



Universiteit
Leiden
The Netherlands

From prominence to obscurity : a study of the Darumashū : Japan's first Zen school

Breugem, V.M.N.

Citation

Breugem, V. M. N. (2012, May 30). *From prominence to obscurity : a study of the Darumashū : Japan's first Zen school*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/19051>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/19051>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/19051> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Breugem, Vincent Michaël Nicolaas

Title: From prominence to obscurity : a study of the Darumashū : Japan's first Zen school

Issue Date: 2012-05-30

SAMENVATTING

VRAAG: Wanneer mensen over de Zen school praten, hebben ze het soms verkeerd over de Bodhidharma school. [Aanhangers van die Bodhidharma school] zeggen: “Beoefen niks, cultiveer niks. Oorspronkelijk zijn er geen afflicties; op het fundamentele niveau is alles verlicht. Het is dus niet nodig de voorschriften te volgen en niet nodig te praktiseren. We kunnen simpelweg gaan liggen en slapen. Waarom zwoegen Boeddha aan te roepen, relikken te vereren, of je inname van voedsel te beperken?” Wat vind u van deze leer?

ANTWOORD: Deze mensen zijn van het soort dat het kwaad niet schuwt. Ze zijn als diegenen waarvan de heilige geschriften zeggen dat ze er een verkeerde opvatting van de leegte op nahouden. Je moet niet met zulke mensen praten of in hun buurt gaan zitten. Blijf mijlenver bij ze vandaan!

Bovenstaande passage komt uit een werk dat in 1198 werd geschreven door de Japanse Boeddhistische monnik Myōan Eisai (1141-1215), aan wie gewoonlijk de introductie van de Zen school in Japan wordt toegeschreven. In deze passage beschuldigt Eisai een rivaliserende Zen school, bekend als de Darumashū, van kwaadaardig gedrag en het verspreiden van een valse leer. De Darumashū – vernoemd naar Bodhidharma, de legendarische Zen (Chan) patriarch – werd gesticht door een monnik genaamd Dainichibō Nōnin (actief rond 1189) en vormt een belangrijke factor in de formatieve geschiedenis van de Zen school in Japan. Gemarginaliseerd door meer succesvolle tradities, raakte de Darumashū uiteindelijk in de vergetelheid. Deze dissertatie is een poging licht te werpen op de geschiedenis van deze pionerende Zen beweging en inzicht te krijgen in haar ideeën en gebruiken.

Hoofdstuk Een begint met twee simpele constatering, namelijk dat de Tendai monnik Nōnin zichzelf zag als een Zen monnik; en dat hij dit al deed voordat hij in 1189 (via gezanten) formeel een Zen overdracht ontving van de Chinese Chan (Zen) meester Fozhao Deguang. Nōnin’s vroege activiteiten problematiseren aldus de traditionele narratieven, welke de aanvang van de Zen school in Japan enkel en alleen toeschrijven aan de import van het Chan uit de Zuidelijke Song dynasty door Japanse pelgrimsmonniken aan het eind van de twaalfde eeuw. Nōnin’s identificatie met Bodhidharma Zen is gegrond in lokale omstandigheden; gevormd door een reeds in Japan aanwezig reservoir van teksten, praktijken en narratieven. Verder kunnen Nōnin’s activiteiten worden gezien als deel van een bredere en zeer diverse stroom van “Zen beoefenaars” in de Heian periode, waarbij het woord “Zen” in ruime zin moet worden opgevat, zoals bepleit in het werk van Funaoka Makoto.

Hoofdstuk Twee brengt een mozaiek van referenties aan Nōnin bij elkaar. Nōnin, zo blijkt, was een meester in esoterisch ritueel, kenner van het Chinese Chan compendium *Zongjinglu*, publiceerde Chinese Chan teksten, discussieerde met Reine Land Boeddhisten, en was actief als fondsenwerver. De invloedrijke Boeddhistische historiografie *Genkō shakusho* (1322) verwerpt Nōnin als een onbetrouwbaar, marginaal figuur. Een brief van de monnik Gikai (1219-1309) daarentegen beweert dat Nōnin gehuldigd werd door de Keizer. Nōnin blijft een ongrijpbare figuur. Duidelijk is dat hij, hoe dan ook, een zeer geziene figuur was. De overwegend negatieve evaluatie van Nōnin in de bronnen moet worden begrepen als het resultaat van rivaliteit tussen verschillende Boeddhistische groepen in de Kamakura periode die probeerden hun eigen orthodoxe positie te behouden of te construeren. Nōnin’s belangrijkheid wordt misschien het beste verwoord door Nichiren; Nichiren verwerpt Nōnin maar kent hem daarmee tegelijkertijd een sleutelrol toe in de opkomst van de Zen school.

Hoofdstuk Drie focust op de (nu verdwenen) Darumashū tempel Sambōji in Settsu. Sambōji stond in een zogenaamde *sanjo*, een regio voornamelijk bewoond door *outcastes* – mogelijk een specifieke doelgroep. De tempel beschikte over verschillende cultische objecten: een kašāya, relikken, en geschilderde portretten van Chan meester Fozhao en Bodhidharma, beide door Fozhao met verzen beschreven. Beide verzen, betoog ik, kunnen gelezen worden als een bevestiging van de dharma transmissie van Fozhao naar Nōnin. De objecten, en de rituelen eromheen, trokken aanhangers naar Sambōji en droegen bij aan de legitimering van Nōnin als Zen patriarch. Een inventaris van de relikken toont dat Sambōji tot in de zestiende eeuw voortbestond als centrum van relikverering. Diezelfde inventaris, stel ik, laat zien dat er aanvankelijk een belangrijke plaats in cultus werd ingenomen door zogenaamde “Amida hijiri.”

Hoofdstuk Vier onderzoekt de verspreiding van de Darumashū na Nōnin onder Nōnin’s opvolger Kakuan, die zich vestigde in het Tendai complex Tōnomine, en onder Kakuan’s opvolger Ekan, die een Darumashū groep leidde in de Hajakuji tempel in Echizen. Ekan’s groep voegde zich uiteindelijk bij de ontkiemende Sōtō Zen gemeenschap van Dōgen (1200-1253). Sommige van deze monniken klommen hoog op in de Sōtō hiërarchie. Data omtrent deze lijn van Darumashū monniken is vooral te vinden in Sōtō bronnen, welke een vertekenend beeld geven. Sōtō biografieën van de “bekeerde” Darumashū monniken futiliseren meestal het Darumashū verleden van die monniken. De intrede van de Darumashū monniken in Dōgen’s gemeenschap ging niet zonder problemen. In teksten van de Darumashū/Sōtō monnik Gikai zijn sporen terug te vinden van interne spanningen in de gemeenschap, de meest blatante daarvan betreft de Darumashū monnik Gemmyō: Dōgen verbande hem uit het klooster.

Hoofdstuk Vijf, Hoofdstuk Zes en Hoofdstuk Zeven tezamen kunnen worden beschouwd als een poging doctrinaire (en historische) kenmerken van de Darumashū in kaart te brengen zoals deze naar voren komen uit drie overgebleven primaire Darumashū teksten: *Jōtōshōgakuron* (Verhandeling of het Bereiken van de Opperste Verlichting), *Kenshōjōbutsugi* (Over het Bereiken van Boeddhachap door het Waarnemen van de Essentie) en *Hōmon taikō* (Dharma Poort Fundamenten).

De eerste Darumashū tekst, *Jōtōshōgakuron*, is een transcript van een geritualiseerde lezing. Bij de lezing werd een schilderij van Bodhidharma tentoongesteld – vrijwel zeker het schilderij dat Nōnin ontving van Fozhao. Het overheersende thema in het werk is de absolute identiteit tussen de geest van de Boeddha en de geest van gewone mensen. De deelnemers aan de lezing – en de lezers van de tekst – worden aangemoedigd om al het differentiërende denken te laten vallen en zo, door het “bewaken de geest”, bewust te zijn van de eigen buddha-natuur. Er worden geen formele oefeningen beschreven om dit te bereiken. Wel word er door Nōnin (geciteerd in de tekst) een vers gepresenteerd, waarin verklaard wordt dat de hel slechts een hallucinatie is; paradoxaal genoeg wordt de recitatie van dit vers aanbevolen om reïncarnatie in de hel te voorkomen. Het luisteren naar de lezing – en het lezen van *Jōtōshōgakuron* – blijkt uiteindelijk de performatieve actie om het intrinsieke boeddhachap in de luisteraar te actualiseren. Geen inspanning is nodig, alleen “vertrouwen en acceptatie” van de waarheid die wordt geopenbaard. De antinomianistische implicaties van deze benadering komen kort aan het oppervlak in een opmerking over de Boeddhistische leefregels: voor degene die vrij is van differentiërend denken, zijn morele regels niet langer relevant. Toch is het duidelijk dat in de gemeenschap waaruit *Jōtōshōgakuron* is voortgekomen een aantal vormen van boeddhistische praktijk werden aanvaard. De hele lezing is ingebed in recitaties, prostraties, en offerandes. Praktijken vormen als het ware het raamwerk om de waarheid te openbaren dat Boeddhachap niet van praktijken afhankelijk is.

De tweede Darumashū tekst, *Kenshōjōbutsugi*, bestaat uit dialogen tussen een Zen meester en zijn studenten. Veel uit de tekst is ontleent aan Yanshou's *Zongjinglu*, en aan werken van de Chinese monnik Zongmi (meestal via de *Zongjinglu*). De tekst besteedt veel ruimte aan het uitleggen van het verschil tussen de Zen school en de textuele scholen van het boeddhisme in Japan – de zgn. “acht scholen.” In het middelpunt van de tekst staat een juxtapositie van Tendai en Zen. Van Tendai wordt gezegd dat het opereert op het niveau van het “woord van de Boeddha,” terwijl Zen identiek is met de “geest van de Boeddha.” De Tendai leer wordt gepresenteerd als een imposant systeem van studie en contemplatie dat desalniettemin uiteindelijk slechts één simpele boodschap heeft: gewone mensen zijn a priori boeddha's. Benadrukt wordt dat het boeddhisme niet wordt bereikt door praktijken, maar zich onmiddellijk manifesteert wanneer deze boodschap door een leraar wordt geopenbaard en in “blijmoedig vertrouwen” door de luisteraar wordt geaccepteerd. In deze reductionistische aanpak van de Tendai leer vertoont *Kenshōjōbutsugi* een diepe affiniteit met het “Tendai *hongaku*” discours. *Kenshōjōbutsugi* bevat verder kritische opmerkingen over het idee van wedergeboorte in het Reine Land door middel van de beoefening van *nenbutsu*. De tekst verworpt letterlijke opvattingen daaromtrent, en wijst erop dat geboorte in het Reine Land een geestelijke toestand is. De tekst is duidelijk in de weer met het corrigeren van verkeerde opvattingen over *nenbutsu*, hetgeen mijnsinziens het belang van deze praktijk aanduidt in de gemeenschap waaruit de tekst is voortgekomen. Op een bepaald punt in de tekst verandert de stijl van het vragen en antwoorden. De discursieve manier van uitleggen maakt plaats voor een puntige “encounter dialogue.” Dit deel van de tekst tracht het niet-discursieve “Zen aspect” (*Zenmon*) van Boeddha's dharma weer te geven. De tweeledige structuur van de verhandeling weerspiegelt op deze manier het centrale principe van het betoog, i.e. Zongmi's dictum: “De leer is het woord van de Boeddha. Zen is de geest van de Boeddha.”

De derde Darumashū tekst, *Hōmon taiko*, is een bonte verzameling van memo-achtige items, voorafgegaan door een transcript van een lezing. Als zodanig is de tekst moeilijk te benaderen. Op basis van de inhoud en bepaalde grafische indicaties stel ik een verdeling voor in tien secties. Eveneens stel ik voor dat de volgorde van de secties grofweg een tijdslijn aanduidt. Het document belichaamt aldus een traject dat Darumashū aanhangers hebben doorlopen – van een aanvankelijke basis in de pre-klassieke Chan teksten en (*nenbutsu/ichigyō*) samādhi tradities die voorhanden waren op Mount Hiei, tot een verkenning van de opgetekende gesprekken van de Chan meesters en de koan collecties, die vanuit Song China werden binnengebracht. Één van de parels in *Hōmon taiko* is een handleiding voor zitmeditatie, in 1195 gekopieerd in China door een Japanse monnik in het Tiantai klooster Guoqingsi. (Deze unieke en vrijwel onbekende meditatie handleiding verdient het verder te worden bestudeerd door onderzoekers geïnteresseerd in de relatie tussen Song dynastie Chan en Tiantai.) De handleiding toont ons dat er in de Darumashū aandacht was voor de praktijk van zitmeditatie.

Hoofdstuk Acht onderzoekt kritieken op de Darumashū en haar leer zoals die bewaard zijn gebleven in teksten van Eisai en Dōgen, en bekijkt soortgelijke kritieken in Shingon teksten, met name die van de Shingon monnik Raiyu (1226-1304).

RAIYU: In zijn *Kenmitsu mondōshō* (Dialogen over Exoterisch and Esoterisch Boeddhisme) laat Raiyu zich kritisch uit over Zen. Hij reageert daarmee op stromingen binnen de Shingon gemeenschap die een combinatie van Zen en Shingon bepleiten. Het Zen element in deze combinatie is ten dele terug te voeren op Darumashū discours: Raiyu's kritiek bevat citaten uit de Darumashū tekst *Kenshōjōbutsugi*. Één van de plaatsen waar Zen en Shingon beiden werden bestudeerd was de Shingon tempel Kōmyōzammai-in op Mount Kōya. We weten dat er interactie was tussen de Kōmyōzammai-in en Dogen's Sōtō/Darumashū gemeenschap. Deze interactie zou de circulatie van *Kenshōjōbutsugi* in de Shingon gemeenschappen goed kunnen verklaren.

EISAI: Eisai's kritiek op de Darumashū wordt kernachtig weergegeven in het citaat boven deze samenvatting. Het citaat is afkomstig uit Eisai's *Kōzengokokuron* (Verhandeling over de Bescherming van het Land door het verspreiden van Zen) (1198), een werk waarin veel kritiek op de Darumashū aangetroffen wordt. Eisai verworpt “blinde Zenmeesters” zoals Nōnin, wiens heterodoxe kijk op het concept “leegte” tot allerlei onheil leidt; aanhangers van de Darumashū zijn “levenloze lijken” in de boeddhistische gemeenschap, en dienen te worden geexcommuniceerd. Eisai betreft de Darumashū op een bredere antinomianistische trend die hij koppelt aan een archetypische boosdoener uit het Boeddhistische discours – Purana Kassapa – die leerde dat het aan flarden snijden van mensen geen morele inhoud en dus geen karmische gevolgen heeft.

DŌGEN: Dōgen had te maken met (ex-) Darumashū monniken binnen zijn eigen kloostergemeenschap. In verschillende teksten van Dōgen is te bespeuren hoe hij ideeën toegeschreven aan de Darumashū bekritiseert, en daartegenover zijn eigen ideeën plaatst. Inhoudelijk heeft Dōgen's kritiek vooral betrekking op het idee van “numineus bewustzijn,” een kwaliteit die in Darumashū teksten wordt toegeschreven aan de innerlijke buddha-natuur. Volgens Dōgen impliceert “numineus bewustzijn” een vorm van substantialisme, een dwaling die Dōgen koppelt aan weer een ander heterodox figuur uit het Boeddhistische discours – de brahmacarin Śreṇika – die volgens Dōgen onjuist een permanente geest in een vergankelijk lichaam poneerde.

De kritieken van deze drie monniken kunnen tot op zekere hoogte geduid worden in de Darumashū teksten, maar ze zijn partieel en overdreven. Er wordt gezweven over de andere kant van de Darumashū, de kant die Boeddhistische teksten aanvaardt als “een goed medicijn” en Boeddhistische praktijken omarmt als “vaardige hulpmiddelen.” De kritieken moeten, als eerder aangegeven, gezien worden in het licht van de constructie en handhaving van de eigen orthodoxie. Orthodoxie, legt historicus John Henderson uit, vereist heterodoxie – of de notie van heterodoxie – om haar zelfverklaarde orthodoxe status te construeren en te handhaven: “het orthodoxe positioneert zichzelf in relatie tot [het heterodoxe]; het ontstaat en ontwikkelt zich historisch door een inversie te construeren van de heterodoxe ander. De negatieve evaluaties van de Darumashū kunnen vooral bij Eisai en Dōgen gezien worden als pogingen de heterodoxe ander te construeren en zo gestalte te geven aan de eigen orthodoxie. Henderson's analyses bieden veelbelovende perspectieven voor verder vergelijkend onderzoek. Een van de patronen die Henderson identificeert in de constructie van orthodoxie en heterodoxie (in Neo-Confucianisme, Islam, Judaïsme en het vroege Christendom) is het toeschrijven van een heterodox idee aan een “Grote Heresiarch”, een gepersonifieerde bron van een bepaald heterodox idee. Een soortgelijke strategie wordt gebruikt door zowel Eisai en Dogen. Beide monniken bakenen hun eigen orthodoxe positie af door de aanhangers van de Darumashū negatief te typeren als hedendaagse volgelingen van archetypische dwaalgeesten uit de Boeddhistische traditie. Het proces van marginalisering van de Darumashū correspondeert in deze zin met een algemeen patroon in de intellectuele geschiedenis.

Dit proefschrift is een begin van een meer omvattend begrip van de Darumashū. De studie van het primaire Darumashū materiaal hier gepresenteerd is, om een bekende historicus te citeren, “niet het einde, zelfs niet het begin van het einde, maar het is misschien wel het einde van het begin.”

