

Facetten van het Boeddhisme

11.1

Ontwikkeling van het Boeddhisme

Samengesteld door Nico Moonen

2014 / 2557

herzien in 2020 / 2563

Copyright © 2021 / 2564

Het is toegestaan om elektronisch of in gedrukte vorm fragmenten van deze compilatie of de compilatie in zijn geheel over te nemen voor eigen gebruik, of ook met als doel ze met anderen te delen, uitsluitend voor gratis verspreiding en zonder commercieel oogmerk.

[Inleiding](#)

[Na het overlijden van de Boeddha](#)

[Het eerste concilie volgens de oude bronnen](#)

[Het eerste concilie zoals het werkelijk heeft plaatsgevonden](#)

[Het tweede concilie](#)

[Mahasanghiti, de grote recitatie](#)

[Afsplitsingen](#)

[Ten tijde van keizer Asoka](#)

[Het derde concilie](#)

[Synode te Anuradhapura](#)

[Concilie te Anuradhapura](#)

[Ontstaan van het Mahayana](#)

[Het Mādhyamika](#)

[De Yogācāra-school](#)

[Het Vajrayana of tantrisch Boeddhisme](#)

[De verspreiding van de leer naar andere landen](#)

[Het Boeddhisme in India](#)

[Het Boeddhisme in Sri Lanka](#)

[Het Boeddhisme in China](#)

[Het Boeddhisme in Thailand](#)

[Het Boeddhisme in Tibet](#)

[Het Boeddhisme in Myanmar \(Birma\)](#)

[Het Boeddhisme in Japan](#)

[\(1\) De Nara periode \(710-784 n.C.\)](#)

[\(2\) de Heian periode \(794-1185 n.C.\)](#)

[\(3\) Kamakura periode \(1185-1336 n.C.\)](#)

[\(4\) de post-Nichiren periode \(1334-1600 n.C.\)](#)

[\(5\) de Tokugawa periode \(1600-1868 n.C.\)](#)

[\(6\) de Meiji periode \(1868-1911 n.C. \)](#)

[\(7\) de Taisho en Showa perioden \(1912 n.C. -heden\)](#)

[ANDERE LANDEN](#)

[Afghanistan](#)

[Bangladesh](#)

[Cambodja](#)

[Centraal Azië](#)

[Indonesië](#)

[Kasjmir](#)

[Korea](#)

[Laos](#)

[Nepal](#)

[Mongolië](#)

[Pakistan](#)

[Vietnam](#)

[Verenigde Staten van Amerika](#)

[Boeddhisme in Europa](#)

[Geraadpleegde bronnen](#)

[Afkortingen](#)

Ontwikkeling van het Boeddhisme

Inleiding

Volgens de traditie van het Theravāda is de Boeddha geboren in 623 voor Christus te Lumbini, in de zuidelijke vlakte van Nepal. Hij is overleden*¹ in 543 voor Christus, te

¹ Overlijden wordt hier in de letterlijke betekenis van het woord gebruikt, namelijk: "over het lijden heen." Alleen de

Kusinara (Kushinagar) in de deelstaat Bihar, India.*² De Boeddhistische tijdrekening (Btr) begint met het overlijden van de Boeddha, niet met zijn geboorte. Dit is in tegenstelling tot de Christelijke tijdrekening die met de geboorte van Jezus Christus begint.

In Europa is de Christelijke tijdrekening gebruikelijk en niet de Boeddhistische. Daarom wordt soms ook de Boeddhistische tijdrekening vermeld. Hier is de Theravāda-traditie gevolgd en is geen rekening gehouden met andere tradities of met de resultaten van wetenschappelijk onderzoek naar de juiste data van geboorte en overlijden van de Boeddha.

Volgens de Theravāda-traditie is de Boeddha overleden in de maand Vesakha (mei), op de dag van volle maan. Het Boeddhistische jaar zou dus eigenlijk moeten

volmaakte heiligen overlijden; de anderen sterven, gaan dood of gaan heen naar een andere sfeer van bestaan. Voor hen is de aanduiding "overlijden" niet juist.

² Volgens anderen is het jaar 483 voor Chr. waarschijnlijker. (Geiger, Wilhelm (tr.): *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*. London 1980, p. xxii-xxxi).

beginnen in mei. Maar het is nu de gewoonte geworden om het nieuwe Boeddhistische jaar te beginnen op 1 januari.

In het begin was de leer van de Boeddha een leer van zending. Want de Verhevene wilde niet eerder definitief heengaan voordat zijn monniken en nonnen en zijn mannelijke en vrouwelijke lekenvolgelingen het woord van de Meester konden meedelen, tonen, verkondigen, vestigen, openbaar maken, in detail uitleggen en duidelijk maken. Niet eerder wilde hij definitief uitdoven totdat zij, wanneer vijandige opinies ontstonden, in staat waren die grondig en wel te weerleggen. Niet eerder wilde hij definitief uitdoven totdat zij de leer die overtuigt en bevrijdt, konden verkondigen.

Na het eerste regenseizoen zond de Boeddha zijn discipelen die allen volmaakte heiligen waren, heen in alle richtingen om de leer te verkondigen.*³

³ Piyadassi Thera: *The Buddha. A short Study of His Life and Teaching*. (3rd enlarged ed.) Kandy 1970. The Wheel No. 5ab; Vin.Mv.Kh.1. Zie ook: D.14 en Piyadassi Thera: *Aspects of Buddhism*. (repr.) Kandy 1976, Bodhi Leaves No. B 21.

Na het overlijden van de Boeddha

Tijdens het leven van de Boeddha en enkele eeuwen erna werd nog niets opgeschreven over de leer. Dat was in die tijd niet gebruikelijk. Het schrift werd in die tijd gebruikt voor handel en administratie, maar niet bij onderricht. Leerstellingen werden toen in verzen gezet die gemakkelijker van buiten geleerd konden worden en van de ene persoon op de andere en van de ene generatie op de andere overgebracht konden worden.*⁴ De Boeddha zelf heeft dan ook geen geschreven teksten nagelaten.

Het eerste concilie volgens de oude bronnen

⁴ Warder, A.K.: *Indian Buddhism*, (2nd revised ed.), Delhi 1980, p. 204-207.

Na het Parinibbāna van de Boeddha was de leer de enige leidraad. Er waren toen al valse leerstellingen ontstaan. Daarom ontstond het idee om de leer te zuiveren.*⁵ De Eerwaarde Mahā Kassapa herinnerde zich dat de Boeddha hem zijn gewaad had gegeven en hem daardoor gelijk had gesteld aan de Verhevene.*⁶ Hij herinnerde zich ook dat door Subhadda die pas op oude leeftijd monnik was geworden, een week na het overlijden van de Boeddha gezegd was dat zij nu eindelijk konden doen wat zij zelf graag wilden.*⁷ En hij herinnerde zich dat de Boeddha hem had opgedragen de heilige waarheid te vestigen en ermee had ingestemd om een compilatie van de leer samen te stellen.*⁸ Daarom overwoog de eerwaarde Mahā Kassapa als volgt: "Komt, vrienden, laten wij de leer en de discipline reciteren voordat de leer terzijde wordt gesteld en voordat datgene wat niet tot de leer en de discipline behoort, de overhand krijgt en voordat diegenen

⁵ Nyanamoli, Bhikkhu: *The Life of the Buddha according to the Pali Canon*. (2nd ed.), Kandy 1978, p. 341.

⁶ S.XVI,11, in: Nyanamoli 1978, p. 340.

⁷ D.16 in Nyanamoli 1978, p. 334.

⁸ Geiger 1980, p. 14-16.

sterk worden die onderrichten wat niet de leer en discipline is.”*⁹

Volgens de overlevering zou de ouderling Mahā Kassapa toen 499 arahants die bedreven waren in alle teksten samengeroepen hebben.*¹⁰ Waarom geen 500? - Hij liet nog een plaats open voor de eerwaarde Ānanda. De recitatie kon niet zonder en niet met deze laatste gehouden worden. Want Ānanda had pas het eerste niveau van heiligheid bereikt. Maar hij had alle suttas geleerd uit de mond van de Verhevene zelf. Daarom was zijn aanwezigheid nodig. Om die reden werd Ānanda door de Eerwaarde Mahā

⁹ Nyanamoli 1978, p. 338-339. - Volgens het Asokavadana vroeg de Boeddha voor zijn overlijden aan Mahā Kassapa om de Pitakas te verzamelen en vroeg hij de goden om ze te beschermen. (Gnanarama, Ven. Pategama: *The Mission Accomplished : A historical analysis of the Mahaparinibbana Sutta of the Digha Nikaya of the Pali Canon*. Singapore 1997, p. 41).

¹⁰ Nyanamoli 1978, p. 341. – Volgens Bapat koos Mahā Kassapa 199 bhikkhus. (Bapat, P.V.: *2500 Years of Buddhism*. (5th repr.). New Delhi 1987, p.35).

Kassapa aangespoord om verder te gaan op de weg naar volmaakte heiligheid.*¹¹

De andere bhikkhus vroegen echter of de eerwaarde Ānanda het concilie mocht bijwonen. Hij was immers bestemd voor volmaakte heiligheid en hij kende heel veel van de leer en discipline van buiten. Na dit verzoek liet de Eerwaarde Mahā Kassapa de Eerwaarde Ānanda toe tot het concilie.*¹²

Er waren toen 500 ouderlingen samen. Zij besloten de regenperiode door te brengen te Rājagaha om er de leer en discipline te reciteren. Geen andere monniken werden er toegelaten. Twee weken na het overlijden van de Verhevene gingen zij op weg van Kusinārā naar Rājagaha.*¹³

Te Rājagaha waren in die tijd achttien hoofdkloosters die alle verlaten en bouwvallig waren. Want alle monniken ervan waren bij het overlijden van de Verhevene naar

¹¹ Nyanamoli 1978, p. 341-342; Geiger 1980 p. 14-16.

¹² Vin.Cv.Kh.11 in: Nyanamoli 1978, p. 341-345. – Maar de eerwaarde Ānanda was toen al een arahant.

¹³ Nyanamoli 1978, p. 342.

Kusinārā gegaan. Toen de ouderlingen te Rājagaha aankwamen, besloten zij eerst alles te repareren en schoon te maken. Zij wilden niet dat er geroddeld werd dat zij alleen tijdens het leven van de Verhevene voor de kloosters zorg droegen. En ook wilden zij op die manier eer betonen aan de Boeddha. Hij had immers aanbevolen om datgene wat bouwvallig en kapot was, te repareren. Zij gingen daarom op de volgende dag naar koning Ajātasattu en vertelden hem dat de kloosters gerestaureerd moesten worden. De koning stuurde toen werklieden om alles in orde te maken.

Nadat het werk klaar was, gingen zij weer naar de koning en deelden hem mee dat zij nu de leer en discipline wilden reciteren. De koning liet toen op de helling van de Vebhāra-heuvel een grote hal bouwen.*¹⁴

Toen de hal klaar was, zeiden de arahants aan Ānanda: "Vriend, morgen begint het concilie maar je bent

¹⁴ Geiger 1980 p. 16. - Volgens de traditie werd het eerste concilie gehouden nabij de Saptaparni grot. Volgens een Tibetaanse bron had het plaats bij de Nyagrodha grot. (Bapat 1987, p. 32).

nog maar een beginneling, je taak is nog niet volbracht. Streef ijverig, want het is niet passend om zó aan het concilie deel te nemen.” Toen besteedde de eerwaarde Ānanda bijna de hele nacht aan de contemplatie op het lichaam. De nacht was bijna voorbij en na het lopen wilde Ānanda in zijn verblijf gaan liggen. Zijn voeten waren al van de grond, maar zijn hoofd had het kussen nog niet bereikt. In dit interval werd zijn gemoed bevrijd van de smetten. Hij bereikte de volmaakte heiligheid zonder een van de vier houdingen (liggen, staan, zitten, lopen) te hebben aangenomen.*¹⁵

Nadat op de volgende dag de ouderlingen hun maal beëindigd hadden, gingen zij naar de hal om de leer te reciteren. Maar Ānanda ging niet met hen mee, want hij wilde tonen dat hij de volmaakte heiligheid bereikt had. De monniken zaten elk op hun plaats en alleen die van Ānanda was nog leeg. Op de vraag: “Waar is Ānanda naar toe?” dacht deze: “Nu is het tijd om te gaan.” Hij toonde zijn

¹⁵ Vin.Cv.Kh.11 in: Nyanamoli 1978, p. 342; Geiger 1980 p. 16-17.

macht door in de aarde te duiken en zichzelf op zijn eigen zetel te vertonen.*¹⁶

Hierna werd begonnen met het reciteren van de Pāli Canon. Het eerste concilie duurde zeven maanden. Op het einde ervan zei de eerwaarde Ānanda dat de Boeddha hem had gezegd dat de mindere regels konden worden opgegeven. Omdat hij niet had gevraagd welke die regels waren, werden er verschillende meningen geopperd. Maar er kwam geen eenheid onder de monniken. Daarom besloot de eerwaarde Mahā Kassapa dat de Vinaya regels niet gewijzigd werden; alle regels werden opgevolgd. Het enige argument van hem was de publieke opinie; wat zouden de mensen wel denken. Enige andere reden gaf hij niet.*¹⁷

Tot zover de oude bronnen. Maar wat is er werkelijk gebeurd in die tijd? Wat heeft er werkelijk plaatsgevonden?

¹⁶ Vin.Cv.Kh.11 in: Nyanamoli 1978, p. 342; Geiger 1980 p. 16-17.

¹⁷ Vin.Cv.Kh.11 in: Nyanamoli 1978, p. 344.

Het eerste concilie zoals het werkelijk heeft plaatsgevonden

Na het overlijden van de eerwaarde Sariputta en de eerwaarde Mahā Moggallana waren de plaatsen van de hoofddiscipelen open. En na het definitieve heengaan van de Verhevene was er niemand die als hoofd van de Sangha was aangesteld. De Verhevene had immers de leer als hoogste autoriteit genoemd. Men zou verwachten dat de eerwaarde Ānanda die de leer (suttas) van buiten kende, nu hoog gewaardeerd werd.

Maar reeds tijdens het leven van de Boeddha waren er onenigheden onder de monniken. Hier is bijvoorbeeld te denken aan de twist te Kosambi. In die plaats ontstond in de negende regentijd na de Verlichting een twist tussen twee partijen monniken. Die twist was te wijten aan een onbeduidend voorval. Een monnik die een leraar van de suttas was, had een pot met ongebruikt water laten staan bij het toilet. Een andere monnik, deskundig in de Vinaya (kloosterregels), nam daar aanstoot aan en wees de

leraar-monnik erop dat dit een overtreding was. "Ik wist dat niet," zei deze. "Dan is dat geen overtreding," zei de ander. Maar later maakte hij die monnik uit voor leugenaar. Er vormden zich twee partijen en er ontstond een langdurige twist. De Verhevene werd te hulp geroepen, maar de monniken sloegen geen acht op zijn raad. En omdat hij aan de twist geen einde kon maken, verliet de Boeddha Kosambi en ging in etappes naar Sāvatti. Een jaar daarna, in de tiende regentijd na de Verlichting kwam eerst de ene partij monniken vanuit Kosambi naar de Verhevene toe en daarna de andere partij. En pas op het einde van dat seizoen werd de twist bijgelegd.*¹⁸

Ook waren er monniken die jaloers op de Verhevene waren. Zo kon Devadatta, de neef van de Boeddha, het respect dat aan de Verhevene gegeven werd, niet verdragen. Hij trachtte tweedracht te zaaien binnen de Sangha. Dit lukte hem in zoverre dat een kleine groep

¹⁸ Vin.Mv.Kh.10, in: Nyanamoli 1978, p. 109-119; M.48 in: Neumann, Karl Eugen: *Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung Majjhimanikāyo des Pāli-Kanons*. Bd. I, München 1922, p. 732-742.

monniken de dwaalleer van Devadatta navolgde. Ook waren er enkele discipelen van de Boeddha die de kloosterregels zoals ze toen vastgesteld waren, niet wilden navolgen. Al tijdens het leven van de Boeddha was er onenigheid.*¹⁹

Volgens Schneider moet de eerwaarde Mahā Kassapa na het overlijden van de Boeddha de kans hebben gegrepen om als hoofd van de Sangha te fungeren. Hij was vóórdat hij monnik werd, een brahmaan. Hij zou daarbij geraffineerd te werk zijn gegaan. Eerst werd een uiterlijke gebeurtenis, de monnik Subhadda, ten tonele gevoerd. Ze moest de aanleiding vormen voor het concilie en voor het belang van de Vinaya. Verder werd het vertrouwen dat zeer velen in de eerwaarde Ānanda stelden, ondermijnd. Als eerste werd Ānanda voorgesteld als niet volmaakt heilig. Hij mocht om die reden dus niet aan het concilie deelnemen. Dit moet bij veel monniken op grote weerstand hebben gestuit. Daarom werd het verhaal verzonnen dat Ānanda nog vlug de

¹⁹ Pandit, Moti Lal: *Being as becoming : Studies in Early Buddhism*. New Delhi 1993, p. 396-397; Gnanarama 1997, p. 113-115.

heiligheid bereikte vóór het concilie. Hij mocht nu dus wel deelnemen eraan. Maar zijn aanzien werd wel bezoedeld door hem vijf punten ten laste te leggen. – Zo luidt de versie van Schneider.*²⁰

Maar de eerwaarde Maha Kassapa was een volmaakte heilige. Hij zal geen kwaad over Ānanda hebben verteld. De opmerking van Schneider dat Mahā Kassapa de leiding van de Sangha wilde hebben en dat hij het vertrouwen in Ānanda ondermijnde, is niet juist.

Drie maanden na het overlijden van de Boeddha werd een concilie van veel arahants (volmaakte heiligen) bijeengeroepen om de juiste leer (*sutta pitaka*) en discipline voor monniken en nonnen (*vinaya pitaka*) te reciteren en valse leringen eruit te verwijderen.*²¹ Voorzitter ervan was

²⁰ Schneider, Ulrich : *Einführung in den Buddhismus*. Darmstadt 1980, p. 128-132.

²¹ Thomas, Edward J.: *The History of Buddhist Thought*. London 1933, p. 27-28. – Het Abhidhamma werd toen niet vermeld; daarom beweren sommigen dat het in die tijd nog niet bestond.

de eerwaarde Mahā Kassapa. De teksten zoals wij die thans hebben, werden toen echter niet gereciteerd. Er zijn later toevoegingen en wijzigingen aangebracht.

De ouderling Upāli was de erkende autoriteit wat betreft de Vinaya, de regels van gedrag voor de Orde. Hij werd aangewezen om voor het concilie de Vinaya regels te reciteren samen met de omstandigheden die ertoe leidden dat zij vastgesteld werden. Het voornaamste deel van de Vinaya Pitaka werd daar vanuit die recitatie samengesteld. Hij begon elk verslag met de woorden "*tena samayena*": "De gelegenheid was aldus".

Aan de ouderling Ānanda werd gevraagd om de leerreden (suttas) te reciteren. Hij was gedurende de laatste 24 jaren de persoonlijke dienaar van de Boeddha geweest en hij had een buitengewoon geheugen. Heel veel leerreden kende hij van buiten. Bijna de hele Sutta Pitaka werd door hem gereciteerd met de achtergrond en/of gelegenheid. De eerwaarde Ānanda begon elke leerrede met de woorden

"*evam me suttaṃ*": "Aldus heb ik gehoord", waarna een verslag volgde waar en tot wie ze was gesproken.*²²

Aan de eerwaarde Upāli en diens pupillen werd verzocht de Vinaya Pitaka te bewaren. De eerwaarde Ānanda kreeg de opdracht om met zijn leerlingen de Digha Nikāya te bewaren. Aan de pupillen van de eerwaarde Sariputta - die zelf al vóór de Boeddha overleden was - werd gevraagd om zorg te dragen voor de Majjhima Nikāya. De Samyutta Nikāya was voor de eerwaarde Mahā Kassapa en diens leerlingen; en de Anguttara Nikāya was voor de eerwaarde Anuruddha en zijn pupillen.*²³

Er vormden zich toen dus groepen van reciteerders (*bhāṇakas*). Elke groep had zijn eigen visies over bepaalde zaken. En de historische gebeurtenissen werden bij elke

²² Geiger, Wilhelm (tr.): *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, (repr.), London 1980 p. 17; Nyānamoli, Bhikkhu: *The Life of the Buddha according to the Pali Canon*. Kandy 1978, p. 342-343.

²³ Rahula, Ven. Walpola Sri : 'Validity and Vitality of the Theravada Tradition,' in: *Voice of Buddhism*, Dec. 1990, Vol. 28, No. 2, p. 3-7.

groep anders onthouden.*²⁴ Toen al werd de basis gelegd voor de latere scholen.

Op het einde van dit concilie zou de eerwaarde Ānanda gezegd hebben dat de Boeddha hem had meegedeeld dat de mindere regels konden worden opgegeven. Hij had echter niet gevraagd welke die mindere regels waren. Er zouden toen verschillende meningen geopperd zijn. Er kwam geen eenheid van mening hierover onder de monniken. Daarom besloot de eerwaarde Mahā Kassapa dat de Vinaya-regels niet gewijzigd werden en dat de monniken alle regels bleven opvolgen.

De eerwaarde Gnanarama wees erop dat dit een latere toevoeging moet zijn. Ten tijde van de Boeddha was bekend welke de mindere regels waren. Ze waren ook aan Ānanda bekend. Hij hoefde dus niet te vragen wat die regels inhielden. Verder waren de regels voor de monniken ook

²⁴ Norman, K.R.: *Pāli Literature, including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden 1983, p. 9.

bekend bij de leken. Ze te wijzigen na het overlijden van de Boeddha zou hebben geleid tot onrust bij het volk.*²⁵

Er moeten – tussen het eerste en het tweede concilie – monniken zijn geweest die de mindere en kleinere regels weg wilden laten. En Ānanda kreeg de schuld dat zij nagevolgd moesten worden. Het is zeker dat Ānanda niet op het eerste concilie is aangeklaagd wat betreft de mindere en kleinere regels.*²⁶

Zoals eerder vermeld, werd het aanzien van de eerwaarde Ānanda bezoedeld door hem vijf punten ten laste te leggen.*²⁷ Behalve van voorgaand punt (niet vragen wat de mindere en kleinere regels waren) werd hij nog beschuldigd van het volgende:

2. Hij had met zijn voeten het gewaad van de Boeddha aangeraakt toen hij er naaiwerk aan verrichtte.

²⁵ Gnanarama, Ven. Pategama: *The Mission Accomplished*. Singapore 1997, p. 108-128.

²⁶ Gnanarama 1997, p. 108-128.

²⁷ Bapat 1987, p. 34-35; Gnanarama 1997, p. 108-128.

3. Hij stond toe dat vrouwen als eerste het lichaam van de Verhevene eerden. Zo stond hij toe dat het lichaam door tranen bezoedeld werd.
4. Hij was onder invloed van Mara, de Boze, toen hij vergat de Boeddha te vragen een aeon te blijven leven.
5. Hij had de Boeddha toestemming gevraagd om vrouwen in de Orde op te nemen.

ad 3) en ad 5)

Vrouwen stonden bij de brahmanen niet goed aangeschreven. De invloed van brahmanen die monnik waren geworden, is circa 200 jaren na het overlijden van de Boeddha erg groot. Die invloed is op veel plaatsen in de suttas te vinden. De vrouw wordt er als slecht voorgesteld. Aan vrouwen werd de schuld gegeven dat de leer kort zou duren. De brahmanen en later de monniken moeten zelf geen hoog moraal hebben gehad. Want niet de vrouw op zich is slecht. Maar de gedachten die bij anderen ontstaan bij het zien van een vrouw kunnen slecht zijn. De oorzaak ligt dan bij degene die ziet, en niet bij degene die gezien

wordt. Het is altijd gemakkelijk om de schuld van iets aan anderen te geven.

ad 4)

Indien de Boeddha inderdaad een aeon had kunnen blijven leven, dan was een verzoek van Ānanda niet nodig geweest. Eerder al had Mara gezegd dat de tijd voor de Verhevene aangebroken was om heen te gaan. Met andere woorden, eerder al was bij de Boeddha de gedachte ontstaan om niet langer te blijven leven. Hij had toen aangekondigd dat hij na drie maanden zou heengaan. En Boeddhass vertellen geen leugens; zij houden zich aan hun woord. De Boeddha was toen al oud. En niemand kan ouderdom en dood te boven komen.*²⁸

²⁸ Gnanarama 1997, p. 84-86, 91; *Points of Controversy or Subjects of Discourse*, being a translation of the Kathā-Vatthu from the Abhidhamma-Pitaka, by Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids. Oxford 1993, p. 258-259 (XI,5). – Volgens Buddhaghosa heeft aeon (*kappa*) hier de betekenis heeft van levensspanne. Maar in de Pāli canon is kappa nooit gebruikt in die betekenis. (Gnanarama 1997, p. 92-93).

Veel discipelen wilden na het overlijden van de Verhevene niet accepteren dat hij een natuurlijke dood gestorven was. Zij weigerden aan te nemen dat hij was heengegaan. Daarom gaven zij Ānanda de schuld.*²⁹

De verhalen om Ānanda te degraderen, moeten m.i. nà het eerste concilie zijn verzonnen. En anderen hebben weer verhalen uitgedacht om de heiligheid van Ānanda aan te tonen. Volgens Schneider doet het merkwaardige verhaal over Ānanda en het aantal 499 + 1 vermoeden dat hij al arahant was met een hoog aanzien. Zijn tegenstanders konden hem niet volledig omzeilen. Maar wel konden zij zijn aanzien bezoedelen.*³⁰

Dat Schneider gelijk heeft en dat Ānanda al een arahant, een volmaakte heilige was vóór het overlijden van de Boeddha, is op te maken uit het volgende.

In de verzen 1039-1040 van de Theragatha zegt Ānanda: "Vijfentwintig jaren lang ben ik iemand geweest in hogere training en al die tijd had ik geen gedachten van

²⁹ Gnanarama 1997, p. 89, 96.

³⁰ Schneider 1980, p. 130-131.

lust. Vijfentwintig jaar lang was ik een pelgrim en heb al die tijd geen gedachten van afkeer gehad.” Deze woorden betekenen dat Ānanda 25 jaar lang een leerling (*sekha*) was en het hoogste niveau van heiligheid nog niet bereikt had. Maar hieruit is ook op te maken dat hij 25 jaar na zijn intrede in de Orde een volmaakte heilige moet zijn geworden. Ānanda werd in het tweede jaar na de Verlichting van de Boeddha gewijd. Hij moet dus in het 27^e jaar na de Verlichting een arahant zijn geworden.*³¹

Ānanda werd in het 20^e jaar na de Verlichting van de Verhevene diens vaste verzorger. Hij was toen steeds in diens nabijheid. Ondanks dat – of misschien wel daarom – zou hij pas na het overlijden van de Boeddha arahantschap bereikt hebben. Dat zou dan komen omdat Ānanda te weinig tijd zou hebben gehad om te mediteren. Nadat de Boeddha had aangekondigd dat hij binnenkort zou heengaan in parinibbana, zou Ānanda volgens de overlevering wenend gezegd hebben dat hij nog maar een discipel was in hogere training en dat hij nog moest streven

³¹ Meer over de eerwaarde Ananda, zie: [Enkele bekende discipelen: Ananda.](#)

naar eigen volmaaktheid. De eerwaarde Ānanda zou toen pas het eerste niveau van heiligheid bereikt hebben, de stroom-intrede (*sotāpatti*). Maar de tekst dat Ānanda weende en nog maar een discipel in training was, ontbreekt in S.VI.15, welk sutta in het Mahaparinibbana sutta (D.16) moet zijn opgenomen. Die tekst ontbreekt ook in sommige Chinese versies. Dit wijst erop dat de mededeling van wenen en nog een lerende te zijn, later toegevoegd is. Ānanda was toen immers al een arahant, een volmaakte heilige.

Niet iedereen was het met de besluiten van het eerste concilie eens. Zo bleef de eerwaarde Purāṇa, een rondtrekkende monnik met een groot gezelschap, de leer en de discipline onthouden op de manier zoals hij ze van de Verhevene zelf had vernomen.*³² En dat was zijn goed

³² Vin.Cv.Kh.11 (Culavagga XI,1,11) geciteerd in: Bodhesako, *Samanera: Beginnings: The Pali Suttas*. Kandy 1984. The Wheel No. 313/315, p. 33; en in: Nyānamoli, 1978, p. 345.

recht. De Boeddha heeft immers onderwezen dat de leer in de eigen taal geleerd moet worden.*³³

Behalve de eerwaarde Purāṇa zullen er ook andere monniken zijn geweest die het niet met de vorm van het eerste concilie eens waren. En zeker zullen er op veraf gelegen plaatsen monniken zijn geweest die de leerreden die op het eerste concilie geciteerd werden, niet vernamen en die een aantal suttas onthielden zoals zij ze geleerd hadden. Wij kunnen het niet bewijzen; geen enkele van die andere tradities heeft overleefd.*³⁴ Zulke leerreden kunnen dan later toegevoegd zijn, als zij overeenkwamen met de leer. Ook kunnen gedeeltes van hun geschriften nog bewaard zijn via vertalingen ervan in het Chinees, Tibetaans of Sanskriet.*³⁵

³³ Vin. Cv. Kh. 5, geciteerd in: Nyānamoli, 1978, p. 173-174.

³⁴ Bodhesako 1984, p. 33-34.

³⁵ Bodhesako 1984, p. 33-34; Warder 1980, p. 204-207.

In ieder geval kunnen we aannemen dat er na het overlijden van de Boeddha meerdere groepen van monniken waren die de leer op hun manier bleven onthouden.

De eerwaarde Samanera Bodhesako schreef dat het concilie niet enkel en alleen een recitatie van teksten was. Het doel ervan moet volgens hem tweevoudig zijn geweest, namelijk: (1) te besluiten wat, uit de grote massa van materiaal dat ter beschikking stond, de bescherming van formele organisatie zou worden gegeven; en (2) een mechanisme te vormen om dit materiaal te bewaren. Blijkbaar kon niet alles gered worden. Monniken van Sāvātthi herinnerden zich leerreden die de Boeddha daar had gesproken. Monniken van Kusinārā herinnerden zich dat hij ongeveer hetzelfde tot hen had gezegd. Weer anderen herinnerden zich andere varianten. Behalve de formele suttas waren er gebeurtenissen van betekenis, zoals de hongersnood in Vesali, de poging van Devadatta om een schisma te creëren, etc. Wat was waard wel of niet gehandhaafd te blijven?*

³⁶

³⁶ Bodhesako 1984, p. 29.

Is deze bewering wel juist? Sommige suttas zijn twee of meer keren helemaal of gedeeltelijk in de Canon opgenomen.*³⁷ De ene keer is de leerrede gericht tot de ene groep van mensen, de andere keer tot een andere groep. De reden waarom die dubbele teksten (soms na elkaar) in de Canon zijn opgenomen, is niet bekend. De reden waarom de Canon is samengesteld, kan dus niet zijn om dubbele teksten te vermijden. Er moet een bepaalde gedachte hebben geheerst om de Pāli Canon samen te stellen. De teksten herhalen deed men al lang. Die traditie moet al bestaan hebben ten tijde van de Boeddha. Anders had hij niet gezegd dat de leer (= de suttas) nu als gids en leidraad dient.

De Boeddha heeft de leer als leidraad aangewezen, de leer naar de geest en niet naar de letter. Belangrijk was en is de geestelijke houding van de volgeling(e) t.o.v. de leer.*³⁸ Hij heeft in meerdere dialecten onderwezen. Reeds tijdens zijn leven heeft hij de raad gegeven dat de maatstaf

³⁷ zie bijv. M.41 en M.42; M.92 en Sn.III.7; M.98 en Sn.III.9; M.52 en M.10 en D.22.

³⁸ Pandit 1993, p. 397.

om de leer te beoordelen, of zij juist of onjuist is, hierin bestaat dat bezien moet worden of de betreffende tekst op de leer betrekking heeft en of ze in de leer is aan te tonen.*

39

Het doel van het eerste concilie is zeer zeker geweest de leer te beoordelen en valse leringen eruit te verwijderen. En de Boeddha heeft in meerdere dialecten gepreekt. Misschien was een andere reden dat men de leer in één taal wilde onthouden. Een aanwijzing daartoe zou kunnen zijn dat de eerwaarde Purāna de leer bleef onthouden zoals hij ze van de Boeddha zelf had vernomen.*

40

³⁹ Dīgha Nikaya 16 (§ de vier grote steunpunten), in: Walshe, Maurice (Transl.): *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*. Kandy 1996, p. 255-256.

⁴⁰ Purāna leefde te Dakkhināgiri. (Malalasekera 1974, Vol. II, p. 237). – Volgens Norman, *Pāli Literature*, Wiesbaden 1983, p. 114, was de canon eerst in een aantal dialecten en werd ze later herleid tot één taal.

Kortom: Na het Parinibbāna van de Boeddha was de leer de enige leidraad. Er ontstond het idee om de leer te zuiveren. Drie maanden na het overlijden van de Boeddha werd een vergadering van arahants bijeengeroepen om de juiste leer en discipline te reciteren. President ervan was de eerwaarde Mahā Kassapa. De teksten zoals wij die thans hebben, werden toen echter niet gereciteerd. Er zijn later toevoegingen en wijzigingen aangebracht.

Pas later werd de invloed van de brahmanen en van de kloosters erg groot. Toen werden de kloosterregels (*Vinaya*) belangrijker geacht dan de leerreden (*suttas*). In de kloosters was orde nodig.

Om de *Vinaya* op de eerste plaats te krijgen, bedacht men een verhaal om Ānanda minder belangrijk te maken. Dit verhaal is volgens Schneider al ontstaan tijdens het eerste concilie. Volgens mij is het ontstaan tussen het tweede en vierde concilie.

In het begin waren er nog voldoende arahants. De leer was er een van zendelingen die de leer verkondigden aan de mensen. De monniken trokken rond en alleen in de

regentijd leefden zij op één plaats. Later kwamen er veel kloosters; de Sangha werd een kloosterorde die zich afzonderde van de leken. De regels om de orde te handhaven in de kloosters werden t.z.t. belangrijker geacht dan de leer.

Het tweede concilie

Door de grote afstand in India was er weinig of geen contact tussen de groepen. De communicatie was moeilijk. Het is dan ook niet verwonderlijk dat er verschillen bestonden over de leer.*⁴¹ Ongeveer 100 jaar na de dood van de Boeddha waren er meerdere regionale organisaties die ieder eigen kenmerken hadden.

In die tijd wilden monniken te Vesali, die tot de Vajjiputtakas (Vatsiputriyas) behoorden, de regels wijzigen door tien mindere punten aan te passen aan de nieuwe tijden. Zij hadden o.a. de gewoonte om zout in een hoornen

⁴¹ Ikeda, Daisaku: *Buddhism, the First Millennium*, Transl. By Burton Watson, Tokyo 1977, p. 31-33.

vat te bewaren om ongezouten voedsel dat ontvangen werd, te zouten en te bewaren. Zij gebruikten het middagmaal na de voorgeschreven tijd. Ook hadden zij de gewoonte om na de maaltijd naar de stad te gaan en er weer te eten als zij uitgenodigd werden. Het uposatha-feest werd niet op de juiste manier gehouden. Officiële handelingen die een specifiek aantal monniken vereisten, werden met een onvoldoende aantal monniken verricht, in de veronderstelling dat de afwezige monniken later wel hun toestemming zouden geven. Zij hadden de gewoonte om ongekarnde melk te nuttigen, ook na de maaltijd. En zij dronken ongegist palmwijn. Zij gebruikten zitmatten die niet de voorgeschreven maat hadden. Ook namen zij goud en zilver aan.*⁴²

Een monnik met naam Yasa,^{*43} die tot de groep van de Ouderlingen behoorde, reisde door Vesali. Hij zag dat de

⁴² Geiger 1980, p. 19, voetnoot 3.

⁴³ Yasa was de zoon van de brahmaan Kāṅkandaka (Geiger 1980, p. 20). Volgens Thomas 1933, p. 30, was deze Yasa 164 jaar oud. Hij zou de Yasa zijn geweest die door de Boeddha bekeerd werd in het hertenpark te Isipatana.

monniken er geldelijke giften van de leken aannamen. In de uposatha-hal hadden die monniken een metalen vat geplaatst vol water. Aan het volk hadden zij gezegd dat de mensen aan de Orde *kahāpanas**⁴⁴ zouden geven. Thera Yasa protesteerde daartegen omdat dit niet toegestaan was. De monniken van Vesali verdreven Thera Yasa uit de stad. Deze ging toen naar Kosambi. Hij stuurde boodschappers naar de orthodoxe monniken van Pava en Avanti en in Dekkhan. Zelf ging hij naar de Thera Sambhuta Sanavasi die op de berg Ahoganga woonde en vertelde hem alles.*⁴⁵

Op die berg kwamen veel monniken van Pava, Kosambi, Avanti en Dekkhan samen. De arahant Revata van Soreyya,*⁴⁶ nabij Takkasila in West India, ging er ook naartoe. De monniken gingen hem tegemoet en ontmoetten hem te Sahajati (in Samarkand). Revata werd wegens zijn kennis en zuivere levenswandel als hoofd van hen erkend.

⁴⁴ Een kahāpana is een vierkante koperen munt van ongeveer 9,5 gram. (Geiger 1980, p. 20 noot 3).

⁴⁵ Geiger 1980, p. 20-21; Ikeda 1977, p. 33-36.

⁴⁶ Ten oosten van Mathura.

Revata verwierp de tien punten. Het wijzigen van die tien punten was tegen het besluit van het eerste concilie.*⁴⁷

Ook de ketterse Vajjiputtakas van Vesali wilden de steun van Thera Revata. Per schip gingen zij naar Sahajati. Zij brachten geschenken mee voor Revata, maar die weigerde de geschenken aan te nemen. De ketters gingen toen naar Vesali en vandaar naar Pataliputta. Daar vertelden zij leugens over de westelijke monniken. Ook zeiden zij aan koning Kalasoka, een afstammeling van Ajātasattu, dat zij graag in het Mahavana klooster wilden wonen en dat hij aan andere monniken zou verbieden daar te gaan wonen. Daarna gingen zij terug naar Vesali.*⁴⁸

In Sahajati waren intussen heel veel bhikkhus samengekomen onder leiding van Thera Revata. Zij wilden de kwestie tot een vredig einde brengen. De Thera wilde ook met de ketters praten. Daarom gingen allen op weg naar Vesali.*⁴⁹

⁴⁷ Geiger 1980, p. 21-22.

⁴⁸ Geiger 1980, p. 22.

⁴⁹ Geiger 1980, p. 22.

Arahant Nanda, de zuster van de koning, zei aan de koning dat hij beter de monniken kon steunen die de ware leer hadden.*⁵⁰ Hij ging toen naar het klooster Mahavana te Vesali. De monniken van heel India werden toen uitgenodigd om afgevaardigden naar Vesali te sturen om daar de strijdvraag te beslissen. Er kwamen toen 112.000 monniken samen.*⁵¹ Van hen werden 700 uitgekozen. De discussie ging eindeloos door. De orthodoxe monniken zeiden dat niets veranderd mocht worden, terwijl anderen

⁵⁰ Volgens een andere overlevering kreeg de koning in een droom de boodschap dat de Vajjiputtakas leugens hadden verteld. Hij ging toen naar het Mahāvana klooster waar de monniken waren samengekomen. Hij luisterde er naar beide partijen en koos de kant van de ware leer. (Geiger 1980, p. 23)

⁵¹ Geiger 1980 p. 22-24. - Volgens Lassen zouden er 1 miljoen en 2 x 100.000 monniken bijeen zijn gekomen (Lassen, Christian : *Indische Alterthumskunde. Bd. 2, Teil 1: Geschichte von Buddha bis zu dem Ende der älteren Gupta-Dynastie. Nebst Umriss der Kulturgeschichte dieses Zeitraums.* (Neudruck der 2. verm. u. verb. Aufl. 1874). Osnabrück 1968, p. 91-94. - De aantallen moeten niet letterlijk genomen worden. Ze betekenen dat er ontzettend veel, ontelbare monniken samen waren gekomen.

van mening waren dat diverse regels gewijzigd konden worden. De orthodoxe monniken beweerden volgens de ware overlevering van de Ouderlingen (Theras; Sthaviras)*⁵² te handelen. Daarom werden zij bekend onder de naam Sthaviravādins (Theravadins). Zij verwierpen de voorstellen van de Vajjiputtakas. Toen werd de eerwaarde Revata, die een heilige was en die door beide partijen gerespecteerd werd, aangewezen om een comité samen te stellen bestaande uit vier monniken van de kant van Vesali en vier monniken van de tegenpartij (de Westelijken).^{*53}

Het comité van de oostelijke monniken werd gevormd door de eerwaarden Sabbakāmi, Sālha, Khujjasobhita en Vāsabhagāmika. Het comité van de

⁵² Oudere monniken = Theras in het Pali; Sthaviras in het Sanskriet.

⁵³ Warder 1980, p. 209-212; Ikeda 1977, p. 31-33; Thomas 1933, p. 29-33; Ling, Trevor: *A Dictionary of Buddhism. Indian and South-East Asian*, Calcutta/New Delhi 1981 (zie Theravada); Lamotte, Étienne: *Histoire du Bouddhisme indien. Des origines à l'ère Shaka*, Louvain-la-Neuve 1976, p. 138-140; Geiger 1980, p. 19-25.

westelijke monniken bestond uit de eerwaarden Revata, Sambhūta Sānavāsa (Sānavāsika), Yasa en Sumana.

Sabbakāmi, Sālha, Revata, Khujjasobhita, Yasa en Sambhūta Sānavāsika (Sānasambhūta) waren leerlingen van Ānanda, terwijl Vāsabhagāmika en Sumana leerlingen waren van Anuruddha. Alle acht monniken hadden de Verhevene gezien.*⁵⁴

Zij gingen naar het rustig gelegen klooster Vālikārāma. Thera Revata vroeg toen ieder naar zijn mening over de tien punten. De Westelijken konden die van Vesali ervan overtuigen dat de regels ongewijzigd bleven.

De vragen werden toen weer gesteld in tegenwoordigheid van de vele andere monniken in het Mahavana klooster. Zij vertegenwoordigden het Boeddhisme van die tijd.*⁵⁵ Onder bescherming van de koning en onder leiding van de eerwaarde Revata werden de Dhamma en de Vinaya geciteerd en opnieuw vastgesteld. Dat concilie te

⁵⁴ Geiger 1980 p. 24.

⁵⁵ Geiger 1980 p. 24-25.

Vesali duurde acht maanden. Het wordt het Vinaya-concilie van de 700 monniken genoemd.*⁵⁶

Mahasanghiti, de grote recitatie

De monniken van Vesali en andere monniken waren het niet eens met dit concilie. Daarom werd een nieuw concilie gehouden door de Vajjiputtakas en hun aanhangers. Dat concilie werd bijgewoond door 10.000 monniken, dit wil zeggen een groot aantal van monniken. Het werd "de grote recitatie" of "de grote Sangha groep" (*mahasanghiti*) genoemd. Er ontstond toen een afzonderlijke school, de Mahāsanghikas. De orthodoxe groep werd genoemd de Theravādins of de Sthavīravādins (de groep van de Ouderlingen of Senioren).*⁵⁷

⁵⁶ Warder 1980, p. 209-212; Ikeda 1977, p. 31-33; Thomas 1933, p. 29-33; Ling 1981 (zie Theravada); Lamotte 1976, p. 138-140; Geiger 1980, p. 23-25.

⁵⁷ Ikeda 1977, p. 31-33; Thomas 1933, p. 29-33; Ling 1981 (zie: Theravada); Pandit, Moti Lal: *Being as becoming: Studies in Early Buddhism*. New Delhi 1993, p. 97-398.

Het Theravāda (Sthaviravada) was erg sterk vertegenwoordigd in het westelijke deel van Noord-India. De Mahāsaṅghika school was voornamelijk gevestigd in het oostelijke deel ervan. Maar er is geen duidelijke scheiding te maken. Ook was er onderling geen ruzie of vijandigheid. Monniken van verschillende scholen leefden in harmonie in dezelfde kloosters samen. En aan rondtrekkende monniken werd niet gevraagd tot welke school zij behoorden.*⁵⁸

De Mahāsaṅghikas stelden hun eigen versie van canonieke teksten samen. De Tipitaka werd er veranderd naar hun eigen inzichten: nieuwe teksten werden toegevoegd; zij verplaatsten en wijzigden suttas en stelden eigen suttas samen; moeilijke passages lieten zij achterwege. Zij maakten ook een andere Vinaya. De eerste zes boeken van de Abhidhamma, enkele delen van de Sutta Pitaka en van de Vinaya beschouwden zij als niet-canoniek.

⁵⁸ Warder 1980, p. 212-218; Ikeda 1977, p. 33-36.

Ook werden uitgesloten teksten zoals het Patisambhidā, Niddesa en de Jātakas.*⁵⁹

Bovendien ontwikkelden de Mahāsaṅghikas nieuwe leerstellingen. Zij beschouwden de historische Boeddha als een magische schepping van een transcendente Boeddha. Zij probeerden hem goddelijke eigenschappen te geven. De Boeddha Gotama die hier op aarde verschenen is, was volgens hen een geestelijk beeld (*nirmanakāya*) van het lichaam van de Boeddha in de Tusita-hemel. Volgens hen is de Boeddha niet verdwenen in Nibbāna, maar zal hij met een onbegrensd mededogen allen helpen. Zij leerden ook dat veel Boeddhas het universum vullen. Zo begonnen zij met de transformatie van de Boeddha en zijn leer. Dit leidde geleidelijk tot het Mahāyāna.*⁶⁰

Ook was volgens de Mahāsaṅghikas een arahant niet volledig heilig, maar kon hij/zij terugvallen in een lagere

⁵⁹ *Points of Controversy*, Oxford 1993, p. 4-5.

⁶⁰ Thomas 1933, p. 166-169; Sangharatana Thero, Ven. Talawe: *A Critical Study of Provincial Gods in Sri Lanka*, Delhi 1996, p. 63-64; Warder 1980, p. 212-218. Zie ook: *Points of Controversy* 1993, p. 134-136 (II, 10) en p. 323-326 (XVIII, 1-4).

sfeer. Zij beweerden dat de arahant beïnvloed kan worden door godheden, erotische dromen kan hebben, dat een arahant twijfel kan hebben betreffende de leer, en dat hij/zij nog verder in de leer onderwezen kan worden. Kortom, zij stelden beperkingen aan het arahantschap. Volgens het Theravāda is een arahant verheven boven elke invloed van godheden. Het bereiken van arahantschap is definitief, de volmaakte heilige kan niet terugvallen. De arahant begrijpt de leer volledig en hoeft er niet verder over te leren.*⁶¹

De Theravādins verwierpen de nieuwe leerstellingen.*⁶² Er werd geen compromis gevonden en zo kwamen er toen twee hoofdstromingen in het Boeddhisme: Theravāda en Mahāsaṅghika.

Er werd toen geen schisma gevormd. Want zij verwierpen niet de Boeddha, Dhamma en Sangha. Zij waren het alleen niet eens met de orthodoxe gemeenschap van de Ouderlingen over bepaalde regels van discipline. De

⁶¹ Warder 1980, p. 212-218.

⁶² Zie: *Points of Controversy* 1993, p. 64-70 (I, 2) en p. 111-119 (II, 1-4).

fundamentele en essentiële leringen van de Boeddha zijn in beide scholen gelijk.

Volgens Lamotte was er in de twee eerste eeuwen van het Boeddhisme een latente jaloezie ontstaan van de kant van de wereldlijke monniken en de leken ten opzichte van de arahants. De status van arahant werd daarom door de wereldlijke monniken verlaagd door ketterse thesen op te stellen.*⁶³

De breuk tussen de Theravādins en de Mahāsaṅghikas kwam volgens sommigen niet alleen door het verschil in opvatting over de regels, maar ook omdat de eerste groep veel te veel nadruk legde op het kloosterleven en een geïsoleerde groep was geworden. De Theravādins vonden het hun fundamentele plicht om de oorspronkelijkheid van de Vinaya zoals ze uitgelegd was door de Boeddha zelf, te bewaren. De Mahāsaṅghikas preekten tot allen, tot het volk in het algemeen, zoals ook de Boeddha en zijn heilige discipelen hadden gedaan. Zij

⁶³ Lamotte 1976, p. 317-319.

legden de nadruk op werk onder en voor de leken, ook al zou dit betekenen een opgeven van de kansen om zelf de Verlichting te bereiken.*⁶⁴

Als het Theravāda inderdaad toen de nadruk heeft gelegd op de Vinaya, en de Sutta Pitaka op de tweede plaats heeft gesteld en niet tot het volk preekte, dan was er iets fout. Het bezwaar van de Mahāsaṅghikas is dan te begrijpen. De regels voor de monniken en nonnen (*Vinaya Pitaka*) zijn gedragsregels. De leer (*Sutta Pitaka*) is het belangrijkste. De Sangha was ten tijde van de Boeddha een organisatie voor zending. Al direct in het begin werden arahants uitgezonden om de leer te verkondigen. En zoals Gombrich opmerkte, monniken en nonnen mochten niet weigeren om over de leer te preken als zij daartoe uitgenodigd werden.*⁶⁵ Het is de plicht van monniken om leken de weg naar de hemel te wijzen. De Boeddha zei niet:

⁶⁴ Ikeda 1977, p. 36-40; Gnanarama 1997, p. 45-46.

⁶⁵ Gombrich, Richard F.: *Theravāda Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, London 1988, p. 114-115.

de weg naar Nibbāna. Voor leken werd de hele leer toen te moeilijk uitvoerbaar gevonden.*⁶⁶

Kortom, ongeveer 100 jaren na het overlijden van de Boeddha wilden monniken te Vesali de regels wijzigen door tien mindere punten op te geven. De oudere monniken hadden er bezwaar tegen. Dat was immers tegen het besluit van het eerste concilie. Daarom werd een tweede concilie samengeroepen van 700 vooraanstaande monniken. Aan het hoofd van hen stonden de eerwaarden Yasa, Revata en Sabbakāmi. Het concilie werd gehouden te Vesali en duurde acht maanden. De tien punten werden verworpen en de Dhamma en de Vinaya werden weer geciteerd en opnieuw vastgesteld.

Daarna werd een ander concilie gehouden door de Vajjiputtakas en hun aanhangers. De groep van de Mahāsaṅghikas werd toen gevormd.

Volgens sommigen was dat concilie van de Mahāsaṅghikas op het einde van het tweede concilie. Volgens anderen is dit zeer onwaarschijnlijk, zo niet

⁶⁶ Gombrich 1988, p. 73-74.

onmogelijk, en werd het gehouden enige tijd na dit concilie en enige tijd vóór de periode van Asoka.*⁶⁷

Afsplitsingen

Ongeveer 200 jaar na het Parinibbāna van de Boeddha was er een splitsing binnen het Theravāda. De monnik Vātsīputra kwam met een nieuwe versie van de Abhidhamma. Hij beweerde die (vermoedelijk via diverse leraren) ontvangen te hebben van de eerwaarden Sariputta en Rahula. Hij formuleerde er een speciale leer over de persoon (*pudgala*). De volgelingen van Vātsīputra kregen de naam Vātsīputriyas. Hun leer werd ook Puggalavāda genoemd. Zij accepteerden de persoon in zekere zin als werkelijkheid. Zij verwierpen het concept van een eeuwige ziel, een blijvende kern. Maar zij verwierpen ook de leerstelling dat een levend wezen niets meer is dan de vijf groepen met de zintuigen.*⁶⁸ Zij leerden dat het ware zelf

⁶⁷ Warder 1980, p. 212-218.

⁶⁸ Warder 1980, p. 239-242; Schumann, Hans Wolfgang: *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 1976, p.

van iemand zó subtiel is dat alleen Boeddhas het kunnen zien. Deze foutieve opvatting had ook al een monnik ten tijde van de Boeddha Gotama.

Verder scheidden zich ook de Mahimsāsakas (Mahishasakas) af van het Theravāda. Het verschil was aanvankelijk alleen geografisch. De Theravādins waren in India ten zuiden van Decca en in Sri Lanka; de Mahimsāsakas waren in andere delen van India. Geleidelijk aan kwamen er verschillen in de geschriften en in de leer.

Uit de Mahimsāsakas ontstonden twee andere scholen: de Sabbatthivādins (Sarvastivādins) en de Dhammaguttikas (Dharmaguptikas). Van de Sabbatthivādins scheidden zich af de Kassapiyas (Kashyapiyas). Een afsplitsing hiervan waren de Sankantikas (Samkrantivādins). En van hen splitsten zich af de Suttavādins (Sautrantikas).^{*69} Zij waren het niet eens met de authenticiteit van de Abhidhamma werken.

108-109. Zie eventueel: *Points of Controversy* 1993, p. 8-63 (I, 1).

⁶⁹ *Points of Controversy* 1993, p. 3.

Uit de Vajjiputtakas ontstonden vier andere scholen: de Dhamuttariyas (Dharmottariyas), de Bhadrāyānikas, de Channāgarikas (Sannagarikas), en de Sammitiyas (Sammattiyas).

Uit de school Mahāsaṅghika takten zich vier andere scholen af, namelijk de Lokottaravādins, de Gokulikas, de Pubbaseliya (Pūrvashaila) en de Ekabhojārikas of Ekavyūhārikas (Ekavyavaharika).

Uit de Gokulikas ontstonden (2e eeuw na Boeddha, eind 3e eeuw voor Chr.) twee andere scholen: de Paññattivādins (Prajñaptivādins) en de Bāhulikās (ook: Bahussutikas) (Bahushrutiyas). Van de Paññattivādins is niets bewaard gebleven. De Bāhulikās leerden o.a. dat de Boeddha een transcendente leer had.*⁷⁰ Verder ontstond de school van de Cetiyavādins (Caitikas).^{*71} Deze school werd gesticht door Mahādeva. Ze had vijf ketterse punten om rede waarvan een concilie werd gehouden. Mogelijk is er

⁷⁰ Warder 1980, p. 277-278.

⁷¹ *Points of Controversy* 1993, p. 2.

een verwarring met het tweede concilie te Vesali en de tien punten van de Vajjiputtakas*⁷²

Daarna ontstonden nog vijf andere scholen: de Hemavatikas (Haimavatas), Rājagirikas, Siddhatthikas, Aparaseliyas (Aparashailas) en Vājiriyas.*⁷³

Elke school had een eigen versie van de Canon van gewijde teksten en had eigen opinies over de interpretatie ervan.

Het zou te ver voeren hier alle scholen afzonderlijk te behandelen. Sommige opvattingen zijn bij meerdere scholen te vinden. In het algemeen kan gezegd worden dat de scholen die zich van het Theravāda afscheidden, nieuwe leerstellingen ontwikkelden, o.a. over de Boeddha-natuur, arahantschap, Bodhisattvaschap, en karma.

Betreffende de Boeddha-natuur was er o.a. de mening dat Boeddhass door bovennatuurlijke krachten elke natuurwet kunnen onderbreken.*⁷⁴ Verder was er de visie

⁷² *Points of Controversy* 1993, p. xliii.

⁷³ *Points of Controversy* 1993, p. 6.

⁷⁴ *Points of Controversy* 1993, XXI.4 (p. 353-354).

dat Boeddhas van elkaar verschillen in rang. Het Theravada leert dat zij behalve in lichaam, ouderdom en uitstraling niet van elkaar verschillen in Verlichting en inzicht.*⁷⁵ Ook werd beweerd dat een Boeddha het pad van heiligheid al in een voorgaand leven betrad.*⁷⁶

Een andere mening was dat een Boeddha in alle richtingen, boven, beneden en rondom bestaat.*⁷⁷ Deze beweringen zijn niet in overeenkomst met wat het Theravāda leert. Anderen waren van mening dat de Boeddha geen medelijden voelt omdat hij zonder passies is. Maar het Theravada argumenteerde dat hij dan ook geen sympathie of medevreugde of gelijkmoedigheid zou hebben.*⁷⁸ Sommigen beweerden dat de Boeddha nooit als echt mens op deze aarde heeft geleefd. Maar de Boeddha noemde veel plaatsen, parken, dorpen, steden, koninkrijken en landen. En zeker is dat hij is geboren in Lumbinī, dat hij de Verlichting bereikte onder een vijgenboom, dat hij de

⁷⁵ *Points of Controversy* 1993, XXI.5 (p. 354).

⁷⁶ *Points of Controversy* 1993, IV.8 (p.167-170).

⁷⁷ *Points of Controversy* 1993, XXI.6 (p. 354-355).

⁷⁸ *Points of Controversy* 1993, XVIII.3 (p. 325-326).

leer heeft verkondigd te Sarnath en dat hij is overleden te Kusiṇāra.*⁷⁹

Betreffende arahantschap waren er bij de Sammitiyas, de Vajjiputtīyas, de Sabbatthivādīns en sommigen van de Mahāsaṅghikas o.a. de meningen dat een arahant terug kan vallen in een lagere sfeer;*⁸⁰ en dat hij twijfel kan hebben over de leer.*⁸¹

Betreffende Bodhisattvaschap werd er beweerd dat een aanstaande Boeddha kan kiezen in welke sfeer van ellende en lijden hij als Bodhisatta gaat leven. Hij zou bijvoorbeeld uit vrije wil in de hel wedergeboren kunnen worden.*⁸²

Betreffende kamma (karma) was er de mening o.a. bij de Mahāsaṅghikas en de Sammitiyas dat gedwongen daden morele gevolgen hebben.*⁸³ De Rājagirikas en de Siddhatthikas waren van mening dat alles het resultaat is

⁷⁹ *Points of Controversy* 1993, XVIII.1 (p. 323-324).

⁸⁰ *Points of Controversy* 1993, I.2 (p. 64-70).

⁸¹ *Points of Controversy* 1993, II.3.4 (p.118-119).

⁸² *Points of Controversy* 1993, XXIII.3 (p. 366-367)

⁸³ *Points of Controversy* 1993, X.10 (p. 251-252).

van karma.*⁸⁴ En de Hetuvādins beweerden dat men geluk kan overmaken aan anderen. Maar het Theravāda leert dat het ontstaan van geluk afhankelijk is van oorzaken. Geluk bij anderen produceren is niet gelijk aan het geven van voedsel aan hen. En als men geluk zou kunnen overmaken, dan zou men dat ook met leed kunnen doen.*⁸⁵

Enkele andere leerstellingen die afwijken van die van het Theravāda vermeld ik nog. De Puggalavādins en de Sammitiyas beweerden dat er een persoonlijke entiteit bestaat, een ziel of blijvende onsterfelijke essentie.*⁸⁶ Men ontkende daarmee de waarheid van niet-zelf (*anattā*).

De Sabbatthivādins (Sarvastivādins) leerden dat niet alleen tegenwoordige, maar ook vroegere en toekomstige geestelijke staten (dharmas) werkelijkheid zijn. Volgens hen duurt het heden niet slechts een ogenblik en sterft dan af; maar zij beweerden dat alle materie en alle verschijnselen in het verleden, in het heden en in de toekomst blijven bestaan. De dharmas ontstaan en vergaan niet, maar

⁸⁴ *Points of Controversy* 1993, XVII.3 (p. 314-315).

⁸⁵ *Points of Controversy* 1993, XVI.3 (p. 304-305).

⁸⁶ *Points of Controversy* 1993, I.1 (p. 8-63).

wisselen van passieve naar actieve toestand of omgekeerd. Ook beweerden zij dat Nibbāna een eeuwige toestand is die men binnengaat.*⁸⁷ Het Sarvāstivāda kende drie niet aan voorwaarden gebonden dharmas: ruimte en twee soorten van bevrijding (*nirodha*). Het Theravāda verwierp die visies. Toekomstige dharmas kunnen nog niet bestaan; vroegere dharmas bestaan alleen nog in zoverre als het resultaat ervan nog niet uitgewerkt is. En Nibbāna is een geestelijke toestand die intreedt na de vernietiging van begeerte, haat en onwetendheid. Alle scholen die deze laatste theorie aanhingen, werden toen de Vibhajyavādins genoemd, de Analytici, degenen die onderscheid maken (tussen vroegere, tegenwoordige en toekomstige geestelijke staten).*⁸⁸

⁸⁷*Points of Controversy* 1993, I.6 (p. 84-98).

⁸⁸ Warder 1980, p. 273-274; Rahula, W.: 'Theravada - Mahayana,' in: *Gems of Buddhist Wisdom*, Kuala Lumpur 1983, p. 338-343; Schumann 1976, p. 109-113; Schumann, Hans Wolfgang: *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990, p. 20. Zie eventueel ook: *Points of Controversy* 1993, I, 6 (= p. 84-98); Schumann, Hans Wolfgang: *Buddhismus, Philosophie zur Erlösung : Die grossen Denksysteme des Hīnayāna und Mahāyāna*, Bern 1963, p. 51-53.

Sommigen, zoals de Pubbaseliyas en de Sammitiyas, leerden dat men na de dood gedurende een week of langer in een tussensfeer terecht komt en niet onmiddellijk wedergeboren wordt.*⁸⁹ Anderen beweerden dat ruimte zichtbaar is omdat wij ons ervan bewust zijn.*⁹⁰ En o.a. de Mahimsāsakas waren van mening dat ruimte zonder oorzaak is, ongeconditioneerd. Het antwoord van de Theravādins was dat ruimte dan gelijk was aan Nibbāna omdat Nibbāna zonder oorzaak is.*⁹¹ Door sommigen werd beweerd dat iemand die in zijn vroegere leven het eerste niveau van heiligheid bereikt had, bij zijn wedergeboorte reeds als embryo inzicht in de waarheid kan hebben.*⁹² Anderen waren van mening dat een eenheid van bewustzijn één dag duurt.*⁹³ Zij beweerden ook dat er in de onbewuste sfeer bewustzijn is.*⁹⁴

⁸⁹ *Points of Controversy* 1993, VIII.2 (p. 212-213).

⁹⁰ *Points of Controversy* 1993, VI.7 (p. 193).

⁹¹ *Points of Controversy* 1993, VI.6 (p. 192).

⁹² *Points of Controversy* 1993, XXII.4 (p. 360-361).

⁹³ *Points of Controversy* 1993, II.7 (p. 124-127).

⁹⁴ *Points of Controversy* 1993, III.12 (p. 155-156).

Dat er zoveel verschillende scholen waren, is te wijten aan het feit dat de monniken verspreid over heel India woonden. Verder is het Boeddhisme geen “Kerkgemeenschap” onder supervisie van een centraal klerikaal gezag. Maar elk klooster of elke groep van kloosters is een afzonderlijke gemeenschap. Er is geen opperste leider. Alleen de leer van de Boeddha dient als hoogste gezag. De leer van de Boeddha werd door monniken van de tweede, derde of hogere generatie anders gezien. Zo ontstonden verschillende opvattingen. In het ene klooster kon de nadruk op iets heel anders gelegd worden dan in een ander klooster.*⁹⁵

⁹⁵ Zürcher, E.: *Buddhism : its origin and spread in words, maps and pictures*, Amsterdam 1962, p. 31-32; Warder 1980, p. 36; Wach, Joachim: *Mahāyāna, besonders im Hinblick auf das Saddharma-Pundarīka-Sūtra*, München-Neubiberg 1925, p. 29-30; Lamotte 1976, p. 573-574.

Ten tijde van keizer Asoka

In 218 Btr (3e eeuw voor Chr.) kreeg Asoka de heerschappij over heel India. Vier jaar daarna kroonde hij zichzelf in de stad Pātaliputta tot koning.*⁹⁶ Hij was een volgeling van de brahmanen. Ongeveer 18 jaar nadat hij tot koning was gekroond, bekeerde Asoka zich tot het Boeddhisme. Hij werd door de eerwaarde Moggaliputta Tissa in de leer onderwezen.*⁹⁷ Asoka gaf niet meer aalmoezen aan de brahmanen maar aan veel bhikkhus. Ook liet hij te Pātaliputta het klooster Asokārama bouwen.*⁹⁸ De monniken die er woonden, behoorden tot de Vibhajjavādins (de Analytici), een aftakking van de Theravadins.

De eerwaarde Moggaliputta overtuigde de koning ervan dat het zeer goed was als hij zijn zoon of dochter in

⁹⁶ Geiger 1980, p. 27-28.

⁹⁷ Met Moggaliputta Tissa is ongetwijfeld bedoeld de monnik Sapurasasa Mogaliputasa. (Geiger 1980, p. xx).

⁹⁸ Geiger 1980, p. 32-33.

de Orde zou laten intreden. Op verzoek van hun vader kregen zoon Mahinda*⁹⁹ en dochter Sanghamittā de volle wijding. Zij waren toen respectievelijk 20 en 18 jaar oud. Mahinda leerde de drie pitakas in drie jaar van buiten.*¹⁰⁰

Na de bekering van Asoka kreeg de Orde van de monniken veel privileges. De kloosters kregen materiële voorspoed. De brahmanen werden niet meer door Asoka van voedsel en geschenken voorzien. Vanwege de vele voordelen die de Boeddhistische monniken kregen, sneden veel brahmanen hun haren af, droegen gele gewaden en traden in de Orde in. In de kloosters hielden zij hun oude geloof en oude praktijken. Ieder van hen gaf zijn leer uit alsof het de ware leer van de Boeddha was.*¹⁰¹

⁹⁹ Mahinda was volgens de traditie van Sri Lanka een zoon van Asoka. Volgens de Chinese pelgrim Hiuen-tsang was Mahinda de jongste broer van Asoka. Aan deze laatste bewering is de voorkeur te geven. (Geiger 1980, p. xv-xviii).

¹⁰⁰ Geiger 1980, p. 42-44.

¹⁰¹ Geiger 1980, p. 46; Lassen 1968, p. 240-241; Bapat, P.V. (Gen. Ed.): *2500 Years of Buddhism*. (5th repr.) New Delhi 1987, p. 40-41; Frauwallner, Erich: 'Die

Moggaliputta zag dit alles en riep een groot aantal bhikkhus samen om naar Mahinda Thera te gaan. Zelf ging hij de Ganges stroomopwaarts naar de berg Ahoganga. Daar bleef hij zeven jaar in eenzame retraite.*¹⁰²

Er was veel onachtzaamheid en slordigheid bij veel kloostergemeenschappen. Volgens de overlevering werd in het klooster Asokārama gedurende zeven jaren geen Uposatha of Pavāranā-ceremonie meer gehouden vanwege het grote aantal ketters en omdat die zich niet hielden aan de regels. De devote monniken weigerden deze ceremonie uit te voeren samen met de ketters. Asoka merkte dit en hij probeerde het feest weer in te voeren door een decreet, maar tevergeefs. Door een misverstand werden zelfs enkele monniken door een minister gedood, zeer tot droefenis van de koning.*¹⁰³

buddhistischen Konzile,' in: *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1982, p. 665-670; *Points of Controversy* 1993, p. 6.

¹⁰² Geiger 1980, p. 46.

¹⁰³ Geiger 1980, p. 46-47; Bapat 1987, p. 40-41; Frauwallner 1982, p. 665-670.

De ouderling Moggaliputta Tissa werd door koninklijke boodschappers uitgenodigd om aan die wantoestand een einde te maken. Per schip keerden de boodschappers met de eerwaarde Moggaliputta terug. De ouderling onderwees de koning toen zeven dagen lang in de leer.*¹⁰⁴

Asoka liet alle bhikkhus van India samenkomen in het klooster Asokārama. Het zou in 236 na Boeddha zijn geweest.*¹⁰⁵ De monniken werden in groepen ingedeeld overeenkomstig de visies die zij erop na hielden. Moggaliputta ging achter een gordijn zitten [als souffleur] en liet door de koning aan de monniken van de diverse confessies vragen stellen over de leer. Degenen die de leer verkeerd uitlegden, werden uit de Orde verwijderd. Het waren er 60.000 in totaal. Daarna liet de eerwaarde Moggaliputta Tissa bij monde van de koning aan de monniken met het ware geloof vragen wat de leer van de

¹⁰⁴ Points of Controversy 1993, p. 6; Geiger 1980, p. 46-47.

¹⁰⁵ 36 na Boeddha is 207 voor Chr. Volgens een andere overlevering was deze gebeurtenis in 232 voor Chr. (Pandit 1993, p. 399-400 en 436-438).

Boeddha was. Zij gaven het juiste antwoord. De Orde was gezuiverd en de Uposatha-ceremonie kon weer gehouden worden. Zes miljoen monniken zouden aanwezig zijn geweest.*¹⁰⁶

Het derde concilie

In het 27e jaar van Asoka's regering (245 Btr) werd, na de zuivering van de plaatselijke Sangha, te Pātaliputta onder patronage van keizer Asoka een concilie gehouden in het klooster Asokārama. Het was het derde concilie. De eerwaarde Tissa Moggaliputta was de voorzitter ervan. Dit concilie duurde negen maanden. Door duizend vooraanstaande monniken werd er de Canon gereciteerd. De leer werd gezuiverd en de Dhamma en Vinaya werden er gereciteerd. Toen werd ook de hele Abhidhamma

¹⁰⁶ Geiger 1980, p. 49; *Points of Controversy* 1993, p.6-7. – De vermelde aantallen monniken zijn overdreven. Bedoeld is dat er heel veel, ontelbare monniken waren.

gereciteerd. Het concilie werd gesloten met een grote pavarana-ceremonie.*¹⁰⁷

Op het einde van dit concilie stelde de eerwaarde Mogalliputta Tissa een boek samen, het Kathavattu. Hierin weerlegde hij de verkeerde meningen en theorieën die een aantal sekten erop na hielden.*¹⁰⁸ De leer die door dit concilie werd goedgekeurd en aangenomen, werd bekend als Theravāda.

Veel visies die in het Kathāvatthu worden besproken, zijn volgens het commentaar erop ontstaan door een gebrek aan onderscheid in betekenissen, een gebrek aan duidelijke omschrijvingen van begrippen.*¹⁰⁹ Met andere woorden, de indeling in diverse scholen is een indeling van bepaalde opvattingen. De vorming van die boeddhistische scholen betekende geen schisma van de Sangha, de gemeenschap van monniken.

¹⁰⁷ Geiger 1980, p. 49; Lassen 1968, p. 244-245; *Points of Controversy* 1993, p. 7.

¹⁰⁸ Geiger 1980, p. 50.

¹⁰⁹ *Points of Controversy* 1993, p. xli.

Frauwallner is van mening dat in het bovenstaande sprake is van drie berichten die tot één zijn samengevoegd.*¹¹⁰ Hij schreef dat er, waarschijnlijk vóór Asoka, te Pātaliputta een twist moet zijn ontstaan wegens vijf thesen. Het is mogelijk dat deze twisten aanleiding waren tot een splitsing van Mahāsaṅghika en Sthavira.*¹¹¹

Volgens Schneider moet de historische kern ervan zijn de herinnering aan de reiniging van een plaatselijke groep monniken. Voor die reiniging riep men koninklijke hulp in. Verder is er de herinnering aan een daarop volgende synode van die betreffende groep.*¹¹²

Ik ben het met Schneider eens. Zeer waarschijnlijk kwamen veel andersdenkende monniken en ex-brahmanen naar het klooster Asokarama en andere kloosters in de buurt vanwege de gunsten die Asoka er verleende. Er kwam

¹¹⁰ Frauwallner 1982, p. 652.

¹¹¹ Frauwallner 1982, p. 658.

¹¹² Schneider, Ulrich: *Einführung in den Buddhismus*. Darmstadt 1980, p. 141-142.

onrust in de kloosters. Daarom riep Moggaliputta de hulp in van de koning. Eerst werd de rust in het klooster Asokarama hersteld door er de Sangha te zuiveren. En daarna heeft Moggaliputta een synode bijeen geroepen om de leer te zuiveren van vreemde invloeden. Hij stelde het Kathavatthu samen waarin veel opvattingen van monniken die anders dachten dan de Vibhajjavādins verworpen werden.*¹¹³ Die synode wordt niet vermeld in de Pali canon. De eerste vermelding ervan is te vinden in het Dipavamsa en het Mahavamsa.*¹¹⁴

Volgens de traditie van Sri Lanka wordt de splitsing van Mahāsaṅghika en Sthavira verbonden met het concilie te Vesali. In die traditie is voor het concilie van Pāṭaliputta geen plaats.*¹¹⁵

Na die synode, omstreeks 300 voor Chr. (246 Btr) zond de eerwaarde Moggaliputta monniken (Theras) naar diverse delen van India en ook naar andere landen van Azië

¹¹³ Geiger 1980, p. 50.

¹¹⁴ Pandit 1993, p. 436-438.

¹¹⁵ Frauwallner 1982, p. 665-670.

om er de leer van de Boeddha te preken. Genoemd worden o.a. Kasjmir, de districten Peshawar en Rāwal Pindi in noordelijk Punjab, zuid- en noordwest India, het land van de Himalaya en Sri Lanka. Ook werden toen monniken gezonden naar Egypte, Griekenland en Thailand. Velen werden er tot de leer van de Boeddha bekeerd.*¹¹⁶

Keizer Asoka was voorstander van de Vibhajjavādins. De Sarvāstivādins gingen toen naar het noordwesten, eerst naar Mathurā, en toen verder naar Kasjmir. Dat bleef meer dan 1000 jaren het centrum ervan.*

117

Zoals boven vermeld takten de Lokottaravādins zich af van de Mahāsaṅghika. Dat was omstreeks 300 voor Chr. (246 Btr). De naam Lokottaravādin betekent 'transcendente school' en heeft betrekking op de natuur van de Boeddha.

¹¹⁶ Geiger 1980, p. 82-85.

¹¹⁷ Pandit 1993, p. 436-438; Basham, A.L.: *The Wonder that was India : A survey of the history and culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims*. (3rd rev. ed.) London 1961, p. 264.

Zij beweerden dat de Boeddha een transcendent wezen was, iemand die de wereld te boven gaat. Een normaal mens kon niet in staat zijn geweest om de universele wetten die in de leer opgetekend zijn, te onderkennen. De Boeddha moest wel een supermens zijn. Deze theorieën leidden tot de transcendentale visies van het Mahāyāna over de natuur van de Boeddha. Het Mahāvastu stamt van deze school af. Dit boek was erg geliefd bij de volgelingen van het Mahāyāna en werd in Nepal in hun bibliotheken bewaard. De tekst die tot ons is gekomen, is gedurende meerdere eeuwen overgeleverd.*¹¹⁸ Er staat o.a. in dat het lichaam van de Boeddha transcendent is en niet van deze wereld.*¹¹⁹

Synode te Anuradhapura

¹¹⁸ Warder 1980, p. 276-277; Schumann 1976, p. 131-134.

¹¹⁹ Jones, J.J. (tr.): *The Mahāvastu*. Vol. I, (repr.). London, 1987, p.132.

Tijdens de regering van koning Devanampiya Tissa (247-207 voor Chr.) was er volgens de traditie van Sri Lanka een concilie te Anuradhapura. President ervan was de eerwaarde Arittha Thera. Dit concilie werd gehouden na de aankomst van Boeddhistische monniken met aan het hoofd Mahinda Thera, broer (of zoon) van Asoka. Volgens de traditie namen er 60.000 arahants aan deel.*¹²⁰ Dit concilie was zeer waarschijnlijk een synode.

Concilie te Anuradhapura

De eerste eeuw voor Chr. (5e eeuw Btr) was erg belangrijk voor de geschiedenis van het Theravāda. Heel Sri Lanka werd toen wreed gestoord door een invasie van Tamils uit India en door een grote hongersnood. In het hele land was chaos. Zelfs de mondelinge overlevering van de leer liep gevaar. Door overlijden of vertrek van monniken was er in die tijd slechts één monnik die de Maha-Niddesa helemaal van buiten kende. Deugdzame en geleerde

¹²⁰ Bapat 1987, p. 44-45.

Maha-Theras leerden toen van hem deze tekst, opdat hij niet verloren zou gaan.

Onder deze omstandigheden werd besloten de leer op schrift te stellen. Dit gebeurde omstreeks 90 voor Chr., tijdens de regering van de vrome Sinhalese koning Vatta Gāmani Abhaya (101-77 voor Chr.). Toen werd een concilie gehouden van arahants (ca 443 Btr / ca 100 voor Chr). Het doel ervan was de herziening van de commentaren op de Tipitaka. Op het einde van dat concilie werd toen voor het eerst in de geschiedenis van het Boeddhisme de Pāli Canon op schrift gesteld, en ook de commentaren. Dit geschiedde te Aluvihāra (Aloka-Vihāra) in het Matale District in Sri Lanka.

Dit concilie wordt beschouwd als het vierde concilie van de Theravada school.*¹²¹

Ontstaan van het Mahayana

¹²¹ Bapat 1987, p. 44-45.

Koning Kanishka I regeerde te Purushapura (thans: Peshawar), in Gandhara, vermoedelijk van 78-101 na Chr. (621-644 Btr). Een groot deel van noordwest India behoorde tot zijn indoskytisch rijk. Hij was eerst een tegenstander van het Boeddhisme. Later werd hij een voorvechter ervan. Hij raadpleegde vaak Boeddhistische geschriften en een Boeddhistisch monnik kwam dagelijks bij hem over de leer preken. Er waren in die tijd verschillende scholen met (bijna) tegengestelde inzichten. Parsva, een beroemd Boeddhistisch patriarch, legde hem toen uit dat er sedert het heengaan van de Boeddha vele jaren verlopen waren. De verschillende scholen hielden vast aan de overlevering van hun diverse meesters, ieder met eigen visie.*¹²²

¹²² Lassen 1968, p. 856-858; Pandit 1993, p. 438; Finegan, Jack: *The archeology of World Religions : The Background of Primitivism, Zoroastrianism, Hinduism, Jainism, Buddhism, Confucianism, Taoisme, Shinto, Islam, and Sikhism*. (4th printing). Princeton 1971, p. 278-279; Kirfel, Willibald: *Symbolik des Buddhismus*. Stuttgart 1959, p. 19-20.

Onder auspiciën van koning Kanishka I werd daarom, omstreeks 100 na Chr. (circa 643 Btr), een concilie gehouden. Het doel ervan was commentaren op de Pitakas te schrijven en de verwarring tussen de verschillende scholen te beëindigen door de onnauwkeurigheden en verschillende interpretaties weg te werken. Van heinde en ver werden monniken bijeengeroepen. Uit de samengekomen monniken werden 500 wijze en heilige monniken uitgekozen. Voorzitter van hen was de eerwaarde Vasumitra.*¹²³ Volgens de overlevering van de Sarvāstivādins werd het concilie gehouden in Kasjmir waar de koning te Jālandhara een klooster had laten bouwen als plaats van vergadering. De leer van de Sarvastivadins die in Kasjmir sterk vertegenwoordigd waren, werd op dat concilie samengevat in het Mahavibhasa. Ook werden drie

¹²³ Volgens anderen: Vasubandha.

commentaren op de drie Pitakas samengesteld.*¹²⁴ De taal die de Sarvastivadins gebruikten was het Sanskriet.*¹²⁵

De commentaren die toen samengesteld werden, zijn:

- . het Upadesasāstra (commentaar op de suttas);
- . het Vinayavibhāṣhāsāstra (commentaar op de Vinaya);
- . het Abhidharmavibhāṣhāsastra (commentaar op het Abhidhamma).

Met het concilie dat door Kanishka samengeroepen was, eindigt de eerste periode van het Boeddhisme. Dat concilie moest aan de oude twisten een einde maken. Maar het Theravāda dat zijn Canon reeds in Sri Lanka op schrift had gesteld, erkende het concilie onder koning Kanishka niet. Het gevolg ervan was de splitsing van de leer van de Boeddha in een zuidelijke en een noordelijke school.*¹²⁶ De

¹²⁴ Die commentaren bestaan nog, maar ze zijn zeer waarschijnlijk niet samengesteld tijdens dat concilie (Thomas 1933, p. 174-176).

¹²⁵ Finegan 1971, p. 278-279; Basham 1961, p. 60-61, 272, 494; Bapat 1987, p. 42-44.

¹²⁶ Zürcher 1962, p. 45-46.

noordelijke school werd Mahāyāna genoemd, het grote voertuig. De zuidelijke school kreeg toen de naam Hinayāna, het kleine voertuig. De twee termen Mahāyāna en Hinayāna verschijnen tussen de eerste eeuw voor Chr. en de eerste eeuw na Chr. (tussen circa 345-545 Btr).

De weg van het Hinayāna om de bevrijding te bereiken, was beperkt, maar het Mahāyāna was universeel, zo werd door de volgelingen van het Mahāyāna beweerd. Zij geloofden dat hun leer in staat was om aan alle mensen de bevrijding te brengen.*¹²⁷

Het Mahayana ontwikkelde zich in Noordwest- en Zuid-India. In deze gebieden was het Boeddhisme het meest blootgesteld aan niet-Indiase invloeden. Er was een sterke invloed van de westerse wereld. Immers, Alexander de Grote was India in de 4e eeuw voor Chr. binnengevallen. Dit had een grote invloed op het leven in India. Garnizoenen bleven achter en Griekse heersers volgden elkaar op gedurende de volgende 200 jaren en beheersten delen van

¹²⁷ Zürcher 1962, p. 45-46.

India. Zo regeerde in noordwest India in de tweede eeuw voor Chr. de Grieks-Bactrische koning Menander (Milinda) die lang met de eerwaarde Nāgasena over de leer van de Boeddha sprak. Dit gesprek is een belangrijk onderdeel van de Theravāda leer geworden.*¹²⁸ De Grieken gingen vanuit Bactrië verder naar Punjab en vermoedelijk ook naar Magadha. Na de val van die Griekse koninkrijken kwamen de Scythen en de Pahlavas die zelf beïnvloed waren door de Hellenistische cultuur. Zij bleven enkele eeuwen lang delen van India beheren. Zo kwam het Boeddhisme in aanraking met de Hellenistische wereld.*¹²⁹

Het Mahāyāna legde grote nadruk op de deugd van mededogen. Aan het Bodhisattva-ideaal werd een zeer

¹²⁸ Zie: Horner, I.B. (tr.): *Milinda's Questions*. Vol. I & II, Oxford 1990 & 1991, (1st ed. 1963 & 1964); en/of: Nyanaponika (Hrsg. & Übers.): *Milindapañha. Die Fragen des Königs Milinda. Zwiegespräche zwischen einem Griechenkönig und einem buddhistischen Mönch*, Interlaken 1985.

¹²⁹ Ikeda 1977, p. 68-72; Finegan 1971, p. 147 en 276. Zie ook: Lamotte 1976, p. 469-546. – Ook kwam de westerse wereld toen in aanraking met het Boeddhisme.

grote plaats gegeven. Er is verondersteld dat Christelijke invloeden deel gehad kunnen hebben aan de ontwikkeling van het Mahāyāna.*¹³⁰ Er ontstond belangstelling voor de toekomstige Boeddha Metteyya (Maitreya). Maar indien Metteyya alleen maar één individu uit een reeks van velen was, dan moesten anderen ergens anders actief zijn, en dan moest de wereld vol Bodhisattvas zijn, die allen streven naar het welzijn van anderen.*¹³¹ In plaats van de bevrijding op eigen kracht kwam de bevrijding door een ander dankzij de genade van de Boeddha of van Bodhisattvas. De functie van de Bodhisattva was die van een bevrijder, een verlosser.*¹³² De Bhakti-beweging van het Hindoeïsme, die circa 400 voor Chr. (ca 145 Btr) begon, heeft zeker invloed gehad op de Mahāyāna-school. Bhakti

¹³⁰ Wach 1925, p. 43; Ling 1980 (zie: Buddhism).

¹³¹ Bary, Wm. Theodore de (Gen. Ed.): *Sources of Indian Tradition*, New York 1958, Vol. I, p. 153.

¹³² Ling 1981 (zie Buddhism); Wach 1925, p. 43; Schumann 1976, p. 132.

(geloof en devotie) was een goed middel voor de gewone mens die de weg van wijsheid niet kon volgen.*¹³³

Volgens het Mahāyāna heeft op dezelfde tijd als toen de Boeddha Gotama in India de leer verkondigde, zijn bovennatuurlijk origineel in de hemel een andere, diepe en verborgen leer verkondigd, welke eerst door de nāgas (slangen, draken) bewaard werd en pas enkele eeuwen daarna door Nāgārjuna en andere leraren naar de aarde is gebracht. De leer die de Boeddha verkondigd had, was voor eenvoudige mensen. De opperste leer van de Boeddha was pas vanuit de hemel naar de aarde gebracht toen er leraren waren die deze leer ook konden interpreteren en openbaar maken.*¹³⁴ Maar, zoals Warder terecht opmerkte, dit zou betekenen dat de Boeddha tijdens zijn leven niet in staat

¹³³ De Silva, Lynn: *Buddhism. Beliefs and practices in Sri Lanka*. (2nd rev. enlarged ed.). Colombo 1980, p. 28.

¹³⁴ Warder 1980, p. 6; Schayer, Stanislav: *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren*. München-Neubiberg 1921, p. 51.

was geweest te onderwijzen wat anderen 600 jaar later wel konden.*¹³⁵

De Boeddha onderwees dat er drie typen van volmaakte wezens zijn: (1) Boeddhas; (2) Paccekabuddhas; en (3) Arahants. Volgens de vroege scholen moest een serieuze volgeling(e) streven naar arahantschap.*¹³⁶ Maar de Mahāyāna-geschriften veroordeelden de shrāvakas, personen die zich erop toeleggen zelf de staat van arahant te bereiken. Ook veroordeelden zij de pratyekabuddhas, personen die alleen hun eigen Verlichting verkrijgen.*¹³⁷ De volgelingen van het Theravāda en van andere vroege Boeddhistische scholen besteedden, aldus Ikeda, alle aandacht aan de studie van de Abhidhamma. Hun doel was het bereiken van de staat van arahant. Zij zochten hun eigen geestelijk heil en ondernamen niets om anderen te helpen door te preken of door als voorbeeld te dienen. De volgelingen van het Mahāyāna vonden dat men niet alleen

¹³⁵ Warder 1980, p. 6.

¹³⁶ Bary, de 1958 Vol. I, p. 153.

¹³⁷ Ikeda 1977, p. 36-40.

moest werken voor eigen geestelijk heil. Maar ook moest de leer onder de massa verspreid worden, zo wijd als mogelijk. Hun doel was het bereiken van de staat van Bodhisattva, iemand die als verlicht wezen belooft anderen te helpen om de bevrijding te bereiken.*¹³⁸

Er is gesuggereerd dat het Hinayāna gecentreerd was rond de kloostergemeenschap, terwijl het Mahāyāna ontstond onder de lekenvolgelingen van die tijd. Maar er zullen zeker kloosterlingen zijn geweest die ontevreden waren met de houding van het Hinayāna en die hun krachten voegden bij de lekenleiders.*¹³⁹

Het Mahāyāna maakt een onderscheid tussen het kleine zelf en het Grote Zelf (het Absolute). Het leert dat alle leven onderling afhankelijk is. Het absolute is in elk wezen aanwezig en is ondeelbaar. Daarom zijn alle wezens identiek met het absolute. Er is geen ik, maar wel een gemeenschappelijke eenheid. Karma is er daarom niet

¹³⁸ Ikeda 1977, p. 80-85.

¹³⁹ idem.

individueel, maar eveneens familiaal, nationaal en universeel.*¹⁴⁰ In het Mahāyāna wordt het universele aspect van karma benadrukt. Het spirituele systeem is als een grote oceaan. Individueel karma is daarom verbonden met het geheel. Boeddhass en Bodhisattvas kunnen de mens bevrijden door hun mededogen, en wel door middel van de leidraad en inspiratie die we ontvangen als we ons hart en onze geest openen voor de geestelijke aanwezigheden rondom en binnen in ons. Deze overdracht van verdienste geschiedt inwendig en uitwendig door de kracht van mededogen.*¹⁴¹

Verder is volgens het Mahāyāna alle leven een manifestatie van het Boeddha-principe, of Geest. Wij allen

¹⁴⁰ Donath, Dorothy C.: *Buddhism for the West - Theravāda, Mahāyāna and Vajrayāna : A Comprehensive review of Buddhist history, philosophy, and teachings from the time of the Buddha to the present day*. New York 1971, p. 66-69; Schumann 1990, p. 38. – Volgens het Theravāda is er geen klein zelfstandig bewustzijn noch een grote absolute geest. Ook is er geen universeel karma noch groeps-karma. Elk individu verricht zijn/haar eigen wilsakties (karma) en schept zijn/haar eigen karma-gevolgen.

¹⁴¹ Donath 1971, p. 66-69.

bezitten het absolute, de bevrijding in ons. Wij zijn ons er echter niet van bewust. Ons leven is een stroom, een proces van worden. Energie is gelijk aan bewustzijn, en bewustzijn (geest) is alles wat is. Nirvāna en samsāra zijn identiek. Nirvāna wordt gevonden binnen samsāra, en niet erbuiten.*

142

In het Mahāyāna kwamen ook veel goddelijke wezens erbij. Duizenden Boeddhas, ontelbare Bodhisattvas en talrijke godheden, overgenomen uit het Hindoeïsme, werden in de Mahāyāna-godenwereld opgenomen.*¹⁴³

Het Mahayana ontwikkelde zich omstreeks 100 na Chr. (ca 645 Btr) in een systematische filosofische vorm welke leidde tot twee belangrijke scholen, namelijk het Madhyamika en het Yogacara. Het veroverde na verloop van tijd Nepal, Tibet, Mongolië, China, Korea en Japan. In Noordwest-India ontwikkelde het Mahāyāna zich tot een

¹⁴² Donath 1971, p. 66-69; Schumann 1990, p. 40.

¹⁴³ Finegan 1971, p. 279-281.

concept van goddelijke of transcendente wijsheid:

Prajñā-pāramitā.*¹⁴⁴

Het Mādhyamika

Nāgārjuna (100-165 na Chr. / 643-708 Btr) werd als brahmaan geboren in Centraal India. Hij was een tijdgenoot van koning Kanishka I. Nagarjuna studeerde aan de universiteit van Nalanda. Hij stichtte de school van de Middenweg (Mādhyamika). Het hoofdconcept in zijn leer was *sūnyatā*, leegheid. Alle dingen zijn tijdelijk, wezenloos, onecht, leeg van eigenheid, zo omschreef Nāgārjuna het.*

¹⁴⁵ Als de leegheid er niet was, zou een verwerkelijking van Nirvāna niet mogelijk zijn. Het universum is een stroom van tijdelijke, onderling afhankelijke gebeurtenissen. Die kosmische stroming is niet reëel evenmin als het bewustzijn

¹⁴⁴ Pandit 1993, p. 399-400; Finegan, p. 279-281; Conze, Edward: *A short History of Buddhism*. London (etc) 1986, p. 44; Basham 1961, p. 278.

¹⁴⁵ Zie o.a. Lalitavistara 13.175-13.177, in: Bary, de 1958 Vol. I, p. 172-174.

dat die stroming waarneemt. *Samsara*, het onmetelijk lange proces van wedergeboorte, bestaat niet werkelijk. En als de wereld van verandering niet reëel is, dan is Nirvana evenmin reëel. Daarom is er volgens Nagarjuna geen verschil tussen *samsara* en Nirvana. Beiden zijn volgens hem gelijk.*¹⁴⁶ De uiteindelijke leegheid is hier, overal en allesomvattend. In feite is er geen verschil tussen leegheid en de waarneembare wereld. Alles hier is slechts een illusie, een product van de geest. En wie die voorstellingen van de geest als werkelijkheid beschouwt, ondervindt frustraties. Het enige dat werkelijk bestaat is de leegte, het lege (*sunyatā*). Uiteindelijke zaligheid is overal, hier en nu, voor allen die het kunnen waarnemen. Wie de voorstellingen van de geest als illusie inziет, en wie zichzelf als niet-zelf, als leeg van eigenheid beschouwt, die is bevrijd. Alle wezens hadden reeds deel aan de leegheid welke Nirvāna is. Zij allen waren al Boeddha van nature. Zij hoefden die

¹⁴⁶ *Samsāra* kan niet gelijk zijn aan nibbāna (nirvana). *Samsāra* is het bestaan in lijden, frustratie, onvoldaanheid. Nirvana is vrij daarvan. De waarneembare wereld is gelijk, maar de geestelijke vrijheid van nirvana (nibbāna) is niet te vinden in *samsāra*.

Boeddha-natuur alleen maar te ontplooien.*¹⁴⁷ De volgelingen van Nāgārjuna verwachtten het heil door de beoefening van wijsheid, vooral door de contemplatie van de leegheid (*sunyata*).^{*148}

De Yogācāra-school

Eind 4e of begin 5e eeuw na Chr. (circa 900-950 Btr) werd de Yogācāra school (de weg van de eenheid) gesticht door Asanga, een monnik van Peshawar in Gandhāra, en diens broer Vasubandhu. Volgens sommigen was ook Maitreya of Maitreya-nātha (3e-4e eeuw na Chr.) een van de stichters. Hij was de leraar van Asanga. De beoefening van yoga werd belangrijk gevonden als middel voor religieuze

¹⁴⁷ Bary, de 1958 Vol. I p. 155-156; Donath 1971, p. 60-63; Thomas 1933, p. 237; Prebish, Charles S.: *Historical Dictionary of Buddhism*, Metuche & London 1993 (zie: Nagarjuna); Schayer 1921, p. 40-44; Schumann 1963, p. 86-95. Zie ook: Ratnamegha Sūtra, gedeeltelijk gepubliceerd in: Bary, de 1958 Vol. I, p. 177.

¹⁴⁸ Basham 1961, p. 278-279.

voortgang. Deze school leerde dat er geen zichtbare objecten zijn; de waarneembare wereld is een manifestatie van de geest. Een andere naam voor deze school was daarom *Vijñānavāda*, de leer van bewustzijn. Bewustzijn is werkelijk, de objecten van bewustzijn zijn niet werkelijk. En ook het subject, het individu, is gevormd uit geest. Er is alleen maar geest, zonder zelf. Deze school verwacht het heil van de introspectieve meditatie, het verblijven in een trance-toestand. Volgens het Yogācāra kan het Absolute beschreven worden als 'Geest', 'Gedachte' of 'Bewustzijn'. Die geest bestaat dan op zichzelf, zonder enig object. Onderwezen werd dat de wereld geschapen is door bewustzijn en niet meer is dan een droom. De essentie van de wereld is een "centraal bewustzijn" waaruit alles ontstaat wat is. Het bevat de ervaringen van het individuele leven en de kiemen voor elk geestelijk fenomeen.*¹⁴⁹ De enige

¹⁴⁹ Bary, de 1958 Vol. I, p. 155-156; Thomas 1933, p. 237; Prebish 1993 (zie: Yogacara); Humphreys, Christmas: *A Popular Dictionary of Buddhism*, (2nd ed.), London 1976 (zie: Yogacara School; Alaya-vijñāna); Ehrhard, Franz-Karl & Fischer-Schreiber, Ingrid (Herausg.): *Das Lexikon des Buddhismus*, München 1992. (zie: Yogachara;

werkelijkheid is zo-heid (*tathatā*), ook genoemd *dharmadhātu* (het ruwe materiaal) dat gelijk was aan Nagarjuna's leegheid.*¹⁵⁰ Uit deze school heeft de Boeddhistische logica zich ontwikkeld.

Deze school kent drie niveaus van de geest: (1) denkbewustzijn (objectieve wereld); (2) denken (subject; voorstelling); (3) centraal bewustzijn (het absolute waaruit alles is ontstaan). In het Theravāda moet er een object zijn om object-bewustzijn te veroorzaken. Het Vijñānavāda zegt dat het bewustzijn het zinsobject schept.*¹⁵¹

In deze school werd ook de opvatting van de 'drie lichamen van de Boeddha' ontwikkeld. De voorloper hiervan is, zoals wij zagen, de leerstelling van de Mahāsaṅghikas betreffende *nirmānakāya*, het geestelijk beeld van de Boeddha. Die drie lichamen (*Trikāya*) zijn:

1. *Dharma-kāya*. Het ware, onzichtbare lichaam; het lichaam van de leer; het lichaam van essentie, van waarheid

Alaya-vijñāna); Ling 1981 (zie: Yogacaras); Schumann 1963, p. 95-96; Schumann 1976, p. 184-190.

¹⁵⁰ Basham 1961, p. 279.

¹⁵¹ Schumann 1990, p. 75.

en werkelijkheid. Er zijn ontelbare aardse Boeddhas; er is echter maar één dharma-kāya. De wezens op lagere niveaus van inzicht zien een veelvoud van Boeddhas. Maar de verlichte wezens beleven in dharma-kāya de essentiële eenheid, niet alleen van de Boeddhas met elkaar maar ook van de Boeddhas met de wezens der wereld. Het lichaam van essentie werd geïdentificeerd met Nirvāna. Bepaalde scholen vereren het *dharma-kāya* als de Oer-Boeddha (*ādibuddha*) die het hele universum doordringt. Het is dan in feite de Wereldziel, het Brahman van de Upanishads, in een nieuwe vorm.

2. *Sambhoga-kāya*. Het hemelse lichaam van zegening en genot; het transcendente lichaam dat enkel spiritueel waargenomen kan worden door Bodhisattvas. Het is de geestelijke manifestatie van *dharmakāya*. In dit lichaam genieten de Boeddhas hun glorie en wijsheid. De transcendente Boeddhas werken mee aan de bevrijding van de wezens. Want zij zijn de leraren van de Bodhisattvas. Er zijn spirituele Bodhisattvas in het *sambhoga-kāya* die (nog)

niet op aarde hebben geleefd.*¹⁵² In het *sambhoga-kāya* zijn zij zich bewust van elkaar, in staten van hoger bewustzijn. Dit lichaam van zegening verblijft eeuwig in de hemelen als een soort van opperste god. Het is op zijn beurt het voortvloeisel van *dharma-kāya* en de geestelijke schepper van *nirmāna-kāya*.

3. *Nirmāna-kāya*. Het magische lichaam, het zichtbare lichaam van een Boeddha of Bodhisattva. Alleen het *nirmāna-kāya* leeft op aarde, heeft als taak de leer te verkondigen. Het is een geestelijk product van een hemelse Boeddha, van *sambhoga-kāya*. Omdat Boeddhassen na hun dood voor altijd als individu verdwijnen, is het nutteloos tot hen te bidden. Het bidden tot hen kan wel een heilzame gemoedsstemming teweegbrengen.*¹⁵³

¹⁵² Dit betekent dat het mogelijk zou zijn een Bodhisattva te worden zonder op aarde te hebben geleefd.

¹⁵³ Donath 1971, p. 54-57; Schayer 1921, p. 33; Bary, de 1958 Vol. I, p. 154; Finegan 1971, p. 280; Schumann 1963, p. 60-65 en p. 96-107; Schumann 1976, p. 136-142. Zie ook: Mahāyānasūtralankāra, gedeeltelijk gepubliceerd in: Bary, de 1958 Vol. I, p. 172.

Het Vajrayana of tantrisch Boeddhisme

In het Hindoeïsme hadden de mannelijke goden vrouwelijke partners gekregen die het actieve element, de kracht van de goden voorstelden. De god werd er beschouwd als transcendent en op een afstand. De godin was actief in de wereld en daarom kon men de god het beste benaderen via de godin. De productieve activiteit van de godheid werd in termen van seksuele vereniging voorgesteld.

Met het verspreiden van die ideeën werden seksueel symbolisme en zelfs seksuele omgang als religieuze rites ingevoegd in de leerstellingen van meerdere scholen van het Hindoeïsme.

Ook in het Mahayana werden vrouwelijke godheden ingevoerd. Dat gebeurde aan het einde van de Gupta periode, omstreeks 500 na Chr. (circa 1045 Btr). Onder de vrouwelijke godheden was *Prajnaparamita*, de perfectie van inzicht, de personificatie van de eigenschappen van de Bodhisattva. De Boeddhas en de Bodhisattvas kregen

vrouwelijke partners die het actieve aspect van hun echtgenoten waren. Seksuele vereniging als religieuze rite werd toen ook in sommige scholen van het Boeddhisme opgenomen. Samen met deze ideeën ging gepaard een nieuwe magische mystiek. Volgens het Mahayana was de hulp en de genade van de hemelse Boeddhassen Bodhisattvas van voordeel bij het proces naar de bevrijding. De volgelingen van de nieuwe leerstellingen onderwezen dat bevrijding het beste bereikt kan worden door het verkrijgen van magische krachten, *vajra* (bliksem of diamant). De nieuwe school kreeg daarom de naam *Vajrayana*, het Voertuig van de bliksem of het Diamanten Voertuig.

De belangrijkste godheden van de nieuwe school waren de bevrijdsters, Taras, de bruiden van de Boeddhassen en Bodhisattvas. Door het uitspreken van de juiste formule (*mantra*) of door het juiste magische symbool (*yantra*) te hanteren, kon men de goden ertoe brengen dat zij magische krachten gaven aan degene die hen aanbad. Zij konden de gelovige dan naar de hoogste zaligheid brengen. De tekstboeken die hierover gingen, werden Tantras genoemd.

Daarom werd de nieuwe cultus vaak als tantrisch omschreven.

De technieken van geestelijke oefening werden in het tantrisch Boeddhisme niet verwaarloosd. Maar het oorspronkelijke doel ervan was bovennatuurlijke krachten te verkrijgen. In de seksuele vereniging met een vrouwelijke gelovige kon de mannelijke gelovige met zijn partner Boeddha of Tara worden, of hijzelf kon Tara worden. Alle taboes werden er opgeheven. Incest was toegestaan evenals het gebruik van alcoholische drank, het doden van dieren en soms zelfs het doden van mensen. Dat gebeurde dan wel gecontroleerd en bij inwijdingsceremonies.*¹⁵⁴

Deze stroming nam erg toe in Bengalen en Bihar. Later werd ze vooral in Nepal, Tibet, China, Japan, Java en Sumatra zeer invloedrijk.*¹⁵⁵

¹⁵⁴ Basham 1961, p. 278-281.

¹⁵⁵ Basham 1961, p. 265.

De verspreiding van de leer naar andere landen

Reeds in de tijd van de Boeddha werd de leer naar andere landen gebracht en wel door kooplieden. Een eerste vermelding daarvan vinden we al in de zesde week na de Verlichting van de Verhevene. De Boeddha zat toen onder de Rājayatana-boom. Twee kooplieden kwamen met hun karavaan langs. Zij boden hem rijstkoeken met honing aan. Zij heetten Tapussa en Bhalluka. Zij kwamen uit de richting van Ukkalā , in het tegenwoordige Myanmar*¹⁵⁶ en waren op weg naar Madhyadesa.*¹⁵⁷

¹⁵⁶ Ukkalā is geïdentificeerd met Okkalapa nabij Yangon (Rangoon). Anderen zijn van mening dat het Utkala, een deel van het huidige Orissa is aan de oostkust van India. (Bischoff, Roger: *Buddhism in Myanmar. A Short History*. Kandy : BPS, 1995. The Wheel No. 399/401).

¹⁵⁷ Madhyadesa = het middenland, het land tussen de Himālayas en de Vinhyas. Het wordt ten oosten begrensd door Prayāga (= Allahabad) en ten westen door Vinasana

De Verhevene nam de gaven in zijn nap aan. Daarna at hij ze op. De twee kooplieden namen toen hun toevlucht tot de Boeddha en tot zijn leer.*¹⁵⁸ Zij waren de eerste volgelingen in de wereld.*¹⁵⁹

Die kooplieden zullen niet zonder meer hun toevlucht tot de Boeddha genomen hebben. Hij zal tot hen hebben gesproken en een deel van zijn leer hebben uitgelegd.

Volgens een legende vroegen zij aan de Boeddha een object om te aanbidden. Hij gaf hun acht hoofdharen. Drie haren ervan zouden na hun reis in een stoepa zijn geplaatst. Die stoepa is tegenwoordig de grote Shwedagon Pagoda in Yangon (Rangoon).*¹⁶⁰

(in Rajastan). De oostelijke grens ervan strekte zich uit tot de grens van Bangladesh en omsloot Magadha en Anga (in de districten Monghyr en Bhagalpur, in de deelstaat Bihar).

¹⁵⁸ De Ariyasangha, de gemeenschap van de heiligen, bestond toen immers nog niet; daarom maar twee toevluchten.

¹⁵⁹ Vin.Mv.Kh.1.

¹⁶⁰ Bischoff 1995, p. 4.

Als deze legende een kern van waarheid bezit, dan zou Myanmar (Birma) nog eerder dan Sri Lanka kennis hebben gemaakt met de leer van de Boeddha.

Over de handelswegen van toen zal de leer van de Boeddha via kooplieden bekend zijn geworden in meerdere landen buiten het tegenwoordige India. Maar een duidelijke uitleg ervan gebeurde pas toen Boeddhistische monniken naar het buitenland vertrokken om er de leer te verkondigen. Dat was toen de eerwaarde Moggaliputta tijdens keizer Asoka, omstreeks 300 voor Chr. (246 Btr) monniken heenzond naar meerdere landen rondom India om er de leer van de Boeddha te preken. Genoemd worden o.a. Kasjmir, de districten Peshawar en Rāwal Pindi in noordelijk Punjab, zuid- en noordwest India, het land van de Himalaya, Sri Lanka en Thailand. Velen werden er tot de leer van de Boeddha bekeerd.*¹⁶¹

In India bleef het Boeddhisme sterk tot de invallen van de Mohammedanen in de 11e-12e eeuw na Chr. Buiten

¹⁶¹ Geiger 1980, p. 82-85.

India verspreidde de leer van de Boeddha zich naar veel landen in Azië zoals Sri Lanka en Thailand (246 voor Chr./ 297 Btr), Afghanistan (begin Christelijke tijdrekening/ ca 550 Btr), China (1e eeuw na Chr.), Cambodja (3e eeuw na Chr.), Korea (omstreeks 375 na Chr./ ca 920 Btr), Birma (5e eeuw na Chr.), Indonesië (5e eeuw na Chr.), Japan (circa 550 na Chr./ ca 1095 Btr), Tibet (rond 630 na Chr./ ca 1175 Btr), Bangladesh (circa 760 na Chr./ ca 1300 Btr), Kashmir (855 na Chr./ 1398 Btr), Laos (14e eeuw na Chr.), Vietnam, en Mongolië (16e eeuw na Chr.). Er ontwikkelden zich meerdere nieuwe scholen.

Het Mahāyāna veroverde na verloop van tijd Nepal, Tibet, Mongolië, China, Korea en Japan. In Noordwest-India ontwikkelde het Mahāyāna zich tot een concept van goddelijke of transcendente wijsheid: *Prajñā-pāramitā*.^{*162}

Uit het Mahayāna ontwikkelden zich in China en Japan de Ch'an-school en het Amidisme, in Tibet de

¹⁶² idem.

Nying-ma-pa. Die scholen namen veel over van het Sjamanisme en de Tibetaanse Bon-religie.*¹⁶³

In Europa ontstond begin 19e eeuw belangstelling voor het Boeddhisme. En in de Verenigde Staten van Amerika werd het Boeddhisme ingevoerd in 1893 na Chr.

Het Boeddhisme in India

In India beleefde het Boeddhisme zijn bloei vanaf het midden van de 3e eeuw v.C. Omstreeks 600 na Chr. (ca 1143 Btr) werden de eerste Boeddhistische grottempels in Ellora gemaakt. Het was toen een bloeitijd voor het Boeddhisme in Ajanta.

In Noord-India verdween het Theravada door anti-Boeddhistische activiteiten van veel brahmanen.

¹⁶³ Conze, Edward, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*. Stuttgart (etc) 1986, p. 64.

Andere Boeddhistische scholen kwamen in de plaats van de oorspronkelijke leer; Bhakti devotie werd toegevoegd.*¹⁶⁴

In de 7e eeuw na Chr. was er een verval van het Boeddhisme in India door het optreden van Saraha, een leraar van het Tantrisme.

In Zuid-India bleef het Boeddhisme sterk gedurende vele honderden jaren.*¹⁶⁵

Tussen 760-1095 na Chr. (1303-1638 Btr) nam het Boeddhisme af in de rest van India door de opkomst van het Hindoeïsme. Ook waren er corrupte personen bij de monniken. Zo werd de Sangha er zwakker.

Toen het Mahayana sterker opkwam, legden de monniken zich steeds meer toe op filosofische speculaties en religieuze vieringen. Hindoe-ideeën en -praktijken werden ingevoerd. Bijgeloof en het gebruik van magische formules en rituelen werden aangemoedigd. Het belang in ethiek nam af. Deze ongezonde ontwikkeling - het Tantrisme

¹⁶⁴ Khantipalo, Bhikkhu: *Banner of the Arahants. Buddhist Monks and Nuns from the Buddha's time till now*. Kandy : BPS, 1979, p. 67.

¹⁶⁵ Khantipalo 1979, p. 67-68.

- werd onderwezen aan de universiteiten van Nalanda, Odantapura, Vikramaśilā, Somapura en Jagaddala. Vandaar verspreidde het Tantrisme zich naar andere landen.

De oorzaak van het verval is te wijten aan de toenemende nadruk op rituelen en magie. En ook aan het feit dat koninklijke bescherming verdween.

Eind 12e eeuw na Chr. kwam er nagenoeg een einde van het Boeddhisme in India en wel als gevolg van het binnendringen van de Islam (Turkse moslims). Alle mensen van een ander geloof werden vermoord en de kloosters, tempels en andere instellingen - zoals de universiteit van Nalanda - werden verwoest.

Het Boeddhisme verdween toen bijna geheel uit India. Alleen in Bangladesh, Assam, Orissa en delen van Zuid-India bleven geïsoleerde groepen Boeddhisten bestaan.

Op 14 oktober 1956 na Chr. (2499 Btr) was er een massale bekering van de Onaanraakbaren (kastelozen), de Parias, Sudras en andere verschoppelingen van het Hindoeïsme te India, onder leiding van Dr. B.R. Ambedkar. Door deze bekering tot het Boeddhisme zochten zij sociale

gelijkheid. Het nieuwe Boeddhisme in India is een mengeling van Theravāda en Mahayāna.*¹⁶⁶

Het Boeddhisme in Sri Lanka

Na het derde concilie liet de Eerwaarde Moggaliputta-Tissa Thera missionarissen uitzenden naar meerdere landen. Naar Sri Lanka stuurde hij omstreeks 246 voor Chr. (ca 297 Btr) de eerwaarde Arahant Mahinda Thera. Deze was toen 12 jaar in de orde. Samen met vier theras en de samanera Sumena, de zoon van zijn zuster Sanghamitta, ging hij op weg. In hun gezelschap was ook de leek Bhanduka die het niveau van niet-meer-wederkeer

¹⁶⁶ zie: Sangharatana Thero, Ven. Talawe: *A Study of the Revival of Buddhism in Maharashtra*. Delhi : Department of Buddhist Studies, University of Delhi, 1994. Dissertation submitted to the university of Delhi in partial fulfilment of M. Phil. (part-II) examination for the award of the degree of master of Philosophy (Buddhist Studies). - Zie ook: Sangharatana, Ven. Talawa: *Buddhists in Maharashtra. (A recent study on some aspects of Indian Buddhism)*. Bentota: Pitaramba Temple, 2001.

had bereikt. Na aankomst te Sri Lanka verbleven zij er op de berg Missaka*¹⁶⁷ nabij Anuradhapura. Koning Devanampiyatissa ging er op jacht en ontmoette er Thera Mahinda. Deze preekte er het Culahatthipadūpama suttanta, de kleine leerrede over de gelijkenis van de olifant. (M.I). De koning en zijn gevolg namen hun toevlucht tot het Drievoudige Juweel. Daarna nodigde de koning de Theras uit voor de maaltijd op de volgende dag en vertrok weer naar de stad.

De monniken gingen naar de stad waar zij door de koning hartelijk ontvangen werden. Hij gaf hun een goede maaltijd en ging aan hun voeten zitten. De koningin kwam ook met haar gevolg. De Thera Mahinda preekte toen de Petavatthu, Vimanavatthu en de Sacca-samyutta. De vrouwen bereikten het eerste niveau van heiligheid.

De novice Sumana had overal bekend gemaakt op welke tijd de leer van de Boeddha verkondigd zou worden. Veel mensen kwamen om naar Thera Mahinda te luisteren. De koning liet daarom de stal van de koningsolifanten reinigen en mooi met doeken bekleden. Daar preekte de

¹⁶⁷ = Mihintale

Thera toen het Devadūta suddanta (S.V.) De samengekomen mensen bekeerden zich tot de leer van de Boeddha en velen bereikten het eerste niveau van heiligheid.

Omdat de olifantenhal te klein werd voor alle mensen die naar de leer wilden luisteren, besloot de koning zijn park Mahāmegha aan de Orde te schenken. Dat park was niet te ver af en niet te dicht bij de stad. De monniken konden er ongestoord vertoeven.

Koningin Anulā kwam er met vijfhonderd vrouwen, groette de Theras en zij allen bereikten het tweede niveau van heiligheid. Zij wilden de pabbajja wijding ontvangen. Thera Mahinda zei dat hij geen vrouwen mocht inwijden. Maar zijn jongere zuster Sanghamittā was een non. Zij leefde in Pataliputta. Zij was ervaren. De koning zou daarom aan koning Asoka, de vader van Thera Mahinda, vragen haar naar Sri Lanka te sturen. Zij zou dan de zuidelijke tak van de Mahabodhi boom meebrengen. En ook zouden heilige bhikkhunis meekomen. Na aankomst van haar konden de vrouwen ingewijd worden.

“Goed,” zei de koning en hij schonk het park Mahāmegha aan de Thera Mahinda.

Thera Mahinda bleef 26 dagen in dat park. Daarna vertrok hij om een klooster te stichten op de Cetiya-berg. Daar wilde hij het regenseizoen doorbrengen. De hoofdminister Mahārittha kreeg samen met zijn oudere en jongere broers van de koning toestemming om de pabbajja wijding te ontvangen. De koning liet toen een klooster bouwen en schonk het aan de Theras. Behalve de leer van de Boeddha heeft Thera Mahinda er ook de commentaren onderwezen aan de Sinhalese monniken.

Iets later stuurde de koning zijn minister Arittha naar koning Asoka. Met de boot ging de minister naar India en vroeg er aan koning Asoka om de Therī Sanghamittā te sturen met de zuidelijke tak van de Maha Bodhi boom.

Asoka wilde haar eerst niet laten gaan. Maar zij zei dat velen de wijding wilden ontvangen. Daarom moest zij wel gaan. De koning stemde toen toe.

Op de eerste dag van de helft van de maand Maggasira vertrok Theri Sanghamittā samen met elf bhikkhunis en een tak van de Maha Bodhi boom. Zij

kwamen aan te Sri Lanka in de plaats Jambukola. Vandaar werd de tak van de Maha Bodhi boom gebracht naar de plek waar later het Oostelijke Klooster werd opgericht. Veertien dagen erna werd de tak in de buurt van de stad Anurādhapura gebracht en er door de koning in de aarde geplant.

Koningin Anulā werd in de orde van de nonnen ingewijd samen met haar gevolg. Later bereikte zij arahantschap.

In het 18e jaar van de regering van koning Asoka werd de tak van de Maha Bodhi boom geplant in het Mahāmeghavanārāma. Uit die stek is de boom ontsproten die nu nog te Anuradhapura staat.

De Arahant Thera Mahinda, 60 jaar oud (vanaf zijn inwijding), overleed in het 8e jaar van de regering van koning Uttiya.

Arahant Theri Sanghamittā, 59 jaar oud, overleed in het 9e jaar de regering van koning Uttiya.

Tijdens de regering van koning Devanampiya Tissa (247-207 voor Chr./ 296-336 Btr) werd volgens de traditie van Sri Lanka omstreeks 220 vóór Chr. (circa 323 Btr) een concilie gehouden te Anuradhapura. Volgens de traditie waren er 60.000 Arahants bijeen. Voorzitter was de eerwaarde Arittha Thera; hij was de eerste discipel van de eerwaarde Mahinda Thera.*¹⁶⁸

Omstreeks 100 voor Chr. (circa 443 Btr) kwam te Sri Lanka Vattagāmanī Abhaya op de troon. Tijdens zijn regering was er een burgeropstand. Tegelijkertijd was er een Tamil-invasie. Koning Vattagamanī werd verslagen en vluchtte naar India waar hij 14 jaar in ballingschap leefde. In die tijd was er een grote hongersnood en veel leken en monniken stierven. De kloosters waren verlaten. Velen verlieten het land en gingen naar India. De mondelinge overlevering van de leer liep gevaar. Zo was er bijvoorbeeld door dood of vertrek van monniken in die tijd slechts één monnik die het hele Maha-Niddesa van buiten kende. Daarom leerden deugdzame en geleerde monniken toen van

¹⁶⁸ Bapat 1987, p. 44-45.

hem deze tekst, opdat die niet verloren zou gaan.

Omstreeks 90 voor Chr. (ca 453 Btr) werd een synode gehouden te Sri Lanka.*¹⁶⁹ Het doel van die synode was de herziening van de commentaren op de Tipitaka. Op het einde van die synode werd voor het eerst in de geschiedenis van het Boeddhisme de Pāli Canon op schrift gesteld en ook de commentaren. Dit geschiedde in het klooster Aluvihāra in het Matale District te Sri Lanka.

Deze synode wordt beschouwd als het vierde concilie van de Theravada school.

Op het einde van de eerste eeuw voor Chr. (ca 540 Btr) gaf koning Vattagāmani Abhaya het klooster Abhayagiri te Anuradhapura aan een monnik die hem in zijn ballingschap had geholpen. Deze monnik heette Mahātissa. Wegens herhaalde fouten werd hij door de monniken van het Grote Klooster (Mahā Vihāra) uit de Sangha gezet. Een groep van zijn volgelingen ging toen naar het klooster Abhayagiri te Anuradhapura, verbrak de verbinding met het Grote Klooster en vormde er een afzonderlijke Nikāya. Later

¹⁶⁹ Volgens sommigen is dit het 5e concilie.

kwam er in die groep een verdere scheiding. Er waren toen dus twee groepen te Sri Lanka die zich van de Theravāda-school hadden afgescheiden.

De relik van de tand van de Boeddha werd in 311 na Chr. (854 Btr) vanuit India naar Sri Lanka gebracht. Die relik wordt er bewaard te Kandy in de tempel van de tand.

In 412 na Chr. (955 Btr) kwam de eerwaarde Buddhaghosa van Gayā (India) naar Sri Lanka. In het klooster te Anuradhapura stelde hij het boek Visuddhimagga samen. Ook vertaalde hij commentaren vanuit het Sinhalees terug in het Pali.

In 1044 na Chr. (1587 Btr) was er weer een synode te Sri Lanka, nu te Pulatthinagara. Ze werd gehouden op verzoek van koning Parākrama of Parakramabahu de Grote. Alleen de commentaren werden er herzien. President ervan was de eerwaarde Mahakassapa. De synode duurde één jaar.

Volgens de traditie van Sri Lanka is deze synode het zevende concilie.

Het Boeddhisme te Sri Lanka ging achteruit. Koning Vijayabāhu begon daarom in 1065 na Chr. (1608 Btr) met het herstel van het Boeddhisme. Hij nodigde monniken van Myanmar (Birma) uit om mensen van Sri Lanka in te wijden.

Na de lange en voorspoedige regering van koning Parakrama Bahu VI van Kotte (1410-1462 n.C / 1953-2005 Btr) volgde een periode van interne moeilijkheden die de staat erg verzwakten. Met de komst van de Portugezen in 1505 n.C. (2048 Btr) begon een tijdperk van rampspoed. De Westerse indringers behandelden de mensen erg ruw. In de kustgebieden verwoestten zij alles wat met de oude Sinhalese beschaving te maken had. Mooie tempels en nationale monumenten werden verwoest. Het uitoefenen van het Boeddhisme werd verboden. De religie van het volk ging achteruit en ook het onderwijs. Ook in de streek rond Kandy waar de Singalezen 150 jaar lang hun onafhankelijkheid verdedigden tegen de aanvallen van de

Portugezen, waren de omstandigheden niet beter. De Bhikkhu Sangha was ongeorganiseerd en zonder moraal. Het was een tijd van morele en intellectuele duisternis.

Maar door toedoen van Saranankara veranderde dit. Hij werd geboren in 1698 n.C (2241 Btr) te Vālivita, een dorpje nabij Kandy. Op 16-jarige leeftijd werd hij novice. Niet lang daarna zag hij dat de Sangha erg bedorven was. De bhikkhus waren met lage wereldlijke zaken bezig. Hij besloot de Sangha te reformeren en het nationale geloof te herstellen. Door zelfstudie leerde hij de Dhamma. Hij verzamelde om zich heen een groep van devote leerlingen die met hem door het land trokken en het volk onderwezen. Zij repareerden de vervallen tempels overal op het eiland en herstelden de religieuze praktijken.

Toen Saranankara in de Orde intrad, waren er op het eiland nog geen vijf gewijde monniken. Hij beseftte dat een goed systeem van wijding nodig was om de Sangha te reformeren. Maar door de bezetting van de kustgebieden door een buitenlandse vijand waren de Singalezen meer dan twee eeuwen afgesneden van alle contact met andere landen. Onder grote moeilijkheden en na jarenlang zoeken

werd besloten om bhikkhus van Thailand te vragen voor de wijding. Maar daarvoor was de hulp van de staat nodig. Tevergeefs vroeg Saranankara aan de koning, Narendra Sinha, om hulp. Diens grootvader Rajasinha II (1627-1679 n.C. / 2170-2222 Btr) had met behulp van de Nederlanders de Portugezen verdreven. Maar de kustgebieden bleven in Nederlandse handen. Wel gaven de Nederlanders er de voorkeur aan in vrede met de Singalezen te leven. Er kwam toen rust op het eiland. Koning Narendra Sinha hield van een gemakkelijk en prettig leven en maakte van de gelegenheid geen gebruik om het land te herstellen. Hij regeerde van 1701-1732 n.C (2244-2275 Btr) zonder enige betekenis.

Hij werd opgevolgd door zijn schoonbroer Sri Vijaya Rajasinha (1734-1745 n.C. / 2277-2288 Btr). Saranankara vroeg hem om hulp die eerst geweigerd werd. Na lang aandringen stuurde de koning in 1743 n.C. / 2286 Btr een afvaardiging bestaande uit twee leiders, naar Thailand. Een van de afgevaardigden stierf onderweg. De andere bereikte Ayodhya, de hoofdstad van Siam. Daar werd hij door koning Dhammika ontvangen die ermee instemde om een aantal

monniken naar Sri Lanka te sturen om de *upasampada* wijding opnieuw in te stellen.

Toen alle voorbereidingen getroffen waren, kwam het nieuws van de dood van koning Sri Vijaya. Daarop weigerde de Thaise koning om monniken naar Sri Lanka te sturen omdat hij de houding van de nieuwe regering niet wist.

Saranankara benaderde toen de opvolger van Sri Vijaya. De nieuwe koning was Kirti Sri Rajasinha, van oorsprong een Tamil. Hij regeerde van 1745-1780 (2288-2323 Btr) en werkte ijverig voor het welzijn van het volk. In 1750 n.C. (2293 Btr) zond hij een tweede afvaardiging naar Thailand. Vijf leiders waren uitgekozen. Zij kwamen in 1751/2294 in Thailand aan waar zij door de koning ontvangen werden. Besloten werd een afvaardiging van bhikkhus te sturen naar Sri Lanka. Zij vertrokken in november 1751/2294. Door een storm leden zij schipbreuk in de Golf van Siam. Ternauwernood konden zij aan de dood ontsnappen. Alle bezittingen waren verloren. In een uithoek van Thailand gingen zij aan land en bereikten in juni 1752/2295 de stad Ayodhya. In november van dat jaar

startte de missie opnieuw en in mei 1753/2296 landden zij veilig in Trincomalee.

Het nieuws van hun aankomst werd met vreugde ontvangen. Door hoogwaardigheidsbekleders werden zij naar Kandy begeleid waar zij door de koning werden ontvangen. Niet lang erna gaven de Thaise monniken aan de Sinhalese bhikkhus de hogere wijding. Zo ontstond de Siam Nikaya in Sri Lanka. De inspanningen van Saranankara werden bekroond met succes. Hij werd benoemd tot Sangharaja. Dat hoge ambt bekleedde hij tot aan zijn dood in 1778/2321.

Twee of drie jaar daarna kwam een tweede afvaardiging van Thaise monniken naar Sri Lanka. Sommigen van hen waren gespecialiseerd in het onderrichten van meditatie. Zij oefenden de Sinhalese monniken daarin. Het Mahavamsa bericht dat andere monniken de interpretatie van de Dhamma en de Vinaya leerden. Ook gaven de Thaise monniken les in Pali.

In 1837 na Chr. (2380 Btr) vertaalde George Turnour, ambtenaar van de "Civil Services" in Ceylon, het boek "Mahavamsa", de grote kroniek van Sri Lanka.

In 1865 na Chr. (2408 Btr) was er een synode te Ratnapura. Ze duurde vijf maanden. President ervan was de eerwaarde Hikkaduve Siri Sumangala.

Volgens de Sinhalese traditie is dit het vijfde concilie.

Omstreeks 1871 na Chr. (circa 2414 Btr) was er een herleving van het Boeddhisme in Sri Lanka, ten dele als gevolg van de koloniale onderdrukking, ten dele door het bewustzijn van de Boeddhistische tradities aldaar.

In 1880 na Chr. (2423 Btr) ging Colonel H.S. Olcott vanuit de Verenigde Staten van Amerika naar Sri Lanka en werkte er aan de opleving van het Boeddhisme.

In het Engels en het Sinhalees verscheen "The Buddhist Catechism" van Henry S. Olcott. Dit werk werd in 1887/2430 in het Duits vertaald en in 1908/2451 door Karl

Seidenstücker opnieuw bewerkt. In 1950/2493 werd dit werk in het Nederlands vertaald.

In 1891 na Chr. (2434 Btr) werd de 'Maha Bodhi Society' gesticht te Colombo, door Anagarika Dharmapala.

In 1950 na Chr. (2493 Btr) was de stichting van de 'World Fellowship of Buddhists' (WFB) te Sri Lanka. Het hoofdkwartier ervan is thans te Thailand.

In 1958 na Chr. (2501 Btr) was de stichting van de 'Buddhist Publication Society' te Kandy.

Oorspronkelijk was in Sri Lanka een boomverering.*

¹⁷⁰ Boeddhisten vereren er vooral de Bodhi boom.

In Sri Lanka zijn drie hoofdgroepen: (a) de Siam Nikâya, (b) de Amarapura Nikaya en (c) de Ramanya Nikaya.

¹⁷⁰ Mededeling van de eerw. Dr. Talawe Sangharatana Thero, Pitaramba tempel, Bentota, Sri Lanka.

(a) Omstreeks 1747 n.C. (ca 2290 Btr) werd een delegatie gestuurd vanuit Sri Lanka naar Thailand. In Sri Lanka waren toen geen zuivere bhikkhus, alleen novicen. Thai Theras werden toen uitgenodigd om de wijding te doen en de Sangha te vestigen zowel in studie als in meditatie. Deze Siam Nikaya is alleen voor grondbezitters en niet voor personen van lage afkomst. Dit komt ten gevolge van een koninklijk besluit dat het gevolg was van een misverstand. Maar de Siam Nikaya houdt zich nog steeds aan die koninklijke wet.

(b) Een novice van lage afkomst werd door de Siam Nikaya geweigerd. Hij ging toen naar Birma en werd er tot bhikkhu gewijd. Toen hij begin 19e eeuw n.C. (ca 2350 Btr) naar Sri Lanka terugkeerde, stichtte hij er de Amarapura Nikaya. Hierin wordt iedereen opgenomen.

(c) De Ramanya Nikaya lijkt in sommige opzichten op de Dhammayuttika in Thailand. De principes ervan zijn reformatie van Vinaya praktijk, accurate berekening van de Uposatha dagen en nadruk op een terugkeer naar eenvoud en afwijzing van luxe. Deze groep is klein in aantal maar heeft een grote invloed.

De monniken van deze groep hadden geen omgang met monniken van andere groepen. Leken die hen steunden, nodigden gewoonlijk geen bhikkhus van elders uit en steunden hen niet.

Er zijn slechts geringe verschillen in de Vinaya bij deze drie groepen. De Siam Nikaya monniken bedekken alleen één schouder als zij naar gezinnen gaan. De Amarapura Nikaya monniken bedekken dan beide schouders. De Ramanya Nikaya monniken gebruiken parasols van palmbladeren en geen westerse parasols of paraplu's.

De nonnen-orde (Bhikkhuni Sangha) bleef vele eeuwen bloeien in Sri Lanka. In de 10e eeuw na Chr. (ca 1445-1545 Btr) werd het eiland veroverd door de Cholas uit Zuid-India. De nonnen-orde verdween er daarna. De monniken-orde kon overleven, verspreid over het eiland. Toen er weer vrede was, werd de nonnen-orde er niet meer hersteld.

Maar de nonnen-orde werd wel vanuit Sri Lanka gevestigd in China, in het jaar 429 na Chr. (972 Btr).

gegevens over Sri Lanka werden overgenomen uit:

Bapat, P.V. (Gen. ed.): *2500 Years of Buddhism*. (5th repr.) New Delhi 1987.

De Silva, Lynn: *Buddhism. Beliefs and practices in Sri Lanka*. (2nd rev. enlarged ed.). Colombo 1980.

Geiger, Wilhelm (tr.): *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, (repr.), London 1980, p. 88-99.

Gombrich, Richard F.: *Theravāda Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, London 1988.

Khantipalo, Bhikkhu: *Banner of the Arahants. Buddhist Monks and Nuns from the Buddha's time till now*. Kandy 1979.

Nauman, St. Elmo jr: *Dictionary of Asian Philosophies*. London 1979.

Perera, H.R.: *Buddhism in Ceylon. Its Past and its Present*, Kandy 1966, The Wheel No. 100.

Prebish, Charles S.: *Historical Dictionary of Buddhism*, Metuche & London 1993.

Rahula, Ven. Walpola Sri : 'Validity and Vitality of the Theravada Tradition,' in: *Voice of Buddhism*, Dec. 1990, Vol. 28, No. 2, p. 3-7.

Woodward, F.L. (tr.): *Manual of a Mystic*. London 1982.

Het Boeddhisme in China

Het Boeddhisme werd voor het eerst naar China gebracht enkele jaren voor Christus. (ca 540 Btr). Een Chinese ambtenaar kreeg toen van een buitenlandse diplomaat lessen in de Boeddhistische geschriften. Het Boeddhisme werd er beschouwd als een occulte wetenschap waardoor men magische krachten kon verkrijgen.

Volgens Chinese overleveringen was de Boeddha in feite een discipel van Lao Tse. De laatste ging op latere leeftijd op reis en niemand wist precies waarheen hij was gegaan. Verteld werd dat hij naar India was gegaan en daar de Boeddha en 29 andere discipelen onderwees. De Boeddhistische sutras waren op die manier versies van de Tao Te Ching. Deze theorie hielp de weg voorbereiden voor een aanvaarden van Taoïsme en Boeddhisme en een samenwerking met elkaar.

Volgens een andere overlevering werd het Boeddhisme in China geïntroduceerd in de eerste eeuw na Christus, tijdens de regering van keizer Ming-ti (58-75 na Chr./ 601-618 Btr). In die tijd waren de Chinezen erg bezield van de idealen van Confucius en van het Taoïsme. Het Boeddhisme kreeg daarom geen warme ontvangst in China. De vorm waarin het Boeddhisme in China toen ingevoerd werd, moet het Hinayāna zijn geweest. Want twee Boeddhistische missionarissen, geheten Kāśyapamātanga en Dharmarakṣa, vertaalden tijdens de eerste eeuw na Christus een aantal teksten in het Chinees. Die teksten zijn dicht bij de Pāli Canon en er is geen verwijzing in naar het Mahāyāna.

De belangrijkste Chinese school van het Boeddhisme in die periode was de Vinaya school (Lu-tsung), de school van oorspronkelijk niet-zijn (of zuiver zijn). Ze werd gesticht door de monnik Tao-hsuang (Tao-an) (312-385 n.C./ 855-928 Btr). Hij was een wees die op 12-jarige leeftijd in de Orde intrad. Volgens hem bestond niet-zijn voordat de dingen zich ontwikkeld hadden. Leegheid, het lege, was het

begin van alle dingen met een vorm. Als we naar eenvoud terugkeren kunnen we het universum en de ware aard ervan begrijpen. De monniken ervan leefden volgens de leefregels van de Dharmagupta school welke een zeer populaire school was van het Hinayāna Boeddhisme. Naar men aanneemt is de Dharmagupta school een aftakking van de Sarvāstivāda school (in Noord-India).

Later had de school van Seng-chao een leer die gelijk was aan die van Tao-an.

Een variant van de school van oorspronkelijk niet-zijn werd gesticht door Fa-shen (286-374 n.C. / 829-917 Btr). Hij was een leraar van de wet (Dhamma). Oorspronkelijk niet-zijn betekende volgens hem dat er in het begin 'niet-zijn' was waaruit 'zijn' ontstond. Voordat er een vorm of kleur of ding was, was er niet-zijn.

De Seng-chao school bekritiseerde deze theorie fel. Als niet-zijn kwam voor zijn, dan waren de Boeddha en de Bodhisattvas in het bestaan gekomen wat lijden inhield. En dat zou dan betekenen dat zij gezondigd hadden.

De school van vorm zoals ze is (Chi-Se) was de school van actuele dingen. Vorm op zich is leeg omdat vorm van nature niet-zelf is. Vorm bestaat niet op zichzelf maar bestaat vanwege verscheidene oorzaken.

Deze theorie werd bekritiseerd door Seng-chao.

Een andere variatie van de school van vorm zoals ze is, is die van Chih Tao-lin (314-366 n.C./ 857-909 Btr). Hij was van adellijke afkomst en werd een monnik die veel schreef. Al zijn werken zijn verloren gegaan behalve een inleiding die bewijst dat een voorwoord meer waard is dan men beseft. Vorm op zich is leeg omdat het bestaan ervan afhankelijk is van bepaalde voorwaarden.

Dit is hetzelfde als Tao-an's theorie van leegheid.

Fa-wen van de school van niet-zijn van de geest onderwees dat men geen vaste meningen over het fysieke universum moet hebben. Dat universum is niet-bestaand. Als geschreven werd dat fysieke dingen leeg zijn, dan betekende dat niet dat zij actueel leeg zijn maar dat wij

onzelf er niet aan moeten hechten. Deze theorie werd bekritiseerd door Seng-chao.

De school van bewustzijn in de geest werd gesticht door Yü Fa-k'ai (334-394 n.C./ 877-937 Btr). Hij was een beroemde arts. Hij maakte onderscheid tussen geest en bewustzijn. Volgens hem is bewustzijn een functie van de geest. Wat bij de Verlichting is "ontwaakt" is de geest. De drie werelden (van begeerte, vorm en zuivere geest) zijn de verblijven van een lange nacht van werelds bestaan. De geest is de basis van een grote droom. De wereld, onze levens, ons lijden, het is een droom. Wanneer we ontwaken uit de grote droom verandert de lange nacht in een ochtendgloren. Het bewustzijn dat zulke illusies produceerde zal uitdoven. We zullen inzien dat de drie werelden leeg zijn. We zullen ontwaken en de Verlichting bereiken.

Omstreeks 180 na Chr. (ca 725 Btr) werd in China het Prajnaparamita ingevoerd. Het is de basis van het Ch'an (Zen) Boeddhisme.

Steeds meer verloren de oude religies in China aan invloed. Het succes van het Boeddhisme in China was te danken aan het feit dat het religieuze emotie en speculatie presenteerde. Het duurde tot het begin van de vierde eeuw na Chr. (eind 13e eeuw Btr) totdat de Chinese Sangha (Orde van monniken) er goed gevestigd was. De minimum-leeftijd voor novicen is in China 15 jaar; en de hogere wijding is op 20-jarige leeftijd.

Kumārajīva maakte het Boeddhisme meer populair door zijn vertalingen van Mahāyāna-teksten. Anderen gaven door vertalingen van nog meer Mahāyāna-werken een verdere aanmoediging tot de ontwikkeling van het Mahayāna Boeddhisme.

In de vierde eeuw na Chr. (9e eeuw Btr) werd de Tsin-thu-tsung (Ching-tu of Zuivere Land school) gesticht door Hui-yuan. Hij werd geboren te Noord-Shan-si en was een discipel van Tâo-an. In zijn jeugd was hij een student van het Taoïsme (gesticht door Lao-tsêu). Hij wilde in het zuiden meer over het Taoïsme gaan studeren. Maar door

politieke moeilijkheden moest hij te Chang-ngan blijven.

Daar bestudeerde hij diverse Boeddhistische geschriften en ging daarna naar Lu-shan. Hij stichtte er een Boeddhistische instelling voor het propageren van religie. De Tsin-thu-tsung school is ook bekend als Lieng-tsung (Lotus school) of de Amida school.

In leer is deze school de voorloper van vier Japanse scholen, namelijk: Jodo, Shin, Jishu en Yut-su Nembutsu.

Deze school werd verder ontwikkeld door Shan-tsun (in Japan: Zendo) die tegen het einde van de 6e en begin 7e eeuw na Chr. (ca 1150) de leer propageerde. Deze sekte had grote invloed in China en Japan. Ze introduceerde de verering van Amithabha (Amida). Het is een extreme vorm van devotioneel Boeddhisme.

Ongeveer 400-410 na Chr. (circa 945-955 Btr)
bezoekt de Chinese pelgrim Fa-Hsien de gewijde
Boeddhistische plaatsen in India en Nepal. Ook was hij op
zoek naar heilige Boeddhistische boeken.

De San-Lun-tsung (de Drie Shastra sekte) is een voortzetting van de Indiase Mādhyamika school. Ze ontstond in China omstreeks 400 na Chr. (circa 945 Btr). Vooral Kumarajiva was verantwoordelijk voor de introductie ervan in China. Hij maakte het Boeddhisme meer populair door zijn vertalingen van Mahāyāna-teksten, in het bijzonder van het Madyamika (de Middenweg). Die leer werd er verder ontwikkeld door Chi Tsang. Alleen het lege is werkelijk, alles andere is relatief. Deze sekte bestaat niet meer.*¹⁷¹

In het begin van de 5e eeuw n.C. (midden 9e eeuw Btr) ontstond in China de Ch'eng-shih-tsung (Satyasiddhi sekte). Ze werd eveneens door Kumarajiva geïntroduceerd. Ze is gebaseerd op zijn vertaling van de Ch'eng-shih-lun van Harivarman. Ze onderwees de leer van onwerkelijkheid. Ook deze sekte bestaat niet meer.

¹⁷¹ Basham, A.L.: *The Wonder that was India : A survey of the history and culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims*. (3rd rev. ed.) London 1961, p. 278-279.

De Bhikkhuni Sangha, de orde van de nonnen, werd vanuit Sri Lanka gevestigd in China, en wel in het jaar 429 na Chr. (972 Btr).

Omstreeks 500 na Chr. (ca 1045 Btr) verschijnt er Boeddhistische beeldhouwkunst in China.

De Yogācāra-school werd naar China gebracht door Paramartha (499-569 na Chr./ 1042-1112 Btr). Na vertaling van de boeken ervan kreeg ze de naam She-Lun school en toen Fa-hsiang, gesticht door Hsuan-tsang.

Zo kwam er door vertalingen van nog meer Mahāyāna-werken een verdere aanmoediging tot de ontwikkeling van het Mahayāna Boeddhisme.

De Ch'an-tsung (Dhyana sekte) (Zen) werd omstreeks 527 na Chr. (circa 1070 Btr) gesticht door Bodhidharma, die in China bekend is als Tamo. Hij was een prins van Zuid-India en was 28 jaar lang patriarch van de Boeddhistische Orde in India en de eerste patriarch in China. In zijn jeugd werd hij monnik. Hij werd door

Prajñâtara geïnitieerd in de Dhyana of contemplatieve vorm van het Boeddhisme. In 520/ 1063 kwam hij in China aan en ging eerst naar de hoofdstad, bij de keizer. Daarna ging hij naar Noord-China, in het Shao-lin klooster. Daar bracht hij de rest van zijn leven door. Hij bezat bovennatuurlijke krachten. Meditatie (Ch'an) was volgens deze sekte de belangrijkste methode om de Verlichting te verkrijgen. Deze sekte was de belangrijkste in China.

De Lüih-tsung (Vinaya sekte) werd in het begin van de 6e eeuw nagevolgd door Tao-süen, een discipel van Hiuen-chuang. In de 8e eeuw na Chr. (12e/13e eeuw Btr) werd ze door een Chinese monnik naar Japan gebracht. Daar is ze bekend als de Ritsu sekte. Ze legt veel nadruk op moraliteit en discipline, met andere woorden op het naleven van de Vinaya-regels. Tao-süen baseerde zijn systeem op de Dharmagupta sekte die alle 227 regels voor de monniken navolgde. In China waren meer dan 250 regels voor de monniken.

De T'ien-t'ai of T'ien-t'ai tsung (ook bekend als Fa-hua en in Japan als Tendai) is de filosofie van volmaakte harmonie. Ze is gebaseerd op het Lotus-Sutra. Deze sekte is genoemd naar het klooster T'ien-t'ai in de provincie Chehkiang. Ze is gesticht door de leraar Chih-i of Chih-ch'i-yek, tegen het einde van de 6e eeuw na Chr. (medio 11e eeuw Btr). Hij was geboren in Ho-yeh-chu'an in 531 n.C./ 1074 Btr. Op 17-jarige leeftijd kwam hij bij de Orde. Hij stierf in 597 n.C. / 1140 Btr. Hij had zijn eigen vorm van filosofie, nauw verwant met de Mādhyamika van Nāgārjuna. Hij was een voorstander van het middenpad. Zijn systeem is hoofdzakelijk gebaseerd op de leer van het Mahāyāna, met enkele nieuwe interpretaties. Zijn streven was een harmonie te brengen in de diverse sekten. Hij trachtte een fusie te bereiken van verschillende leerstellingen tot één synthese. Hij is daarom een van de grote patriarchen van China. Alle dingen zijn leeg want zij zijn afhankelijk van externe oorzaken en ze zijn tijdelijk. De Tien-Tai school leerde dat iedereen in staat is de volmaakte Verlichting te verkrijgen. De geest verandert niet maar omsluit alles. De wereld is een manifestatie van de geest.

Kalmte van geest wordt verkregen door het verdwijnen van verkeerde gedachten.

Deze sekte had niet alleen invloed in China, maar ook in Japan.

De Hua-yen-tsung (Avatamsaka) sekte ontstond en bloeide in China in de 6e en 7e eeuw na Chr. (11e en 12e eeuw Btr). In de 8e eeuw na Chr. (12e/13e eeuw Btr) werd ze in Japan geïntroduceerd. Daar is ze bekend als Kegan sekte. De oorsprong ervan wordt toegeschreven aan de grote geleerde Asvaghosa. Maar eigenlijk was Nu-thu-fas-sû de stichter en eerste patriarch ervan. Hij stierf in 640 n.C. (1183 Btr). De tweede patriarch ervan was Nāgārjuna, de stichter van het Mādhyamika systeem.

De leer van de Yogacara school was verantwoordelijk voor de oorsprong en ontwikkeling van deze filosofische sekte. Ze leert dat de Ene Grote Geest zich manifesteert in het universum.*¹⁷²

¹⁷² Dit is een foutieve gedachtengang. Er is geen Grote Geest. Die leer komt erg overeen met de leer van de Ene Grote God als Schepper van alles.

Tussen 629-645 na Chr. (1172-1188 Btr) ging Hiuen-tsang op pelgrimstocht naar India en Nepal. Hij bracht vanuit India een groot aantal teksten mee. Die teksten, die zowel tot het Hinayāna als tot het Mahāyāna behoorden, werden door hem vertaald in het Chinees. Eind 6e eeuw na Chr. (midden 11e eeuw Btr) stichtte hij de Fa-cha-tsung (Dharmalaksana sekte). De leer ervan is een vergeestelijking van de filosofie van de Yogacara school. Ze verwerpt het geloof in de realiteit van de objectieve wereld en beweert dat citta (geest) de enige werkelijkheid is.

Deze Dharmalaksana sekte werd in 650 n.C. (1193 Btr) in Japan ingevoerd. Ze was er de eerste Boeddhistische sekte.

Kort erna verdween het Hinayāna en maakte plaats voor het Mahāyāna. Het Mahāyāna legt vooral de nadruk op medeleven (karunā), mededogen (maitri) en zuiverheid. Het welzijn van anderen trok de Chinese geest sterk aan.

Een andere beroemde Chinese pelgrim is I-ching. Hij ging tussen 671-695 n.C. (1214-1238 Btr) naar India en Nepal.

De Mi-tsung (Geheime sekte) werd begin 8e eeuw na Chr. (midden 12e eeuw Btr) in China ingevoerd door de Indiase monnik Vajrabodhi. Ze komt overeen met het Indiase Mantrayana of Tantrayana. Volgens de leer ervan is Vairocana (de Zonne-Boeddha) het voornaamste object van aanbidding. Hij is de Opperste Boeddha en de bron van alles. Elk wezen kan één met hem worden. Bijgeloof, rituelen e.d. waren het gevolg. Deze sekte werd begin 9e eeuw na Chr. (midden 13e eeuw Btr) door Kôbô Daishi naar Japan gebracht. Daar werd het de Singon sekte.

Onder de Sui- en Tang-dynastie (589-906 na Chr./ 1132-1449 Btr) ontstonden en bloeiden in China de meeste Boeddhistische sekten.

In 845 na Chr. (1388 Btr) werd het Boeddhisme in China vervolgd. Keizer Wu-Tsung liet circa 45.000 tempels

en heilighdommen vernietigen. Ook werden toen ongeveer 25.000 monniken en nonnen uit de kloosters verdreven.

Omstreeks 1200 na Chr. (ca 1750 Btr) werd het Boeddhisme in India bijna geheel vernietigd. Het Chinees Boeddhisme had toen geen steun meer uit dat land. In 1280 n.C. (1823 Btr) vestigde Kublai Khan zowel in China als in Korea de Mongoolse heerschappij. Het Tibetaans Boeddhisme (= Lamaïsme) kreeg in beide landen meer invloed.

Omstreeks 1365 n.C. (ca 1910 Btr) werd het Boeddhisme in beide landen onderdrukt doordat het Confucianisme weer aangenomen werd. De leer van de Boeddha nam er af en verdween uit China en Korea.

In de periode 1850-1864 (2393-2407 Btr) werden veel kloosters in China vernield, samen met de geschriften ervan. Dit was voor monniken en leken het begin van een heropleving van het Boeddhisme. Maar pas na 1911 (2454 Btr), toen de republiek China gesticht werd, startte er een actieve vorm onder leiding van de monnik Tai-Hsu.

In 1929 (2472 Btr) was de oprichting van de "Chinese Buddhist Society". Er was een grote opleving van de school van het Zuivere Land. En ook in de Ch'an-kloosters was er een heropleving van de leer.

In 1949 (2492 Btr) namen de communisten het grootste deel van China over en de Boeddhistische activiteiten verdwenen uit het openbare leven.

gegevens over China overgenomen uit:

Banerjee, Anukul Chandra: *Studies in Chinese Buddhism*. Calcutta 1977.

Bapat, P.V. (Gen. ed.): *2500 Years of Buddhism*. (5th repr.) New Delhi 1987.

Finegan, Jack: *The archeology of World Religions : The Background of Primitivism, Zoroastrianism, Hinduism, Jainism, Buddhism, Confucianism, Taoisme, Shinto, Islam, and Sikhism*. (4th printing) - Princeton 1971.

Nauman, St. Elmo jr: *Dictionary of Asian Philosophies*. London 1979.

Prebish, Charles S.: *Historical Dictionary of Buddhism*, Metuche & London 1993.

Het Boeddhisme in Thailand

Omstreeks 246 voor Chr. (circa 300 Btr) werd in Thailand het Boeddhisme ingevoerd door de Arahants Sona en Uttara. Om dit feit te herdenken is later te Nakhon Pathom een grote stoepa opgericht. Die stoepa heet Phra Pathom Chedi.

Thailand werd tussen de 6e en de 10e eeuw n.C. (10e-15e eeuw Btr) bewoond door de Mon. Zij waren volgelingen van het Theravada-Boeddhisme. In de 10e eeuw n.C. (15e eeuw Btr) werd Thailand ingevoegd bij het Khmer-imperium. De Khmer bleven er ongeveer 250 jaar. De Khmer hadden als religie het tantristische Boeddhisme. Ook vereerden zij Hindoe-goden en de met hen geïdentificeerde vergoddelijkte koningen.

Midden 13e eeuw n.C. (begin 18e eeuw Btr) werden de Khmer verslagen door de Siamezen die vanuit het noorden binnendrongen. Eind 13e eeuw n.C. (midden 18e eeuw Btr) kwam er een verenigde staat onder Ram

Kamheng, de eerste Thai koning van Siam. Hoofdstad was te Sukhotai. De Siamezen hadden als religie het Theravada Boeddhisme. Zo keerde het Theravada in Thailand terug.

In 1277 na Chr. (1820 Btr) werd de Sri Lankaanse wijding van monniken (Lankāvamsa) door Thailand overgenomen. En in 1360 na Chr. (1903 Btr) werd het Boeddhisme de officiële religie in Siam. In 1438 n.C. (1981 Btr) werd het rijk ingelijfd bij dat van Ayutthaya.

In 1477 na Chr. (2020 Btr) was er een concilie te Chiangmai. Dit concilie duurde één jaar en was bijeengeroepen door koning Sridharma-cakravarti Tilaka Rajadhiraja (Tilokaraj), heerser over Noord-Thailand, om het Boeddhisme in Thailand steviger te vestigen.

Volgens Thaise traditie is dit het 8e concilie.

In 1767 n.C. (2310 Btr) werd Ayutthaya ingelijfd door de Birmezen. Die vernietigden veel.

In 1788 na Chr. (2331 Btr) was er weer een concilie in Thailand, nu in Bangkok. Het doel ervan was een

zuivering van de Sangha en een herleving van het Boeddhisme in Thailand. Dit concilie werd gehouden na een oorlog tussen Thailand en een naburig koninkrijk. De oude hoofdstad Ayutthaya (Ayodhya) was door vuur verwoest en veel boeken en manuscripten van de Pāli Canon waren verbrand. De Orde van monniken was niet georganiseerd en moreel verzwakt. Koning Rama I en diens broer consulteerden daarom de leidende monniken en lieten een concilie bijeen roepen opdat het geloof hersteld zou worden. 218 Ouderlingen en 32 geleerde leken kwamen toen samen en reciteerden de Tripitaka gedurende ongeveer een jaar. Gedurende en na dit concilie bloeide het Boeddhisme weer op.

Dit is het 9e concilie volgens Thaise traditie.

In 1888 n.C. (2431 Btr) was er weer een concilie te Thailand, deze keer op verzoek van koning Chulalongkorn (Rama V). Na dit concilie werd de Pāli Canon in het Thais gepubliceerd.

Volgens de traditie van Thailand is dit het 9e concilie.

In Thailand worden Boeddhabeelden het meest vereerd. Ook zijn de plekken waar de Boeddha een voetafdruk zou hebben gezet, in Thailand erg populair.

De eerste bekende westerling die monnik werd, was een Oostenrijker. Zijn naam is onbekend. Hij werd circa 1870 n.C. (ca 2413 Btr) in Thonburi gewijd in Wat Pichaiyat, onder de regering van koning Rama V (Chulalongkorn).

In Thailand zijn twee hoofd-nikayas:

- 1) De grootste Nikaya heet Mahânikai. Ze gaat terug tot de oorspronkelijke lijn van inwijding in Thailand zoals die uit Sri Lanka erheen werd gebracht.
- 2) Na de val van Ayudhya, de vroegere hoofdstad van Siam, was er een verval bij de bhikkhus. Hun discipline was erg slecht. Dit werd persoonlijk geconstateerd door prins Mongkut, zoon van koning Rama II. De prins was in de Sangha ingetreden voor een periode van drie maanden. Zijn vader stierf in die tijd, een andere prins werd tot opvolger gekozen, en prins Mongkut bleef toen in de Sangha. Hij was erg intelligent met een kritische geest. Steeds probeerde hij

te ontdekken wat de woorden van de Boeddha betekenden. Door studie kwam hij steeds meer van de leer van de Boeddha te weten. Hij was teleurgesteld met de staat waarin de Sangha in Thailand zich bevond. Hij werd opnieuw gewijd door Mon bhikkhus wier gedrag correct was en die ook geleerd waren. Dit werd het begin van de Dhammayuttikanikai of Dhammayut. Deze groep is klein maar invloedrijk en vooruitstrevend.

Mahanikai is nu hervormd en weer krachtig geworden, gedeeltelijk dankzij het voorbeeld van Dhammayut.

In Thailand is in 1916 n.C. (2459 Btr) de Dhammakaya beweging gesticht door Phramongkolthepmuni (1884-1959 n.C./ 2427-2502 Btr). Hij was een beroemd meditatieleraar en abt van Wat Paknam Bhasicharoen, Thonburi. Formeel behoort deze school tot de oude Maha Nikaya traditie van het Thaise Theravada. Maar ze heeft veel leerstellingen die verschillen van het conventionele Theravada. Ze leert o.a. de werkelijkheid van een Waar Zelf in alle wezens hetwelk gelijk zou zijn aan Nibbana. De

meditatiemethode van Dhammakaya leidt naar een tijdelijke staat van rust en vrede. Maar ze leidt niet naar Nibbana. Deze beweging, die veel overeenkomsten heeft met de Yogacara-school, wordt door de meeste Theravada Boeddhisten in Thailand verworpen en als een gezwel in het Boeddhisme gezien.

gegevens over Thailand werden overgenomen uit:

Bapat, P.V. (Gen. ed.): *2500 Years of Buddhism*. (5th repr.) New Delhi 1987.

Dhammadaya recitatieboek. In het Nederlands vertaald door N. Moonen. Waterloo/Kerkrade 1999.

Finegan, Jack: *The archeology of World Religions : The Background of Primitivism, Zoroastrianism, Hinduism, Jainism, Buddhism, Confucianism, Taoisme, Shinto, Islam, and Sikhism*. (4th printing) - Princeton 1971.

Khantipalo, Bhikkhu: *Banner of the Arahants. Buddhist Monks and Nuns from the Buddha's time till now*. Kandy 1979.

Nauman, St. Elmo jr: *Dictionary of Asian Philosophies*. London 1979.

Welling, Wouter: "Boeddha's van Siam: Nirvana in de Nieuwe kerk," in: *Vitrine* 8/95, p. 8-13.

https://en.wikipedia.org/wiki/Dhammakaya_Movement

https://en.wikipedia.org/wiki/Dhammakaya_meditation

Het Boeddhisme in Tibet

Omstreeks 236 Btr (ca 300 voor Chr.) zond keizer Asoka monniken naar diverse landen. Ook naar het land van de Himalaya stuurde hij monniken. Volgens Ashin Ñānissara wordt met het land van de Himalaya o.a. bedoeld Tibet, Bhutan en China. Als dit waar is, dan werd de leer van de Boeddha al vroeg in Tibet bekend.

Volgens Finegan werd het Boeddhisme pas tussen 630 en 650 na Chr. in Tibet gebracht.

De Tibetaanse koning Naradeva (Mihi Iha) (630-698 na Chr./ 1173-1241 Btr) werd later beter bekend als Srong-btsan(s)gam-po. Hij ondernam o.a. een expeditie tegen koning Amsuvarman van Nepal. Om een nederlaag te vermijden, bood de koning van Nepal zijn dochter ten huwelijk aan. De koning van Tibet, pas 16 jaar, huwde de Nepalese prinses (die 18 jaar was). Tibet werd erg machtig door de militaire kracht van de koning.

Ongeveer twee jaar later trok hij op tegen China. De keizer van China ontweek eveneens de oorlog door zijn dochter ten huwelijk te geven aan de koning van Tibet. Deze laatste had nu twee vrouwen. Beiden waren erg vroom. De prinses van Nepal was een devote Boeddhiste. Zij bracht beelden van Aksobhya Boeddha, Maitreya en Tārā mee. Een grote tempel werd ervoor gebouwd te Lhasa. Ook de prinses van China was een devote volgeling van de Boeddha. Zij bracht o.a. een beeld van Sakyamuni naar Tibet. Volgens de overlevering is dat beeld in de eerste eeuw voor Chr. uit Magadha naar China gebracht. In Lhasa werd daarvoor ook een grote tempel gebouwd. De koning werd weldra door zijn echtgenotes tot het Boeddhisme bekeerd. Daarna propageerde hij het in Tibet. Hij regeerde over het land op basis van de tien gouden regels. Die komen ongeveer overeen met de vijf regels van deugdzaamheid van het Theravāda. Op verzoek van zijn echtgenotes zond de koning veel intelligente jonge mensen naar India, Nepal en China om de leer van de Boeddha te bestuderen.

De koning werd beschouwd als een incarnatie van Avalokiteshvara, de patroon van Tibet.

Koning Khri-srong-lde-btsen van Tibet (ca 745-ca 785 na Chr) wilde dat het Boeddhisme een stevige basis kreeg in Tibet. Hij probeerde de Bon-religie met geweld te verdrijven, maar zonder succes. Hij nodigde de beroemde Boeddhistische Indiase leraar Sāntaraksita uit om de leer in Tibet te verkondigen. Na diens aankomst in Tibet brak er een epidemie uit. De aanhangers van de Bon-religie legden dit uit als een straf van de goden. De leraar ging toen naar Nepal, kwam later weer terug naar Tibet en opnieuw waren er moeilijkheden door de plaatselijke goden. Op advies van Sāntaraksita nodigde de koning toen Padmasambhava uit. Deze was een krachtige (Tantristische) leraar en was leraar aan de universiteit van Nalanda.

In 747 na Chr. kwam Padmasambhava naar Tibet. Onderweg onderwierp hij alle boze geesten en plaatselijke goden van Tibet door zijn grote miraculeuze krachten. Hij bezocht veel plaatsen in Tibet en onderwees er de basis-leer van de Boeddha. Hij verspreidde de Tantrische leerstellingen

en gaf een frisse impuls aan de ontwikkeling van het Boeddhisme in Tibet. Hij schafte de praktijk van dierenoffers in Tibet af en stelde in plaats daarvan offers van meel, rijst en cake. De godenwereld van Tibet werd in de Boeddhistische leer ingepast.

Op advies van Padmasambhava stuurde de koning een groep monniken van Tibet naar India om de Boeddhistische teksten in het origineel te bestuderen.

Een paar kilometer buiten Lhasa werd te bSam-yas het Sam-ye klooster gebouwd. Het bovenste deel ervan is gebouwd in Chinese stijl, het middelste gedeelte in Indiase stijl en het onderste deel in Tibetaanse stijl. Het is het grootste klooster dat ooit in Tibet is gebouwd. Het had een grote collectie boeken in Sanskriet en Tibetaans.

Toen dat klooster klaar was, werd er (792-794 n.C.) een concilie gehouden. Het doel ervan was de verschillen te bezien tussen de tantrische denkbeelden van Padmasambhava, de vroegere Indiase Boeddhistische idealen van Śāntiraksita, en de Chinese standpunten. Het concilie werd een debat tussen Śāntiraksita en de Chinese

monnik Hva-shang.*¹⁷³ De laatste pleitte voor het standpunt van plotselinge Verlichting, terwijl Śāntiraksita dat van geleidelijke Verlichting aanvoerde. Hij legde ook de nadruk op verdienstelijke daden; maar dit werd door Hva-shang weerlegd. De Chinese denkbeelden werden verworpen en de Chinese deelnemers aan dit concilie verlieten Tibet.

Tegen het einde van de 8e eeuw na Chr. kreeg Padmasambhava een aantal manuscripten van Boeddhistische teksten van Kasjmir. Ze werden door geleerde monniken in het Tibetaans vertaald. Het Sam-ye klooster werd een groot centrum van literaire activiteit. Veel monniken van de Sarvāstivāda school kwamen van Magadha naar Tibet om de Boeddhistische teksten in het Tibetaans te vertalen.

De Boeddhistische school die door Padmasambhava in Tibet gevestigd werd, was de Nying-ma-pa (= de ouderen); ze is ook bekend als de school van de Roodmutsen.

¹⁷³ Volgens Nauman jr. heette de Chinese monnik Mahayana en de Indiase monnik Kamalasila. (Nauman jr, p. 52).

Behalve deze school ontwikkelden zich in Tibet nog enkele andere scholen, zoals de Sakyapa (Sa-skya-pa) school, de school Kadam-pa, de Geluk-pa orde (beter bekend onder de naam "Geelkappen"), de Nyingmapa (rNying-ma-pa) school en de school Kagyüpa (bKa'-brgyud-pa).

Omstreeks 815 na Chr. (ca 1360 Btr) werden onder koning gLang-dar-ma van Tibet de volgelingen van het Boeddhisme achtervolgd. Deze koning wilde de Bon-religie weer terug. Hij werd niet lang erna vermoord door een monnik met naam Pelgyi Dorje van Lhalung.

In de 9e-12e eeuw na Chr. was er een opbloei van het Boeddhisme in Tibet. Er was invloed van Bangladesh en Nepal. Ook was er contact tussen West-Tibet en Kasjmir.

In de 10e eeuw n.C. werd de Sakyapa (Sa-skya-pa) school gesticht door een monnik die vele jaren in India was

geweest. Het hoofd van deze school werd in de 13e eeuw n.C. heerser over heel Tibet.

Toen koning Ye-ses-'od regeerde, kreeg het Boeddhisme in Tibet een nieuwe impuls. De koning nam het leven van monnik aan omwille van de leer. In het begin van de 10e eeuw na Chr. nodigde hij de vooraanstaande Indiase leraar Dharmapāla (vermoedelijk van Oost-Magadha) uit naar Tibet te komen om de leer te zuiveren. In 1013 na Chr. kwam Dharmapāla in de hoofdstad van Tibet aan, samen met drie pupillen. De koninklijke monnik Ye-ses'od werd eveneens zijn discipel.

Een jongere tijdgenoot van Dharmapāla was Atīsa Dīpankara Śrījñāna. Deze bezocht Tibet iets later. Atīsa was geboren in 982 na Chr. in de koninklijke familie van Vikramapura van Gauda (Bangladesh). Zijn vader was koning Kalyānasrī en zijn moeder was koningin Prabhāvatī. Al vroeg werd hij bedreven in het Vaisesika systeem en ook in Tantrisme. Hij bestudeerde de meditatieve wetenschappen van het Boeddhisme en werd ook ingewijd

in het esoterisch systeem ervan. Op 21-jarige leeftijd kreeg hij de volledige wijding en ontving hij de Bodhisattva-geloften te Odantapurī. Verder kreeg hij in Magadha les in de metafysische aspecten van het Boeddhisme.

Atīsa reisde naar Suvarnad-vīpa (thans: Thaton) het hoofdkwartier van het Boeddhisme in het oosten. Hij bleef er 20 jaar studeren en keerde toen naar India terug.

Het Boeddhisme was intussen al in Tibet verdwenen door de achtervolgingen van koning gLan-dar-ma. Na diens dood herleefde de leer in verscheidene delen van het land. En de beroemde leraar Atīsa werd uitgenodigd om in Tibet de leer te zuiveren van de onreinheden die erin geslopen waren. In 1038 na Chr. kwam de leraar naar Tibet. Hij was toen al meer dan 60 jaar oud. Onder zijn invloed kwam het Boeddhisme in Tibet weer tot bloei. Het beroemde Sas-kya klooster werd in zijn tijd gebouwd.

Atīsa reformeerde de Sangha in Tibet. Tijdens die reformatie ontstond de school Kadam-pa, gebaseerd op zijn interpretatie van de leer.

Atīsa bracht de boodschap van morele zuiverheid en zelfloze dienstbaarheid aan anderen, het deugdzame leven en de zuivere Mahāyāna-leer. In 1054 na Chr. stierf hij, 73 jaar oud, te Ne Than, ten zuiden van Lhasa.

In die tijd was Rinchen Sangpo (958-1055 n.C.) actief als vertaler van teksten. Hij stichtte ook tempels, Toling in Guge, Tabo en Nako in Spiti.

In de 11e eeuw n.C. werd het Vajrayana gevestigd in Tibet.

Phagmotru (1110-1170 n.C.) stichtte het grote klooster van Thil (Thel). Hij verkreeg het koningschap over Tsharong door het winnen van een schaakspel, een beschaafde manier om oorlog te voeren. Hij werd genoemd "de waardevolle beschermer van wezens" of "de grote man van Kham".

Marpa (1012-1106 n.C.) bracht vanuit India de kunst van het overbrengen van het bewustzijnsbeginsel in een ander lichaam of in het paradijs.

Mila-repa (1040-1123 n.C.)*¹⁷⁴ was een dichter-kluizenaar die mystieke liederen zong van de tantrische dichters van Bengalen en die beroemd is vanwege de leer van het grote Zegel. Hij bezat bovennatuurlijke krachten waaronder de innerlijke hitte waarmee hij de koude winter in de bergen kon doorstaan.

Gampo-pa (1079-1153 n.C.) was de arts (of het medium) van Dakpo.

Sakya Panchen (1182-1251 n.C.) was de grote geleerde, beroemd omdat hij in theologische gesprekken de "kettters" in India had verslagen. Hij werd uitgenodigd om hetzelfde te doen in Mongolië. Later gaf hij religieuze lessen aan Godan, de kleinzoon van Dsjingis Khan.

Thangton Gyelpo (1385-1464 n.C.) was de grote heilige van het yoga-type. Hij bouwde ijzeren hangbruggen.

Tsong-kha-pa (1357-1419 na Chr. / 1900-1962 Btr) stichtte de Geluk-pa orde (degenen die deugdzame werken volgen). Deze orde is beter bekend onder de naam "Geelkappen". Omdat hij de nadruk legde op

¹⁷⁴ volgens Per Kvaerne leefde hij van 1052-1135 na Chr..

klooster-discipline en op het geleidelijke pad (deugdzaamheid etc), schreef hij in 1403 n.C. het Lam-rim (2 delen) en het sNgags-rim. Toen hij uitgenodigd werd om naar China te gaan, gaf hij ten antwoord dat hij het te druk had. Hij stuurde toen zijn leerling Jamchen Choje Shakya Yeshe.

De Orde van de Geelkappen kreeg de overhand en verkreeg later het priester-koningschap van Tibet (Dalai Lama).

Naast de Gelugpa orde waren er talrijke andere scholen. Zij benadrukten andere aspecten van de leer en verschilden in de religieuze praktijk. Zo was er nog de Nyingmapa (rNying-ma-pa) school. De Lamas ervan waren getrouwd. Een andere school was de Kagyüpa (bKa'-brgyud-pa), de overgeleverde geboden. De volgelingen ervan beweren dat hun geestelijke traditie onafgebroken doorgaat via een leraar zoals Mar-pa (11e eeuw) tot de Boeddha Vajradhara.

Jamchen Choje Shakya Yeshe, een leerling van Tsonghka-pa, werd de koning van de religie genoemd. Hij stichtte in 1419 n.C. het grote klooster van Sera.

Jamyang Choje Trashī Pelden, een andere leerling van Tsonghka-pa, stichtte in 1416 n.C. het klooster Drêpung, in de buurt van Lhasa.

Deze kloosters waren gelijk aan universiteitssteden met een verscheidenheid aan faculteiten waarvan sommige gespecialiseerd waren in de kennis van de Tantras.

Gedün-trup (1391-1474 n.C.) stichtte in 1447 n.C. het klooster van Trashil-hünpo. Hij werd achteraf de eerste Dalai Lama genoemd. Men geloofde dat hij de incarnatie was van Avalokitesvara, de patroon van Tibet, die eerder geïncarneerd was in hun aap-voorfader en ook in de eerste Boeddhistische koning, Songtsen Gampo.

Gedün Gyatso (1475-1542 n.C.) was abt van Drêpung (1517 n.C.), Trashil-hünpo (1520 n.C.) en van Sera (1526 n.C.). Achteraf werd hij de tweede Dalai Lama genoemd.

Sönam Gyatso (1475-1538 n.C.) van het huis van Phagmotru, was de eerste die door de Mongolen "Dalai Lama" genoemd werd. (Dalai betekent oceaan in het Mongools). Hij werd beschouwd als de derde Dalai Lama. Hij benaderde verscheidene buitenlandse vorsten om de Mongoolse praktijk van bloedoffers af te schaffen. Zijn autoriteit om over heel Tibet te regeren kwam van de Gushi Khan, onder het toezicht van een gouverneur die door de Mongolen werd benoemd.

De vierde Dalai Lama was Yönten Gyatso.

De vierde periode in de Tibetaanse cultuur is de moderne tijd, van 1641 n.C. tot heden. Ngawang Lopsang Gyatso (1617-1682 n.C.), de vijfde Dalai Lama, stelde het hoge ambt in van Panchen Lama (van Trashil-hünpo). Hij bouwde ook (of begon met de bouw van) het Potala paleis (1645-1694 n.C.) in Lhasa. Zijn befaamde regent was Sanggye Gyatso, die regeerde van 1679-1705 n.C.

Deze Dalai Lama vestigde de macht van de Gelugpa en maakte Lhasa tot hoofdstad van Tibet.

Tshangyang Gyatso (1683-1705 n.C.) was de zesde Dalai Lama. Hij hield van vrouwen en liefdesgedichten. Hij stierf toen hij ontvoerd werd en naar China werd gebracht.

Lhabsang Khan probeerde een valse Dalai Lama in Tibet aan te stellen, maar dat veroorzaakte veel onrust. Kort daarna werd Kesang Gy-atso (1708-1747 n.C.) de ware zevende Dalai Lama gekroond in het Potala paleis.

De achtste tot en met de twaalfde Dalai Lamas (1758-1875 n.C.) waren of niet belangrijk of zij stierven jong, of beide. Daarentegen onderscheidden zich veel Panchen Lamas. Zo was bijvoorbeeld Lopsang Pelden Veshe (1738-1780 n.C.), de zesde Panchen Lama een grote vriend van China.

De dertiende Dalai Lama was Thupten Gyatso (1875-1933 n.C.). Tijdens zijn regering was Tibet afgesloten voor alle vreemdelingen, zeer tot ergernis van de Britten die de handelswegen geblokkeerd zagen. In 1904 n.C. marcheerden de Britten Lhasa binnen en bezetten tijdelijk de stad. De Dalai Lama vluchtte, na eerst de hofmagiër te

hebben ontslagen omdat die voorspeld had dat de Britten nooit Lhasa zouden aanvallen.

In 1910 n.C. kwam een Chinees leger in Lhasa aan. Weer sloeg de Dalai Lama op de vlucht, deze keer naar India. China moest zich terugtrekken wegens revolutie binnen dat land. Pas in 1949 n.C. begon China effectief de leiding te nemen over Tibet.

In 1950 na Chr. (2493 Btr) werd Tibet bezet door communistisch China. Een deel van het Tibetaanse volk (monniken en leken) vluchtte naar Noord-India. De Dalai Lama vluchtte naar India maar keerde na het ondertekenen van een verdrag terug. In het verdrag stond dat Tibet weliswaar een deel van China was, maar een innerlijke autonomie kreeg. Tegen de Chinese bezetters werd al vroeg geprotesteerd.

In 1959 n.C. brak er een opstand uit die begonnen was door de Khampas. Hij werd terneergeslagen door de Chinezen en de Dalai Lama vluchtte naar India.

De grote kloosters zijn gesloten of verwoest. Veel geestelijke leiders van Tibet namen de vlucht naar India, Zwitserland, Schotland en andere hooggelegen plaatsen. De

leer van de Lamas, die ooit geheim was, werd gepubliceerd en oude manuscripten werden beschikbaar en vertaald. Met groot interesse worden ze nu bestudeerd.

Het Tibetaanse Boeddhisme heeft in de Westerse wereld nieuwe aanhangers gevonden.

Gegevens over Tibet werden overgenomen uit:

Basham, A.L.: *The Wonder that was India : A survey of the history and culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims*. (3rd rev. ed.) London 1961.

Finegan, Jack: *The archeology of World Religions : The Background of Primitivism, Zoroastrianism, Hinduism, Jainism, Buddhism, Confucianism, Taoisme, Shinto, Islam, and Sikhism*. (4th printing) - Princeton 1971.

Kvaerne, Per: 'V. Der Tibetische Buddhismus. 10. Aufstieg und Untergang einer klösterlichen Tradition', in: *Die Welt des Buddhismus*, Herausgeg. von Heinz Bechert und Richard Gombrich. München 1984, p. 231-252.

Nauman, St. Elmo jr: *Dictionary of Asian Philosophies*. London 1979.

Ñāṇissara, Ashin. *An Introduction to Theravāda Sāsana*. Sagaing s.a.
Prebish, Charles S.: *Historical Dictionary of Buddhism*, Metuche & London 1993.

Het Boeddhisme in Myanmar (Birma)

In de 5e eeuw na Chr. (9e/10e eeuw Btr) werd het Theravāda ingevoerd in Birma. Iets daarna verdween het er door het Hindoeïsme.

In de 7e eeuw na Chr. (11e/12e eeuw Btr) was het Mahayana in Birma.

Omstreeks het midden van de 11e eeuw na Chr. (eind 15e/begin 16e eeuw Btr) werd Birma bekeerd tot het Theravāda. Ten tijde van koning Anurudh van Myanmar (1044-1077 na Chr./ 1587-1620 Btr) bereikte het Theravāda er een bloeiperiode.

In 1871 na Chr. (2414 Btr) werd een concilie gehouden te Mandalay onder bescherming van koning Min-donmin. Er namen 2400 geleerde monniken en leraren aan deel. De hele Pāli Canon werd er gereciteerd en daarna op 729 marmeren platen gebeiteld. Die recitatie geschiedde in het koninklijke paleis en duurde ongeveer vijf maanden.

Volgens de traditie van Myanmar is dit het 5e concilie.

In 1904 na Chr. (2447 Btr) werd de eerste Duitse monnik, Nyanatiloka (Anton Walter Florus Gueth) in Birma gewijd.

In 1954 na Chr. (2497 Btr) werd te Rangoon (Yangon), Myanmar, begonnen met een concilie dat doorging tot de dag van volle maan van Vaisakha (mei) in 1956 na Chr. (2499 Btr). Dat is de 2500ste jaardag van het Parinibbāna van de Boeddha volgens de Boeddhistische jaartelling van Sri Lanka.*¹⁷⁵ Geleerde monniken van verschillende landen – in het bijzonder India, Sri Lanka, Cambodja, Thailand, Laos en Pakistan – namen eraan deel.

¹⁷⁵ De Boeddhistische tijdrekening van Sri Lanka verschilt één jaar omdat men daar anders rekent. Het overlijden van de Boeddha is volgens die tijdrekening "in het eerste jaar Boeddhistische tijdrekening." Men zegt er niet: "2499 jaar na Boeddha," (of: 2499 BTR) maar: "In het 2500^e jaar na Boeddha." (of: 2500 BTR).

Ongeveer 500 monniken van Myanmar (Birma) waren uitgenodigd om de tekst van de Tripitaka te controleren. Ook werden in elk van de Boeddhistische landen groepen monniken georganiseerd om de teksten te onderzoeken.

Op het einde van het concilie werden alle teksten van de Pāli Canon en van de commentaren geciteerd. De herziene versie werd in het Birmees gepubliceerd.

Volgens de traditie van Sri Lanka en Myanmar is dit het 6e en volgens die van Thailand het 10e concilie.

In Birma zijn twee hoofdgroepen met verschillende Vinaya.

1) Sudhamma Nikaya is de grootste. In de tijd van de Birmeese koningen was er een Sudhamma concilie met de hele Sangha. Geleidelijk ontstonden daarna groepen die gevormd werden rond beroemde leraren en die zich afscheidden van de Siamese traditie.

2) De andere hoofdgroep heet Shwejiin Nikaya, genoemd naar de stichter ervan: Shwejiin Sayadaw. Hij was een leraar van de vrouw van koning Mindon, de een na

laatste koning van Birma. Op verzoek van de koningin werd Sayadaw ontheven van de verplichtingen van het Sudhamma concilie.

3) De Dvâra Nikaya werd gevormd in de 19e eeuw n.C. (23e/24e eeuw Btr). De eerste leraar ervan was Okpo Sayadaw. Deze groep is exclusief en praat niet met andere bhikkhus. Naar men zegt zal deze groep stilaan verdwijnen.

Vroeger stond aan het hoofd van de Sangha in Birma een concilie van Theras, een soort Sangha-regering. Nu is iedere abt verantwoordelijk voor de discipline en oefening van de monniken in zijn tempel.

Gegevens over Myanmar werden overgenomen uit:

Bischoff, Roger: *Buddhism in Myanmar. A Short History*. Kandy 1995. The Wheel No. 399/401.

Khantipalo, Bhikkhu: *Banner of the Arahants. Buddhist Monks and Nuns from the Buddha's time till now*. Kandy 1979.

Nauman, St. Elmo jr: *Dictionary of Asian Philosophies*. London 1979.

Prebish, Charles S.: *Historical Dictionary of Buddhism*, Metuche & London 1993.

Het Boeddhisme in Japan

In Japan werd het Boeddhisme, en wel de Mahayana school, ingevoerd rond 550 na Chr. (1095 Btr). Keizer Kimmei kreeg toen bij de geschenken ^{*176} van Korea een gouden Boeddhabeeld, samen met meerdere geschriften. Daarin stond o.a. dat deze buitengewone en moeilijke leerstellingen het land voorspoed en ware wijsheid konden brengen.

Er volgde een politieke ruzie aan het hof. De ene groep bestond uit Shinto ritualisten en de keizerlijke garde die zich bedreigd voelden door de nieuwe filosofie. Aan het hoofd van de andere groep stond de Soga familie die de nieuwe leer verwelkomde. De keizer gaf het gouden Boeddhabeeld aan de Soga om te zien of de oude goden (de Kami) er iets op tegen hadden. De pest brak uit en dit werd door de conservatieve groep zo uitgelegd dat de oude goden

¹⁷⁶ Volgens een andere lezing was het een oorlogsbuit.

protesteerden. Het gouden beeld werd in het kanaal gegooid.

De Soga familie zei toen dat de ziekte veroorzaakt was niet door de oude goden maar door de Boeddha omdat die niet gelukkig was met zijn koude onthaal. De Soga mochten toen van de keizer het Boeddhisme uitoefenen als een familie cultus. Het Soga Boeddhisme was vooral het aanbidden van relieken om magische eigenschappen te verkrijgen en materiële goederen.

Een twist brak uit over de opvolging van de troon. De Soga voerden oorlog tegen de andere partij en wonnen. Maar Sujun, de nieuwe keizer, uitte zijn ongenoegen met de leden van de Soga familie. Die lieten de keizer vermoorden. Zij zetten een van hun nichten op de troon als keizerin. Zij werd een Boeddhistische non en haar neef, prins Shotoku (574-622 n.C.) werd regent. Hij steunde de introductie van het Boeddhisme in Japan. Delegaties van geleerden werden naar China gezonden om er te studeren. De prins liet ook meerdere tempels bouwen. Sommige tempels die Shotoku liet bouwen, bestaan nog, zoals de Horyuji (uit 607 n.C.),

welke het oudste houten gebouw ter wereld is dat nog bestaat.

De Fa-cha-tsung (Dharmalaksana sekte) werd in Japan in 650 na Chr. (1193 Btr) ingevoerd. Ze was de eerste Boeddhistische sekte aldaar.

Het Boeddhisme kreeg in Japan een grote invloed. De ontwikkeling van het Boeddhisme daar is te verdelen in meerdere periodes: (1) de Nara periode (710-784 n.C.), (2) de Heian periode (794-1185 n.C.), (3) de Kamakura periode (1185-1333 n.C.), (4) de post-Nichiren periode (1334-1600 n.C.), (5) de Tokugawa periode (1600-1868 n.C.), (6) de Meiji periode (1868-1911 n.C.), en (7) de Taisho en Showa perioden (1912 n.C. -heden).

(1) De Nara periode (710-784 n.C.)

In de tijd dat de hoofdstad gevestigd was te Nara (710-784 n.C.) werden de Boeddhistische kloosters er zeer invloedrijk. In die periode waren er zes Boeddhistische scholen, waarvan twee behoorden tot het Hinayana en vier

tot het Mahayana. De twee Hinayana scholen waren Kusha en Jō Jitsu. De vier Mahayana scholen waren Sanron, Kegon, Hosso, en Ritsu.

De Sanron school (school van de drie verhandelingen) was de eerste geconcentreerde poging van de Japanners om Boeddhistische filosofische systemen in diepte te begrijpen en aan te passen. De drie verhandelingen hebben betrekking op de verhandeling over het middenpad (Churon), de verhandeling over de twaalf poorten (Junimonron), en de verhandeling van honderd verzen (Hyakuron). Een vierde tekst die soms eraan toegevoegd wordt, is de grote verhandeling over kennis (Daichidoron). Volgens deze verhandelingen zijn alle verschijnselen onwerkelijk en relatief. Elke vraag kan, afhankelijk van de omstandigheden, op vier manieren beantwoord worden: 1. met ja; 2. met nee; 3. met zowel ja als nee; 4. met noch ja noch nee. Er is geen absoluut positief of negatief, links of rechts, boven of beneden. De juiste leer is het middenpad dat begint als mondeling onderwijs eindigt en die geen naam heeft.

De Kegon (Bloemornament) school gebruikte het beeld van "Indra's net" om de leer te illustreren. Indra's net was een groot net met weerkaatsende juwelen die op elk knooppunt genaaid waren. Elk juweel weerkaatst het beeld van de buur. Het hele net vertegenwoordigt het universum. De weerkaatsingen in de juwelen vertegenwoordigen oorzaak. Aldus bestaat geen enkel wezen onafhankelijk. De enige ware onafhankelijke staat is nirvana.

De Hosso (Eigenschappen van de Dharmas) school onderwees dat dingen alleen bestaan wanneer we ons ervan bewust zijn. De projectie van het beeld ervan op onze geest laat ze voor ons bestaan. Feit en principe zijn verschillend. Het ding op zich is verschillend van het ding voor ons.

De Ritsu (Discipline) school onderwees dat het belangrijkste element bij het vestigen van de juiste leer was juiste overbrenging. Een goede (zuivere) wijding was noodzakelijk om de orthodoxie van een leraar of tempel te testen. Wijding van monniken had plaats op een speciaal

podium dat enkel voor die ceremonie gebouwd werd. De beloften die bij de wijding afgelegd werden, vormden een actieve morele kracht die de geest en de activiteiten beïnvloedden. De Ritsu teksten waren bedoeld om het kloosterleven te organiseren.

(2) de Heian periode (794-1185 n.C.)

De Boeddhistische monniken bemoeiden zich te veel met de politiek. Daarom week het bestuur van het land in 794 n.C. uit naar Heian, beter bekend als Kyoto.

In de Heian periode (794-1185 n.C.) ontstonden twee belangrijke scholen, namelijk de Tendai en de Shin-gon.

De Tendai school is gesticht door Saicho (767-822 n.C.). Een andere naam voor de Tendai school is Hokke-shu (Lotus school) omdat de leer ervan voornamelijk gebaseerd is op het Lotus Sutra.

Shin-gon was de Japanse uitspraak voor de Chinese Chen-yen school. Deze school werd naar Japan gebracht

door de monnik Kukai (774-835 n.C.). Ze is een mengeling van Boeddhisme met de oude religie van Japan. De volgelingen van deze school aanbaden de zonnegod Vairochana.

In het begin van de 9e eeuw na Chr. (midden 13e eeuw Btr) was de Mi-tsung (Geheime sekte) vanuit China door Kôbô Daishi naar Japan gebracht. Daar werd ze in de Shin-gon school opgenomen.

In de late Heian periode ontwikkelde Tendai zich tot een erg militante geestelijkheid. Duizenden troepen van monniken tegelijk vielen (tussen 981 en 1185 n.C.) de hoofdstad binnen.

In deze tijd van wanorde en uiteenvallende morele waarden kon de Tendai monnik Genshin (942-1017 n.C.) de Amida cultus stichten. Gelovigen die de naam Amida aanroepen, worden gered door wedergeboren te worden in het westelijke paradijs.

(3) Kamakura periode (1185-1336 n.C.)

Tussen 1185 en 1336 n.C. was het bestuur van Japan gevestigd te Kamakura. In die periode was er veel wanorde in de staat. Er heerste grote ellende en nood onder het volk. De nadruk werd toen gelegd op vertrouwen en ervaring. Dit voerde tot het ontstaan van vier grote vormen van Boeddhisme die thans nog in Japan bestaan, namelijk Jodo, Shin of Jodo-shin, Zen en Nichiren.

Jodo of Jodo-shin werd gesticht door Honen (Gen-kui, 1133-1212 n.C.). Het is een vorm van Amidisme. Het aanroepen van Amida's naam was alles wat nodig was om het westelijke paradijs van Amida te bereiken.

Een reformatie van Jodo was Shin of Jodo-shinshu (het Ware Zuivere Land). Ze werd gesticht door Shinran, een discipel van Honen. Shinran benadrukte het absolute vertrouwen in de uitwendige macht van Amida en de gelijkheid van alle wezens voor de Boeddha.

Zen (Meditatie) is in Japan ingevoerd vanuit China. Deze school gelooft in de plotselinge Verlichting door meditatieve oefening.

Rinzai Zen heeft ongeveer 6000 tempels. Deze school van Zen is erg bekend geworden in Europa door de geschriften van D.T. Suzuki.

Soto Zen beveelt de praktijk aan van zitten in meditatie (zazen).

Zen heeft de Japanse cultuur sterk beïnvloed, van thee ceremonie tot de kunst van het boogschieten.

De school Nichiren is een vorm van populair Boeddhisme. Ze is genoemd naar de stichter ervan, Risshō daishi (1222-1282 n.C.). Hij noemde zichzelf Nichiren. Dit betekent zonne-lotus. Nichiren vond dat het beter was het hele Lotus Sutra aan te roepen dan de naam van een enkele Boeddha.

(4) de post-Nichiren periode (1334-1600 n.C.)

De Ashikaga Shoguns vervingen de Kamakura en regeerden van 1334-1603 n.C. In die periode waren er herhaaldelijk politieke ruzies en burgeroorlogen. Er waren ook veel conflicten tussen religieuze groepen. De derde Shogun, Yoshimitsu (1358-1408 n.C.) was een lid van Zen. Zen monniken die Chinees leerden, werden aangesteld als bestuursfunctionarissen.

Omstreeks 1557 na Chr. (ca 2100 Btr) kwamen Portugese Christelijke missionarissen naar Japan. Zij kregen steun van de Japanse regering. Maar dat duurde niet lang. Ten gevolge van twisten tussen de Portugese en Spaanse priesters enerzijds en tussen de Spaanse en de Nederlandse priesters anderzijds (circa 1593 en 1611 n.C.). werden de Christenen vervolgd. De regering bracht het Boeddhisme weer terug. Ook werd het Confucianisme aangemoedigd. De activiteiten van het Boeddhisme namen af. Het volk zocht materieel voordeel, en de tempels moedigden deze houding aan.

(5) de Tokugawa periode (1600-1868 n.C.)

Een tijd van stabiliteit werd in Japan gebracht door de Tokugawa familie. Zij regeerden van 1603-1867 n.C. In die periode werd één nieuwe Boeddhistische school in het land ingevoerd, en wel een Zen school met naam Obaku. Zowel de koan als zazen werden beschouwd als de beste wegen om satori (Verlichting) te verkrijgen. Maar het aanroepen van de naam van Amida, werd ook aanbevolen.

(6) de Meiji periode (1868-1911 n.C.)

De Amerikaanse marine-officier Perry opende Japan voor handel met het Westen. Er volgde een crisis en in 1868# werd de macht teruggebracht bij de keizer. In deze periode (1868-1911 n.C.) werd de westerse cultuur vrij ingevoerd en geïmiteerd. Het Shinto werd gescheiden van het Boeddhisme. Boeddhistische tempels werden gewelddadig aangevallen. Shinto werd in 1870 n.C.

uitgeroepen tot nationale religie. Er was zelfs een beweging om het Boeddhisme uit Japan te verdrijven.

(7) de Taisho en Showa perioden (1912 n.C. -heden)

In de volgende perioden (1912 n.C. -heden) werd Japan beïnvloed door Christelijke missionarissen en westerse technologische ideeën. Er was een opleving van het Boeddhisme. Vanaf 1945 na Chr. (2488 Btr) is het Shinto niet meer de staatsgodsdienst van Japan. Er werd vrijheid van godsdienst toegestaan. Het aantal Boeddhisten nam toe. Een belangrijke ontwikkeling was de praktijk van gehuwde Boeddhistische monniken.

De Soka Gakkai (waarde scheppende studie groep) zou meer dan tien miljoen leden in Japan hebben. Soka Gakkai is gebaseerd op de Nichiren Ware Sekte tak.

gegevens over Japan werden overgenomen uit:

Bapat, P.V. (Gen. ed.): *2500 Years of Buddhism*. (5th repr.) New Delhi 1987.

Donath, Dorothy C.: *Buddhism for the West - Theravâda, Mahâyâna and Vajrayâna : A Comprehensive review of Buddhist history, philosophy, and teachings from the time of the Buddha to the present day.* New York 1971.

Finegan, Jack: *The archeology of World Religions : The Background of Primitivism, Zoroastrianism, Hinduism, Jainism, Buddhism, Confucianism, Taoisme, Shinto, Islam, and Sikhism.* (4th printing) - Princeton 1971.

Nauman, St. Elmo jr: *Dictionary of Asian Philosophies.* London 1979.

Prebish, Charles S.: *Historical Dictionary of Buddhism,* Metuche & London 1993.

ANDERE LANDEN

Over andere landen heb ik nog enkele gegevens kunnen verzamelen. Die landen zijn:

Afghanistan

Bangladesh

Cambodja

Centraal Azië (Turkestan, Uzbekistan, Tadschikistan,

Chwaresm, Iran)

Indonesië

Kasjmir

Korea
Laos
Nepal
Mongolië
Pakistan
Vietnam
Verenigde Staten van Amerika

het Boeddhisme in Europa.

Afghanistan

Afghanistan kende in het begin van de Christelijke tijdrekening een sterk Boeddhisme. Er ontstonden veel kloosters. In het dal van Bamiyan aan de voet van de Hindukusch stichtten Boeddhistische monniken een centrum. Vandaar werd het Boeddhisme verspreid over Centraal Azië. Twee grote Boeddhabeelden werden er in de rotsen uitgehouwen. In de 7e eeuw na Chr. (11e/12e eeuw Btr) verviel het Boeddhisme er. En in het begin van de 10e eeuw na Chr. (midden 14e eeuw Btr) werd het Boeddhisme in Afghanistan verdreven door de Islam.

Bangladesh

Van 760 tot 1095 na Chr. (1303-1638 Btr was de Pāla-dynastie in Bangladesh. Zij beschermden er het Boeddhisme. De universiteit van Nalanda namen zij onder hun hoede. Zij stichtten vier andere universiteiten, namelijk Odantapura, Vikramaśilā, Somapura en Jagaddala.

In Bangladesh is een Boeddhistische minderheid. De Sangha is er verdeeld in twee tradities. De Mahāthera-nikāya is een kleine groep van bhikkhus. Zij beweren hun basis te hebben in bhikkhus die uit Bihar vluchtten tijdens de Moslem-invasies (11e-12e eeuw n.C.). Beweerd wordt dat zij in de loop der tijd verbasterd werden maar weigerden opnieuw gewijd te worden door Birmese monniken. Deze groep werd gereformeerd en onderscheidt zich nu bijna niet van de Sangharaja-nikaya. Deze nikaya

werd wel opnieuw gewijd door Birmese monniken. Alleen deze groep is Theravada.*¹⁷⁷

Cambodja

In de 3e-5e eeuw na Chr. werd het Theravāda in Cambodja geïntroduceerd. Maar iets daarna verdween het er door het Hindoeïsme dat er tot in de 13e eeuw na Chr. bloeide.

Op het einde van de 8e eeuw na Chr. (midden 13e eeuw Btr) kwam het Mahāyāna naar Cambodja.

In 802 na Chr. (1345 Btr) begon men met de bouw van Angkor Wat.

In de 13e eeuw na Chr. (17e/18e eeuw Btr) werden er het Hindoeïsme en het Mahāyāna verdreven; het Theravāda keerde er terug.

¹⁷⁷ Khantipalo 1979, p. 84.

Centraal Azië

In de eerste eeuw voor Chr. werd het Kusena-rijk gesticht. Het breidde zijn grenzen uit van Bactrië naar noord-India. Het omvatte delen van chinees Turkestan en Afghanistan en bereikte tenslotte Uzbekistan, Tadsjikistan en Chwaresm in het verre westen.

Omstreeks 150 na Chr. kwam het Boeddhisme in chinees Turkestan. Het werd in Kashgar de officiële godsdienst. In chinees Turkestan werden veel boeddhistische geschriften gevonden.

Boeddhisme en Islam bestonden er lang naast elkaar; tot in de 14e eeuw n.C. is het Boeddhisme in Iran aantoonbaar.*¹⁷⁸

¹⁷⁸ Die Welt des Buddhismus, p. 99-107.

Indonesië

In de 5e eeuw na Chr. kwam het Theravāda naar Indonesië, en wel op de eilanden Java en Sumatra.

In 747 na Chr. (1290 Btr) begon men met de bouw van de Borobudur te Centraal Java. Het is het grootste Boeddhistische heiligdom ter wereld, wat de oppervlakte betreft.

In de 8e eeuw na Chr. werden het Mahāyāna en het Tantrisme in Indonesië ingevoerd.

Omstreeks 1300 na Chr. (circa 1845 Btr) werd Indonesië door Arabieren veroverd en tot de Islam bekeerd.

In 1480 na Chr. (2023 Btr) werd het Boeddhisme op Java verdrongen door het Hindoeïsme. Op Sumatra werd het verdrongen door de Islam.

Kasjmir

Kasjmir was van 855-939 na Chr. (1398-1482 Btr) een belangrijk centrum van het tantristisch Boeddhisme.

Korea

Omstreeks 375 na Chr. (circa 920 Btr) kwam het Boeddhisme vanuit China naar Korea.

Van 668-935 na Chr. (1211-1478 Btr) was in Korea de Silla-dynastie. In die tijd werd de Yogacara-school er onder geleerden verspreid. Maar populair werd er het Ch'an-Boeddhisme.

Toen in 1280 na Chr. (1823 Btr) Kublai Khan zowel in China als in Korea de Mongoolse heerschappij gevestigd had, kreeg het Tibetaans Boeddhisme (= Lamaïsme) in beide landen meer invloed.

Omstreeks 1365 na Chr. (circa 1908 Btr) werd het Boeddhisme in Korea onderdrukt door het aannemen van het Confucianisme. De leer van de Boeddha verdween er geleidelijk.

Toen Korea van 1885-1943 na Chr. (2428–2486 Btr) onder Japanse invloed kwam en erdoor bezet werd, nam het Boeddhisme in Korea weer toe. Japanse Boeddhistische sekten bouwden er tempels en stelden sociale programma's op.

Laos

In de 14e eeuw na Chr. (19e eeuw Btr) werd het Theravāda in Laos geïntroduceerd.

Nepal

In het dal van Kathmandu bestonden boeddhistische kloosters al minstens vanaf de 5e eeuw na Chr. Maar weinig ervan zijn behouden gebleven.

Na de invallen van de Mohammedanen, 12e-13e eeuw na Chr, namen veel monniken, geleerden en kunstenaars uit India hun toevlucht tot Nepal. De

Hindoeïstische vorsten beschermden het Hindoeïsme; het Boeddhisme bleef in het dal van Kathmandu verstoken van die hulp. Kleine gemeenschappen bleven geïsoleerd bestaan.

In Nepal ontwikkelde het Boeddhisme zich anders dan elders. Geleidelijk werd het een leken-Boeddhisme. De monniken voerden een leven net als leken. Zij trouwden en woonden met vrouw en kinderen en andere familieleden in de kloosters.

Reeds lang voor de 13e eeuw na Chr. was Patan een beroemd centrum van klooster-activiteiten. Nog in de 17e eeuw n.C. bestonden er ca 25 kloosters. De monniken ervan leefden in streng celibaat, volgens de oude regels.

Veel kloosters in Nepal, vooral in de stad Patan, stonden bekend als onderwijsinstellingen. Zij trokken beroemde monniken uit vreemde landen aan. De chinese pelgrim Hsüang-tsang berichtte in de 7e eeuw na Chr. dat toen ca 2000 boeddhistische monniken van zowel Hinayana als Mahayana in Nepal studeerden. Ook vermeldt hij dat Boeddhistische gebouwen naast Hindoeïstische gebouwen stonden.

In de 15e-16e eeuw na Chr. werden veel Boeddhistische tempels in Nepal verwoest.

In 1769 na Chr. werd het Hindoeïsme de staatsgodsdienst in Nepal.

In Nepal waren veel lekenvolgelingen van het Mahayana. Maar de bhikkhus werden door de Hindoe-koningen gedwongen uit de Orde te treden en te trouwen. Het gevolg was een geleidelijke afname van Boeddhistische geleerdheid en praktijk. Vanaf de 2e Wereldoorlog en na de opening van de Nepalese grenzen zijn Nepalese Boeddhisten opgeleid in Sri Lanka, Birma en Thailand. Er bestaat nu een kleine Sangha.*¹⁷⁹

Mongolië

In de 16e eeuw na Chr. werd Mongolië bekeerd tot het Tibetaans Boeddhisme.

¹⁷⁹ Khantipalo 1979, p. 85.

Pakistan

In het tegenwoordige Pakistan was in de eerste eeuw na Chr. een indrukwekkend boeddhistisch kloosterleven.*¹⁸⁰

Vietnam

In Vietnam is het Theravada een minderheidsgroep. Men vindt het in de westerse districten waar Cambodjaans gesproken wordt. De meeste tempels zijn er van de noord-Boeddhistische traditie die vanuit China kwam.*¹⁸¹

Verenigde Staten van Amerika

¹⁸⁰ Die Welt des Buddhismus, p. 75.

¹⁸¹ Khantipalo 1979, p. 84.

Omstreeks 1893 na Chr. (circa 2436 Btr) begon de Japanse Boeddhistische Missie te San Francisco voor het eerst met activiteiten in de Verenigde Staten van [Noord-]Amerika. Dit kan gezien worden als de invoering van het Boeddhisme in die Staten.

Boeddhisme in Europa

Toen de macht van de kerk in de 18e en 19e eeuw n.C. afnam, konden oosterse gedachten het westen bereiken. Slechts enkelen waren geïnteresseerd in de Pali of Sanskriet geschriften van Sri Lanka, Birma en Nepal. Een van de eersten die de kennis van de leer van de Boeddha verspreidde, was Schopenhauer.*¹⁸²

>>Vanaf Schopenhauer (1788-1860 na Chr.) en de vertalingen van de Pali canon in Europese talen heeft het

¹⁸² Khantipalo 1979, p. 167.

Boeddhisme in Europa een grote belangstelling, zowel op wetenschappelijk als op religieus gebied.

Meerdere mensen kwamen in het begin van de 20e eeuw in contact met het Boeddhisme door de toen aanwezige literatuur en later ook via vrienden of bekenden of door persoonlijk contact met het Boeddhisme in Aziatische landen. Er vormden zich groepen van belangstellenden. Elke groep ontwikkelde een eigen leven, afhankelijk van de voorstellingen en verwachtingen van de leden ervan. Ze waren vooral Hinayana georiënteerd. Bij deze groepen ontbreekt helder inzicht. Ze lopen gevaar sentimenteel te worden, het gevoel te veel te benadrukken.

Verder ontstonden er verenigingen van mensen met meer intellectuele belangstelling voor het Boeddhisme. Ze binden zich niet aan een speciale richting. Ze willen de basis, de kern van de hele leer uitwerken, het gemeenschappelijke van de verschillende stromingen in het Boeddhisme zien. Zij hebben een intellectuele kennis van het Boeddhisme, handelen er meestal niet naar.

Ook kwamen er na 1945 n.C. Aziatisch georiënteerde gemeenschappen, gebaseerd op een school van het

Mahâyâna, zoals Japans of Tibetaans Boeddhisme. Die gemeenschappen hebben meestal ook monniken of nonnen of goed onderwezen leken uit het verre oosten. Zulke gemeenschappen hebben andere sociaal-culturele omstandigheden. Zij kunnen de Aziatische vormen van het Boeddhisme slechts in geringe mate omzetten in Europese normen.

Er zijn nu ook gemeenschappen gevormd door mensen die uit Azië gevlucht zijn of die met Europeanen getrouwd zijn, zoals Tibetaanse, Vietnamese en Thaise mensen. Alleen de Tibetaanse gemeenschappen openen zich snel voor de Europese wereld. De andere gemeenschappen blijven onder zich.

Verder zijn er gemeenschappen van Orden of op Orden gelijkende gemeenschappen met op zonder directe binding met Aziatische voorbeelden. Als eerste is te noemen de Orde Arya Maitreya Mandala (AMM), in 1933 n.C. gesticht door de Duitser Lama Anagarika Govinda op verzoek van zijn leraar, de Tibetaanse mysticus en Gelugpa-monnik Tulku-Lama Ngawang Kalzang (Tomo Geshe Rinpoche). Een Europese tak van die Orde werd

gevormd in 1952 n.C. De geestelijke basis ervan is een begrip van het Boeddhisme van alle drie stromingen of scholen (Hînayâna, Mahâyâna en Vajrayana).

In 1967 n.C. werd in Engeland door Maha Sthavira Sangharakshita (Dennis Lingwood) gesticht de Orde "Friends of the Western Buddhist Order." Het ideaal is te streven naar Bodhisattvaschap. De Orde werkt meer in de openbaarheid. Ze wil een nieuwe maatschappij vormen met ideale omstandigheden voor persoonlijke groei voor zoveel mogelijk mensen. Zij gaan op zoek naar het antwoord op de vraag wat het traditionele Boeddhisme werkelijk betekent voor het individu.

Natuurlijk zijn er ook gemeenschappen waarin meerdere elementen van bovengenoemde groepen of gemeenschappen samenkomen.

De boodschap van de Boeddha richt zich tot mensen van alle tijden en culturen. Daarom kan het Boeddhisme ook buiten het bereik van de Indiase cultuur voet vatten en zich aanpassen aan andere geestelijke tradities (zoals dat in China, Japan of Tibet gebeurde). Het Boeddhisme zal zich

ook aan de geestelijke traditie van Europa aanpassen zonder de identiteit ervan in gevaar te brengen.

De weg naar de overwinning van zichzelf is door de Boeddha onderwezen. Die weg leidt naar vernietiging van egocentrisme dat de oorzaak is van de Europese en wereldwijde crisis. Daardoor ontstond ook de op prestatie gerichte maatschappij die niet Christelijk noch Boeddhistisch is. Uiterlijkheden waren belangrijker dan het innerlijke van de mens.

De weg naar de vrijheid van zichzelf voert over de ethiek. De Boeddhistische ethiek staat, zoals Schopenhauer als eerste heeft uitgelegd, hoger dan de in Europa heersende Christelijke ethiek. Want de Boeddhistische ethiek omvat niet alleen de mensen maar ook de dieren, alles wat leeft. De ethische status die Europa bereikt heeft, kan door het Boeddhisme tot een ideale hoogte gebracht worden omdat de Boeddhistische ethiek niet berust op voorschriften (geboden en verboden), maar op inzicht in het wezen van de mens en zijn betrekking tot de wereld. De Boeddha stelt de allesomvattende liefde en het medeleven als de wereld-bewegende kracht.

Het Boeddhisme moet een geestelijk thuis kunnen bieden aan alle mensen die in de inheemse religie geen toevlucht meer zien en de verbroken religieuze binding wensen te vervangen door een nieuwe die beter bij hen past. Het moet een toevlucht kunnen zijn voor degenen die met open hart streven naar een ethische en religieuze binding en hun verlangen naar goedheid en mededogen volgen.

Het Boeddhisme in Europa heeft een veelvoud van bovengenoemde groepen en gemeenschappen nodig. Zij hebben ieder, ongeacht van welke oriëntering, op hun eigen manier functies van eminent belang te vervullen. Een opgaan, een samensmelting van die groepen in één eenheids-Nieuwboeddhisme is niet gewenst.

Alle bestaande Boeddhistische verenigingen en zij die nog zullen ontstaan hebben een gemeenschappelijk doel. Boeddhisten kennen geen dogmatisme en geen inquisitie-instantie als bewaker daarvan. Het ééndimensionale denken van de Christelijke kerken dat tot onverdraagzaamheid leidt, mag niet overgaan op de Boeddhisten. De wijze houding van de Aziaten laat toe dat

er meerdere religieuze voorstellingswerelden tegelijkertijd thuis zijn. Dat moeten de Europeanen nog leren. De Europese Boeddhisten moeten de niet-Boeddhisten tonen wat echte tolerantie en geestelijke soevereiniteit betekenen, welke weldadige uitwerkingen ze kunnen ontplooien. Het ware wezen van het Europese Boeddhisme moet niet gezien worden in de vastlegging van een bepaalde cultuurhistorische uitwerking van het Boeddhisme, maar in een nieuwe visie van de vier edele waarheden die de Boeddha ons geleerd heeft en een nieuwe visie van de weg naar bevrijding die hij ook aan ons mensen van deze eeuw getoond heeft.

Zowel het leven als monnik (of non) als dat van leken zijn gelijkwaardige dimensies van Boeddhistisch bestaan, ook als voorlopig in Europa de sociaal-culturele omstandigheden ontbreken voor een niet-christelijk kloosterleven.

Als wij ons werk, ons handelen verrichten vanuit de mentaliteit om te dienen en goedwillende toewijding, dan kunnen wij midden in het leven staan en toch asceten worden omdat wij ons "ik" overwonnen hebben. Werk met

volle overgave is een vorm van ontkenning van de ik-waan, is de afname van elk egocentrisme. Het is tegelijkertijd een sociaal denken. En zo'n mentaliteit kan iedereen hebben, van hoog tot laag.<< [*verkorte geautoriseerde versie van een lezing van Dr. Karl Hubertus Eckert*].*¹⁸³

Volgens de eerwaarde Khantipalo, zelf van Britse afkomst, is de Westerling veel te kritisch wat betreft de overgeleverde leer van de Boeddha. Khantipalo ziet erin een hoogmoed die voortkomt uit superioriteit van wapens. De Westerling zou zich beter voelen dan de Oosterling en zou daarom de neiging hebben alles te verbeteren. Zo'n houding heeft vroeger geheerst. Tegenwoordig is de houding van de Westerling t.o.v. de Oosterling toch veranderd.

De westerse mens heeft thans veel meer vrije tijd dan vroeger. Hij of zij kan zich intensiever met de leer van de Boeddha bezig houden. Er zijn ook goede vertalingen van de leer bij de hand. Door eigen studie kan men zich een

¹⁸³ Eckert, Karl Hubertus: *Kann es einen europäischen Buddhismus geben?* Vortrag vor der Buddhistischen Gemeinschaft Salzburg, 7.4.1986.

eigen beeld vormen van de leer. Men is niet meer afhankelijk enkel van monniken of nonnen.

De traditioneel overgeleverde waarden kunnen door studie als niet juist gezien worden. Moeten die overgeleverde teksten dan verder toch maar als "leer van de Boeddha" aangenomen worden? Het is m.i. geen hoogmoed als de kritische houding van de westerse mens bepaalde tradities als onjuist beschouwt en ze verwerpt. Het is aan de studie van geleerden te danken dat wij nu de waarde van bepaalde teksten kunnen vaststellen. Latere toevoegingen die niet ter zake doen of die onjuist zijn, moeten zeker met de nodige voorzichtigheid beschouwd worden, of zelfs verworpen. En dat heeft dan niets met hoogmoed te maken. De Boeddha zelf heeft immers al een kritische houding ten opzichte van zijn leer en die van anderen aanbevolen. Wat niet met de leer overeenkomt, moet verworpen worden, ook als het tot de overlevering van een bepaald land of een bepaalde streek behoort.

Het Boeddhisme in Europa zal zich aanpassen en een geestelijk thuis bieden aan velen zonder in conflict te komen

met de gevestigde geestelijke traditie. Op vele plaatsen zijn centra ontstaan waar leken bij elkaar komen en samen over de leer nadenken of er samen mediteren. En er wordt niet alleen gepraat over de leer, maar ze wordt ook in de praktijk gebracht. Het ziet er naar uit dat de leer van de Boeddha in Europa lang zal blijven bestaan.

--=0=--

Geraadpleegde bronnen

Banerjee, Anukul Chandra: *Studies in Chinese Buddhism*.
Calcutta: Firma KLM (P) Ltd, 1977.

Bapat, P.V.: *2500 Years of Buddhism*. Gen. ed.: P.V. Bapat.
(5th repr.) New Delhi : Publications Division, 1987.
1st. ed. 1956. - Publ. by the Director Publications
Division Ministry of Information and Broadcasting
Government of India Patiala House New Delhi.

Bary, Wm. Theodore de (Gen. Ed.): *Sources of Indian
Tradition*, New York 1958, Vol. I.

Basham, A.L.: *The Wonder that was India : A survey of the history and culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims.* (3rd rev. ed.) London : Sidgwick & Jackson, 1961. (Great Civilizations Series) 1st publ. 1954.

Bischoff, Roger: *Buddhism in Myanmar. A Short History.* Kandy : BPS, 1995. The Wheel No. 399/401).

Bodhesako, Samanera: *Beginnings: The Pali Suttas.* Kandy 1984. The Wheel No. 313/315.

Conze, Edward: *A short History of Buddhism.* London (etc) 1986.

Conze, Edward: *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung.* Stuttgart (etc) 1986, p. 64.

De Silva, Lynn: *Buddhism. Beliefs and practices in Sri Lanka.* (2nd rev. enlarged ed.). Colombo: Ecumenial Institute, 1980. (1st ed. 1974).

Donath, Dorothy C.: *Buddhism for the West - Theravâda, Mahâyâna and Vajrayâna : A Comprehensive review of Buddhist history, philosophy, and teachings from the time of the Buddha to the present day.* New York : The Julian Press, 1971.

Eckert, Karl Hubertus: *Kann es einen europäischen Buddhismus geben?* Vortrag vor der Buddhistischen Gemeinschaft Salzburg, 7.4.1986.

Ehrhard, Franz-Karl & Fischer-Schreiber, Ingrid (Herausg.): *Das Lexikon des Buddhismus*, München 1992.

Finegan, Jack: *The archeology of World Religions : The Background of Primitivism, Zoroastrianism, Hinduism, Jainism, Buddhism, Confucianism, Taoisme, Shinto, Islam, and Sikkhism*. (4th printing) - Princeton : Princeton University Press, 1971.

Frauwallner, Erich: 'Die buddhistischen Konzile,' in: *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1982, p. 649-670.

Geiger, Wilhelm (tr.): *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon*, (repr.), London 1980.

Gnanarama, Ven. Pategama: *The Mission Accomplished*, Singapore 1997.

Gombrich, Richard F.: *Theravāda Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, London 1988.

Horner, I.B. (tr.): *Milinda's Questions*. Vol. I & II, Oxford 1990 & 1991, (1st ed. 1963 & 1964).

Humphreys, Christmas: *A Popular Dictionary of Buddhism*, (2nd ed.), London 1976.

Ikeda, Daisaku: *Buddhism, the First Millennium*, Transl. by Burton Watson, Tokyo, 1977.

Jones, J.J. (tr.): *The Mahāvastu*. Vol. I., (repr.). London, 1987.

Khantipalo, Bhikkhu *Banner of the Arahants. Buddhist Monks and Nuns from the Buddha's time till now*. Kandy : BPS, 1979.

Kirfel, Willibald: *Symbolik des Buddhismus*. Stuttgart : Hiersemann, 1959.

Kvaerne, Per: 'V. Der Tibetische Buddhismus. 10. Aufstieg und Untergang einer klösterlichen Tradition', in: *Die Welt des Buddhismus*, Herausgeg. von Heinz Bechert und Richard Gombrich. München 1984, p. 231-252.

Lamotte, Étienne: *Histoire du Bouddhisme indien. Des origines à l'ère Shaka*, Louvain-la-Neuve 1976.

Lassen, Christian: *Indische Alterthumskunde. Bd. 2, Teil 1 : Geschichte von Buddha bis zu dem Ende der älteren Gupta-Dynastie. Nebst Umriss der Kulturgeschichte dieses Zeitraums.* (Neudruck der 2. verm. u. verb. Aufl. 1874). Osnabrück 1968, p. 91-94.

Ling, Trevor: *A Dictionary of Buddhism. Indian and South-East Asian*, Calcutta/New Delhi 1981.

Malalasekera, G.P. *Dictionary of Pāli Proper Names.* London : PTS, 1974. (Vol. I & II).

Ñānissara, Ashin. *An Introduction to Theravāda Sāsana*. Sagaing s.a.

Nauman, St. Elmo jr: *Dictionary of Asian Philosophies.* London 1979.

Norman, K.R.: *Pāli Literature, including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna Schools of Buddhism.* Wiesbaden : Harrassowitz, 1983. (A History of Indian Literature, Vol. 7, Fasc. 2).

Nyānamoli, Bhikkhu: *The Life of the Buddha according to the Pali Canon.* Kandy : BPS, 1978

Nyanaponika (Hrsg. & Übers.): *Milindapañha. Die Fragen des Königs Milinda. Zwiegespräche zwischen einem*

Griechenkönig und einem buddhistischen Mönch,
Interlaken 1985.

Pandit, Moti Lal: *Being as becoming : Studies in Early Buddhism.* New Delhi 1993.

Perera, H.R.: *Buddhism in Ceylon. Its Past and its Present,*
Kandy 1966, The Wheel No. 100.

Piyadassi Thera: *Aspects of Buddhism.* (repr.) Kandy 1976,
Bodhi Leaves No. B 21.

Piyadassi Thera: *The Buddha. A short Study of His Life and Teaching.* (3rd enlarged ed.) Kandy : BPS, 1970. The Wheel No. 5ab.

Points of Controversy or Subjects of Discourse. Being a translation of the Kathā-Vatthu from the Abhidhamma-Pitaka, transl. by Shwe Zan Aung & Rhys Davids, (repr.), Oxford 1993.

Prebish, Charles S.: *Historical Dictionary of Buddhism,*
Metuche & London 1993.

Rahula, Ven. Walpola Sri : 'Validity and Vitality of the Theravada Tradition,' in: *Voice of Buddhism,* Dec. 1990, Vol. 28, No. 2, p. 3-7.

Rahula, W.: 'Theravada - Mahayana,' in: *Gems of Buddhist Wisdom*, Kuala Lumpur 1983.

Sangharatana Thero, Ven. Talawe: *A Critical Study of Provincial Gods in Sri Lanka*, Delhi 1996.

Schayer, Stanislav: *Vorarbeiten zur Geschichte der mahâyânistischen Erlösungslehren*.
München-Neubiberg : Schloss, 1921. (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus; 5). Sonderdruck aus der "Zeitschrift für Buddhismus".

Schneider, Ulrich: *Einführung in den Buddhismus*.
Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

Schumann, Hans Wolfgang: *Buddhismus, Philosophie zur Erlösung : Die grossen Denksysteme des Hīnayāna und Mahāyāna*, Bern 1963.

Schumann, Hans Wolfgang: *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 1976.

Schumann, Hans Wolfgang: *Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990.

Thomas, Edward J.: *The History of Buddhist Thought*, London 1933.

Wach, Joachim: *Mahāyāna, besonders im Hinblick auf das Saddharma-Pundarīka-Sūtra*, München-Neubiberg 1925.

Warder, A.K.: *Indian Buddhism*, (2nd revised ed.), Delhi 1980.

Die Welt des Buddhismus. Herausgegeben von Heinz Bechert, Heinz und Richard Gombrich. München: Beck, 1984.

Welling, Wouter: "Boeddha's van Siam: Nirvana in de Nieuwe kerk," in: *Vitrine* 8/95, p. 8-13.

Woodward, F.L. (tr.): *Manual of a Mystic*. London 1982.

Zürcher, E.: *Buddhism : its origin and spread in words, maps and pictures*, Amsterdam 1962.

Afkortingen

Btr = Boeddhistische tijdrekening

n.C. = na Christus

na Chr. = na Christus

voor Chr. = voor Christus