

De vele gezichten van compassie

Het boeddhisme te midden van culturele en religieuze diversiteit

Mijnheer de rector, dames en heren,

Vanuit vele landen ter wereld stroomt het boeddhisme de laatste tijd naar het Westen. Ironisch genoeg niet eens zozeer vanuit haar bakermat India, maar vanuit de verschillende Aziatische culturen van Sri Lanka, Thailand, Birma, Vietnam, Tibet, Japan, Korea, en nu ook, *last but not least*, China. Voor de belangstellende westerling die “het boeddhisme” wil bestuderen, ligt een grote verscheidenheid aan religieuze tradities klaar: theravada, zen, chan, vajrayana, zuivere land, shingon, en nieuwe religieuze bewegingen als de Sanbo Kyodan, Soka Gakkai, en Fo Guang Shan.

Het is de bedoeling van de leerstoel “boeddhistische filosofie in dialoog met andere levensbeschouwelijke tradities” om deze veelheid aan boeddhistische tradities en bewegingen in vruchtbaar contact te brengen met de culturele en religieuze diversiteit in het Westen, om zo onze verstaanshorizon te vergroten met betrekking tot religieuze en filosofische vraagstukken. Eberhard Scheiffele heeft interculturele dialoog eens omschreven als gericht op “het vreemdmaken van het eigene door het te onderzoeken vanuit het vreemde.”¹ De dialoog met boeddhistische tradities is er dan ook niet alleen op gericht om die tradities beter te leren kennen, maar ook en vooral om onze eigen vertrouwde tradities opnieuw “vreemd” te maken. Door zo’n constructieve vorm van vervreemding kunnen teksten en kernbegrippen uit onze eigen tradities opnieuw tot leven komen.

Wat heeft het boeddhisme vooral te bieden in zo’n dialoog? Onze huidige tijd wordt gekenmerkt door wat Charles Taylor heeft omschreven als het nova-effect: “een zich voortdurend uitbreidende diversiteit aan morele/spirituele keuzemogelijkheden” die leidt tot “een algemene cultuur van ‘authenticiteit’ of expressief individualisme, waarbinnen mensen worden aangemoedigd hun eigen weg te vinden, hun eigen vervulling te ontdekken, ‘hun eigen gang te gaan’.”² Binnen een dergelijke individualistische cultuur ontstaat volgens sommige sceptici een markt van welzijn en geluk, een religieuze meubelboulevard, waarbij iedere religieuze traditie haar eigen toko kan openen. Een dergelijk religieus consumentisme wordt door Peter Sloterdijk omschreven als “de amerikanisering van het religieuze”:

Wie op zijn innerlijke lap grond geen schuimende energiebron heeft aangeboord, mag in geen geval resigneren; hij moet in zichzelf verder zoeken, net zolang tot hij op dieptekrachten stuit. Dat is precies het amerikanisme op religieus terrein – de verbinding van oliezoekersmentaliteit en succesvroomheid. [...] je leeft boven een energetisch aan gene zijde, dat erop wacht in jou op te stijgen. God is een innerlijk Texas, de mens een laadbrug voor diepte-energieën.³

¹ Scheiffele gebruikte deze formulering om Nietzsches belangstelling voor vormen van niet-westers denken te omschrijven. Zie Eberhard Scheiffele, “Questioning One’s ‘Own’ from the Perspective of the Foreign”, in: Graham Parkes (ed.), *Nietzsche and Asian Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 31-47.

² Charles Taylor, *Een seculiere tijd* (Rotterdam: Lemniscaat, 2010), 411.

³ Peter Sloterdijk, *Kansen in de gevarenzone: kanttekeningen bij de variatie in spiritualiteit na de secularisatie* (Kampen: Agora, 2003), 46.

Deze formulering is herkenbaar, ook voor de hedendaagse beoefening van het boeddhisme. Ook menig boeddhistisch beoefenaar hoopt wellicht om via de boeddhistische meditatie dergelijke schuimende energiebronnen aan te boren. Op een dergelijke markt zou het belangrijkste boeddhistische verkoopproduct bestaan uit verlichting (*nirvana* of *bodhi*): de bevrijding van lijden, het ontwaken uit de illusie van onwetendheid. En inderdaad, sinds de jaren zestig van de vorige eeuw hebben velen zich aan de beoefening van boeddhistische meditatie gewijd, zich onderworpen aan sensei's, roshi's, guru's, rinpoche's, acharya's, teneinde een diepe vorm van spirituele bevrijding te realiseren. Velen van hen waren christenen die zich teleurgesteld van het geloof van hun kinderjaren hadden afgekeerd. Ook ikzelf bevond me begin jaren tachtig onder hen. Katholiek opgevoed, volgde ik Nietzsche in zijn verkondiging van de dood van God, en wendde ik de blik naar het Oosten, op zoek naar verlichting. Ik beoefende intensief de vipassana-meditatie (tegenwoordig beter bekend als *mindfulness*), en ging bij verschillende leraren en goeroes in de leer.

Maar uiteindelijk strandde mijn zoektocht naar verlichting. Vanuit boeddhistisch oogpunt, zo realiseerde ik me, is verlichting als consumentartikel ten diepste in strijd met de notie van *anātman*, niet-zelf: er is geen waar zelf, geen schuimende energiebron diep binnenin de mens verscholen, geen ware essentie waar hij toegang toe moet proberen te krijgen. Mijn religieuze zoektocht nam een nieuwe en onverwachte wending. Via de Chinese bodhisattva van het mededogen Kuan Yin herontdekte ik de katholieke Maria. Via de bodhisattva-beschermers voor de ingang van talloze Chinese boeddhistische tempels herontdekte ik Sint Michaël, de aanvoerder van de legerschare der engelen. Ik realiseerde me dat het boeddhisme geen concurrent is van het christendom, dat verlichting geen substituut is voor een God die dood zou zijn, en dat religieuze diversiteit en dialoog onlosmakelijk verbonden zijn met de westerse moderniteit.⁴

De belangrijkste bijdrage van het boeddhisme aan onze hyperindividualistische westerse nova-cultuur bestaat wellicht niet uit het aanbieden van een nog beter product op de markt van welzijn en geluk, maar uit het vreemd maken van onze cultuur van authenticiteit zelf, het relativeren van het expressief individualisme door een heroverweging van sociale waarden als solidariteit, barmhartigheid, zorgzaamheid, en dienstbaarheid. Anders gezegd: het gaat niet zozeer om een beter ik, maar om een nieuw wij. Ook met het oog op de nieuwe opleiding tot boeddhistisch geestelijk verzorger, die dit jaar aan de VU van start gaat, is een onderzoek naar dergelijke waarden misschien nog wel actueler dan een onderzoek naar verlichting. Ik wil daarom vandaag de boeddhistische visie op compassie onderzoeken.

1. Compassie

Compassie of mededogen (*karuna*) is een basiswaarde binnen het boeddhisme. Al in het oudste boeddhisme spreekt men over compassie als een van de vier *Brahmaviharā* (verblijfplaatsen van Brahma, verheven toestanden van de geest). Het cultiveren van deze geestestoestanden is een belangrijk onderdeel van de boeddhistische beoefening.

In het latere mahayana-boeddhisme is de beoefening van compassie onlosmakelijk verbonden met de notie van de *bodhisattva*: een wezen (*sattva*) dat op ontwaken (*bodhi*) is gericht. In de boeddhistische Pali Canon wordt de term gebruikt om prins Siddhartha Gautama aan te duiden in

⁴ Voor een beschrijving hiervan zie André van der Braak, *Enlightenment Blues: My Years with an American Guru* (Rhinebeck: Monkfish Publishing, 2003).

zijn vorige incarnaties, toen hij erop gericht was om het boeddhaskap te bereiken. In de vele Jātakaverhalen (verhalen over eerdere levens van de Boeddha) wordt zijn bodhisattvapad geïllustreerd aan de hand van vele voorbeelden die zijn onbaatzuchtigheid demonstren. Het mahayana-boeddhisme kent het bodhisattva-ideaal: iedere boeddhistische beoefenaar zou zich er niet alleen op moeten richten om de verlichting te bereiken, maar om een boeddha te worden die ook anderen de weg naar bevrijding kan wijzen. Daartoe legt men vier bodhisattvageloften af, die erop neerkomen dat men zich wijdt aan de bevrijding van alle levende wezens. Om een dergelijk bodhisattvapad te gaan moeten de tien *pāramitā's* (de vervolmaakheden) worden ontwikkeld: allereerst de eerste zes: *dāna* (vrijgevigheid), *sīla* (moreel gedrag), *ksānti* (geduld, of beter verdeemoediging), *vīriya* (energie), *dhyāna* (meditatie) en *prajñā* (wijsheid). Een bodhisattva die deze zes *pāramitā's* heeft gerealiseerd is, vergelijkbaar met de *arhat* van het oudste boeddhisme, bevrijd van alle bindingen met samsara (de cirkel van dood en wedergeboorte), en zou er in principe voor kunnen kiezen om nirvana binnen te gaan. Uit compassie voor alle levende wezens kiest de bodhisattva er echter voor om binnen samsara te blijven, en zijn bodhisattvapad te vervolgen. Hij beoefent ook de resterende vier *pāramitā's*: *upāya* (het vermogen om anderen op vaardige wijze te onderrichten), *pranidhāna* (standvastigheid in het afleggen van geloften), *bala* (bijzondere spirituele vermogens) en *jñāna* (bevrijdende kennis of gnosis). Zulke bodhisattva's kunnen nu zelf bepalen wanneer en in welke vorm ze reïncarneren. Ze kunnen zichzelf in allerlei vormen manifesteren. Ze kunnen levende wezens bijstaan in de meest miserabele omstandigheden, en zelfs afdalen tot in de diepste hellen om daar de verdoemden bij te staan. Vanuit de mahayana-boeddhistische visie is de gehele wereld vervuld van zulke, voor ons onzichtbare, bodhisattva's.

In de verschillende mahayana-sutra's komen voorbeelden van bodhisattva's naar voren die zeer prominent zijn in de boeddhistische tradities, en ook alom vereerd en zelfs aanbeden worden. Maitreya (De liefhebbende) wordt vereerd als de bodhisattva die in de Tusita-hemel verblijft en zich voorbereidt om als volgende Boeddha te incarneren. Manjushri (De nobele) is de bodhisattva die met onderscheidend inzicht wordt geassocieerd. Samantabhadra (Universele deugd) staat bekend om zijn praktische toepassing van wijsheid in de wereld, vaak op verborgen wijze. Ksitigarbha (Aarde baarmoeder) staat de overledenen bij, vooral de overleden kinderen (in Japan als Jizo).⁵

Compassie wordt belichaamd door de bodhisattva Avalokitesvara (De heer die neerkijkt), vertaald in het Chinees als Kuanyin (Zij die luistert naar de noodkreet der mensen). Kuanyin wordt vaak afgebeeld met duizend armen, zij komt letterlijk handen tekort om alle levende wezens bij te staan. Ze wordt ook vaak afgebeeld met een traan, omdat ze zich realiseert dat haar inspanningen altijd tekort schieten. In hoofdstuk 25 van de *Lotus Sutra* wordt benadrukt dat Kuanyin elke vorm aan kan nemen die nodig is om iemand te redden. In de hedendaagse hertaling van Ton Lathouwers: een boeddha, een bodhisattva, een boeddhistische heilige, een monnik of non, een leek, een kind, een hoogbejaarde, de Christelijke Verlosser, de Moeder Gods, engelen of heiligen, de Lijdende dienaar van Jahweh, de Shechinah uit de Joodse mystiek, profeten of tzaddiks, een wijze in de islam of soefi, een god of godin uit het hindoeïsme, een overtuigd atheïst, hen die volkomen mislukt zijn, de meest verlorenen, monsters of demonen. In de gestalte van Kuanyin krijgt compassie dus letterlijk vele gezichten.

⁵ Zie Taigen Dan Leighton, *Faces of Compassion: Classic Bodhisattva Archetypes and their Modern Expression* (Boston: Wisdom Publications, 2003).

2. Binnen of buiten?

Hoe die vele gezichten van compassie te begrijpen? Moeten we concluderen dat het boeddhisme is vervuld van vele goden? Komt compassie van buiten? Of is compassie een innerlijke kwaliteit die ontwikkeld dient te worden? Bevindt compassie zich binnen ons of buiten ons?

Vanuit een westers perspectief lijkt het vanzelfsprekend dat wij de morele kwaliteit van compassie moeten ontwikkelen. Charles Taylor wijst in zijn standaardwerk *Sources of the Self* echter op het volgende:

In onze talen van zelfinterpretatie speelt de tegenstelling “binnen versus buiten” een belangrijke rol. We denken dat onze gedachten, ideeën of gevoelens zich “binnen” ons bevinden, terwijl de objecten in de wereld waarop deze mentale toestanden betrekking hebben “buiten” zijn. Of anders beschouwen we onze capaciteiten of mogelijkheden als “innerlijk”, wachtend op de ontwikkeling die hen zal manifesteren of in de publieke wereld zal verwerkelijken.⁶

Deze splitsing tussen binnen en buiten is, aldus Taylor, “voor een groot deel een kenmerk van onze wereld, van de wereld van de moderne, westerse mensen, [...] een uitwerking van een historisch gelimiteerde vorm van zelfinterpretatie die in het moderne Westen dominant is geworden.”⁷ Taylor vervolgt dat ze “nauw verbonden is met ons zelfgevoel, en dus ook met ons besef van morele bronnen.”⁸ Vanuit een dergelijke taal van zelfinterpretatie kan compassie bijna niet anders worden gezien dan als een innerlijke kwaliteit die door boeddhistische beoefening kan, en misschien zelfs moet, worden ontwikkeld. Binnen onze cultuur van authenticiteit maakt ze deel uit van de toenemende verplichting om morele bronnen in onszelf te lokaliseren.

Ook Nietzsche heeft gewezen op het gelimiteerde en illusoire karakter van onze westerse zelfinterpretatie:

Wat het bijgeloof van de logici betreft: ik zal niet moe worden één klein simpel feit steeds weer te onderstrepen dat deze bijgelovigen ongaarne erkennen, - namelijk dat een gedachte komt wanneer ‘zij’ dat wil, en niet wanneer ‘ik’ dat wil; zodat het een *vervalsing* van de feiten is om te zeggen: het subject ‘ik’ is de voorwaarde van het predikaat ‘denk’. Het denkt: maar dat dit ‘het’ nu juist dat oude beroemde ‘ik’ zou zijn, is, zacht gezegd, slechts een veronderstelling, een bewering, en vooral geen ‘onmiddellijke zekerheid’. Ten slotte gaat dit ‘het denkt’ reeds te ver: dit ‘het’ sluit al een *uitleg* in van het proces en behoort niet tot het proces zelf. Men redeneert hier naar grammaticale gewoonte: ‘denken is een werkzaamheid, bij iedere werkzaamheid hoort iemand die werkzaam is, bijgevolg – ‘[...] misschien wennen ook de logici er nog eens aan het te stellen zonder dit kleine ‘het’ (waartoe het goede oude Ik vervluchtigd is).⁹

In zijn werk probeert Nietzsche om dit grammaticale vooroordeel, dat de westerse traditie beheerst heeft, te overwinnen en tot een zelfloze filosofie te komen.¹⁰ Nietzsche was zich zelf zeer bewust van de bijdrage die niet-westerse filosofische tradities aan zo’n project zouden kunnen leveren. In een passage even voorbij de zojuist geciteerde spreekt hij over hoe door het bestuderen van filosofen uit

⁶ Charles Taylor, *Bronnen van het zelf* (Rotterdam: Lemniscaat, 2007), 171.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad* (Amsterdam: Arbeiderspers, 2009), sectie 17.

¹⁰ In mijn boek over Nietzsche en zen heb ik deze zelfloze filosofie aangeduid met de paradoxale omschrijving “Self-overcoming without a Self”. Zie André van der Braak, *Nietzsche and Zen: Self-overcoming without a Self* (Lenham: Lexington, 2011).

taalfamilies waarin het subjectbegrip het minst ontwikkeld is, (zoals het Chinees of Japans), een dergelijk grammaticaal vooroordeel overwonnen kan worden.¹¹ Helaas heeft Nietzsche, door zijn beperkte kennis van het mahayana-boeddhisme, niet volledig gebruik kunnen maken van de mogelijkheden die een dialoog met het boeddhisme hierin te bieden heeft.

In het mahayana-boeddhisme wordt benadrukt dat de ontwikkeling van compassie altijd hand in hand moet gaan met de realisatie van *prajñā*, wijsheid. En niet zomaar *prajñā*, maar *prajñāpāramitā*, de vervolmaking van wijsheid, de transcendente wijsheid, of de wijsheid voorbij alle wijsheid. En die wijsheid luidt dat alles, de mens, de gehele werkelijkheid, en dus ook compassie, fundamenteel wordt gekarakteriseerd door *sūnyatā*, leegte of openheid.¹² Zonder inzicht in *sūnyatā* loopt de boeddhistische beoefenaar het risico om zich als een veredelde padvinder met zijn medemens te gaan bemoeien, voortdurend ernaar strevend om goede daden te verrichten. Daarom verkondigt de *Diamant Sutra* dat een bodhisattva slechts alle levende wezens kan bevrijden door zich te realiseren dat er helemaal geen andere levende wezens bestaan! Iedere conventionele visie op compassie staat de belichaming van compassie in feite in de weg.

3. *Compassie in India en China*

Om ons los te maken van westerse conventionele visies op compassie (onze hermeneutische verstaanshorizon die wordt gevormd door onze westerse talen van zelfinterpretatie), wil ik kijken naar een historische casus. In de eerste eeuwen na Christus werd de Chinese cultuur, in al haar confucianistische en daoïstische verscheidenheid, geconfronteerd met de vele verschillende boeddhistische sutra's, opvattingen en praktijken die vanuit India doordrongen. Ook hier ontstond een dialoog, die zowel het mahayana-boeddhisme als de Chinese religieuze cultuur diepgaand beïnvloedde. Laten we een korte blik werpen op enkele van de veranderingen die het begrip "compassie" onderging.

Vanuit Indiaas perspectief is compassie een heilzame mentale staat, zoals gezegd één van de vier *Brahmaviharā* die door mentale cultivering (*bhāvanā*) kan worden versterkt. In de Indiase boeddhistische heilsleer spelen de noties van karma en wedergeboorte een cruciale rol. De morele wet van karma (intentionele handeling) is een kwestie van oorzaak en gevolg. Al onze handelingen, zelfs onze gedachten en intenties, hebben een oorzakelijke invloed op toekomstige levensomstandigheden. Goede daden brengen heilzame resultaten voor wie ze verricht, slechte daden brengen onheilzame resultaten. Deze wetmatigheid wordt verklaard naar analogie van de landbouw. Men plant een zaadje, en door een complex proces van groei ontstaat een plant die geoogst kan worden. Net zo leidt een intentionele handeling tot haar resultaat. De tijdsspanne tussen een handeling en haar resultaat is echter onvoorspelbaar.¹³ Het cultiveren van compassie is

¹¹ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad*, sectie 20.

¹² De misleidende vertaling van *sūnyatā* als leegte heeft geleid tot een betreurenswaardige karakterisering van het boeddhisme als een levensontkennend nihilisme, in de negentiende eeuw bij o.a. Schopenhauer en Nietzsche, overgenomen door vele filosofen en theologen in de twintigste eeuw.

¹³ Volgens Richard Gombrich verwijst de eerste stap van het achtvoudige pad, juiste opvatting (*sammā ditthi*), naar het accepteren van de opvatting van karma. De Boeddha noemde zichzelf een *kammavādin*, iemand die zich bezighoudt met karma en haar transformatie door middel van toespraken en dialogen. Zie Richard Gombrich, *What the Buddha Thought* (London: Equinox Publishing, 2009), 27.

een heilzame weg naar bevrijding, omdat zo negatieve karmische effecten uit het verleden worden tegengegaan.

Toen het boeddhisme zich vanuit India naar China verspreidde, vermengden Indiase boeddhistische noties van compassie en karma zich met Chinese kosmologische opvattingen, en met Chinese visies op zelfcultivering. Robert Sharf heeft geprobeerd om dit proces in kaart te brengen.¹⁴ De Chinese kosmos wordt gezien als een geordend organisch proces van verandering en pluraliteit. Het universum bevindt zich in een staat van voortdurende beweging en stroom, volgens de cyclische interactie van de vijf fasen (*wuxing*) en de vitale krachten (*qi*) van *yin* en *yang*. Mensen staan niet los van deze natuurlijke orde maar maken er onlosmakelijk deel van uit. Deze organische eenheid wordt bijeen gehouden niet door onveranderlijke natuurwetten, maar door sympatische resonantie, oftewel stimulus-respons (*ganying*).¹⁵ Net zoals een stemvork de snaren van een gitaar in sympatische beweging brengt, zo reageren alle dingen in de wereld voortdurend op elkaar, zelfs wanneer er geen extern contact is. Lokale fenomenen beïnvloeden de toestand van het geheel, en de toestand van het geheel wordt weerspiegeld in lokale fenomenen. Ze delen een ruimte van sympatische resonantie waarin alle dingen intiem met elkaar verstrengeld zijn.¹⁶ Morele zelfcultivering houdt in dat men steeds meer afgestemd raakt op de steeds veranderende kosmos waar men deel van uitmaakt. Deugd bestaat letterlijk uit afgestemd zijn op het universum, uit het bereiken van een volmaakte resonantie tussen zichzelf en anderen, zichzelf en de natuur, zichzelf en de kosmos.

Deze invloed van vroege Chinese kosmologie op latere Chinese representaties van het boeddhisme, met name de doctrine van sympathische resonantie (*ganying*), had gevolgen voor de visie op compassie. Vanuit het perspectief van het Chinese mahayana-boeddhisme verwijst compassie niet zozeer naar een individuele kwaliteit die ontwikkeld moet worden, maar veeleer naar een resonantie met de tienduizend dingen in het universum, een resonantie die altijd al gaande is.

Peter Hershock betoogt dat, naarmate het Chinese boeddhisme in toenemende mate afstand nam van uit het Indiase boeddhisme afkomstige formuleringen van compassie als een transformatieve innerlijke ervaring (het realiseren van een innerlijke essentie), compassie werd geherformuleerd in termen van optimaal extern functioneren (sociale virtuositeit).¹⁷ We zien hier het aanpassen van een taal van zelfinterpretatie in actie. Hershock wijst erop dat de voornaamste stromingen binnen het Chinese boeddhisme zich niet zozeer richtten op de psychologisch zeer verfijnde commentaartraditie

¹⁴ Robert Sharf, "Chinese Buddhism and the Cosmology of Sympathetic Resonance", in: Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 77-133. Sharf richt zich tegen het standaardnarratief van een boeddhisme dat gaandeweg wordt geassimileerd in de Chinese cultuur, omdat een dergelijk narratief een essentialistische visie op boeddhisme impliceert.

¹⁵ See Charles Le Blanc, "From Cosmology to Ontology through Resonance: A Chinese Interpretation of Reality", in: Gilles Bibeau, Ellen Corin (eds.), *Beyond Textuality: Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*, Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 2004, 57-77), 60: "*Gan* has as its semantic field the notion of affect, feeling, stimulus and may syntactically function as a verb (to be affected, to be stimulated), a substantive (affect, stimulus), and adverb (affectively, feelingly), or an adjective (affective, stimulating). [...] The meaning of *ying* focuses upon the idea of response, reaction, reflex, effect."

¹⁶ Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, 82-84.

¹⁷ Peter Hershock, *Liberating Intimacy: Enlightenment and Social Virtuosity in Ch'an Buddhism* (Albany: SUNY Press, 1996).

van het Indiase boeddhisme (zoals de *Abhidharma*-geschriften die allerlei niveaus en rangen van contemplatieve ervaring catalogiseerden). In plaats daarvan richtten ze zich op teksten zoals de *Lotus Sutra* en de *Vimalakirti Sutra*, die niet zozeer subjectieve ervaringen proberen te beschrijven, maar uitputtende voorbeelden geven van geslaagd compassievol gedrag.¹⁸

Op dezelfde wijze gaat het bodhisattvapad erom van moment tot moment de bereidheid te demonstreren om alledaagse activiteiten te verrichten met een improvisationele virtuositeit die Hershock “bevrijdende intimiteit” noemt, een persoonlijke belichaming van de wederzijdse verbondenheid van alle dingen.¹⁹ Volgens Hershock veranderde de Indiase boeddhistische heilsleer, met haar nadruk op “innerlijke” geestelijke zuivering, in een Chinese boeddhistische heilsleer die zich richtte op “uiterlijk” optimaal compassievol functioneren: het bereiken van situationele virtuositeit door het belichamen van een sympatische resonantie met alle dingen. Het heil is niet gelegen in het bereiken van een psychologische staat van verlichting, maar in het compassievol belichamen van de wederzijdse verbondenheid van alle dingen.

4. De eerste bodhisattvagelofte

Vanuit dit nieuwe perspectief op compassie is het interessant om wat nader te kijken naar de eerste en voornaamste van de vier geloften die de bodhisattva aflegt:

眾生無邊誓願度

zhòng shēng wú biān shì yuàn dù²⁰

Levende wezens (*zhòng shēng*) zijn ontelbaar (*wu biān*), de gelofte (*shì yuàn*) te bevrijden (*dù*)

De standaardinterpretatie van deze gelofte is het uitspreken van de persoonlijke toewijding aan het bevrijden van alle ontelbare levende wezens.

Hoe talloos de levende wezens ook zijn, ik beloof ze allen te bevrijden

Deze vertaling voegt het persoonlijk voornaamwoord “ik” toe, maar dit “ik” komt niet voor in het Chinese origineel. Deze toevoeging van een “zelf” dat de eerste bodhisattvagelofte gaat uitvoeren is afkomstig uit onze westerse talen van zelfinterpretatie, volgens het grammaticale vooroordeel dat Nietzsche al aanwees. Laten we daarom proberen om de eerste bodhisattvagelofte op nietzscheaanse wijze te vertalen. Zoals we kunnen zeggen “niet ik denk, maar het denkt in mij”, zo kunnen we ook zeggen “niet ik beloof alle wezens te bevrijden, maar het belooft in mij”. En net zoals “het denkt in mij” al een uitleg insluit van een mysterieus proces, zo is “het belooft in mij” al teveel

¹⁸ Peter Hershock, *Chan Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004), 143. Volgens Hershock past dit bij het feit dat vroege Chinese meditatieve tradities van zelfcultivering zich niet zozeer richtten op mystieke ervaringen of bijzondere bewustzijnstoestanden. De wijze was in staat om harmonie om zich heen te scheppen zonder een woord te zeggen (Hershock, *Chan Buddhism*, 144)

¹⁹ Hershock, *Chan Buddhism*, 134. Volgens Hershock verwijst compassie niet naar een diep gevoel van mededogen, maar naar een bereidheid om, in Hershocks woorden, “het bodhisattvawerk te doen van het veranderen van de kwaliteit van onderlinge afhankelijkheid die zich op elk moment voordoet, in de richting van waarachtig bevrijdende intimiteit.” (Hershock, *Chan Buddhism*, 145).

²⁰ Zie Stephen Addiss, Stanley Lombardo, Judith Roitman (eds.), *Zen Sourcebook: Traditional Documents from China, Korea, and Japan* (Indianapolis, Hackett Publishing, 2008), p. xxxi.

gezegd. Er is niet iets buiten mij dat in mij belooft, het is ook niet zo dat ik een gelofte afleg: er wordt iets manifest in mijn bewustzijn doordat ik de bodhisattvagelofte reciteer. Dit reciteren vindt ook vrijwel altijd gezamenlijk plaats: het is een sociale religieuze praktijk. Door het gezamenlijk reciteren van de bodhisattvagelofte wordt een “compassievelid” manifest.

Er is sprake van de gelofte alle levende wezens te bevrijden, hoe talloos ze ook zijn.²¹

Een dergelijke interpretatie van de eerste bodhisattvagelofte wordt nog versterkt door een andere verwoording ervan, die ook regelmatig in Chinese kloosters wordt gereciteerd:

自性眾生誓願度

zì xìng zhòng shēng shì yuàn dù²²

Naast de gelofte (*shì yuàn*) om levende wezens (*zhòng shēng*) te bevrijden (*dù*), is er sprake van *zì xìng* (mijn eigen natuur). Vele vertalingen zijn mogelijk, maar een ervan luidt: het ligt in mijn eigen wezen om te beloven de levende wezens te bevrijden. De compassie die achter de bodhisattvagelofte schuilt, is niet een kwaliteit die ontwikkeld dient te worden, maar een realiteit die al in mijn diepste natuur (mijn boeddhanatuur) besloten ligt. Door het reciteren van de bodhisattvagelofte probeer ik niet om een emotionele kwaliteit te cultiveren, maar leg ik getuigenis af van een onontkenbare en onontkoombare compassie die al in mijn diepste natuur besloten ligt. Deze mysterieuze realiteit van compassie kan nooit adequaat in woorden worden gevat, en juist daardoor krijgt zij in het boeddhisme vele gezichten.

5. Conclusie

Zoals het boeddhisme zich in China vestigde via een intensieve dialoog met het daoïsme en confucianisme, zo zal het zich in het Westen vestigen door een intensieve dialoog met de verschillende westerse tradities. Door die dialoog zullen zowel de boeddhistische als de westerse religieuze tradities van aard veranderen. We hebben vandaag kennis gemaakt met verschillende Indiase en Chinese boeddhistische visies op compassie, de een zeer vertrouwd voor onze westerse achtergrond, de andere vreemd en intrigerend. Uiteraard markeren de twee visies in deze casus een heel scala aan opvattingen en visies op compassie. Volgens het boeddhistische perspectief van *sūnyatā* gaat het er niet om te bepalen welke van deze visies “waar” is; het zijn tijdgebonden pogingen om de onuitsprekelijke leer te verwoorden, in de verschillende talen van zelfinterpretatie waarin boeddhistische tradities zichzelf aantreffen. In termen van de filosofische hermeneutiek: de pluraliteit aan opvattingen over compassie vergroten onze verstaanshorizon van compassie.

Door het kennismaken met een veelheid aan visies op compassie maken we het eigene vreemd: we worden bewust van de westerse aannames die ons denken over compassie bepalen: onderscheid tussen binnen en buiten, mijzelf en anderen, mijn bevrijding en die van anderen. Voor toekomstige boeddhistisch geestelijke verzorgers is het van het grootste belang om deze vervreemding te ondergaan. Ik zal me de komende jaren tot het uiterste inzetten om de studenten die ik ontmoet hierin te ondersteunen. Of misschien moet ik zeggen:

²¹ Zie *Zen Sourcebook*, xxxii.

²² Zie <http://kongmu.wordpress.com/2011/09/03/the-four-bodhisattva-vows/>

door mij heen is er sprake van de gelofte om alle studenten aan de VU, hoe talloos zij ook mogen zijn, te ondersteunen in hun bodhisattvapad, zodat hun natuurlijke compassie zich onbelemmerd kan manifesteren.

Dankwoord

Mijn grote dank gaat uit naar het bestuur van de faculteit der Godgeleerdheid aan de VU, dat niet alleen de leerstoel vanaf het eerste moment heeft ondersteund en verwelkomd, maar zich ook bijzonder heeft ingespannen om de boeddhistische ambtsopleiding aan de VU te realiseren. Ook het College van Bestuur dank ik voor hun ondersteuning van deze initiatieven. Door een platform te bieden voor de verdere vorming van Nederlandse bodhisattva's binnen de academie toont de VU zich bijzonder vooruitstrevend. Ook de BUN, de BZI, en de leden van de Curriculumcommissie wil ik bedanken voor de bijzonder fijne samenwerking.

Ik wil vooral Wim Janse, decaan van de faculteit der Godgeleerdheid, bedanken voor zijn inspirerende openheid voor culturele en religieuze diversiteit, en zijn nimmer aflatende pogingen om de VU tot een waarachtige ontmoetingsplek tussen religies te maken. Wim, de bevrogen manier waarop je in je werk het academische, het levensbeschouwelijke, en het bestuurlijke integreert, is voor mij een belangrijk voorbeeld. Willie van der Merwe, sectieleider van de sectie Godsdienstfilosofie en Vergelijkende Godsdienstwetenschappen, heeft mij vanaf het allereerste begin zeer gastvrij ontvangen en ondersteund, waardoor ik me meteen thuisvoelde in de sectie. Met mijn verschillende collega's in de sectie en de faculteit heb ik tot dusver al op zeer prettige en natuurlijke wijze samengewerkt, en ik hoop dat deze samenwerking zich verder zal verdiepen. Manuela Kalsky bedank ik voor de gelijkgestemdheid in religieuze en persoonlijke idealen, waar het religieuze diversiteit en de noodzaak voor een nieuw wij betreft.

Ik wil Nicolaas Pierson bedanken, die in 2007 het idee voor de leerstoel opvatte, en die deze leerstoel ook heeft ondersteund door de Stichting Pierson Filosofie op te richten. Nina en Niels Pierson wil ik bedanken voor hun enthousiaste steun voor deze leerstoel door de jaren heen. Het bestuur van de stichting Pierson Filosofie, en in het bijzonder voorzitter Bruno Nagel, wil ik danken voor hun inspanningen om deze leerstoel aan de VU te realiseren. Jan Willem Houthoff bedank ik voor zijn onvoorwaardelijke steun, zijn solidariteit, en zijn hulp in moeilijke tijden.

Mijn academische leraren en collega's wil ik bedanken: Paul van Tongeren, Paul van der Velde, Henny van der Veere, Rudi te Velde, Karel van der Leeuw, en nog vele anderen die ik hier niet allemaal kan noemen. Dank ook aan mijn vrienden, waar ik mijn idealen mee deel, met wie ik die idealen in de praktijk kan brengen, en met wie ik voortdurend kan resoneren ten bate van mijn en hun ontwikkeling. Mijn zenleraren Ton Lathouwers en Nico Tydeman wil ik bedanken voor hun geestelijke begeleiding en hun vriendschap door de jaren heen, en hun enthousiaste steun voor mijn streven om mijn boeddhistische beoefening te combineren met een academische loopbaan.

Ik wil mijn ouders bedanken voor hun nimmer aflatende ondersteuning en toewijding, en ben erg blij dat zij hier vandaag beiden aanwezig kunnen zijn.

En tot slot wil ik Fem bedanken, zonder wie dit allemaal niet mogelijk geweest zou zijn.

Ik heb gezegd.