånding. Luften skal ligesom sive ud af én som et strømmende vandfald. Den skal ikke presses ud, men stille og roligt sive ud gennem næsen i en langsom, afspændt strøm. I begyndelsen mærkes udåndingen tydeligt, senere bliver den næsten umærkelig. Fokus er stadig på *tanden*, som er det

sted, hvorfra udåndingen kommer, sådan føles det i hvert fald. Dette er ikke anatomisk korrekt, fordi luften jo egentlig kommer fra lungerne i brystkassen.

I den mentale del af meditationsarbejdet knytter man det japanske ord *MU...* til udåndingen. I *zazen* er det meget væsentligt, at man ikke adskiller *MU...* fra sin opmærksomhed på åndedrættets ind og udgående bevægelse i *tanden*. I praksis betyder det, at man udånder *MU...U...U...*, så længe man har luft til det. Når man ikke har mere luft at give af, støder man den sidste luft ud i et par *U...U...* Man indånder også *MU...* men lader det så at sige komme af sig selv. Således praktiserer man åndedrag for åndedrag.

*MU* betyder ingen eller uden. Det japanske tegn for *MU* svarer til det danske u-, a-, eller ikke-. *MU* betyder derfor ikke-væren og *U* betyder væren. Det er ikke nødvendigt i meditationen at tænke på betydningen af ordet. Det er nok at indånde og udånde lyden *MU...* Der findes en *zen*-historie i forbindelse med ordet *MU*:

Den kinesiske *zen*-mester *Zhaozhou* (778-897) sagde ofte til sine munke, at alle levende væsner har *Buddha-naturen* eller er *Buddha-naturen*. En dag da mesteren sad på verandaen uden for sit hus, kom en munk hen til ham og sagde, at han ikke kunne forstå hvad *Buddha-naturen* var. I samme øjeblik løb en gammel, skabet hund gennem gården og munken pegede på den og spurgte: "Har den hund *Buddha-naturen* eller ej?" Mesteren sagde *MU...*

Spørgsmålet er nu, hvorfor sagde han *MU*? Hvad betyder *MU*? Benægtede *Zhaozhou*, at hunden har *Buddha-naturen*? Alle levende væsner har *Buddha-naturen*! Hvorfor sagde han så *MU*? Hvad er *MU*? *MU* er et andet ord for *Buddha-naturen*! Hvis man ikke ved hvad ens *Buddha-natur* er, må man, samtidig med at man udånder *MU*, spørge sig selv: Hvad er *MU*? Dette spørgsmål er ensbetydende med ens længsel efter at vide, hvad ens egentlige natur er. I begyndelsen vil man nok verbalisere spørgsmålet mentalt samtidig med, at man praktiserer *MU...* Senere manifesterer spørgsmålet sig blot som en ren længsel knyttet til *MU*.

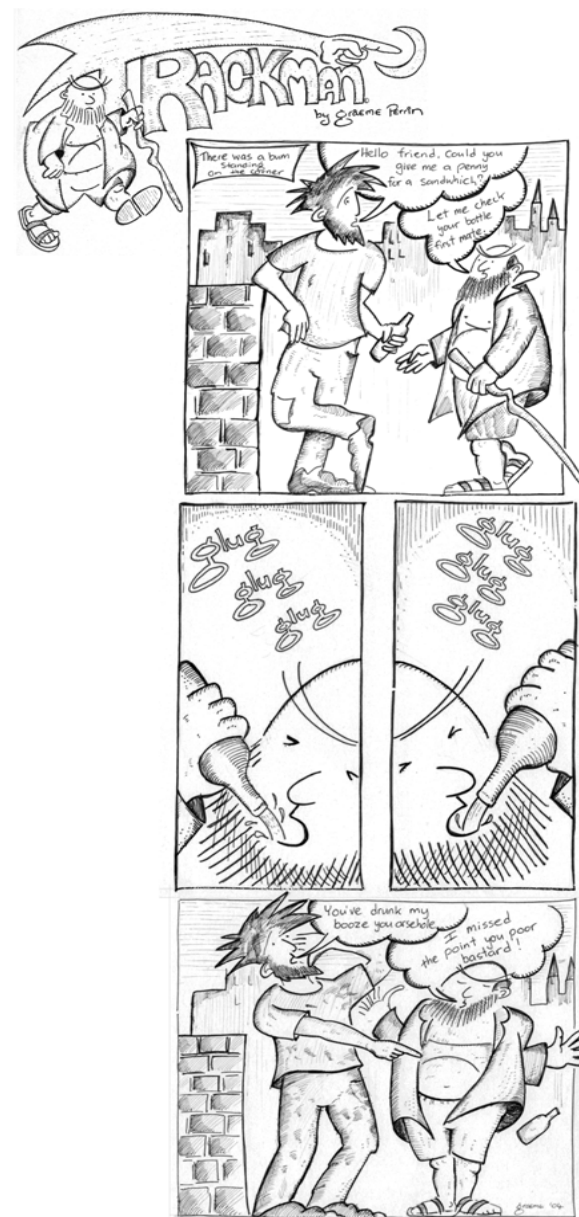
I fokus af ens koncentration har man nu både *MU*, den lange udånding, *tanden* og ens eksistentielle længsel. Det kan i begyndelsen føles, som om det ikke er muligt at praktisere alle disse ting på sam-

me tid. En gang imellem skal man tilmed også checke sin siddestilling, håndstilling og vække rygsøjlen. Lidt efter lidt falder disse forskellige ting imidlertid på plads, således at man ikke længere føler, at de er adskilte, øvelse gør mester. Vesterlændinge behøver naturligvis ikke at bruge lyden *MU...*, som er Østasiatisk i sin oprindelse. Man kan f.eks. bruge det indiske mantra *AUM...* eller det engelske ord *ONE...* Det kommer helt an på, hvad der bedst passer til ens temperament og tilbøjelighed.

Når man prakticerer *MU...* vil man pludselig opdage, at man har glemt *MU...*, og at man derfor ikke er opmærksom på udåndingen og *tanden*. I stedet for dagdrømmer og fantaserer man dybt optaget af en indre monolog eller dialog. Dette er ganske naturligt, men det vil nok alligevel være meget overraskende, hvor vanskeligt det faktisk er at fastholde *MU...* blot i kort tid. Vi er alle slaver af vor indre "tv-serie". Man opdager næsten aldrig, at man er begyndt at dagdrømme, men pludselig opdager man, at man faktisk sidder og tænker på alt mulig andet end at praktisere *MU...* Når man opdager dette, gælder det om at vende tilbage til *tanden* og udåndingen af *MU*. Det at blive ført væk af tankeassociationer og bringe opmærksomheden tilbage til fokus på *MU* er netop det, der kaldes *zen-træning*. Man gør det igen og igen og igen.

Med årene bliver man bedre til at fastholde koncentrationen. Når man har gentaget denne praksis tilstrækkeligt mange gange uden afbrydelse af tanker vil man måske en dag erfare, at *MU* er blevet hængende fast i bevidstheden. Dette er tegn på, at man er ved at nærme sig den tilstand, som kaldes *samadhi*.

Således er der to forskellige former for opmærksomhed. Der er den eksklusive koncentration, hvor fokus er på *MU*, åndedrættet, tanden og ens længsel efter at kende sin egentlige natur. Og der er den inklusive opmærksomhed, som er bevidst om alt, hvad der foregår i ens bevidsthedsrum, både det indre og det ydre rum. Det er denne inklusive opmærksomhed, som pludselig gør én opmærksom på, at man dagdrømmer, og det er også denne inklusive opmærksomhed, som bringer én tilbage til koncentrationen på *MU...* Disse to former for opmærksomhed fungerer altid i vor bevidsthed. De fungerer f.eks. også, når man kører bil. Du er eksklusivt koncentreret om vejen foran bilen, men du er også inklusivt opmærksom på dine sidespejle for at se, om der kommer et barn cyklende ude i siden af vejen.



## TE OG ZEN I DAITOKUJI, del 1 af 3.

Af Tim Pallis

Det var den japanske *Tendai*-munk *Eisai* (1141-1215), som foruden at introducere *zen*-buddhismen til Japan efter sin rejse i Kina også medbragte de første frø fra te-busken og plantede dem i Japan. Te-drikning blev populær som en helsedrik og som en stimulans, der kunne holde de mediterende munke vågne og koncentrerede under lang tids *zazen*, siddende meditation, i klostrene. Den viden om te, som *Eisai* havde lært i Kina, nedskrev han i 1211 i værket *Kissayō-jōki*. Her beskrives de helsebringende virkninger af teen, te-plantens dyrkning og høsten af te-bladene samt tilberedningen af den pulveriserede grønne te.

Den japanske abbed for det betydningsfulde zen-tempel *Nanzenji Muso Kokushi* (1275-1351) mente at te og *zen* er ét, *cha zen ichi mi*. Men dette synspunkt var der ikke mange som forstod sådan lige med det samme, det tog sin tid at slå rødder. Det, vi idag kalder for te-ceremoni, hedder på japansk *cha-no-yu*, som blot betyder teens varme vand. *Chanoyu* kan ganske vist virke meget ceremonielt eller som et ritual, men denne te-sammenkomst eller te-møde mellem mennesker har til trods for sit tilsyneladende formelle væsen det særlige formål at harmonisere mennesker, som socialt set er meget forskellige. Det er desuden en kulturel aktivitet med mange etiske, æstetiske og religiøse undertoner.

Da buddhismen blev indført fra Kina til Japan i det 6. århundrede, var det ikke kun den religiøse lære, man hentede til Japan, men også den kinesiske kultur i form af arkitektur, skulptur, maleri, kalligrafi og te-redskaber. Sådan var det også, da *zen*-buddhismen kom til Japan i det 13. århundrede. Et stort antal kunstgenstande blev opkøbt af kinesiske og japanske zen-munke og medtaget til Japan sammen med *zen-dharmaen*. De kinesiske ting og sager blev brugt som dekoration ved te-ritualerne i *zen*-templerne. Denne sans for kinesiske ting ved de offentlige te-ritualer i templerne faldt i aristokratiet og krigerklassens smag, og efterhånden blev *zen*-templernes te-ritualer efterlignet af de adelige. På denne måde startede de store banketter og overdådige te-sammekomster og te-konkurrancer kaldet *tōcha*, hvor man skulle smage sig til hvilken te man drak, og hvor den var dyrket.

I midten af *Muromachi* perioden (1336-1568) udvikledes den fornemme kulturepoke, som man idag kalder *Higashiyama*-kulturen. *Higashiyama* er den østlige del af Kyoto med mange forskellige templer og aristokratets villaer. Primus motor i denne te-kultur var *Nōami* (1397-1471), som var en slags kulturminister eller kulturel rådgiver for flere *Ashikaga-shōgun*, Japans egentlige magthavere eller regenter på den tid. *Nōami* var ikke alene te-mester, men også *suibokuga* maler, *renga*-digter og blomster-arangement dekoratør. Han var blevet headhuntet af den 6. *Ashikaga Shōgun Yoshinori* (1428-1441) og blev snart hans rådgiver i alle kulturelle anliggender. Dette forsatte under *Ashikaga Yoshimasa* (1436-1490), hvor han havde det overordnede ansvar for *shōgunens* kinesiske kunstgenstande *karamono* og tusch-malerier fra *Sung*-, *Yuan*- og *Ming*-dynastierne i Kina, som nu var i japansk eje. En af hans opgaver var også at være *shōgunens* indendørs-arkitekt og designer.

*Nōami* skabte en meget smagfuld og elegant atmosfære i den enkle *shoin* te-rum stil. Hans ide var at udvikle te-kulturen og frembringe en mere *zen*-inspireret, stram atmosfære end de store ekstravagante og kinesisk inspirerede banketter. Blandt andet designede han en måde at anvende den *daisu* stand, et hylde-system fra et *zen*-tempel i Kina, som *zen*-mesteren *Nampo Jōmyō* (1235-1309) havde taget med sig tilbage til Japan fra sin rejse i Kina. *Daisu*-standen var det hylde-system, hvorpå te-redskaberne var arrangeret. Det drejede sig blandt andet om trækuls-varmebæknet *furo*, jernkedlen til at koge vandet i *kama*, krukken til det kolde vand *mizusashi*, vandøsen *hishaku*, jernstavene *hibashi*, krukken til affaldsvand *mizukoboshi*, te-skålene *chawan*, te-piskeren *chasen*, en linnedklud *chakin*, bambus te-øsen *chashaku* og te-beholderen *cha'ire*. *Nōami* etablerede nu en te-etikette eller en måde hvorpå man håndterede te-redskaberne, og en måde hvorpå man lavede te og serverede den for gæsterne. Det var således *Nōami*, der grundlagde *Higashiyama*-skolen for te-praksis, som var en mere disciplineret måde at afholde en te-ceremoni på end den selskabelighed, som efterhånden var blevet til et temmelig alkoholiseret ædegilde.

I *Muromachi* perioden og den efterfølgende *Momoyama* (1568-1603) periode udviklede der sig et kulturliv, hvor den kunstneriske aktivitet og dens frembringelser blev udtryk for *zens* særlige bevidsthed. I denne spirituelle æstetik udtrykkes de samme kvaliteter, som kendetegner idealet for *zen*-træningen. De kunstneriske arbejder skal

afspejle kunstnerens forståelse af *zen*-æstetikens kvaliteter, således at de er udtryk for *zens* æstetisk-religiøse værdier. *Higashiyama*-kulturen var begyndelsen til den expressionisme, hvor tushmaleriet, kalligrafien, haveanlægget, te-kulturen, te-hus arkitekturen og design og håndværk som pottemagerri, lakkunst, bambushåndværk og blomsterdekoration, som alle indgår i te-kulturens økologiske husholdning, bliver udtryk for *zen*-buddhismens spiritualitet. Te-kulturen er et godt eksempel på, at forskellige områder af menneskelig aktivitet som kunstnerisk arbejde, håndværk, rengøring og religiøs praksis kan forenes. De fag der hører hjemme i te-vejens verden udviklede sig på den store te-mester *Sen no Rikyus* (1521-1591) tid til en sammenhængende æstetisk-religiøs kulturfarm, hvor den kunstneriske kreativitet og det *zen*-buddhistiske åndsliv fik et meget originalt og dybt tilfredsstillende spirituelt udtryk.

Arnestedet for den *zen*-inspirerede te-kultur er det store tempelkompleks *Daitokuji* i Kyoto. *Daitokuji* blev grundlagt i 1327 af *zen*-mesteren *Daito Kokushi* (1282-1338) med støtte af den afgående kejser *Hanazono* og den regerende kejser *Godaigo*. Lige siden sin grundlæggelse havde *Daitokuji* en helt central betydning for *zen*-buddhismens kulturelle udfoldelse i Japan. I dag er det stadig et fornemt sted, hvor de særlige religiøse og æstetiske aktiviteter holdes hengivent i live. Dette skyldes det enestående samarbejde og venskaberne i *Daitokuji* mellem en hel række *zen*-mestre og te-mestre med nære forbindelser til de velhavende købmænd i *Sakai*, som handelsbyen Osaka hed på den tid. *Daitokuji* består af adskillige mindre familieejede templer med hver sine særlige traditioner. Desuden er forskellige hovedbygninger rammen om de fælles aktiviteter. I et særligt kloster, *sodoen*, uddannes sønnerne fra de mindre templer til en karriere som *zen*-præster for senere at kunne overtage familie-templet som abbed.

I *sodoen* findes altid enkelte munke, som tager *zen*-træningen dybt alvorligt, og for hvem det er en livsvigtig sag at komme til en erkendelse af deres *Buddha-natur*. Munkene i *sodoen* træner dag og nat, år efter år, og alle sider af træningen, hvad enten det er manuelt arbejde, *samu*, siddende meditation, *zazen*, *koan*-praksis, et møde med *zen*-mesteren, *sanzen*, liturgi eller te-drikning siges at udgøre én og samme praksis. Formålet med *zen*-træningen er at aktualisere *Buddha-naturen*, således at den udtrykker sig kreativt på en eller anden måde. En af de måder, hvorpå den kan udtrykke sig kreativt og

æstetisk, er kunsten at tilberede en kop skummende *macha*, som er en frisk grøn pulver-te pisket til skum i en smuk gammel skål. *Zen*-træningen finder sted i *zendoen*, som er den hal, hvor munkene både sover, spiser og mediterer sammen. Denne *zendo* er helt isoleret fra de øvrige tempelbygninger og fungerer som munkenes stal i en tavs og asketisk atmosfære. Livet i klostret kræver derfor en bestemt livsrytme og en god portion viljestyrke og udholdenhed for at klare træningen igennem. Dette er et problem for lægfolk, som jo lever et familieliv og arbejdsliv uden for klostrets rutine og derfor blot en gang imellem kan deltage i de intensive meditationsuger kaldet *sesshin*.

Allerede i *Muromachi* tiden blev *zen*-mestrene klar over, at det var vanskeligt for almindelige mennesker overhovedet at komme igang med en eller anden form for *zen*-træning af betydning. Man havde behov for at finde en nemmere og enklere måde at dyrke *zen* praksis på blandt almindelige mennesker udenfor klostret. *Zen*-træningen skulle gerne være et tilbud til alle slags mennesker og ikke kun til munke og nonner. Det var dette behov, som man søgte at imødekomme i *Daitokuji* ved at rekonstruere den skik det er at drikke te rituelt i klostret. Dette var begyndelsen til den *zen*-træningsform blandt lægfolk, som idag kaldes *sado* eller te-vejen. Det viste sig nemlig, at te-ritualet var en meget velegnet aktivitet, der kunne dyrkes som en slags aktiv meditation i stedet for den stillesiddende *zazen* meditation. I *Daitokuji* lagde man tidligt vægt på, at meditation ikke kun er siddende meditation, men også en praksis, som kan gennemføres midt i dagliglivets aktiviteter. Et *zen* ord siger:

*Hvis du træner i zazen,  
skal du lige vide,  
at zazen hverken er at sidde eller at ligge.  
Hvis du træner for at blive en Buddha,  
skal du lige vide,  
at Buddha ikke kun har én form.  
Dharmaen har ingen fast bolig  
og tillader ingen skelnen.  
Hvis du sidder for at blive en Buddha,  
vil du blot dræbe Buddha.  
Hvis du klynger dig til zazen,  
vil du aldrig realisere Dharmaen.*

Zen-mesteren *Ikkyū Sōjun* (1394-1481) er en af den mest markante skikkelser blandt japanske *zen*-mestre og den person, som mest af alle har inspireret te-kulturen fra en *zen*-buddhistisk synsvinkel. Det var ham som besjælede tidens te-mestre, kulturpersonligheder og kunstnere med et nyt æstetisk-religiøst livssyn, som slog dybe rødder i japansk kultur. *Ikkyū* kaldte sig selv *Kyoun*, den gale sky. Han var uægte søn af Kejser *Go-Komatsu* (1377-1433) og begyndte allerede sit tempelliv som 6 årig. Fra 12 års alderen studerede han buddhisme hos *zen*-mesteren *Seisōnin* og kinesisk digtning hos *zen*-mesteren *Botetsu Ryōhan* i *Keninji zen*-templet i Kyoto. Da han var 17 år begyndte han at praktisere *zen* hos *zen*-mesteren *Ken'ō Sōi*. Men da denne døde da *Ikkyū* blot var 22, fortsatte han sin *zen*-praksis hos *zen*-mesteren *Kasō Sōdon* (1352-1428) i *Daitokuji*. Denne var kendt for at være en meget streng mester, som ikke godkendte hvem som helst. En dag da *Ikkyū* hørte en krage skrike, vågnede han til erkendelse af *Buddha-naturen* og arvede dermed *Kasōs dharma*. Det meste af sit liv levede *Ikkyū* udenfor tempellivet, undertiden i retreat, til andre tider som *dharma*-vagabund på landevejene. Først da han var 81 blev han indsat som den 47. abbed af *Daitokuji* meget mod sin vilje. Her var han til sin død som 88 årig. Blandt hans disciple finder vi nogle meget store kunstnernavne, som alle var nyskabende indenfor *zen*-kulturens æstetik. Der var blandt andre te-mesteren og havearkitekten *Murata Shukō*, digtermunkene *Sōshō* og *Sōin*, *noh*-skuespilleren og dramaturgen *Komparu Zenchiku*, maleren *Soga Dasoku* og *haikai*-renga digteren *Yamazaki Sōkan*.

*Ikkyū* var den mest betydningsfulde igangsætter af den nye te-kultur. Han praktiserede en form for *zen*-naturalisme, som satte sig op mod *shin*-buddhismens skelnen mellem denne verden og den anden verden. Han opponerede hele sit liv imod tidens buddhistiske idealisering af eneboer tilværelsen fremfor samfundsfællesskabets menneskelige verden. Han kunne være sammen med mennesker i alle samfundslag, spiste kød og fisk, drak risbrændevin, elskede kvinder og fik adskillige børn. *Ikkyū*s forfatterskab bærer præg af, at han var en utrættelig modstander af snæversyn og hykleri. Han spredte en virkelighedsnær og æstetisk religiøsitet omkring sig, som i og med sin stilfærdige ironi tiltalte ganske almindelige mennesker.

*Murata Shukō* (1423-1502) begyndte at studere *zen*, som lægmand, men blev altid søvngig, når han praktiserede *zazen* eller læste de buddhistiske skrifter. Hans læge rådede ham derfor til at drikke te for

at holde sig vågen. Han blev så glad for at drikke te, at han begyndte at lære *chanoyu* hos te-mesteren *Furuichi Chōei* (d.1507) i Nara. I Kyoto gik han senere i te-lære hos *Noami* og i *zen*-træning hos *Ikkyū*. *Murata Shukō* designede en ny te-stil, som man nu kalder Nara te-skolen. Den adskilte sig fra den meget formelle og aristokratiske tradition, som praktiseredes af adlen og krigeroverklassen. Han forenede tre måder at praktisere te på. Den ene var *zen*-klostrets te-ritual, som han lærte af *Ikkyū*. Den anden var den populære *rinkan chanoyu*, som han lærte af *Furuichi* klanen i Nara. Den tredje var *shoin-daisu chanoyu* stilen, som han lærte af *Noami*. *Murata Shukō*s nyskabelse på te-vejen var først og fremmest et resultat af hans *zen*-praksis og indflydelsen fra *Ikkyū*s usædvanlige personlighed og dennes kritiske syn på både den verdslige verden og den etablerede klerikale verden.

En dag da *Shukō* var ved at drikke te af sin mest skattede te-skål, råbte *Ikkyū* et enormt *Katsu!* og smadrede skålen med en jernrager. *Shukō* sagde blot: "Piletræerne er grønne og blomsterne er røde". *Ikkyū* priste hans spirituelle modenhed. Som tegn på godkendelse af hans oplysning gav *Ikkyū* ham en meget sjælden kalligrafi af dén kinesiske *zen*-mester, *Yüan-wu (Engo)*, som samlede og kommenterede *Hekikanroku*, den meste betydningsfulde *Koan*-samling. *Murata Shukō*s te-stil var farvet af hans erkendelse af, at *Dharmaen* også er i teens vej, hvilket igen vil sige, at *Dharmaen* er i selve det daglige liv. Han gjorde et forsøg på at få te-ceremonien ned på jorden og ud til almindelige mennesker. Der var helt klart en puritansk mission i *Shukō*s budskab, idet han fra *Ikkyū* og sin *zen*-træning havde lært, at teens vej skulle være en *dharma* der handlede om hjertets renhed. Inspireret af *Ikkyū* blev *Shukō* den første, som forenede te-ritualets tradition i klosteret, *zen*-praksis og det æstetiske ideal *wabi* til en enkel og naturlig te-kultur. Denne *wabi* æstetik vinder frem, da *Murata Shuko* begynder at bruge lokalt producerede te-redskaber istedet for de fine og dyre ting og sager fra Kina. Det var imidlertid *Sen no Rikyū* som senere fuldkommengjorde denne æstetik ved at sætte det skæve, anonyme folkekunsthåndværk højere end det fine, kostbare kunsthåndværk fra Kina.

Hidtil havde man ved te-ceremonier hængt kinesiske landskabsmalerier op i *tokonomaen*. *Shukō* var den første som brugte en kalligrafi af en *zen*-mester, den netop ovenfor omtalte kalligrafi. Det blev senere med *Sen no Rikyū*s te-ceremoni et dogme



kun at bruge en kalligrafi med et dharma-ord. Det var *Noami*, som introducerede *Murata Shuku* til *Shogun Ashikaga Yoshimasa* (1436-1490), for hvem han blev læremester på teens vej. *Shukō* ændrede den ekstravagante og sofistikerede te-selskabelighed, som var centreret omkring de vanvittig kostbare kinesiske kunstgenstande, til en sag om et levende samvær i *dharmaen*. Han gjorde te-ceremonien til en te-vej *chado* og som sådan til en ny form for lægmands-buddhisme. *Shukō* havde den opfattelse, at den, der træder ind i te-rummet, befrier sig fra alle ydre omstændigheder og alle selv-centrede udtalelser. I det indre stiller han ind på venlighed og harmoni, og i mødet med et andet menneske, må der i te-rummet være gensidig respekt, ærbødighed, renhed og stilhed. Lykkes dette vil der være fred mellem himmel og jord. I *Shukōs* te-ceremoni var der hverken spil, konkurrencer eller alkohol, teens vej skulle være en åndelig vej, en kultivering af sindet. Dette var begyndelsen til det, der senere udviklede sig til *wabi-te*.

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

af Henrik H. Sørensen

### Forord

En af de vigtigste, mest kendte og samtidig mindst forståede af de buddhistiske traditioner i Østasien er *chan*-buddhismen, bedre kendt under sit japanske navn som *zen*. I 1927 blev folk i vesten først rigtigt opmærksom på denne buddhistiske retning, gennem den japanske Dr. D.T. Suzukis bøger. Trods de mange positive sider ved disse, der i vid udstrækning stadig må siges at høre til blandt de bedste der findes om emnet, gjorde Suzuki sig til dels skyldig i at præsentere et ensidigt anti-intellektuelt og paradoksalt billede af *chan*-traditionen. Dette kan måske skyldes, at Suzuki primært var interesseret i *chan* fra et praktisk, religiøst synspunkt, og derfor med vilje mystificerede denne traditions teoretiske og filosofiske grundlag, men det medførte, at mange af de, som blev fascinerede af de paradoksale og irrationelle elementer i *chan*-buddhismen ganske overså den logiske og i høj grad rationelle doktrinære baggrund for disse elementer.

Det billede af *chan*-buddhismen, som man får af at læse Suzuki og andre, der i deres tolkning lægger sig tæt op ad ham, er et af en kinesisk buddhistisk skole, hvis tilhængere strør om sig med paradoksale og tilsyneladende mystiske svar. Deres adfærd er uforklarlig, ja ofte helt absurd. De elsker at brænde buddha-statuer og rive hellige bøger itu, *sutraer* og studiet af disse er bandlyst, alt sammen tilrettelagt for at bringe eleverne til den mystiske oplevelse. Set fra en vinkel er dette billede ikke egentligt forkert, men det også udtryk for et utroligt forsimplet og unuanceret billede af en meget forskelligartet og varieret buddhistisk tradition.

Selvom det er korrekt, at de fleste *chan*-mestre ikke synes at have interesseret sig for doktrinære problemer, og spørgsmål af filosofisk karakter, fordi den praktiske religiøse erkendelse for dem var det essentielle, vil man dog finde, hvis man undersøger fundamentet for deres religiøse overbevisning og praksis, at deres belæring og handlinger faktisk var baseret på et klart defineret teoretisk og tros-mæssigt grundlag, der selvfølgelig var i nøje overensstemmelse med den åndelige indsigt de måtte besidde.

Jeg vil her forsøge at tegne et mere nuanceret billede af *chan*-buddhismen, idet jeg primært vil redegøre for de forskellige filosofiske og doktrinære strømninger i *chan*-buddhismen fra dens opståen som en selvstændig retning indenfor kinesisk buddhisme i det 7. årh. og frem til *Song* dynastiet (960–1276). Af praktiske hensyn er artiklen delt op i to afsnit.

### Introduktion

Meditation har altid været et af de mest centrale aspekter i traditionel buddhisme. Da buddhismen kom til Kina kort efter vor tidsregnings begyndelse, var det tekster omhandlende forskellige former for meditation (sanskrit: *dhyana*, kin. *chan*), som først blev oversat. Det viste sig nemlig hurtigt, at kineserne særligt fandt interesse for disse *dhyana*-tekster, hvis indhold i nogen grad mindede om datidens daoistiske meditationstekster. Der kan næppe herske tvivl om, at de overfladiske ligheder imellem daoismen og buddhismen i væsentlig grad bidrog til sidstnævntes popularisering i Kina.

De fleste af disse tidlige *dhyana*-tekster tilhører *theravada*-traditionen og lægger derfor primært vægt på opnåelsen af forskellige koncentrationstilstande og indsigter, hvis formål det er at sætte den praktiserende ud over den jordiske tilværelse, *samsara*. Et gennemgående træk i *theravada*-buddhismens forestillinger om spirituel udvikling er forsagelse, motiveret af erkendelsen af alle fænomeners forgængelighed og uvirkelighed. Et væsentligt træk er derfor, at den åndelige dimension er fundamentalt adskilt fra den betingede verden. Denne dualistiske opfattelse, der er et typisk træk for mange af Indiens religiøse traditioner, er i *theravada* karakteriseret ved ønsket om at forlade *samsara*, genfødslernes hjul, og søge den endelige udslukkelse i *nirvana*.

Samtidig med at de *theravada*-orienterede meditationstekster vandt udbredelse i Kina, kom også *mahayana*-tekster ind i landet og blev oversat. I *mahayana*-buddhismen er *bodhisattvaen* og opnåelsen af buddha-tilstanden idealerne. *Bodhisattvaen* har med vilje givet afkald på *nirvana* og genfødtes liv efter liv blandt de levende væsner i *samsara* med det ene formål at lede dem mod den endelige befrielse, erkendelsen af buddha-tilstanden. *Bodhisattvaen* transcenderer *samsara* med sin visdom og sine uselviske handlinger. Og fordi han følger den ikke-dualistiske vej, er *samsara* og *nirvana* ikke to, men to sider af en og samme virkelighed.

Hvor *theravada* og *mahayana* i høj grad havde stået i et doktrinært modsætningsforhold i Indien, kom de i Kina i stedet til at skelne de to retninger fra hinanden, og på den anden side blev tekster tilhørende begge retninger oversat og spredt i det tempo de fandt deres vej til Kina, og blev ikke "markedsført" på nogen systematisk måde. *Mahayana*-ideologien, der i store træk var repræsenteret af *prajnaparamita-sutraerne* i Kina indgik i en syntese med den filosofiske form for daoisme almindeligvis kendt som Lao-Zhuang traditionen opkaldt efter filosoferne Laozi og Zhuangzi, og blev i denne blandede form dominerende i den sydlige del af landet. *Theravada*-retningen, hvilket primært vil sige *dhyana*-orienteret *theravada*, indgik i en kombination med en *dharani*- og ritual tradition, der havde sit udgangspunkt i *mahayana*-buddhismen. Denne opdeling af sydlig, delvist daoistisk inspireret *prajna*-filosofi og nordlig *theravada* præget *dhyana* forblev stort set uforandret indtil begyndelsen af det 5. årh., da store omvæltninger i kinesisk buddhisme fandt sted i forbindelse med den store oversætter Kumarajiva (344–413) virke i Chang'an. Kumarajiva og hans disciples indflydelse indvarslede afgørende forandringer i den kinesiske buddhismes doktriner og praksis, der nu for alvor blev i stand til at forstå og tilpasse den indiske buddhisme til den kinesiske sociale og kulturelle virkelighed. *Dhyana*-traditionen, der indtil dette tidspunkt udelukkende havde været domineret af *theravada*, begyndte nu at bevæge sig i retning af *mahayana*, og gennemgik i løbet af de næste hundrede år en "mahayanisering" delvis inspireret af visualiserings-*sutraerne*, samtidig med at grundlæggende *theravada*-meditationspraksiser som f. eks *samatha* og *vipassana* blev omformet, og kom som egentlig *mahayana-dhyana* til at få en væsentlig betydning indenfor *tiantai*-skolen.

Blandt disse *mahayana*-meditations skoler, hører også *chan*-skolen. Denne skole, som egentlig bestod af talrige små skoler og transmissionslinier, havde en specifik opfattelse af *dhyana*. Den opfattede mere *dhyana* som en meditativ tilstand, i hvilken visdom (kin. *hui*) og koncentration (kin. *ding*) er i balance, og hvor den praktiserende er i forbindelse med sit inderste væsen, end som en egentlig meditationsteknik til at nå dette mål. Da *chan*-skolen ydermere var en *mahayana*-skole, havde den historisk set ingen direkte forbindelse til den *dhyana*-orienterede *theravada*-tradition i Kina.

*Chan*-skolen, hvis doktriner ifølge traditionen blev introduceret i Kina af den indiske *brahman* Bodhidharma (d. ca. 538) har tilsyneladende

ikke haft noget tilsvarende modstykke i Indien. Den type *dhyana*, som Bodhidharma siges at have praktiseret, har efter al sandsynlighed været en meditationspraksis baseret på *Lankavatara Sutraen* som han siges at have brugt som tekstmæssig autoritet. De doktriner han underviste sine elever i belærte i blev senere opsummeret i følgende vers:

“En særlig overførelse udenfor skrifterne,  
Ingen afhængighed til det skrevne ord,  
Direkte pegende på det menneskelige sind,  
At se ind i sin egen natur og blive oplyst.”

Disse belæringer må have virket chokerende på datidens tekstorienterede buddhister, og det fortælles da også, at Bodhidharma pådrog sig den etablerede *sanghas* fjendskab. Efter Bodhidharma, der af traditionen regnes for *chan*-skolens første patriark i Kina, blev *chan*-doktrinerne overført via fem kinesiske patriarker, iblandt hvilke den sjette og sidstes identitet ikke kan verificeres historisk. På dette tidspunkt, dvs. i begyndelsen af det 8. årh., opstod der at voldsomt doktrinært og sekt-politisk skel inden for *chan*-skolen, der blev delt i en nordlig (kin. *beizong*) og en sydlig (kin. *nanzong*) fraktion. Den nordlige og i begyndelsen mest indflydelsesrige gren af *chan*-skolen under ledelse af munken Shenxiu (ca. 605–716) baserede sine belæringer på doktrinen om “gradvis oplysning,” og den lå derfor tæt op ad de øvrige buddhistiske skoler, medens den sydlige gren med sin doktrin om “øjeblikkelig oplysning” markant skilte sig ud fra datidens ortodokse buddhisme.

Efter en generations indbyrdes strid gik den “sydlige”-skole under munken Shenhui (670–762) ledelse af med sejren, og etablerede med kejserlig velsignelse Shenhuis mester, den relativt ukendte munk Huineng (638–713) som den ortodokse Sjette Patriark. Alle senere *chan*-retninger førte herefter deres linie tilbage til Huineng og hans direkte disciple.

I tiden efter Huineng voksede *chan*-buddhismen og blev med tiden en af de største buddhistiske retninger i Kina. I løbet af det 9–10ende årh. opstod fem forskellige *chan*-skoler, Guiyang, Linji, Caodong, Yunmen, og Fayen. Da Huichang buddhist-forfølgelsen fejede henover landet i 845-46, blev hovedparten af de store tekstskoler tildelt afgørende dødssted, men af forskellige årsager undgik *chan*-skolerne samme skæbne, og i slutningen af *Tang* dynastiet

(618–906) var *chan*-buddhismen uden tvivl den mest indflydelsesrige retning indenfor kinesisk buddhisme. I løbet af denne periode blev *chan*-buddhismen introduceret til Korea.

Under *Song* dynastiet (960–1276) nåede *chan*-buddhismen indflydelsesmæssigt sit højdepunkt i Kina, og blev i løbet af det 12. årh. bragt til Japan, hvor den fik en blivende religiøs og kulturel betydning. Under *Song* nød *chan*-buddhismen stor popularitet blandt de lærde kongfuzianere, og mange af dens doktriner var direkte medvirkende til at give neo-kongfuzianismen dens metafysiske overbygning, hvilket i sidste ende ironisk nok var medvirkende til *chan*-buddhismens åndelige overflødigsgørelse blandt den dannede elite.

Under *Yuan* dynastiet (1279–1368) fik *chan*-buddhismen en kort opblomstring, hvorefter den langsomt begyndte at forfalde, og selv en opgangsperiode hen imod slutningen af *Ming* dynastiet (1368–1644) kunne ikke afgørende forandre traditionens gradvise forfald. I løbet af *Qing* dynastiet (1644–1912) fortsatte *chan*-buddhismens nedtur sammen med resten af den kinesiske buddhisme. Under Republikken (1912–1949), som et led i en almen buddhistisk renaissance genopstod *chan*-buddhismen med fornyet kraft takket være en række store mestre, men med Folkerepublikens etablering i 1949 slukkedes den sidste glød. I vore dages kinesiske buddhisme, er *chan*-traditionen blot et minde om en fjern fortids storhed.

### 1. Sindet som det Absolutte: Påvirkning fra Tathagatarbha Doktrinen

Det absolut mest centrale begreb i *chan*-buddhismen er doktrinen om den i levende væsner iboende og selvoplyste natur (kin. *xing*), også kendt som “buddha-naturen (kin. *foxin*),” eller “det rene sind (kin. *jingxin*).” Denne doktrin stammer oprindeligt fra en række indiske *mahayana*-tekster af *tathagatarbha*-typen bestående af bl.a. den førromtalte *Lankavatara Sutra*, *Mahaparinirvana Sutraen*, *Srimaladevi Sutraen*, hvortil vi også kan føje *Buddhaavatamsaka Sutraen*, trods det, at den egentlig hører til i en kategori for sig selv. Desuden hører en række kinesiske værker til denne tradition, blandt hvilke *Yuanjue Jing* (Den Fuldkomne Oplysnings Sutra) og *Dasheng qixin lun* (Afhandlingen om Troens Opvågnen i Mahayana) er de vigtigste. I disse tekster beskrives sindets natur, som værende lig med buddha-naturen, dvs. essensen af Buddhas immanente oplysning. Med andre

ord dharmakaya, det absolutte, der samtidig opfattes som værende ophavet for al fænomenal eksistens.

I traditionel *mahayana*-buddhisme, hvortil også *chan*-buddhismen hører, er sindet et polyvalent begreb, der dækker over en række mentale og supra-mentale fænomener. Følgende er de i mest alment forekommende anvendelser af termen *xin*:

1) Sindet som værende identisk med det absolutte. Også kaldet buddha-naturen. I *chan* er erkendelsen af dette sind ensbetydende med det at nå buddha-tilstanden.

2) Det urene og formørkede sind, der konsekvent opfatter alting forkert og er derfor den direkte årsag til levende væsners lidelser i *samsara*.

3) Mentale funktioner i bred forstand. Dette er en mere general betegnelse for det formørkede sinds funktioner. Herunder hører teorien om de otte bevidstheder (skr. *vijnana*).

4) Det fysiske hjerte. Hvor de øvrige aspekter af *xin* alle kan føres tilbage til traditionel indisk buddhisme, er dette sidste aspekt af ren kinesisk oprindelse.

Imidlertid er der ikke grundlæggende forskel på disse fire aspekter af sindet. På et højere indsigt niveau er de tre sidste nemlig identiske med det første, dvs. med buddha-naturen. Det skyldes at den er deres ophav og grundlag. Det absolutte sind indeholder alt, også det urene sind. I *Afhandlingen om Troens Opvågning i Mahayana* beskrives det absolutte sind, som havende to aspekter: 1) et rent, og 2) at urent. Fra et formørket og relativt synspunkt er der selvfølgelig stor forskel på rent og urent, men fra det absolutte, oplyste synspunkt er der ingen forskel. Levende væsner er ikke grundlæggende forskellig fra buddhaerne, og *samsara* og nirvana er identiske, fordi deres grund-natur (kin. *benxin*) i bund og grund er den samme.

Doktrinen om, at alt opstår i og fra sindet er en standard *yogacara* doktrin, der især blev populær iblandt Kinas buddhister via *Lankavatara Sutraens* budskab. Om dette siger *chan*-mesteren Mazu Daoyi (709–788) følgende:

“De Trefoldige Verdener (begær, form og det formløse) er intet andet end sindet, de titusinde faste former bærer alle stemplet af den ene *dharm*a (dvs. sindet). Hvorend noget ses som form, er det intet andet end at se sindet. Sindet er ikke sind i kraft af sig selv, men det er det i kraft af former, at sindet er sind.”

Et andet sted siger han:

“Sindets natur er oprindeligt ren og klar. Derfor siges det i *Avatamsaka Sutraen*: ‘Alle fænomener hverken opstår eller forgår. Hvis man kan se således, vil man blive befriet, og alle buddhaer vil konstant vise sig foran en.’”

“Sindets fundamentalt oplyste natur, der er identisk med *dharmakaya* gennemtrænger og indeholder alle fænomener, deres illusoriske opståen, bliven, og forgåen sker i den absolutte tilstand af såledeshed (skr. *tathata*) og derfor hverken opstår eller forgår de i virkeligheden. “

Om det, at alle levende væsner er i besiddelse af buddha-naturen, siger *chan*-mesteren Guifeng Zongmi (780–841):

“Angående den eksoteriske doktrin, der påviser, at det sande sind er lig buddha-naturen: Denne doktrin forklarer, at alle levende væsner er i besiddelse af det tomme, ubevægelige og sande sind. Fra begyndelsesløs tid har denne natur været ren i sig selv, skinnende og lysende uden formørkelse. Konstant erkender den klart og præcist, uforgængelig og konstant dvæler den uden nogen grænser. Vi kalder den buddha-natur, *tathagatagarbha* eller sindsgrundlaget.”

Om identiteten imellem sindet og fænomener siger han yderligere:

“Alle fænomener er det sande sind. Det er ligesom en mand, der i drømme skaber ting. Hver eneste ting kommer fra manden selv. Eller ligesom guld, af hvilke der bliver lavet redskaber; alle redskaber [uanset form og anvendelse] er guld. Eller ligesom spejlinger i at spejl; alle spejlinger er spejlet. Derfor siger *Avatamsaka Sutraen*: “Vid, at alle fænomener er sindets egen natur. Hvis i fatter dette, vil i med det samme opnå Visdomslegemet (kin. *huishen*). Det kommer ikke fra nogen anden oplysning. I *Afhandlingen om Troens Opvågning*

i *Mahayana* siges det: 'De trefoldige verdener er uvirkelige og er [blot] skabt af sindet.'

Sindet er den fundamentale årsag til alle fænomener. Deres essens er ikke forskelligt fra sindets. Ofte beskrives forholdet imellem det absolutte og det relative (kin. *li*, *shi*), som forholdet imellem havet og dets bølger. Essentielt er begge vand.

Udviklingen af doktrinen om identiteten imellem *li* og *shi* blev først fuldt udviklet i løbet af det 8. årh. indenfor Huayan skolen, og vandt fra midten af det 9. årh. indpas i *chan*-buddhismens filosofi. Dette aspekt vil blive behandlet i et senere afsnit nedenfor.

## 2. Madhyamika og den Negative Tilnærmelse til Oplysning

Det irrationelle og paradoksale aspekt i *chan*-buddhismen, der efterhånden udvikledes til drastiske og ukonventionelle former for belæring, kan i store træk føres tilbage til *prajnaparamita-sutraerne* og Nagarjunas (3. årh.) *madhyamika*-filosofi, der i Kina først og fremmest var repræsenteret af Sanlun-skolen. Det bærende element i *madhyamika*, der var en logisk videreførelse af *prajnaparamita-sutraernes* tomheds ideologi. I *madhyamika* sammenhæng betyder tomhed "uden selv-eksistens" eller "uden egen-natur," hvilket vil sige, at intet fænomen eksisterer i kraft af sig selv, men udelukkende som et led i en større kausal sammenhæng eller process. Alle fænomener eksisterer ultimativt ikke, fordi de ikke har noget selv (skr. *svabhava*). Deres evne til tilsyneladende manifestation er udelukkende som led i en årsagskæde. Dvs. fænomener er årsagsbetingede og opstår i et tæt afhængighedsforhold til hinanden (skr. *pratityasamutpada*).

Imidlertid skete der det, at det, som oprindeligt var en negation af ideen om at permanent selv, i *chan*-buddhismen blev til en omvendt måde hvorpå man kunne påvise en ontologisk tilstand, nemlig den i mennesker iboende buddha-natur. Grunden hertil var, at *chan*-buddhismen i sit tidlige stadie var under kraftig påvirkning fra *Lakavata Sutraens yogacara*-doktriner, hvor ideen om sindet som årsag til altids opståen er det centrale. Dette grundlæggende sind beskrives som værende ufødt og uden selv-natur, dvs. dets natur er lig med *sunyata* eller tomhed. Sindet er derfor hverken eksisterende eller ikke-eksisterende, eftersom begge disse ekstremer vil tjene til at "lokalisere" det i tid og rum. Derved ville det absolutte sind blive relativiseret. Sindet er hinsides alle kategorier og grænser. Da *chan*-buddhisterne tog *prajnaparamita* og *madhyamika*-doktrinerne til sig,

fik *sunyata*-ideologien en positiv drejning, fordi den blev brugt til at fjerne tilknytning til ideen om selv og andre, samtidig med, at ved at fjerne denne tilknytning, blev det absolutte sind klarlagt. For *chan*-buddhisterne var *sunyata*-erkendelsen ikke blot en erkendelse af fænomenernes relativitet, men i høj grad også en erkendelse af den grundlæggende sandheds natur. Denne erkendelse af fænomenernes tomhed og fraværet af et personligt selv kaldes i *chan*-terminologi for ikke-sind (kin. *wuxin*). I adskillige tekster finder vi denne "negative" tilnærmelse til det absolutte, men få beskriver den så fint og præcist som Niutou Farong (594–657), en af de tidlige *chan*-mestre:

"Prins Boling spurgte: 'I det øjeblik, hvor sindet er i bevægelse, vil det så være bedst at bringe det i ro?' Mesteren svarede: 'Når sindet er i bevægelse, netop da er det ikke-sind, der bevæger sig. Det er forkert at tale om navne og karakteristika, men ved direkte tale er der ingen forhindringer. Ikke-sind er det, der bevæger sig. Det er konstant bevægelse, der ikke-bevæger sig. Det ikke-sind jeg nu taler om, er ikke forskelligt fra det eksisterende sind!'"

Uden at nævne buddha-naturen eller på anden måde angive eksistensen af det absolutte, viser Farong gennem brugen af *madhyamika*-dialektikken enheden imellem det relative sind og tilstanden hinsides, hvilken han her på vanlig negativistisk vis betegner "ikke-sind" Hans ord synes at genkalde den berømte sætning fra *Prajnaparamita-hridaya Sutra* (Hjerte Sutraen), hvor der står: "Form er ikke forskellig fra tomhed, ej heller tomhed fra form. Form er tomhed og tomhed er form."

I åbningsafsnittet til *chan*-teksten *Jueguan lun* (Essay on at Afskære [Ideen] om Meditation) finder vi følgende:

"Yuanmen spørger: 'Hvad er det, der kaldes sindet, og hvordan bringer man det i ro?' Mesteren svarer: 'Det er unødvendigt at fremsætte ideen om et sind, og derfor er det heller ikke nødvendigt at bringe det i ro! Dette kaldes at bringe [sindet] i ro!' Den anden spørger igen: 'Hvis der ikke er noget sind, hvordan kan man så praktisere Vejen?' Mesteren svarer: 'Vejen er ikke noget, sindet kan tænke på, hvordan kan den overhovedet have noget med sindet at gøre?'"

Det sind, der tales om her, er det skelnende sind, Vejen eller Dao er det absolutte eller *dharmakaya*. Ideen her er, at det absolutte på den

anden side er et produkt af begrænset menneskelig forståelse, og kun ved at ophøre med at spekulere på det, sindet alligevel ikke kan fatte, er det muligt at erkende Vejen. Det er ved ikke-praksis at Vejen opnås, uden at forstå, forstår man. De samme tanker findes mere udførligt beskrevet af Shenhui i hans Xianzong ji (Om at Kaste Lys over den Essentielle Doktrin), hvor der står:

“Ikke-tanke er doktrinen,  
Ikke-handling er roden.  
Sand tomhed er essensen,  
Og vidunderlig eksistens er aktiviteten.  
I såledeshed (skr. *tathata*) er der ingen tanke,  
Den kan ikke fattes gennem tanke eller viden.  
Eftersom virkeligheden ikke har nogen opståen,  
Hvordan skal sindet optaget af form kunne se den?”

Et andet eksempel, der omhandler samme problematik, viser Mazus anvendelse af *upaya* (kin. *fangbian*), de forskellige effektive midler buddhistiske mestre bruger til at forklare læren med:

“En munk spurgte mesteren: 'Hvorfor siger du, at sindet er Buddha?' Mesteren svarede: 'For at stoppe et lille barns gråd!' Munken sagde: 'Når gråden er stoppet, hvad så?' Mesteren svarede: 'Hverken sind eller Buddha!'”

Belæringen om at menneskers sind oprindeligt er lig med Buddhas, gives i *chan*-traditionen til begyndere, for at de ikke mere skal søge efter sandheden uden for dem selv. Når de først har forstået, at det absolutte ikke er adskilt fra dem selv, tager mesteren denne ide bort, for at den ikke skal blive en forhindring for disciplens videre udvikling. Eller som det hedder i *chan*: “Hvis du møder Buddha på din vej så dræb ham!” Enhver doktrin, uanset hvor subtil den end måtte være, må til syvende og sidst blive opgivet. For hvis den praktiserende bliver tilknyttet den, vil den binde ham til den relative verden, og i stedet for at være en hjælp til at nå erkendelsen, bliver den en lænke. Enhver belæring eller metode i *chan* og for den sags skyld i *madhyamika* er blot en finger, der peger på månen og ikke månen selv.

## To boganmeldelser:

Af Tim Pallis

*Steve Hagen: BUDDHISM IS NOT WHAT YOU THINK. Finding Freedom Beyond Beliefs. Harper San Francisco 2003.*

*Katsuki Sekida: A GUIDE TO ZEN. Lessons from a Modern Master. Edited by Marc Allen. New World Library 2003.*

Disse to bøger er af en usædvanlig kvalitet. De er først og fremmest skrevet for vesterlændinge, som praktiserer zazen, men kan med stort udbytte læses af enhver, som som kan tænke sig at vide noget om den zen-buddhistiske praksis og det zen-buddhistiske syn på tilværelsen. De kan bruges som et meget klart orienterende indlæg i zen-buddhismens mest subtile sider, men også som en meget grundig indføring i zen-træningens praksis.

Jeg vil vove at påstå, at disse to bøger er det bedste man kan fordybe sig i, hvis man vil have en uakademisk og levende indføring i zen-buddhismen. Det interessante er, at de forsåvidt er to vidt forskellige tilgange til zen-buddhismen, selvom de ender op samme sted. Steve Hagens bog er nemlig en Soto-zen bog og Katsuki Sekidas bog en Rinzai-zen bog. Hvis man derfor læser begge bøger, vil man få den bedste forståelse af hvor Soto og Rinzai adskiller sig fra hinanden, men også hvor det viser sig, at de er to alen af samme sag. Zen en nemlig zen, men vejen til erkendelse kan være forskellig.

Steve Hagen har studeret og praktiseret zen i siden 1967. I 1975 blev han elev af den japanske Soto-zen mester Dainin Katagiri, som er forfatter til bøgerne *Returning to Silence* og *You Have to Say Something*. Hagen blev ordineret i 1979, og i 1989 fik han Dharma transmission fra Katagiri Roshi. Han har siden fungeret som lærer i buddhisme og har skrevet 2 meget velformulerede bøger, bestselleren *Buddhism Plain and Simple* og *How the World Can Be the Way It Is*. Hagen bor i Minneapolis i USA, hvor han leder Dharma Field Meditation and Learning Center. Deres hjemmeside er [www.dharmafield.org](http://www.dharmafield.org), som er en meget fyldig og velorganiseret hjemmeside. Her kan man finde kurser og foredrag af Steve Hagen om zen og buddhismens grundbegreber. Kurserne er meget omfattende og indeholder dybdegående analyser af blandt andet Nagarjunas *Mulamadhyamakakarika* og Vasubandhus *Yogacara*-psykologi.

Katsuki Sekida (1903-1983) begyndte sin zen-praksis i 1915 og trænede i Empukuji i Kyoto og i Ryutakuji i Mishima, Japan. Han blev gymnasielærer i engelsk i sin hjemby Kochi på Shikoku øen, hvor jeg traf ham i 1978 og fik en uddybende vejledning i zazen. Katsuki Sekida fungerede som lægmand og Dharma-lærer hele sit liv. Han underviste fra 1963-70 i Honolulu Zendo og Maui Zendo og fra 1970-72 i London Zen Society, hvor jazzmusikeren, tennisspilleren og forfatteren Torben Ulrik traf ham. Katsuki Sekida skrev to meget betydningsfulde bøger. I 1975 udkom *Zen træning. Methods and Philosophy*, som stadig er den bedste bog om zen-træning på markedet. I 1977 udkom *Two Zen Classics*, som er en oversættelse af de to koan-samlinger *Mumonkan* and *Hekiganroku* med hans egne praktiske kommentarer sætning for sætning.

BUDDHISM IS NOT WHAT YOU THINK er en bog med 43 små kapitler, som er transskriptioner af Steve Hagens Dharma-foredrag. Det bære bogen et tydeligt præg af. Stykkerne kan læses uafhængigt af hverandre og er forfattet i en meget letlæseligt prosa, som ikke er tyngt af en tung filosofisk terminologi. Den går lige ind i et velformuleret dagligsprog. Hans klare og enkle sprog er et kunstværk i sig selv. I det ikke-dualistiske livssyn, som udfolder sig på siderne, får han sagt de mest subtile ting på en så afklaret og tilfredsstillende måde, at enhver tidligere zen-mester må misunde ham. Her er ingen zen-fremmedord eller skjulte betydninger i en vanskelig tilgængelig buddhistisk faglig sprogbrug. Steve Hagen siger tingene lige ud af landevejen, og vi kan alle være med uden forudgående kendskab til zen.

Det handler om frihed og nuvær, og der bruges mange forskellige sproglige nuancer til at udtrykke den samme sandhed, som egentlig ikke kan udtrykkes uden at komme på afveje. Vi får lov til at glæde os over Steve Hagens udlægning af de aller væsentligste spørgsmål vedrørende Buddhas lære: Hvordan kan vi se verden, som den viser sig hvert øjeblik, istedet for blot at opfatte hvad vi tænker og tror? Hvordan kan vi basere vore handlinger på *virkeligheden*, istedet for hvad vi længes efter eller afviser? Hvordan kan vi leve livet i visdom og medfølelse og i overensstemmelse med *virkeligheden* lige nu? Hvad vil det sige at være vågen eller oplyst? Når man læser denne bog bliver man på en stilfærdig måde ført ud af det væld af misforstå-

elser, som studiet af buddhismen kan føre én ind i med hensyn til genfødsel og oplysning. Steve Hagen siger:

*"Hvis det er sandheden vi er efter, vil vi opdage, at vi ikke kan begynde med nogen som helst formodninger eller begreber overhovedet. Istedet må vi nærme os verden med en nøgen opmærksomhed og se den uden mentale fordomme – uden begreber, tro, forudfattede meninger, antagelser eller forventninger. At gøre dette er denne bogs emne."*

A GUIDE TO ZEN er en bog af en hel anden kaliber, det er en rigtig Rinzai-zen indføring i zazen praksis og zen-træning. Udgiveren Marc Allen har gjort det kunststykke at udtrække de mest prægnante stykker af Katsuki Sekidas værk *Zen træning* og sammesat dem til en meget appetitlig og fortættet bog med alle de oplysninger, som den zazen-praktiserere har brug for enten som nybegynder eller som mere erfaren. Marc Allen, som er tidligere elev af Katsuki Sekida har omhyggeligt udsøgt de fineste instruktioner fra det oprindelige værk og skabt en smukt læselig og fremragende indføring i zen-meditation. Det er et perfekt kursus i zen-praksis. I de første kapitler forklares den grundlæggende praksis. Der gås i enkeltheder med hensyn til den korrekte siddestilling og åndedrættet i zazen. De næste kapitler handler om *samadhi* og *ren eksistens*, som vil være uundværlig for enhver, som begiver sig ud på denne livslange vej til erkendelse. I det sidste kapitel, som drejer sig om zen-træningens stadier finder vi så Sekidas kommentarer til de 10 oksebilleder, som beskriver den søgendes vej til oplysningens nuvær. Katsuki Sekida siger:

*"Zazen er en sag om at træne for at blive en Buddha;  
Men det er snarere at vende tilbage til være en Buddha,  
For det er du fra begyndelse af."*

