

Oosterse filosofie

Michel Dijkstra

INSTITUUT VOOR
FILOSOFIE



Inhoud

Inleiding	4
1 Indiase filosofie: de Vedische traditie	9
2 De filosofie van Boeddha	20
3 Het Mahayanaboeddhisme: Nagarjuna	31
4 Hindoeïstische filosofie: Shankara	43
5 Chinese filosofie: Confucius en het confucianisme	54
6 Het taoïsme: Lao Zi en Zhuang Zi	65
7 Chinees boeddhisme: Chan	76
8 Japanse filosofie: het shintoïsme	88
9 Het zenboeddhisme: Dogen	99
10 Filofoeren tussen Oost en West: Libbrecht	110
Essay	122
Glossarium	124
Colofon	128

Inleiding

‘Oh East is East and West is West and never the twain shall meet.’ Deze dichtregel van Rudyard Kipling, de negentiende-eeuwse Engelse auteur die zijn faam voornamelijk aan het onvolprezen *Jungle Book* dankt, wordt vaak gebruikt om de onverenigbaarheid van de westerse en oosterse wereld te onderstrepen. Beide zienswijzen zouden zó van elkaar verschillen, dat ze elkaar onmogelijk kunnen begrijpen, laat staan in gesprek gaan.

In de huidige, geglobaliseerde wereld is zo’n relativistische opvatting niet langer houdbaar. India en China behoren al geruime tijd tot de snelst groeiende economieën en doen hun invloed steeds meer gelden, ook op politiek vlak. Regelmatig duikt in de media de gevleugelde zin op dat ‘de Eeuw van China’ is aangebroken. Deze nieuwe situatie leidt ertoe dat kennis van de Aziatische cultuur steeds relevanter wordt voor de westerse mens. De oosterse wijsbegeerte is echter voor velen nog onbekend terrein. Bovendien bestaat de common sense kennis over deze traditie voor een groot deel uit clichés of wordt zij vertekend door een roze bril, zoals het dweepzieke hippie-jaren-zestigbeeld van het Indiase denken. Dit is jammer, want de oosterse filosofie bevat een schat aan fascinerende inzichten voor wie de tijd en moeite neemt om zich erin te verdiepen.

Dit cursusboek wil een leidraad zijn voor iedereen die een eerste verkenningstocht naar het filosofische Oosten onderneemt. Aan de hand van de drie belangrijkste Aziatische cultuurgebieden, India, China en Japan, worden de geschiedenis en de belangrijkste denkbeelden uit het oosterse denken belicht. Soms lijken deze opvattingen uit een geheel ander paradigma dan het onze afkomstig, maar vaak zijn er ook treffende overeenkomsten. Zo zijn Boeddha’s opvattingen over compassie of Confucius’ leefregel ‘Wat je voor jezelf niet wilt, doe dat ook een ander niet aan’ voor ons direct herkenbaar. Binnen het cursusboek neemt de boeddhistische wijsbegeerte een bijzondere plek in. Deze stroming, die door de vooraanstaande Vlaamse comparatieve filosoof Ulrich Libbrecht terecht ‘de spiritualiteit van het Oosten’ wordt genoemd, ontstond in India, ontwikkelde zich verder in China en werd vervolgens populair in grote delen van Zuidoost-Azië en Japan. Zo vormt het boeddhisme een centrale tak van de oosterse filosofie en geniet zij bovendien een steeds grotere bekendheid in het Westen.

De Indiase filosofie

Het vertrekpunt van de cursus, die een chronologische opbouw heeft, is de Indiase filosofie. De oudste wijsheidsteksten uit deze traditie ontstonden in de twaalfde eeuw v.Chr., vele eeuwen voordat de presocraten ten tonele verschenen. Opvallend genoeg is filosofie in het oude India vanaf het begin geen puur theoretische aangelegenheid, maar heeft zij een praktisch karakter. De Indiër filosofeert in de eerste plaats dan ook niet omdat hij een 'vriend van de wijsheid wil worden', maar om de verlossing te bereiken: de gelukkige toestand die het lijden overstijgt, dat veroorzaakt wordt door het steeds opnieuw geboren worden, de reïncarnatie.

Het hindoeïsme en boeddhisme presenteren verschillende visies op de bevrijding. Hun redetwisten hebben de Indiase filosofie voor een belangrijk deel gedomineerd. Behalve de denkbeelden van de anonieme grondleggers van het hindoeïsme en Boeddha, komen ook latere klassieke denkers aan bod, zoals de binnen de traditie als heilig vereerde boeddhist Nagarjuna en de kampioen van het hindoeïsme, Shankara.

De Chinese filosofie

Net als het Indiase denken heeft de Chinese filosofie een praktisch karakter. Deze traditie houdt zich in de beginperiode hoofdzakelijk bezig met sociale en politieke wijsbegeerte. Confucius, die in de zesde eeuw v.Chr. leefde, filosofeert levenslang over de vraag hoe de staat het beste bestuurd moet worden en hoe de mens zich kan ontwikkelen tot een moreel hoogstaand individu. Daarbij benadrukt Confucius het belang van sociale regels en rituele omgangsvormen.

Lijnrecht tegenover deze confucianistische opvatting staat het taoïsme: een filosofie van de vrijheid, spontaniteit en non-conformisme. Lao Zi, 'De Oude Meester', en Zhuang Zi, de grondleggers van deze stroming, raden de mens aan om de natuurlijke Weg of Tao der dingen te volgen en niet verstrikt te raken in machtshonger of winstbejag. Een soortgelijke visie is te vinden in het chanboeddhisme, de meest 'Chinese' van alle boeddhistische scholen uit het Rijk.

De Japanse filosofie

Van de drie cultuurgebieden uit deze cursus heeft Japan de jongste filosofische geschiedenis. De eerste officiële kroniek van het land dateert uit de achtste eeuw en vormt een mengeling van shintoïstische godenverhalen en

boeddhisme. Het shintoïsme is een ideologie die door de keizers gebruikt werd om hun macht te vestigen. Grote middeleeuwse shintodenkers, zoals Yoshida Kanetomo, verbonden deze leer bovendien met boeddhistische, taoïstische en confucianistische elementen.

Het bekendste filosofische fenomeen uit Japan is 'zen', een term die tegenwoordig ook vaak voor commerciële doeleinden gebruikt wordt en allerlei producten siert, van welriekende badolie tot fraai vormgegeven computerschermen. Deze op winst gerichte inslag is echter ver te zoeken in het werk van de dertiende-eeuwse zenmeester Dogen, die in zijn filosofische traktaten een unieke interpretatie van Boeddha's leer geeft en in zijn lyrische gedichten de schoonheid en vergankelijkheid van het menselijk leven bezingt.

Comparatieve filosofie

Een handzaam model om de filosofische tradities van India, China en Japan met elkaar te vergelijken, biedt de comparatieve filosofie van de hedendaagse Vlaamse wijsgeer Ulrich Libbrecht. Zijn methode vormt dan ook de sluitsteen van deze cursus. Libbrechts model geeft niet alleen inzicht in de overeenkomsten en de verschillen tussen de verschillende oosterse stromingen, maar maakt tevens duidelijk hoe deze zich tot het westerse denken verhouden. Op die manier geeft zijn comparatieve filosofie handvatten om te bepalen welke inzichten uit het Oosten voor het Westen van waarde kunnen zijn. Dit inzicht kan echter alleen verworven worden via een grondige onderdompeling in de oosterse wijsbegeerte. Om het met de grote taoïstische wijsgeer Zhuang Zi te zeggen: 'De weg ontstaat door hem te begaan!'

Leeswijzer bij het cursusboek

Dit cursusboek is bedoeld ter voorbereiding van de colleges. Het dient als kennismaking, inspiratiebron en als naslagwerk. Het is raadzaam om voor aanvang van elk college het betreffende hoofdstuk aandachtig te lezen. U zult merken dat u daardoor beter beslagen ten ijs komt en de les beter kunt volgen. Om u kennis te laten maken met de wijze waarop filosofen zelf hun gedachten verwoorden, bevat elk hoofdstuk een tekstfragment van de daarin besproken filosoof. Wie zich uitgebreider in de stof wil verdiepen, vindt aan het eind van elk hoofdstuk een aantal aanbevolen titels. Daartoe behoren (voor zover mogelijk) vertalingen van oorspronkelijk werk en enkele inlei-

dende boeken over de behandelde filosoof en eventueel de stroming waartoe hij wordt gerekend. Achter in het cursusboek bevindt zich een glossarium dat de voornaamste begrippen uit de diverse hoofdstukken belicht.

Vijf suggesties voor het bestuderen van dit lesboek

Teksten over filosofie vragen veel aandacht en denkkracht. Dat komt omdat ze zowel eeuwenoude filosofische vraagstukken beschrijven als nieuwe visies op die vraagstukken. Ook kent filosofie een groot aantal vaktermen, die vaak per filosoof weer een iets andere betekenis hebben. Hier vijf tips om teksten over filosofie beter te doorgronden.

1. Wees geduldig. Verwacht niet dat de tekst na één keer lezen volkomen te begrijpen is. Reserveer voldoende tijd om de tekst zeker twee à drie keer te lezen.
2. Vorm eerst een globaal beeld van het te lezen hoofdstuk: bekijk de titel, kopjes en tussenkopjes. Lees eventueel de inleiding of de kadertekst. Probeer te bedenken waar het hoofdstuk over gaat. Noteer eventuele vragen.
3. Ga nu de tekst helemaal lezen en pak er een potlood bij. Onderstreep belangrijke zinnen en zet vraagtekens bij wat u niet begrijpt. Lees het hoofdstuk in elk geval uit, ook al begrijpt u nog niet alles wat er staat. Zijn er woorden die u niet kent? Veel filosofische termen staan in het glossarium achter in het lesboek. Maak ook gebruik van woordenboeken en encyclopedieën.
4. Nog beter is het om per paragraaf een samenvatting te maken. Zo krijgt u grip op de stof. Veel lezers vinden het handig om een zogenaamde 'mindmap' te maken. Een mindmap is een visuele manier van aantekeningen maken. Met pijlen brengt u verbanden tussen begrippen en uitspraken aan, wat uw inzicht in de tekst vergroot en onthouden vergemakkelijkt.
5. Bestudeer in een volgende leesronde actief de passages waar vraagtekens bij staan. Doordat u nu al kennis heeft van de rest van de tekst, krijgt u ook meer begrip voor de moeilijker stukken. Als u na deze ronde nog met vragen blijft zitten, aarzel dan niet om ze aan de docent te stellen.

Dankwoord

Ik dank Jeroen Jurjens voor de opdracht van het schrijven van dit boek en zijn grote inspanningen voor de cursus Oosterse filosofie, Frank Rebel voor de zorgvuldige redactie van de teksten, dr. Bruno Nagel voor het lezen en becommentariëren van de hoofdstukken over Indiase filosofie, dr. René Ransdorp voor zijn opmerkingen bij het onderdeel Chinese wijsbegeerte, dr. Henny van de Veere (Universiteit Leiden) voor de manier waarop hij het Japanse deel heeft nagekeken, de deelnemers van de masterclasses Oosterse filosofie voor hun enthousiasme en waardevolle suggesties, Bertus Bakker voor het vertalen van een Frans citaat, Tanny Dobbelaar voor het schrijven van de vijf suggesties hoe dit boek het best kan worden bestudeerd en ten slotte wil ik de cursisten uit Groningen hartelijk bedanken voor de stimulans en eerste aanzet tot het vervaardigen van dit cursusmateriaal.

Michel Dijkstra

Over de auteur

Drs. Michel Dijkstra is filosoof, journalist en docent. Artikelen van zijn hand verschenen onder andere in *Filosofie Magazine* en het dagblad *Trouw*. Daarnaast publiceerde hij *Oosterse filosofie in een notendop* (Amsterdam, Bert Bakker, 2008), de bloemlezing *Bij Lao Tsé op de thee* (Amsterdam, Prometheus, 2009) en *Zenboeddhisme. De kunst van het loslaten* (Amsterdam, Ambo, 2010). Momenteel werkt hij aan zijn promotieonderzoek over eenheid en veelheid in de filosofie van Meister Eckhart en zenmeester Dogen.

Indiase filosofie: de Vedische traditie

'Het heelal heeft de fijnste essentie tot "zelf", dat is het werkelijke, dat is het "zelf". Jij bent het (tat tvam asi), Svetaketu.'

Chandogya-Upanishad

Op vrijwel iedere stadsmarkt in ons land zijn ze te vinden: Indiase kraampjes waar u welriekende wierook kunt kopen, relaxthee of kleurige doeken met Sanskrietkarakters erop. In een gemiddelde boekhandel of bibliotheek ziet u al snel een rek met esoterische literatuur geschreven door wijze, sterk bebaarde goeroe's. Grote kans dat u vlak bij deze afdeling een stapeltje wervingsfolders voor yoga- en meditatiecursussen aantreft. Al deze verschijnselen maken duidelijk dat de Indiase filosofie een plaats in onze maatschappij heeft verworven. Het algemene beeld van deze wijsbegeerte is echter eendimensionaal: het Indiase denken zou zich vooral bezighouden met zweverige zaken als het tot rust brengen van de geest en het speculeren over onzichtbare substanties. Achter deze stereotype opvatting gaat een weinig bekende, maar buitengewoon rijke denktraditie schuil.

Vanwege de enorme omvang en culturele diversiteit van het Indiase subcontinent, is het echter moeilijk om een helder beeld van deze wijsbegeerte te krijgen. Daarnaast kende het land nauwelijks een geschiedkundige traditie en publiceerden filosofen hun teksten vaak anoniem of onder een eerbiedwaardig pseudoniem, dat het werk meer aanzien moest verlenen. Door deze complicaties lijkt het bestuderen van de Indiase filosofie op een tocht door een onherbergzame bergketen of een ondoordringbaar oerwoud. Gelukkig hebben traditionele geleerden hun traditie zelf gesystematiseerd aan de hand van vier praktische levensdoelen.

Deze doelen of kernthema's waar de Indiase filosofie om draait, zijn: politieke en economische vraagstukken (*artha*), liefde en seksuele relaties (*kama*, het woord dat wij kennen van de *Kamasutra*), vragen over de sociale en religieuze ordening van de maatschappij (*dharma*) en de bevrijding van de mens uit het lijden en de

gehechtheid (*moksha*). Vooral over de laatste twee onderwerpen werd door de verschillende scholen van de Indiase filosofie pittig gediscussieerd. Dankzij de vier levensdoelen heeft deze wijsbegeerte een praktische inslag. Filosofie betekent in het klassieke India dan ook niet primair 'liefde tot de wijsheid'. Het doorgronden van mens en wereld is namelijk geen doel op zich, maar staat in dienst van het hoogste, praktische doel, het bereiken van de bevrijding uit het rad van wedergeboorte. Deze vraag, 'Hoe kan ik de verlossing bereiken?', wordt voor het eerst aan de orde gesteld in de Veda.

Ontstaan van de Vedische traditie

Het woord 'Veda' betekent letterlijk 'het Weten' en slaat op een geweldig omvangrijke tekstverzameling, die tussen de twaalfde en de zesde eeuw v.Chr. ontstond. Deze geschriften werden gebruikt door de brahmanen, de traditionele priesterstand, voor de uitvoering van hun offerrituelen. De Veda is geschreven in de brahmaanse cultuurtaal, het Sanskriet, dat in het klassieke India eenzelfde status heeft als het Latijn in de Europese middeleeuwen. Over de culturele achtergrond van de eerste Indiase filosofische teksten zijn de geleerden het niet eens. Sommigen stellen dat de brahmaanse offercultuur ontstond ten tijde van de invasies van Arische stammen die het subcontinent waarschijnlijk tussen 1500 en 1200 v.Chr. binnentrokken. Anderen wijzen er juist op dat deze beschaving voortkwam uit de inheemse Induscultuur, waarvan het schrift slechts gedeeltelijk is ontcijferd.

Samhita's

Het voornaamste gedeelte van de Veda bestaat uit vier tekstenbundels of *Samhita's*, waarvan de *Rigveda* de alleroudste is. Dit geschrift fungeerde als liedboek voor de voorzanger tijdens offerrituelen. Behalve hymnen om de goden goedgunstig te stemmen, bevat de *Rigveda* enkele speculatieve passages. Een voorbeeld hiervan is de *Scheppingshymne*, waarin de dichter zich afvraagt hoe het universum is ontstaan. Hij stelt dat zelfs de hoogste god het antwoord op deze vraag misschien niet weet: 'Toen was er zijn noch niet-zijn./ De atmosfeer was er niet, noch de hemel erboven./ (...) Toen was er dood noch niet-dood./ Tussen dag en nacht was geen verschil./ Alleen dat ene ademde kalm, zichzelf voldoende./ Iets anders dan Het was er niet, noch iets boven Het.// Wie weet dit? Wie kan ons met zekerheid zeggen/ Waaruit en hoe dit universum is ontstaan?/ Of de goden niet pas later leefden?/ Wie kan dan weten waaruit het is ontstaan?// De bron waaruit het universum is ontstaan./



Er zijn maar weinig filosofen uit de Vedische traditie bekend. Een uitzondering vormt de wijsgeer **Yajnavalkya**, die waarschijnlijk tussen 800 en 600 v.Chr. leefde. Het is echter

geenszins zeker of hij werkelijk heeft bestaan. Traditionele bronnen melden dat hij een uitmuntende kennis van het offerritueel en van de mystieke leer van Atman en Brahman bezat. Zo stelt de *Brhadaranyaka-Upanishad* dat een koning benieuwd was welke priester het best onderlegd was in de Veda's. De koning riep zoveel mogelijk brahmanen bijeen en toonde aan hen duizend koeien met gouden munten aan de hoorns. Toen de koning bekendmaakte dat de

wijste priester de dieren mocht hebben, eiste Yajnavalkya ze op. De andere brahmanen werden jaloers en gingen een filosofisch debat met hem aan. Yajnavalkya spreidde echter zoveel kennis tentoon, dat de opponenten uiteindelijk niets meer te zeggen hadden.

In een ander beroemd verhaal onderwijst de filosoof een van zijn twee vrouwen, Maitreyi, in de Atman-leer. Volgens hem is dit principe het kostbaarste op aarde: 'Niet om de schepselen zelf zijn de schepselen geliefd, maar om het 'zelf' (Atman) zijn de schepselen geliefd. Het zelf moet men kennen, horen, door het denken vatten, overpeinzen, Maitreyi, door het zien, horen, overdenken, begrijpen van het 'zelf' wordt dit al gekend.'

en of het was geschapen, of zonder begin is, / Is slechts bekend aan Hem die vanuit de hoogste hemel / Regeert -de alziende Heer- of weet hij het niet?' Hoewel de brahmanen geen definitief antwoord op de vraag naar het ontstaan van de kosmos formuleren, geloven ze wel dat het een geordend geheel is. Bovendien gaan ze er vanuit dat er een verband bestaat tussen de macrokosmos, het heelal dat door goden en machten wordt beheerst, en de microkosmos, de mens. Het offerritueel speelt een cruciale rol in deze theorie. Brahmanen werden namelijk ingehuurd door rijke cliënten die zegeningen van de goden wilden verwerven, zoals veel zoons of een goede oogst. Als een brahmaan op de juiste manier offert, vereert hij niet alleen de goden maar 'versterkt' tevens hun kracht zodat de cliënt ervan verzekerd was dat hij zijn zegen ontvangt. Op die manier wordt de kosmische orde bevorderd. Andersom geldt dat een foutief uitgevoerde offerande leidt tot chaos in de wereld van goden en mensen.

Brahmana's

De gedachte over de samenhang tussen macro- en microkosmos wordt verfijnd in de *Brahmana's*, een onderdeel van de Vedische literatuur dat tussen de tiende en achtste eeuw v.Chr. ontstond. In deze teksten wordt het offerritueel tot in de kleinste details beschreven. Opvallend genoeg hechten de auteurs steeds minder waarde aan de wil van de goden: wie zich pijnlijk nauwkeurig aan de offervorschriften houdt, is in staat om de gunst van de hogere machten af te dwingen. Deze magisch getinte opvatting wordt ondersteund door een veelheid aan kosmologische theorieën. De priester-filosofen gaan op zoek naar een oerkracht die zowel de macro- als microkosmos aanstuurt. Sommige brahmanen stellen dat alles uit een oerei of gouden embryo voortkwam, terwijl anderen geloven dat de kosmos ontstond door het offeren van een reusachtige oermens. Langzamerhand krijgen deze speculaties een steeds abstractere inslag, die zijn hoogtepunt in de oude *Upanishaden* (achtste – zesde eeuw v.Chr.) vindt.

De Upanishaden

Upanishaden

Voor de negentiende-eeuwse filosoof Arthur Schopenhauer waren de *Upanishaden*, die hij in een Latijnse vertaling kende, 'het product van de hoogste menselijke wijsheid' en een 'troost in leven en sterven'. Zonder aarzelen stelde hij deze Indiase geschriften op één lijn met het werk van Immanuel Kant. Inderdaad neemt de filosofie in deze tekstverzameling een eerste, hoge vlucht die de geschiedenis van het Indiase denken diepgaand heeft beïnvloed. Veel latere, grote denkers reageren op deze werken. Zo zet Boeddha zich tegen dit gedachtegoed af, terwijl de beroemde hindoeïstische wijsgeer Shankara juist op deze leer voortbouwt.

De *Upanishaden* worden vaak beschouwd als een revolutie binnen het Vedische denken. Deze teksten werden vermoedelijk door kluisenaars en asceten geschreven die genoeg hadden van de droge, formalistische leer van de *Brahmana's*. Volgens hen waren de priesters alleen uit op eigen gewin en hielden zij zich te weinig bezig met spiritualiteit. De kritiek op de brahmanen manifesteerde zich ook in de vorm van de teksten: de leermeesters uit de *Upanishaden* zijn vaak geen priesters, maar edelen of krijgers. Overigens beschouwen niet alle geleerden deze teksten als breuk met het voorgaande denken, maar wijzen ze juist op een doorgaande ontwikkeling. Hoe dit ook moge zijn, volgens de overlevering vertoefden de anonieme auteurs van deze tekstverzameling in de wildernis, waar zij zich diepgaand met yoga en medi-

tatie bezighielden. Al snel kregen de wijze mannen gezelschap van groepen leerlingen, die hun filosofie wilden bestuderen. Aan deze praktijk dankt de betiteling 'Upanishad', 'zitten aan de voeten van de meester', zijn naam.

Het vroege Vedische denken legt de nadruk op het hier en nu: de priesters voerden hun offers uit om de vrede en voorspoed van hun klanten, de rijke offerheren, te bevorderen. In de *Upanishaden* verschuift deze aandacht naar het verwerven van bevrijding uit het aardse leven. Daarbij worden enkele concepten, die in de eerdere Vedische teksten een ondergeschikte rol spelen, nader uitgewerkt.

Reïncarnatie en karma

In de oudste *Upanishaden* zijn de eerste, prille theorieën over reïncarnatie te vinden. Zo beweert een auteur dat de mens na zijn dood voortleeft in het rijk van Yama, de god van de dood. Ook in dit dodenrijk heeft de mens niet het eeuwige leven, hij sterft en komt opnieuw op aarde terecht. Deze openvolging van geboorten is eindeloos. Later denken de filosofen dat de mens steeds op aarde geboren wordt, maar dat hij verschillende bestaansvormen kan aannemen, zoals dieren, planten of zelfs levenloze zaken. Zo stelt de *Katha-Upanishad*: 'Sommige zielen gaan de schoot binnen voor hun belichaming, anderen betreden vaste objecten overeenkomstig hun daden en gedachten.' Deze theorieën worden later gesystematiseerd door de filosofische scholen van het hindoeïsme en boeddhisme.

reïncarnatie

Volgens sommige populaire opvattingen heeft het begrip 'reïncarnatie' een positieve bijklank. De mens wordt steeds opnieuw geboren zodat hij zich eindeloos kan ontwikkelen. Deze visie staat echter haaks op de klassieke Indiase invulling van het concept. Reïncarnatie is in de eerste plaats een deprimerend gegeven: de mens moet meedraaien in een eeuwig rad van vergankelijkheid en lijden. In ieder nieuw leven zal hij dingen meemaken waardoor hij ongelukkig wordt.

Een begrip dat nauw met reïncarnatie samenhangt, is *karma*: het resultaat van alle goede en slechte daden die de mens in zijn leven verricht. Goed karma verwerft de mens als hij zich aan alle religieuze en maatschappelijke wetten houdt. Op die manier kan hij opnieuw als mens worden geboren. Overtreedt hij echter de orde, bijvoorbeeld door een moord te plegen, dan is de kans groot dat hij als dier terugkeert. Volgens de Indiase filosofie is karma dan ook een mysterieuze, ijzeren kosmische wet. Er is geen god die bepaalt hoe men reïncarneert.

karma

Wie opnieuw geboren wordt als mens, komt bovendien in een bepaalde maatschappelijke klasse terecht. In de Vedische periode is het bij ons in het Westen bekende, moderne kastesysteem nog niet ontwikkeld. Wel zijn er vier standen: de priesters, de vorsten en ridders, de boeren en kooplieden, en ten slotte de dienaren. Voor elk van deze standen gelden specifieke sociale en religieuze voorschriften. Het is niet verwonderlijk dat er in de Vedische Indiase maatschappij weinig ruimte voor sociale mobiliteit bestaat: wie tot een hogere stand wil behoren, moet simpelweg wachten op een betere incarnatie.

Verlossing

De visie op het menselijk bestaan uit de *Upanishaden* lijkt op het eerste gezicht buitengewoon pessimistisch: het subject zit gevangen in het rad van wedergeboorte en zijn maatschappelijke stand. Dit is de orde waarnaar hij zich dient te voegen. Toch bevat deze tekstverzameling nog een andere theorie, die draait rondom het verlossingsconcept (*moksha*). Wie deze bevrijding bereikt, hoeft niet meer mee te draaien in het rad van wedergeboorte en staat, in ieder geval na de dood, boven het lijden. Het praktische karakter van de Indiase filosofie komt tot uiting in de opvatting dat men de verlossing verwerft dankzij een combinatie van het juiste inzicht en spirituele praktijken als yoga en meditatie. Het is niet voldoende om de theorieën over verlossing te bestuderen en te begrijpen, de mens moet ze ook verwezenlijken.

moksha

Atman en Brahman

Volgens de auteurs van de *Upanishaden* wordt de mens verlost als hij opgaat in een hoogste principe, dat de hele werkelijkheid omvat en draagt. Net als de oude Griekse denkers zijn de Indiase filosofen dan ook op zoek naar een oersubstantie waaruit de veelheid van de ons omringende wereld voortkomt. De wijsgeren uit India speuren echter niet alleen naar dit principe om de wereld te verklaren, maar eerst en vooral om het hoogste van de vier praktische levensdoelen, de verlossing, te realiseren. In de oudste *Upanishaden* is een groot aantal theorieën over het hoogste principe te vinden. Sommige filosofen noemen het water, andere lucht en weer andere vuur. De meest invloedrijke verlossingstheorie draait echter niet om een element, maar om het begrip *Brahman* (het geestelijke, universele ‘zelf’ of de ‘dragende, al-door-

Brahman

dringende grond van het universum') dat verbonden wordt met *Atman* (het individuele 'zelf').

Het concept 'Atman', dat later zowel in de hindoeïstische als boeddhistische filosofie een prominente rol zal spelen, slaat op de persoonlijkheidskern van de mens. Hiermee wordt niet het alledaagse 'ik' bedoeld dat opgaat in zijn betrekkingen met de wereld, maar een dieper, onzichtbaar, ondeelbaar en onsterfelijk levensprincipe. Dit Atman is als een soort stille getuige op de achtergrond aanwezig bij al het menselijk denken, voelen en handelen. De meeste mensen zijn zich echter niet van hun 'zelf' bewust, juist omdat zij zich verliezen in hun activiteiten. Daarmee versmallen ze hun persoonlijkheid tot hetgeen ze toevallig doen ('ik ben een schrijver') of denken te zijn ('ik ben een goede manager'). Hierdoor ontwikkelen ze een soort tunnelvisie op zichzelf en de werkelijkheid. Door stil te staan bij het Atman kan de mens deze beperkte opvatting openbreken om zo een grotere openheid voor de wereld te ontwikkelen. De inkeer naar binnen leidt hier paradoxaal genoeg tot een grotere ontvankelijkheid voor de buitenwereld. Tijdens dit proces kan het lezen van teksten waarin Atman omschreven wordt behulpzaam zijn, zoals de *Brhadaranyaka-Upanishad*: 'Zoals een klomp zout, in water geworpen, in hetzelfde water oplost – niet is het mogelijk hem eruit te halen, maar waar men ook water neemt in het zout – zo is het ook met dit grote wezen (Atman), oneindig, zonder grenzen, een en al kennis.'

De mens die van zijn alledaagse 'ik' loskomt en inzicht in zijn ware aard verwerft, doet nog een andere ontdekking, namelijk dat zijn 'zelf' of Atman samenvalt met het 'grote zelf' van het universum: Brahman. Uit deze kosmische essentie komt de hele werkelijkheid voort. Brahman moet overigens niet met een scheppende god worden verward, want het wordt niet als een persoon beschouwd die een eventueel plan met Zijn Schepping in het achterhoofd heeft. In plaats daarvan schrijven de Upanishad-filosofen drie kenmerken aan het hoogste principe toe: eeuwig bestaan (*sad*), pure kennis of zuiver bewustzijn (*cit*) en vreugde (*ananda*). Deze kenmerken zijn niet gescheiden, maar vormen aspecten van het ene, ondeelbare Brahman. Wie deze eenheid van zijn eigen 'zelf' met het universele 'zelf' ervaart, deelt in de goddelijke kenmerken van het hoogste principe. Hem vallen onsterfelijkheid, zuivere kennis over het universum en onuitsprekelijke vreugde ten deel. Hiermee overstijgt de mens de sfeer van het lijden. Hij produceert geen nieuw karma meer en zal niet opnieuw reïncarneren. Opvallend genoeg houdt dit overstijgen niet in dat de mens een hogere wereld bereikt, maar

Atman

eerder dat hij met het hart van de werkelijkheid versmelt. De ‘gebonden’ en de ‘bevrijde’ mens bevinden zich in dezelfde wereld, ze hebben alleen een ander perspectief. Na de dood liggen de zaken echter anders: terwijl de gebonden mens opnieuw reïncarneert en met het lijden wordt geconfronteerd, zal de bevrijde mens definitief opgaan in Brahman.

In de beroemde *Chandogya-Upanishad* wordt deze eenheid van Atman en Brahman uitgelegd door een wijze vader aan zijn zoon. De vader laat zijn zoon vruchten van een grote boom breken en vervolgens de minuscule zaadjes, tot hij niets meer ziet. Dit onzichtbare vormt de levensschenkende kern van de boom. Hetzelfde geldt voor het universum: dit heeft het onzichtbare Brahman als essentie. Omdat dit principe aan alle dingen ten grondslag ligt, vallen alle mensen, inclusief de zoon, er ten diepste mee samen. De vader besluit zijn betoog dan ook met een triomfantelijke uitroep: ‘*Tat tvam asi!*’ (‘Jij bent dat [Brahman]!’)

De Upanishad-filosofen benadrukken dat de ervaring van het hoogste principe onbeschrijfelijk is. Juist omdat de aard van Brahman alomvattend en onbegrensd is, kan de menselijke taal hem niet vatten. Als je er toch over wilt spreken, kan dit het beste in ontkennende formuleringen, waardoor het duidelijk wordt wat het niet is. Of, zoals de *Upanishaden* stellen: ‘Is Brahman dit of dat? “*Neti, neti!*” (‘Nee, nee!’) Wie Atman en Brahman wil leren kennen, kan beginnen met de filosofie, maar moet uiteindelijk streven naar de woordloze ervaring.

Deze gedachten uit de klassieke Indiase filosofie vormen een fraaie parallel met de negatieve theologie uit de westerse middeleeuwen. Volgens deze traditie is God zo verheven dat het menselijk kenvermogen Hem niet kan bevatten en de taal niet in staat is om Hem te benoemen. Toch bestaat er wel een manier om God te kennen, namelijk door je te richten op de kern van de ziel. Meister Eckhart (1260-1328) beweert dan ook dat ‘Gods grond’ en de ‘grond van de ziel’ elkaar raken. Net als in de *Upanishaden* geldt de ervaring in de negatieve theologie als een bron van kennis voorbij alle woorden.

De invloed van de *Upanishaden* op de Indiase filosofie

De *Upanishaden*, die de eerste bloeitijd van het Indiase speculatieve denken representeren, bevatten een diepgaande reflectie op de vraag: ‘Hoe kan ik de verlossing bereiken?’ Hiermee wordt de toon voor de latere wijsbegeerte

gezet. Omdat het verlossingsconcept een sterke religieuze en spirituele bijklank heeft, hebben sommige geleerden zich afgevraagd of de filosofie in India slechts een bijspan van de religie is. Deze vraag verradt echter een modern westers perspectief. Net als voor de middeleeuwse scholastieke denker bestond er voor de Vedische Indiase filosoof geen scherp onderscheid tussen rede en religie. Beide onderwerpen werden ingezet om filosofische problemen op te lossen. Daarnaast is de Indiase filosofieopvatting anders dan de Griekse: de Indiase wijsgeren zoeken naar het juiste inzicht vanwege zijn praktische nut voor het bestaan. Denken over het leven en leven liggen in elkaars verlengde. De grote nadruk op het verlossingsthema wil echter niet zeggen dat de Indiase filosofie geen andere deelgebieden kent: net als in het Westen zijn logica, kennistheorie en ontologie volop vertegenwoordigd. Het kardinale belang van de vroege Vedische teksten en de *Upanishaden* is dat zij het paradigma introduceren waarbinnen de Indiase filosofie zich verder ontwikkelt. De hindoeïstische filosofie vloeit direct uit dit denken voort en beschouwt de Veda als de canonieke tekst, een opvatting die goed vergelijkbaar is met de status van de Bijbel binnen de christelijke wijsbegeerte. 'Atman', 'Brahman' en 'verlossing' blijven de kernbegrippen van deze traditie, die bekendstaat als de orthodoxe filosofie. Ook Boeddha, die de autoriteit van de Veda niet erkent en in vele opzichten lijnrecht tegenover zijn orthodoxe tijdgenoten staat, kan zich niet geheel aan het denkkader van de *Upanishaden* onttrekken. In zijn filosofie spelen reïncarnatie en karma eveneens een rol. Net als de filosofen voor hem zoekt Boeddha naar de verlossing, maar vindt hij een ander antwoord.

Identiteit van het persoonlijke 'zelf' [de ziel] met het universele 'zelf'

In de volgende tekst, die uit de *Chandogya-Upanishad* afkomstig is, voert de wijze brahmaan Uddalaka Aruni een gesprek met zijn zoon Svetaketu. Deze vierentwintigjarige jongen heeft net een leerperiode van twaalf jaar afgerond bij enkele priesters die hem alles over

de Veda's leerden. Zijn vader merkt echter dat Svetaketu arrogant is geworden en vraagt hem of hij zich wel verdiept heeft in 'de leer waardoor het ongehoorde gehoord wordt, het ongedachte gedacht en het ongekende gekend.' De jongen weet van niets. Daarop legt Uddalaka

hem deze geheime leer uit: de identiteit van het persoonlijke Zelf (Atman) met het universele Zelf (Brahman). Hoewel alle wezens en dingen verschillend zijn, delen ze dezelfde, onzichtbare essentie. Kenmerkend voor de stijl van deze Upanishad zijn de fraaie metaforen en bezwevende herhalingen, die de tekst een plechtstatig en sterk literair karakter verlenen. In de laatste secties past de vader aanschouwelijk onderwijs toe. Dit is een treffend voorbeeld van de praktische manier waarop de klassieke Indiase denkers filosofeerden.

VI-9

'Zoals, beste jongen, de bijen honing bereiden en het sap van allerlei bomen verzamelen het tot één sap verenigen, zonder dat de sappen daarbij weten te onderscheiden: "Ik ben het sap van die boom, en ik van gene," evenzo, beste jongen, zijn de schepselen, wanneer zij zich met het zijnde verenigen, zich er niet van bewust dat zij zich met het zijnde verenigen.

Wat zij ook hier maar zijn, tijger of leeuw of wolf of wild zwijn of worm of sprinkhaan of horzel of mug, dat blijven zij.

Het heelal heeft de fijnste essentie tot 'zelf', dat is het werkelijke, dat is het 'zelf'. Jij bent het, Sveta-
ketu.' 'Leer mij nog verder, eerwaarde.' 'Goed, beste jongen,' zei hij.

VI-10

'Van de rivieren, beste jongen, stromen de oostelijke naar het oosten, de westelijke naar het westen. Zij gaan van oceaan naar oceaan. Zij worden zelf

ocean. Zoals zij dan niet weten: "Ik ben deze rivier, ik gene,"

zo, beste jongen, zijn alle schepselen, hoewel ze van het zijnde afkomstig zijn, zich niet bewust dat ze van dit zijnde afkomstig zijn. Wat zij hier ook maar zijn, tijger of leeuw of wolf of wild zijn of worm of sprinkhaan of horzel of mug, dat blijven ze.

Het heelal heeft de fijnste essentie tot 'zelf', dat is het werkelijke, dat is het 'zelf'. Jij bent het, Sveta-
ketu.' 'Leer mij nog verder, eerwaarde.' 'Goed, beste jongen,' zei hij.

VI-11

'Wanneer men, beste jongen, deze grote boom aan de wortel treft, dan verliest hij wel sap, maar blijft toch in leven; treft men hem in het midden, dan verliest hij wel sap, maar blijft in leven; treft men hem in de top, dan verliest hij wel sap, maar blijft in leven. Hij staat daar vol vreugde, vervuld van het levende 'zelf', gretig de sappen in zich opzuigend.

En wanneer het leven één van de takken verlaat, dan verdort die tak; verlaat het een tweede, dan verdort die, verlaat het een derde, dan verdort die; verlaat het de gehele boom, dan verdort hij geheel. Weet dit, beste jongen,' zei hij.

'Het lichaam sterft, wanneer het door het leven verlaten is, maar het leven [de ziel] sterft niet. Het heelal heeft de fijnste essentie tot 'zelf', dat is het werkelijke, dat is het 'zelf'. Jij bent het, Sveta-
ketu.' 'Leer mij nog verder, eerwaarde.' 'Goed, beste jongen,' zei hij.

VI-12

'Breng mij eens een vijg van die boom,' 'Hier is hij,

eerwaarde.' 'Breek hem doormidden.' 'Ik heb het gedaan, eerwaarde.' 'Wat zie je er binnenin?' 'Een soort kleine korrels, eerwaarde.' 'Welnu, breek één ervan doormidden.' 'Ik heb het gedaan, eerwaarde.' 'Wat zie je er binnenin?' 'Niets, eerwaarde.'

Hij zei tot hem: 'Van die fijne substantie, die je niet kunt zien, beste jongen, daarvan is die vijgenboom gemaakt, die daar zo hoog zich verheft.

Geloof, beste jongen. Het heelal heeft de fijnste essentie tot 'zelf', dat is het werkelijke, dat is het 'zelf'. Jij bent het, Svetaketu.' 'Leer mij nog verder, eerwaarde.' 'Goed, beste jongen,' zei hij.

VI-13

'Werp dit zout in water en kom morgenochtend bij mij.' Dat deed hij. Hij zei tot hem: 'Breng mij het zout, dat je gisteravond in het water hebt gewor-

pen.' Hij tastte ernaar, maar vond het niet, want het was opgelost.

'Welnu, drink iets van de ene kant. Hoe smaakt het?' 'Naar zout.' 'Drink iets uit het midden. Hoe smaakt het?' 'Naar zout.' 'Drink iets van de andere kant. Hoe smaakt het?' 'Naar zout.' 'Eet iets anders [?] en kom weer bij me.' Zo deed hij, met de woorden: 'Het is aldoor hetzelfde.' Hij zei tot hem: 'Evenzo zie je het zijnde hier niet en toch is het er, beste jongen.

Het heelal heeft de fijnste essentie tot 'zelf', dat is het werkelijke, dat is het 'zelf'. Jij bent het, Svetaketu.'

Uit: *Vier Upanisaden*, Amsterdam, Meulenhoff, 1977, 154-155. De vertaling is van Ali Beth.

Aanbevolen literatuur

- G. Chemparathy, 'De Veda's als bron van het hindoeïsme' en 'De filosofie van de Upanishads', in: *De verbeelding van het denken* (red. Jan Bor, Errit Petersma en Jelle Kingma, Amsterdam, Contact, 2004), p. 62-66.
- B. Nagel, 'Indiase filosofie', in: *Wereldfilosofie* (red. Hans van Rappard en Michiel Leezenberg, Amsterdam, Prometheus, 2010), p. 60-99.
- D. Tiemersma, *De elf grote Upanishaden* (Gouda, Advaita Centrum, 2008).

De filosofie van Boeddha

'Monniken, er is het ongeborene, het ongewordene, het ongemaakte, het ongeconditioneerde.'

Boeddha

Volgens traditionele bronnen leefde Boeddha, die voor zijn verlichting Siddharta Gautama werd genoemd, in de vijfde eeuw v.Chr. Als deze datering klopt, is hij een tijdgenoot van twee andere grote persoonlijkheden: Socrates, de stamvader van de Griekse filosofie, en Confucius, de eerste belangrijke wijsgeer van China. De Duitse filosoof Karl Jaspers (1883-1969) stelt dat de vijfde eeuw v.Chr. deel uitmaakt van de zogenaamde 'Spiltijd' of het 'Axiaaltijdperk'. In deze periode, die Jaspers tussen achthonderd en tweehonderd v.Chr. dateert, vinden volgens hem de belangrijkste ontwikkelingen uit de geschiedenis van de filosofie en religie plaats. Socrates' definitie van de wijsbegeerte als een kritisch zelfonderzoek is nog altijd actueel en de leer van Confucius heeft het Chinese intellectuele toneel meer dan anderhalf millennium beheerst. Ook Boeddha is volgens Jaspers een religieus en filosofisch genie, een revolutionair die de geestesgeschiedenis van India definitief veranderde.

Net als de filosofen vóór hem, de anonieme auteurs van de *Upanishaden*, houdt Boeddha zich bezig met het vraagstuk van de bevrijding uit het rad van wedergeboorte. Opvallend genoeg hecht hij weinig tot geen waarde aan metafysische speculaties, waardoor zijn leer nog praktischer is dan die van de *Upanishaden*. Vragen als 'Hoe is het universum ontstaan?' of 'Heeft de mens een onvergankelijke essentie?' helpen het naar verlossing strevende individu niet op weg. Integendeel: zulke kwesties leiden maar tot verwarring en filosofische haarkloverijen. Boeddha is dan ook in de eerste plaats een praktisch georiënteerde meditatieleeraar die zijn leerlingen wil helpen in hun zoektocht naar de bevrijding.

De praktische inslag van Boeddha's leer werpt de vraag op in hoeverre hij een filosoof is. Deze Indiase leraar wilde in ieder geval geen alomvattend systeem ontwerpen waarin allerlei wijsgerige problemen uitputtend worden behandeld.

Bovendien heeft hij niets geschreven, net als Socrates en Confucius. Uit de na zijn dood opgetekende preken komt Boeddha naar voren als een leermeester die voor iedereen openstond, van ongeletterde wasvrouwen tot spitsvondige brahmanen. Omdat hij zijn doctrine steeds naar het niveau van zijn gesprekspartners vertaalde, is het moeilijk om zijn definitieve visie te achterhalen. Met zijn ideeën over de weg naar verlichting legt Boeddha echter de basis voor een van de belangrijkste filosofische stromingen uit India. Het boeddhistische denken zal zich na zijn dood ontwikkelen tot een geduchte concurrent van het hindoeïsme.

Boeddha's leven: de zoektocht naar de verlichting

Zoals bij alle stichters van wereldreligies, gaat het leven van Boeddha achter een uitgebreide mythologie schuil. Hoewel deze verhalen een fictief karakter hebben, tonen ze de mentaliteit van de boeddhistische leer. Daarin schuilt



Al snel na de dood van **Boeddha** vervaardigden hagiografen een grote hoeveelheid versies van zijn leven. Met name zijn geboorte en sterven werden

door mythen omhuld. Zo bestaat er een versie van Boeddha's dood waarin het bloemen uit de hemel regent. Vlak voor dit wonder zou de Verlichte zijn laatste woorden hebben uitgebracht, waarin hij de vergankelijkheid van het leven benadrukte: 'Alles wat bestaat, is vergankelijk. Streef onophoudelijk naar de verlichting!'

Een markant genre binnen de Boeddha-biografieën is het *Jatakaverhaal*. Deze fabels draaien

om de vorige levens van Boeddha en hebben een sterk moralistische inslag. Opvallend genoeg reïncarneert hij in deze teksten als dier, die de mensen tot mededogen of eerlijkheid aanzet. In een beroemd Jatakaverhaal wordt de Boeddha geboren als een gigantische schildpad, die enkele schipbreukelingen redt. Dit dier staat symbool voor de ideale beoefenaar van het boeddhisme, die zoveel mogelijk mensen wil bijstaan in hun lijden. Als de schildpad op een strand aankomt, zijn de drenkelingen zo hongerig, dat ze het dier willen opeten. Deze krijgt medelijden en besluit prompt om zichzelf op te offeren: een beeld voor de altruïstische levenshouding die de beoefenaar van het boeddhisme dient na te streven.

hun filosofische belang. Volgens de traditionele overlevering was Boeddha de zoon van de Noord-Indiase vorst Suddhodhana en zijn vrouw Mahamaya. Het rijk van zijn vader heette Sakya, waar een van Boeddha's erenamen, Sakyamuni, 'De wijze van de Sakya's' van is afgeleid.

Voordat Boeddha geboren werd, droomde zijn moeder dat een witte olifant met zijn slurf haar schoot binnenging. Volgens de koninklijke droomduiders betekende dit dat het jongetje voorbestemd was om een grote vorst of een belangrijke geestelijke leidsman te worden. Koning Suddhodana dacht in de eerste plaats aan het belang van zijn koninkrijk en zorgde ervoor dat zijn zoon, die toen nog Siddharta Gautama heette, zeer beschermd binnen de paleismuren opgroeide. Bovendien werd hij door luxe omringd, zodat het nooit in zijn hoofd op zou komen om een wereldverzakende monnik te worden.

Siddharta was tot zijn negenentwintigste volmaakt tevreden met zijn leven. Langzamerhand werd hij echter steeds nieuwsgieriger naar de wereld achter de paleismuren. Hij zeurde net zo lang tot hij van zijn vader een rijtoer door de hoofdstad mocht maken. Suddhodana deed zijn best om alle storende elementen uit de stad te verwijderen, maar kon niet verhinderen dat zijn zoon een oude man, een zieke en een in ontbinding verkerend lijk zag. Siddharta was geschokt. Plotseling beseftte hij dat dit lot hem ook te wachten stond en werd hij door de doodsangst overvallen. Even later zag hij een zwervende monnik, die weliswaar oud en gebrekkig was maar toch een serene en onverstoorbare indruk maakte. Siddharta beschouwde deze ontmoeting als een teken om zijn leven radicaal te veranderen. 's Nachts verliet hij zijn vrouw en pasgeboren zoontje om op zoek te gaan naar de verlossing. Volgens een pikantere versie van het verhaal nam de prins deel aan een orgie in het paleis en schrok hij 's nachts wakker. In het maanlicht waren de slapende lichamen om hem heen niet van lijken te onderscheiden. Deze observatie gaf hem het laatste zetje om zijn genotzuchtige leven de rug toe te keren.

Siddharta ging bij een paar yogi's in de leer, maar hun technieken konden hem uiteindelijk niet bevredigen. Vervolgens beoefende hij met zes monniken zulke strenge ascese dat hij tot een skelet vermagerde. Deze fase uit Boeddha's zoektocht is door latere beeldhouwers op soms fel realistische wijze verbeeld. Toen de jongeman tussen leven en dood zweefde, beseftte hij dat deze zelfdestructieve ascese niet de juiste weg naar de verlossing was. Hij sterkte aan en ging in meditatieve houding onder een boom zitten. Siddharta zwoer om niet op te staan voordat hij de verlossing bereikte. Uiteindelijk

yogi

wierpen zijn inspanningen hun vruchten af: op een nacht zag hij in een visioen de eindeloze keten van wedergeboorten en besepte plotseling dat hij hier buiten stond. Vanaf dat moment droeg Siddharta de erenaam Boeddha, dat 'de Verlichte' of 'de Ontwaakte' betekent.

Na zijn verlichting wilde Boeddha niets liever dan andere mensen helpen bij hun spirituele zoektocht. De verlichtingservaring is echter principiële onuitsprekelijk. Boeddha twijfelde dan ook lang of en hoe hij zijn leer zou verkondigen. Ten slotte begaf hij zich naar het hertenpark van Varanasi waar hij zijn eerste preek gaf voor de zes asceten met wie eerder ascese beoefende.

De Vier Edele Waarheden

In zijn eerste preek definieert Boeddha zijn leer als een middenweg tussen extreem hedonisme en extreme ascese: 'Deze twee uitersten, o monniken, moeten door iemand die de wereld verlaten heeft, vermeden worden. Welke twee? Het in lusten zich toeleggen op genietingen en genoeg is minderwaardig, platvloers, vulgair, onedel en zinloos; en het zich toeleggen op uitputting van het eigen lichaam is pijnlijk, onedel en eveneens zinloos. Deze beide uitersten vermijding, is door de Volmaakte (de Boeddha) de middenweg ontdekt, die visie en wijsheid schenkend leidt tot geestelijk evenwicht, inzicht, verlichting.'

middenweg

Met deze omschrijving verwijst Boeddha niet alleen naar zijn eigen ervaringen in het paleis en als asceet, maar zet hij zich tevens af tegen enkele filosofische stromingen van zijn tijd. Zo stelde de materialistische school van de Carvaka's dat er geen leven na de dood bestond en dat de mens tijdens dit leven zoveel mogelijk moest genieten. Sommige asceten die de Upanishad-leer aanhingen, vonden juist dat de mens het lichaam en het aardse moest verachten om op te gaan in Brahman, de zuiver geestelijke wereldgrond. Boeddha geeft beide stromingen ongelijk.

Carvaka's

Vervolgens ontvouwt hij zijn filosofie van de middenweg in vier stappen. Deze Vier Edele Waarheden vormen de kern van de boeddhistische leer en worden door de latere filosofen uitgediept. Boeddha gaat hierbij te werk als een arts die eerst een diagnose stelt, daarna spoort hij de oorzaak van de ziekte op en stelt dat deze weggenomen kan worden. Ten slotte schrijft de Verlichte een recept uit: hij schetst de praktische weg naar de verlossing.

Lijden

Op het eerste gezicht lijkt de boodschap van Boeddha's Eerste Edele Waarheid negatief. Hij stelt namelijk dat leven gelijkstaat aan lijden: 'Geboren worden is lijden, ziek zijn is lijden, sterven is lijden, verenigd zijn met wat ons lief is, is lijden, gescheiden zijn van wat ons lief is, is lijden, wanneer men iets wenst en het niet krijgt, ook dat is lijden.' Met concept 'lijden' (*dukkha*) bedoelt Boeddha echter niet dat het leven een grote aaneenschakeling van existentiële crises is, maar dat de mens altijd geplaagd wordt door een zekere onrust en frustratie. Deze gevoelens hebben te maken met de vergankelijkheid van het leven. Over het algemeen denkt de mens niet graag na over de dood en wil hij zijn plezierige ervaringen het liefst zo lang mogelijk vasthouden. Op de achtergrond speelt echter de angst om dit genot te verliezen. Daarom stelt Boeddha dat de mens zelfs lijdt als hij het object van zijn begeerte veroverd heeft. Hij benadrukt dat het lijden onlosmakelijk met de condition humaine verbonden is. Het heeft dan ook geen zin om te doen alsof je volmaakt gelukkig bent of de vergankelijkheid van het leven te ontkennen.

De oorzaak van het lijden

Het inzicht dat leven lijden met zich meebrengt, moet volgens Boeddha niet tot een fatalistische levenshouding leiden. Hij spant zich dan ook in om de bron van het lijden te vinden om deze vervolgens weg te nemen. In de Tweede Edele Waarheid stelt de Verlichte dat alle frustrerende ervaringen voortkomen uit de 'dorst' (*thrsna*) of begeerte. Mensen zijn vaak niet tevreden met hun huidige situatie, maar willen altijd méér hebben. Deze dorst komt in drie vormen voor: het verlangen naar aangename ervaringen, naar bestaan en naar het ophouden van het bestaan. De laatste vorm kan worden opgevat als een verlangen om te sterven omdat het leven ons te veel heeft teleurgesteld.

Het loslaten van de oorzaak van het lijden

Volgens Boeddha kan de mens op verschillende manieren met de dorst omgaan. Hij kan zich erdoor laten regeren en de hele dag proberen om zijn verlangens te bevredigen. Hierdoor wordt de mens echter niet gelukkig. Deze levenshouding heeft bovendien belangrijke consequenties, omdat de mens door het voeden van zijn begeerte in de keten van wedergeboorte (*samsara*) blijft ronddraaien. Volgens de Derde Edele Waarheid bestaat er een uitweg uit deze schijnbaar uitzichtloze situatie. De mens hoeft zich namelijk niet

samsara

met zijn verlangens en gehechtheden te identificeren, maar kan ze ook loslaten.

Dit afstand doen van de gehechtheid impliceert niet dat Boeddha tegen genot is. Hij is geen asceet, maar waarschuwt voor het gevaar van een egocentrische, puur op het eigen plezier gerichte levensstijl die niet zelden met woede en haat gepaard gaat. De mens mag volgens hem best ergens naar verlangen, maar moet deze begeerte niet tot het centrum van zijn bestaan maken. Als hij dit wel doet, heeft hij een onjuiste visie op zichzelf en de werkelijkheid. Wie er echter in slaagt om al zijn begeerten los te laten, is bevrijd van het lijden en bereikt het *nirvana*, de onuitsprekelijke toestand die Boeddha zelf ervoer na zijn langdurige meditatie onder de bodhiboom.

nirvana

Het pad naar bevrijding

De laatste Edele Waarheid is de meest praktische van Boeddha's leer. Volgens hem kan de mens het beste zijn begeerten loslaten door het zogenaamde Achtvoudige Pad te volgen, dat bestaat uit 'de juiste zienswijze, het juiste voornemen, het juiste spreken, juist handelen, de juiste levenswijze, het juiste streven, de juiste aandacht en de juiste concentratie'. Concreet betekent dit dat de volgeling van de boeddhistische leer zich aan een aantal ethische voorschriften moet houden zoals niet doden, niet stelen en geen onwaarheid spreken. Monniken worden daarnaast geacht om celibatair te leven. Door deze regels te volgen oefent de mens een open levenshouding en verzamelt hij geen slecht karma meer.

**Het Achtvoudige
Pad**

De ethiek is een belangrijk aspect van Boeddha's weg naar de verlossing. Daarnaast speelt meditatie een cruciale rol. Beide elementen versterken elkaar en vormen twee helften van dezelfde medaille. Net als de schrijvers van de *Upanishaden* stelt Boeddha dat het niet voldoende is om zijn leer te begrijpen, de mens moet hem ook realiseren via spirituele oefeningen. Tijdens het mediteren kan de mens inzicht ontwikkelen in het mechaniek van illusies, begeerten en obsessies waarin hij zichzelf verstrikt heeft. In het beste geval lukt het hem om zijn egoïsme af te leggen en mededogen met de andere, lijdende mensen om hem heen te hebben. Overigens kan de boeddhistische meditatie vele vormen aannemen: zij is niet voorbehouden aan monniken die zich aan de strenge monastieke discipline onderwerpen. Zo bestaat er een verhaal waarin Boeddha benaderd wordt door een vrouw die geen tijd voor meditatie heeft, omdat zij elke dag water moet dragen uit de rivier. De meester antwoordt haar dat zij deze handeling met de grootst

mogelijke aandacht moet uitvoeren, zodat zij hetzelfde effect als diepgaande meditatiebeoefening verkrijgt. Volgens de overlevering bereikte de vrouw op deze manier na acht jaar de bevrijding.

Wel of geen 'zelf'?

Opvallend genoeg maakt Boeddha in zijn verlossingsleer geen gebruik van de in zijn tijd gangbare concepten Atman en Brahman. Terwijl de Upanishad-auteurs graag over de ultieme realiteit speculeren en deze als eeuwig, als vreugdevol en als zuiver bewustzijn definiëren, richt Boeddha zijn blik juist op de alledaagse werkelijkheid. Deze wordt volgens hem gekenmerkt door onjuist inzicht, vergankelijkheid en lijden. Wie dit begrijpt, kan beginnen om zichzelf te bevrijden. Op die manier lijken hindoeïstische en boeddhistische filosofen een radicaal verschillende opvatting te hebben over de manier waarop de mens de verlossing bereikt. Deze controverser komt duidelijk naar voren in Boeddha's subtiele visie op het 'zelf'.

In de *Upanishaden* wordt het bestaan van het 'zelf' (Atman) bevestigd. Ieder mens heeft een onstoffelijke, eeuwige essentie die samenvalt met de wereldgrond. Wie deze equivalentie realiseert, raakt bevrijd uit de ketens van samsara. Boeddha bevestigd het bestaan van zo'n eeuwige kern nergens. Hij wijst het echter ook niet af, zoals sommige latere boeddhistische scholen wel doen. In een verhaal vraagt de filosofisch ingestelde monnik Vachagotta aan Boeddha of er een zelf is: 'Toen de monnik aldus gesproken had, zweeg de Verhevene. "Maar is er dan, o Gautama, geen zelf?" En ten tweeden male zweeg de Verhevene. Toen stond de zwervende monnik Vachagotta op van zijn zitplaats en vertrok.' Vervolgens vraagt Boeddha's lievelingsleerling Ananda waarom hij geen antwoord wilde geven.

Boeddha geeft twee antwoorden op Ananda's vraag. In de eerste plaats benadrukt hij dat zijn leer een middenweg is, waardoor hij het onmogelijk eens kan zijn met de filosofen die het zelf als een eeuwige, transcendente instantie zien of de nihilisten die het bestaan van het zelf domweg ontkennen en stellen dat de bevrijding gelijkstaat aan niet-bestaan. Door het bestaan van het zelf noch te bevestigen, noch te ontkennen laat hij de vraag letterlijk 'in het midden'. Dit spreken in ontkenningen zal een belangrijke rol spelen in het werk van Nagarjuna (tweede eeuw n.Chr.), een van de grootste boeddhistische filosofen aller tijden.

In de tweede plaats denkt Boeddha aan het belang van Vachagotta. Als hij het zelf bijvoorbeeld ontkend had, zou de monnik kunnen denken dat dit een object was dat hij eerst bezat en later heeft verloren. Op die manier zou Vachagotta alleen maar meer in verwarring raken. Ook de bevestiging van het zelf is geen optie, want zij helpt niet om in te zien dat de dingen 'niet-zelf' zijn. Zo leidt het filosoferen over het zelf alleen tot meer verwarring en helpt het niet om een onthechte levenshouding te ontwikkelen. Uit dit antwoord blijkt de therapeutische inslag van Boeddha's leer.

Nirvana

Een ander onderwerp waarover Boeddha zich nauwelijks uitliet is het nirvana, de sfeer waarin de verlichte mens zich na de dood bevindt. Deze term betekent letterlijk 'de toestand van de vlam nadat hij is uitgedoofd'. Hoewel deze woorden suggereren dat nirvana het einde van het bestaan inhoudt, ligt de betekenis bij nader inzien subtieler. Volgens de oude Indiase elementenleer gaat de vlam na het uitdoven over in een andere, onvatbare toestand. Het nirvana is dan ook een mysterie dat het menselijk denk- en kenvermogen te boven gaat. Geen enkele filosofische notie kan het nirvana adequaat beschrijven: het ontsnapt zelfs aan begrippen als 'zijn' en 'niet-zijn'.

In het *Udana*, een verzameling van korte, 'bewogen' uitspraken probeert Boeddha toch een definitie van het nirvana te presenteren. Opvallend genoeg gebruikt hij, net als bij zijn denken over het zelf, alleen ontkennende formuleringen. Het is namelijk onmogelijk om rechtstreeks te zeggen wat het nirvana inhoudt, maar door aan te geven wat het niet is, kan de Boeddha het wel aanduiden. Zo omschrijft hij deze toestand als 'het ongeborene': 'Monniken, er is het ongeborene, het ongewordene, het ongemaakte, het ongeconditioneerde. Als dat ongeborene, dat ongewordene, dat ongemaakte, dat ongeconditioneerde er niet zou zijn, dan zou er hier (in deze wereld) geen wegebben van wat geboren, geworden, gemaakt, geconditioneerd is gekend worden.' In een andere passage benadrukt Boeddha dat het nirvana, in tegenstelling tot samsara, niet door lijden wordt gekenmerkt: 'Daar, monniken, zeg ik, is ook geen komen en geen gaan, geen blijven, geen verdwijnen, geen opkomen. Zij is zonder stilstaan, zonder voortgaan, zonder enige grond. Dit is voorwaar het einde van het lijden.' Boeddha's nadruk op het mysterieuze, onbeschrijfelijke karakter van nirvana oefende veel invloed uit

het ongeborene

op de boeddhistische filosofische stromingen die na zijn dood ontstonden. Met name in het zenboeddhisme speelt dit idee een belangrijke rol.

Besluit

Het boeddhisme en het hindoeïsme worden vaak als elkaars tegenpolen afgeschilderd. Inderdaad verschillen hun opvattingen over het bereiken van de verlossing aanzienlijk: de *Upanishaden* leggen de nadruk op het realiseren van het onvergankelijke Atman, al dan niet via ascetische oefeningen. Boeddha presenteert juist een analyse van het menselijk bestaan en geeft handreikingen om los te komen van egoïstische verlangens. Een onthechte levenshouding die het midden houdt tussen ascese en genotzucht vormt zijn ideaal. Alles wat niet helpt om de mens in het hier en nu bij te staan, zoals metafysische speculaties, wordt door Boeddha van de hand gewezen.

Ondanks deze verschillen heeft de leer van Boeddha een belangrijke overeenkomst met het hindoeïsme: de nadruk op het onvatbare van de verlichtingservaring. Hoewel de Upanishad-auteurs Brahman in bevestigende termen omschrijven als eeuwig bestaan, vreugde en zuiver bewustzijn, stellen zij ook dat dit begrip uiteindelijk onbeschrijfelijk is. Op die manier schetsen het hindoeïsme en boeddhisme verschillende heilswegen, maar liggen de einddoelen wellicht dicht bij elkaar.

Een belangrijk verschil is echter wel dat Boeddha de mens in de eerste plaats op zichzelf terugwerpt. Hij riep zijn leerlingen niet op om heilige teksten zoals de Veda's te bestuderen en spreekt nergens over het bestaan van een godheid of andere transcendente instantie. Ieder mens kan de verlichting bereiken, maar hij of zij moet dit op eigen kracht doen: 'Monniken, jullie moeten in je leven jezelf tot eiland zijn, jezelf tot toevlucht zijn en niemand anders tot toevlucht hebben!'

Boeddha over de waarheid

Boeddha maakt in zijn overgeleverde preken vaak gebruik van metaforen en beeldende verhalen. Op die manier hoopte hij zijn boodschap zo indringend mogelijk over te brengen op zijn gehoor, dat doorgaans uit monniken maar soms ook uit lekenaanhangers en vorsten bestond. In het onderstaande verhaal, dat afkomstig is uit het *Udana*, een reeks *Bewogen uitspraken uit de Verzameling van korte teksten*, drijft Boeddha de spot met filosofen die de waarheid, de Dhamma, precies denken te kennen. Hiertoe voert hij een grote olifant op die door allerlei blinden op verschillende plaatsen wordt betast. Iedere blinde denkt dat zijn stukje de hele olifant is, maar in werkelijkheid heeft niemand zicht op het geheel. Omdat de blinden of filosofen allemaal hun eigen visie verabsoluteren, raken ze al snel in eindeloze twistgesprekken verstrikt. Dit vasthouden aan je eigen mening is volgens Boeddha een ernstige vorm van gehechtheid, die niet tot het nirvana leidt.

'Lang geleden, monniken, was er hier in Savatthi een zekere koning. Op een keer zei die koning tegen een van zijn mannen: "Kom, beste man, breng jij alle blindgeborenen die er in Savatthi zijn samen op één plaats."

"Goed, Sire," antwoordde die man de koning instemmend en greep alle blindgeborenen in Savatthi. Daarop ging hij naar de koning toe en zei tegen hem: "Alle blindgeborenen die er zijn in Savatthi, zijn samengebracht."

"Welnu dan, toon hun een olifant."

"Goed, Sire," antwoordde de man de koning instemmend en hij toonde de blindgeborenen een olifant [en zei]: "Zó, blindgeborenen, ziet een olifant eruit." Aan sommige blindgeborenen toonde hij het hoofd van de olifant [en zei]: "Zó, blindgeborenen, ziet een olifant eruit." Aan andere blindgeborenen toonde hij een oor of een slagtang of de slurf of de romp of een poot of de rug of de staart of de kwast van de staart [en steeds zei hij]: "Zó, blindgeborenen, ziet een olifant eruit."

Toen dan ging die man naar de koning toe en sprak de volgende woorden tot hem: "Sire, die blindgeborenen hebben een olifant gezien." Doet u nu waarvoor u de tijd gekomen acht."

Toen dan ging de koning naar die blindgeborenen toe. Bij hen gekomen sprak hij de volgende woorden tot hen: "Blindgeborenen, hebben jullie de olifant gezien?"

"Ja, Sire, wij hebben de olifant gezien."

"Zeggen jullie dan eens, blindgeborenen, hoe ziet een olifant eruit?"

Monniken, de blindgeborenen die het hoofd van de olifant gezien hadden, die zeiden: "Sire, een olifant ziet eruit als een waterpot."

De blindgeborenen die een oor van de olifant gezien hadden, die zeiden: "Sire, een olifant ziet eruit als een wanmand."

De blindgeborenen die een slagtang van de olifant gezien hadden, die zeiden: "Sire, een olifant ziet eruit als een ploegschaar."

De blindgeborenen die de slurf van de olifant gezien hadden, die zeiden: "Sire, een olifant ziet eruit als een ploegboom."

De blindgeborenen die de romp van de olifant gezien hadden, die zeiden: "Sire, een olifant ziet eruit als een kist."

De blindgeborenen die een poot van de olifant gezien hadden, die zeiden: "Sire, een olifant ziet eruit als een pilaar."

De blindgeborenen die de rug van de olifant gezien hadden, die zeiden: "Sire, een olifant ziet eruit als een vijzel."

De blindgeborenen die de staart van de olifant gezien hadden, die zeiden: "Sire, een olifant ziet eruit als een stamper."

De blindgeborenen die de kwast van de staart van de olifant gezien hadden, die zeiden: "Sire, een olifant ziet eruit als een bezem."

Zij gingen met elkaar op de vuist [en schreeuwden]: "Zó ziet een olifant eruit, een olifant ziet er niet zó uit. Een olifant ziet er niet zó uit, een olifant ziet er zó uit." En de koning was daarover verrukt.

Evenzo, monniken is het gesteld met die rondtrekkende asceten van andere sekten. Ze zijn blind, hebben geen ogen, ze kennen het heil niet, ze weten niet wat heilloos is, ze kennen de Dhamma niet, ze weten niet wat geen Dhamma is. Dit alles niet wetend zeggen ze: "Zó is de Dhamma, de Dhamma is niet zó, de Dhamma is zó!"

Uit: *Khuddaka-Nikaya, De verzameling van korte teksten, deel 2*. Rotterdam, Asoka, 2007, p. 133-134. De vertaling is van Jan de Breet, Rob Janssen en Anco van der Vorm.

Aanbevolen literatuur

- G. Chemparathy, 'De boeddhistische filosofie', in: *De verbeelding van het denken* (red. Jan Bor, Errit Petersma en Jelle Kingma, Amsterdam, Contact, 2004), p. 72-86.
- B. Nagel, 'Indiase filosofie', in: *Wereldfilosofie* (red. Hans van Rappard en Michiel Leezenberg, Amsterdam, Prometheus, 2010), p. 60-99.
- J. de Breet en R. Janssen (red. en vert.), *Aldus sprak de Boeddha. Een bloemlezing uit de Palicanon* (Rotterdam, Asoka, 2007).

Het Mahayana-boeddhisme: Nagarjuna

'Alles is mogelijk voor hem, voor wie de Leegte mogelijk is. Niets is mogelijk voor wie de Leegte niet mogelijk is.'

Nagarjuna

Na Boeddha's dood in 480 v. Chr. kreeg zijn leer al snel meer aanhangers. Volgens de traditie werden zijn woorden eerst mondeling overgeleverd en pas eeuwen later officieel opgetekend. Deze oudste, canonieke tekstverzameling, bestaat uit drie onderdelen en staat bekend als de 'Drie manden' of *Tripitaka*. Omdat deze teksten in het Pali, een van het Sanskriet afgeleide taal, zijn geschreven, worden ze ook wel de Palicanon genoemd. De drie onderdelen van de *Tripitaka* zijn: een gedeelte over kloosterregels, een verzameling van vijf bundels met leerredes van de Boeddha en een onderdeel dat een schematische weergave van zijn doctrine bevat. Uit deze systematische indeling blijkt het verlangen tot ordening, dat niet alleen de boeddhistische filosofie, maar de hele klassieke Indiase wijsbegeerte kenmerkt.

De *Tripitaka* vormt de centrale tekstverzameling van de scholen van het 'oudere boeddhisme', die doorgaans worden aangeduid met de term *Hinayana* ('het Kleine Voertuig'). De filosofen uit deze stroming richten zich net als Boeddha op de vraag naar de bevrijding uit het rad van wedergeboorte. Hoewel ze in navolging van de Verlichte een kritische houding ten opzichte van filosofische speculatie aannemen, gebruiken ze de wijsbegeerte wel als hulpmiddel om het bevrijdende inzicht te verwerven. In de loop der tijd ontwikkelden deze denkers een groot aantal, soms zeer abstracte theorieën, vooral op ontologisch en kennistheoretisch gebied.

Deze rationalistische inslag van het oudere boeddhisme werd bekritiseerd door de tweede hoofdstroming van het boeddhisme: het *Mahayana*. Dit 'Grote Voertuig' ontstond omstreeks het begin van onze jaartelling uit het oudere boed-

dhisme. De Mahayana-aanhangers hadden echter weinig respect voor hun voorgangers en gaven hun de denigrerende naam Hinayana.

Over het algemeen wordt Nagarjuna (tweede eeuw n.Chr.) als de grootste filosoof van het Mahayana beschouwd. Sommige geleerden stellen echter dat hij een overgangsfiguur tussen het Kleine en het Grote Voertuig is. Hoe dit ook zij: Nagarjuna's filosofie heeft een weergaloze invloed uitgeoefend op het Mahayana, de stroming die zich vanaf de eerste eeuw n.Chr. in China en vervolgens geheel Zuidoost-Azië verspreidde. Dat maakt hem tot de grootste boeddhistische denker, die alleen door Boeddha zelf wordt overvleugeld.

Hinayana en Mahayana

De filosofen van het Hinayanaboeddhisme proberen de leer van Boeddha zo zuiver mogelijk uit te werken. Daarbij baseren ze zich op de centrale onderdelen van zijn leer, zoals de Vier Edele Waarheden en zijn gedachten over het nirvana. Tevens stellen de Hinayanafilosofen in navolging van Boeddha dat de werkelijkheid drie kenmerken bezit: lijden, vergankelijkheid en onjuist weten. Zij ondersteunen deze analyse met een aantal theorieën over de vergankelijkheid van alle fenomenen. Wie deze gedachten begrijpt en in meditatie realiseert, wordt bevrijd van het onjuiste weten, zoals de illusie dat hij een onvergankelijke persoonlijkheidskern heeft, en is daardoor niet langer in de greep van het lijden.

skandha's

Een van de belangrijkste bijdragen van het Hinayana aan de boeddhistische filosofie is de theorie van de vijf *skandha's* of componenten waaruit de mens bestaat. Deze theorie heeft te maken met de door Boeddha en de Upanishad-aanhangers geïnitieerde discussie over het onvergankelijke 'zelf'. Boeddha stelde al dat de mens voortdurend de neiging heeft om zich met zijn begeerten te identificeren, waardoor hij zichzelf onvrij maakt. De Hinayanafilosofen werken deze gedachte uit met hun analyse van de menselijke persoonlijkheid. Volgens hen bestaat de mens uit: een vorm (zijn lichaam), emoties, waarnemingen, wilsimpulsen of door zijn karma bepaalde condities en bewustzijn.

De meeste mensen identificeren zich met deze vijf componenten: ze denken bijvoorbeeld dat ze hun lichaam zijn of dat ze samenvallen met hun karakter. Dit is volgens de Hinayanafilosofen een foutieve voorstelling van zaken, omdat de skandha's 'geen zelf' zijn. Ten diepste is de mens niet zijn



De biografie van **Nagarjuna** is net als die van de Boeddha opgesmukt met allerlei mythische verhalen. Zo zou de filosoof les hebben gehad van Naga's, gigantische slangen uit de onderwereld, waarna hij de boeddhistische leer tot heil van alle levende wezens kon prediken. Naar alle waarschijnlijkheid werd hij in de tweede eeuw n.Chr. in een brahmaans gezin geboren te Vaidarbha, Midden-India. Als jongeman bekeerde hij zich echter tot het boeddhisme. Uit enkele van zijn werken, waaronder het korte *Brief aan een vriend*, blijkt dat hij op goede voet stond met

een Zuid-Indiase vorst, die vermoedelijk als mecenas fungeerde.

Ook over Nagarjuna's bibliografie bestaat onduidelijkheid. Nadat de filosoof was gestorven, nam zijn faam zó toe, dat vele tweederangs denkers hun geschriften met zijn naam ondertekenden om ze meer aanzien te verlenen. Van deze enorme hoeveelheid werken zijn er slechts vier daadwerkelijk door de filosoof geschreven: zijn hoofdwerk *Basisverzen van de Leer van het Midden*, *Het afweren van een filosofisch debat*, *de Brief aan een vriend* en de *Krans van kostbare juwelen*, die eveneens brieven aan de Zuid-Indiase vorst bevat. Binnen het Mahayanaboeddhisme is Nagarjuna's invloed nauwelijks te overschatten: hij wordt algemeen vereerd als de Tweede Boeddha.

lichaam, gedachten of gevoelens. Een fraai voorbeeld van de foutieve identificatie met het lichaam is de huidige jeugdigheid- en schoonheidscultus, die door de media wordt gedictieerd. Met name welgestelde Amerikanen doen er tegenwoordig door middel van plastische chirurgie of Botox alles aan om zo lang mogelijk jong te blijven. Ze weten wel dat het lichaam vergankelijk is, maar verdringen deze gedachte en klampen zich wanhopig vast aan hun eeuwigheidsfantasieën. Volgens de Hinayanafilosofen moet de mens deze fixaties loslaten, om zo bevrijd te worden.

Sommige Hinyanascholen gaan verder dan Boeddha en stellen dat er helemaal geen zelf bestaat. De mens bestaat slechts uit skandha's: het is uitgesloten dat er achter deze vijf vergankelijke componenten nog een andere, mysterieuze instantie in de vorm van een 'Ware Aard' of 'Diepste Ik' schuilt. Deze gedachte wordt beeldend uitgewerkt in een bekende tekst uit de tweede eeuw v.Chr., *De vragen van Milinda*, waarin de filosoof Nagasena aan koning Milinda uitlegt dat het concept 'wagen' alleen bestaat dankzij de on-

derdelen van dit voertuig, zoals de wielen en de carrosserie. Hetzelfde idee past hij toe op de mens: 'Precies zo, koning, bestaat ook voor mij op grond van mijn hoofdhaar en lichaamshaar enzovoort en op grond van de hersens in mijn schedel en van gestalte-gevoel-waarneming-neigingen-bewustzijn [de vijf skandha's – MD] de aandoening, de aanroep, het concept, de manier van uitdrukken, alleen maar de naam 'Nagasena' maar in absolute zin valt er geen persoon te vinden.'

Deze ontkenning van het zelf leidt echter tot grote filosofische problemen. Want als er geen zelf of 'ik' is, wie of wat reïncarneert er dan? Wie of wat is de drager van het karma? De Hinayanafilosofen bleven met deze vragen worstelen, zonder een bevredigend antwoord te vinden. Een school, die van de Personalisten, beweerde dat er wel een soort persoon is, die noch identiek is met de skandha's, noch hiervan verschilt. Ook deze oplossing munt niet uit in helderheid en wordt later door Nagarjuna bekritiseerd.

Personalisten

Behalve filosoferen over het zelf en aanverwante onderwerpen van epistemologische en ontologische aard, ontwikkelen de Hinayanafilosofen een visie op de ideale beoefenaar van het boeddhisme. Deze heilige of 'arhat' doet zijn uiterste best om zich van al zijn illusies en onzuiverheden te ontdoen. Op die manier overstijgt hij samsara en gaat hij op in het onvatbare nirvana. Deze visie werd door de aanhangers van het Mahayanaboeddhisme niet gedeeld.

De bodhisattva

In het Mahayanaboeddhisme is meer ruimte voor devotie en mystieke ervaringen dan in het Hinayanaboeddhisme. De invloed van leken en hun religieuze beleving is in deze stroming groter dan in het Kleine Voertuig, dat vooral een richting voor monniken was. In de ogen van de Mahayana-aanhangers was de Hinayanaleer elitair en individualistisch, vooral op het punt van de ideale beoefenaar. Tegenover de 'volmaakte' arhat, die alleen naar zijn eigen verlichting streeft, plaatsen zij een nieuw ideaal: de bodhisattva.

bodhisattva

Volgens de traditionele formulering heeft dit 'verlichtingswezen' gezworen om het nirvana niet binnen te gaan voordat alle levende wezens bevrijd zijn. Hij blijft vrijwillig meedraaien in het rad van wedergeboorte en denkt er niet aan om zich van andermans leed te distantiëren. De bodhisattva is dan ook volstrekt altruïstisch en vindt zijn hoogste geluk in het helpen van de lijdende medemens. Om zijn ideaal te verwezenlijken, probeert hij een aantal deugden te ontwikkelen, waarvan wijsheid en mededogen de belangrijkste zijn.

De volstrekt onbaatzuchtige houding van de bodhisattva is wellicht het mooist verwoord door de zevende-eeuwse dichter-wijsgeer Santideva: 'Ik zou een onuitputtelijke schat willen zijn voor de behoeftigen en hen willen bijstaan met allerlei vormen van hulpverlening. Ik doe afstand van mijn levens, van mijn bezittingen, al het goede dat ik vroeger verworven heb, op het ogenblik verkrijg of in de toekomst zal verkrijgen, zonder enige spijt, omwille van het welzijn van allen. Het nirvana betekent: afstand doen van alles. En het is het nirvana waarop mijn geest zich richt. Als ik afstand moet doen van alles, dan kan ik het best alles aan de levende wezens schenken. Mijzelf, mijn eigen lichaam, dat door mijn eigen toedoen ongelukkig is gemaakt, geef ik aan alle levende wezens.'

Naast de felle kritiek op het arhatideaal, had het Mahayana enkele pittige bezwaren tegen de Hinayanafilosofie. Deze reserves komen vooral tot uitdrukking in Nagarjuna's leer van de 'leegte' (*sunyata*).

sunyata

De leer van de leegte

Nagarjuna's hoofdwerk draagt de titel *Basisverzen van de Leer van het Midden*. Met deze term 'middenweg' verwijst de filosoof expliciet naar Boeddha's Eerste Preek, waarin De Verlichte zijn leer presenteert als het midden tussen ascese en hedonisme. In navolging van Boeddha probeerden de filosofische scholen na hem allemaal 'het midden' te vinden. Nagarjuna eist deze term echter exclusief voor zijn eigen filosofische school op. Hiermee drukt hij zijn intentie uit om de opvattingen van de Hinayanadenkers te corrigeren.

Nagarjuna baseerde zijn filosofie op een basisidee, namelijk dat de realiteit een mysterie is. Alle ideeën en concepten schieten dan ook tekort om de werkelijkheid te beschrijven: in plaats van de werkelijkheid te verhelderen, verhullen ze haar alleen maar. Volgens Nagarjuna wil de mens dit onvatbare karakter van de realiteit echter niet onder ogen zien, omdat dit tot angst en onzekerheid leidt. Daarom klampt de mens zich vast aan zijn concepten en is hij voortdurend bezig met benoemen en categoriseren. Hoewel de mens zichzelf door deze ordeningsdrang veiligheid en zekerheid wil verschaffen, heeft deze neiging een averechts effect. Door het hechten aan ideeën en concepten, sluit de mens zichzelf op in een onjuiste visie op de werkelijkheid. Zo blijft hij verstrikt in zijn eigen begeerten en fixaties, wat weer tot gevolg heeft dat hij in de kringloop van wedergeboorten blijft ronddraaien. Om een

einde aan dit lijden te maken, is het noodzakelijk dat de mens alle concepten over de realiteit radicaal opgeeft.

Volgens Nagarjuna is het hechten aan ideeën en concepten een algemeen menselijke neiging, waaraan zowel de hindoeïstische als de Hinayanaboeddhistische scholen zich schuldig maken. In de *Basisverzen van de Leer van het Midden* neemt hij beide stromingen dan ook op de korrel. Zo stelt hij dat de hindoeïstische concepten 'Zelf' en 'God' (*Ishvara*) onhoudbaar zijn, omdat ze verwijzen naar op zichzelf bestaande, eeuwige concepten die nergens in de werkelijkheid worden aangetroffen. Nagarjuna stelt dan ook dat niets in de realiteit een vaste, eeuwige kern heeft. Hij betitelt een concept als het hindoeïstische Zelf als 'leeg': het is slechts een constructie die op de realiteit wordt geprojecteerd. Het komt eropaan om deze 'leegte' of dit 'provisorische' van alle ideeën te beseffen. Op die manier zuivert de mens zijn visie en verwerft hij een direct, niet door het denken gehinderd contact met de werkelijkheid. Dit is de bevrijding: 'Alles is mogelijk voor hem, voor wie de Leegte mogelijk is. Niets is mogelijk voor wie de Leegte niet mogelijk is.'

De filosoof beperkt zijn kritiek niet tot de hindoeïstische concepten. Ook de noties van de Hinayanaboeddhisten zijn volgens hem leeg. Het idee van de vijf skandha's is in zijn ogen net zo problematisch als het idee van het zelf. Beide theorieën zijn niet meer dan bedenksels van de menselijke geest om de werkelijkheid te ordenen. Het briljante van Nagarjuna is dat hij de onhoudbaarheid van alle concepten op een zuiver logische manier aantoont. Daarbij maakt hij veelvuldig gebruik van de *reductio ad absurdum*: hij voert de redeneringen van zijn tegenstanders tot in het absurde door om zo tegenstrijdigheden bloot te leggen.

Een belangrijk Hinayanaconcept dat Nagarjuna bekritiseert, is causaliteit. Opvallend genoeg vertoont zijn aanval op dit idee een belangrijke overeenkomst met het denken van David Hume. Net als zijn Britse collega merkt Nagarjuna op dat mensen er doorgaans van overtuigd zijn dat het concept causaliteit naar in de werkelijkheid aanwijsbare oorzaak-gevolgrelaties verwijst. Dit is een onjuiste visie, omdat causaliteit slechts een idee is dat de mens gebruikt om orde te scheppen in de chaotische verzameling zintuiglijke indrukken die hij voortdurend opdoet. Tijdens het biljarten gaan we er vanuit dat de ene bal wegrolt omdat de andere er tegenaan tikt, maar feitelijk zien we alleen een opeenvolging van gebeurtenissen. Als we in dit geval stellen dat er sprake is van een oorzaak-gevolgverband, begaan we de drogreden *Post hoc, ergo propter hoc*: 'Erna, dus erdoor!' Behalve het aanvallen van de

causaliteit, richt Nagarjuna zijn pijlen ook op basale filosofische noties als 'zijn' en 'niet-zijn'. Ook deze begrippen zijn niet adequaat om de werkelijkheid te beschrijven. Een aanhanger van de leer van de leegte laat het in het midden of de werkelijkheid bestaat of niet.

Nagarjuna's kritiek op het conceptuele denken zette kwaad bloed bij zijn filosofische tegenstanders. Zowel hindoes als boeddhisten brandmerkten hem als een nihilist. De hindoeïstische denkers konden zich niet vinden in zijn kritiek op het Zelf en God, terwijl de Hinayanafilosofen meenden dat Nagarjuna de poten onder hun leer wegzaagde. Daarbij interpreteerden ze het begrip leegte letterlijk: volgens hen ontkende Nagarjuna feitelijk het bestaan van de wereld.

De dubbele waarheid

Om zich te verdedigen, stelt Nagarjuna dat leegte niet inhoudt dat er niets bestaat, maar dat niets in de wereld een 'eigen bestaan' heeft. Met dit begrip bedoelt hij dat er nergens in de wereld zaken zijn die onveranderlijk, eeuwig en van niets afhankelijk zijn. Alle dingen zijn dan ook van elkaar afhankelijk voor hun bestaan. Of, zoals Nagarjuna het in zijn hoofdwerk formuleert: 'Het ontstaan-in-afhankelijkheid noemen wij Leegte. Dit is een aanduiding op een bepaalde basis. Het is de middenweg.'

In zijn spreken en denken over de wereld gaat de mens er echter wel voortdurend vanuit dat hij, of de mensen en dingen waarmee hij omgaat, opzichzelfstaande, gesloten identiteiten zijn. Een treffend voorbeeld van deze denktrant is de scheiding tussen object en subject. Door dit conceptuele kader plaatst de mens zich tegenover de wereld, beschouwt de dingen om hem heen als objecten van zijn begeerte en houdt zichzelf zo in samsara gevangen. Nagarjuna's leegte is de methode om deze foutieve visie te doorbreken. Betekent dit dat we al het denken en spreken over de werkelijkheid - inclusief de boeddhistische filosofie - op moeten geven, omdat het per definitie tekortschiet en misschien zelfs zinloos is?

Nagarjuna gaat dit filosofische probleem te lijf met zijn theorie van de dubbele waarheid. Naar eigen zeggen baseert hij zich op de Boeddha zelf, die in zijn onderwijs twee waarheidsniveaus hanteert: de conventionele, 'wereldse' waarheid en de uiteindelijke waarheid. De conventionele waarheid is het niveau van de gewone, 'onverlichte' mens. Hij gebruikt ideeën en concepten en gelooft dat deze verwijzen naar iets bestaands in de werkelijkheid. Deze conventionele waarheid is echter relatief, want de uiteindelijke waar-

heid houdt in dat je de fundamentele ontoereikendheid of leegte van alle concepten inziet. Als de mens dit inziet, bereikt hij de bevrijding: 'Zonder tot de uiteindelijke betekenis te komen, wordt het nirvana niet bereikt.' Dit betekent geenszins dat alle ideeën en concepten uit de conventionele waarheid gelijkwaardig zijn. De boeddhistische leer is de beste manier om over de werkelijkheid te spreken, juist omdat zij ons oproept om de concepten los te laten.

De conventionele en de uiteindelijke waarheid zijn volgens Nagarjuna van elkaar afhankelijk. Omdat de uiteindelijke waarheid onuitsprekelijk is, kan hij alleen aangeduid worden via het conventionele waarheidsniveau: 'Zonder te steunen op het gangbare gebruik wordt de uiteindelijke betekenis niet onderricht.' Zo vormt het conventionele taalgebruik van de boeddhistische filosofie een onontbeerlijk middel om het hoogste inzicht te verwerven. De aanhanger van het boeddhisme moet er echter wel voor oppassen om de theorieën die hem op weg helpen naar de verlichting met deze bevrijding zelf te vereenzelvigen. Het zenboeddhisme, dat diepgaand door Nagarjuna's leer van de leegte is beïnvloed, waarschuwde hiervoor met de uitdrukking: 'Verwar de vinger die naar de maan wijst niet met de maan zelf!'

De onscheidbaarheid van nirvana en samsara

Nagarjuna paste zijn leer van de leegte toe op alle boeddhistische concepten, inclusief 'samsara' en 'nirvana'. Volgens hem bestaat er geen onderscheid tussen deze begrippen: het zijn slechts twee manieren om de ene, onvatbare werkelijkheid aan te duiden. Zelfs de begrippen 'leegte' en 'nirvana' kunnen dit mysterie van het bestaan niet vatten. Wie gelooft dat de leegte een hogere dimensie is die men op een of andere manier kan bereiken, trapt dan ook in dezelfde valkuil als iemand die stelt dat causaliteit naar iets in de werkelijkheid verwijst. Ook hier gaat Nagarjuna tegen bepaalde Hinayanascholen in, die het nirvana als een hogere realiteit beschouwden. In navolging van Boeddha, die over het 'ongeborene' sprak, duidt de filosoof het mysterie van de realiteit aan met ontkennende termen. Wel benadrukt Nagarjuna dat het nirvana een vredige toestand is, waarin de mens bevrijd is van zijn gehechtheden. De verlichte mens wordt niet langer meegesleept door het spervuur van indrukken dat hij dagelijks opdoet, noch wordt zijn innerlijk geregeerd door chaos: 'Alle waarnemingen komen tot rust, er is het heilzame tot rust komen van de veelheid.'

Nagarjuna en de expansie van het Mahayanaboeddhisme

Nagarjuna's filosofie vormt een belangrijke correctie van de Hinayanaschool. Terwijl een Hinayanaschool beweert dat er in de mens een soort 'persoon' of 'zelf' zit en een andere school dit juist ontkent, laat de filosoof de onhoudbaarheid van beide theorieën zien. Zo laat hij het volstrekt in het midden of er een zelf bestaat en keert hij terug naar de - vermoedelijke - oorspronkelijke boodschap van Boeddha. In zijn leer van de leegte breidt hij zijn kritiek op de notie van het 'zelf' uit tot alle concepten. Al het menselijk spreken en denken is niet meer dan een poging om iets te duiden wat zich principieel aan alle duiding onttrekt: het mysterie van de werkelijkheid. Wie verlicht wil worden, dient dan ook niet alleen afstand te doen van zijn begeerte, maar ook van het conceptuele denken.

De leer van de leegte behoort tot het meest subtiële en abstracte denkwerk uit de boeddhistische traditie. Toch dient deze theorie uiteindelijk de praktische zoektocht naar de verlichting, net als de preken van Boeddha. Wie erin slaagt om de leegte als breekijzer in zijn conceptuele denken te plaatsen, wordt zich haarscherp bewust van de relativiteit van al zijn oordelen over de wereld. Zo komt de mens los van zijn gehechtheden en fixaties. Hij staat volkomen open en wakker in de werkelijkheid. Op dat moment zal hij spontaan gehoor geven aan de opdracht van de bodhisattva: het belangeloos helpen van alle levende wezens.

Na zijn dood werd Nagarjuna's leer populair in het Indiase Mahayanaboeddhisme en de andere landen waar deze stroming wortelschoot, zoals China en Korea. Het zenboeddhisme is niet goed denkbaar zonder zijn bijdrage en ook het Tibetaans boeddhisme is schatplichtig aan zijn leer. In het kamp van de orthodoxe hindoeïsten stond Nagarjuna echter minder hoog in aanzien: zo probeerde de negende-eeuwse wijsgeer Shankara zijn leer genadeloos aan te vallen.

Met Heldere Woorden: Candrakirti over Nagarjuna

Het hoofdwerk van Nagarjuna, de *Basisverzen van de Leer van het Midden*, is buitengewoon moeilijk leesbaar door de compacte stijl. Bovendien veronderstelt de tekst een grote voorkennis van de boeddhistische filosofie en debatten uit Nagarjuna's tijd. Om de lezer tegemoet te komen, schreef een leerling van de grote filosoof, Candrakirti, een commentaar met als titel *Heldere woorden*.

In de onderstaande passage analyseert Candrakirti verzen acht, negen en tien uit hoofdstuk 24 van Nagarjuna's hoofdwerk. Centraal staat de uitleg over de twee waarheden, de relatieve waarheid van de 'menselijke verhulling' en de absolute waarheid van de 'leegte' en het nirvana. Hoewel de absolute waarheid de taal en het denken overstijgt, benadrukt Candrakirti dat dit inzicht alleen getoond kan worden via de relatieve waarheid. Beide waarheidsniveau's steunen op elkaar: 'Daarom moet men zich in het begin noodzakelijk voegen naar de verhulling als middel om het nirvana te bereiken, zoals iemand die water wil putten een vat gebruikt.'

'[8] De boeddha's baseren zich bij het verkondigen van de leer op de twee waarheden: de relatieve waarheid en de absolute waarheid.

Inderdaad zien we dat de verheven boeddha's zich bij het verkondigen van de leer op twee waarheden baseren. Welke twee waarheden? De relatieve waarheid en de absolute waarheid. Zoals blijkt uit de uitspraak: 'Men zegt dat de mens uit de compo-

nenten bestaat, want daarop berust de mens.' Men vormt zich dus op grond van de vijf componenten het begrip van een wezen en dat noemt men 'mens'.

'Verhulling' is 'van alle kanten verbergen'. Onwetendheid nu wordt 'verhulling' genoemd, omdat zij de ware aard van alle begrippen geheel en al verbergt. 'Verhulling' staat ook voor 'wederzijdse afhankelijkheid', omdat daarbij het ene op het andere steunt. Of men kan ook zeggen dat 'verhulling' wil zeggen 'conventie' of 'gangbaar spraakgebruik'. Dit wordt gekenmerkt door benaming en benoemd begrip, kennis en object van kennis.

'Menselijke verhulling' is de verhulling waarmee we bij de mensen te maken hebben. Is er dan ook een 'niet-menselijke verhulling', omdat de menselijke verhulling zo onderscheiden wordt? Dit is slechts een bespreking van vaststaande begrippen. Deze vraag is hier dus niet op zijn plaats. Wij willen er slechts dit van zeggen dat zij die de dingen verkeerd zien, doordat hun gezichtszintuig getroffen is door een oogziekte, geelzucht of een dergelijke aandoening, 'niet-menselijk' zijn. De verhulling waar zij mee te doen hebben is 'niet-menselijke verhulling.' Daarom onderscheidt men een menselijke verhulling. En deze materie is uitvoerig behandeld in de *Inleiding tot de filosofie van het midden*; daar kan men er meer over vinden.

De waarheid die op de menselijke verhulling berust is 'de waarheid van de menselijke verhulling'. Al dit werken met benaming en benoemd begrip, kennis en object van kennis en dergelijke noemt men

zonder uitzondering 'waarheid van de menselijke verhulling'. Want in hoogste zin komt het niet aan de orde. Daar geldt immers: 'Als er geen object van de gedachte meer is, is er ook geen te benoemen object meer. De ware natuur van de dingen is, als het nirvana, niet ontstaan en niet vergaan.' Hoe zou dan in die hoogste werkelijkheid de taal kunnen functioneren en hoe de kennis! Want die hoogste werkelijkheid is niet van iets anders afhankelijk, geheel in rust en voor de edelen innerlijk waarbaar en zij gaat de vele dingen te boven. Zij is niet te verkondigen en zij is niet te kennen. Er is immers al eerder gezegd: 'Niet van iets anders afhankelijk, geheel in rust, niet door vele dingen tot een veelheid ontvouwen, zonder onderscheidingen, zonder verscheidenheid van betekenis, dat zijn de kenmerken van de werkelijkheid.'

Deze hoogste werkelijkheid is ook waarheid, waarheid in absolute zin. Het onderscheid tussen deze twee waarheden kan men uitvoeriger uit de *Inleiding tot de filosofie van het midden* leren. Op deze twee waarheden nu baseren de verheven boeddha's zich bij de verkondiging van de leer. Aangezien dit de juiste en vaste gang van zaken bij de verkondiging is, zegt de meester:

[9] Zij die het onderscheid tussen deze waarheden niet kennen, kennen de diepzinnige, ware betekenis van de leer van de Boeddha niet.

Vraag: Als dan de hoogste werkelijkheid naar haar aard boven de vele dingen verheven is, welk nut

heeft dan dat andere onderricht over de componenten, de elementen, de zintuigen en hun objecten, de edele waarheden en het ontstaan in afhankelijkheid, dat in hoogste zin niet geldt? Want men moet opgeven wat geen werkelijkheid is. Waarom zou men onderricht geven over iets dat men moet opgeven?

Antwoord: Inderdaad. Maar zonder zich te voegen naar het gebruik van de mensen, dat gekenmerkt wordt door benaming en te benoemen object, kennis en object van kennis en dergelijke, kan men geen onderricht geven over de hoogste werkelijkheid. En iets waarover men geen onderricht heeft gehad, kan men niet vinden. Zonder de hoogste werkelijkheid gevonden te hebben kan men het nirvana niet bereiken. Dit verklaart de meester in de volgende woorden:

10. Zonder te steunen op het gangbare taalgebruik kan men geen onderricht geven over de hoogste werkelijkheid. Zonder tot de hoogste werkelijkheid gekomen te zijn bereikt men het nirvana niet.

Daarom moet men zich in het begin noodzakelijk voegen naar de verhulling zoals die vaststaat, als een middel om het nirvana te bereiken, zoals iemand die water wil putten een vat gebruikt.'

Uit: *Mahayana. De grote weg naar het licht, een keuze uit de literatuur van het Mahayanaboeddhisme*, Rotterdam, Asoka, 2005, p. 107-109. De vertaling is van Jacob Ensink.

Aanbevolen literatuur

- G. Chemparathy, 'De boeddhistische filosofie', in: *De verbeelding van het denken* (red. Jan Bor, Errit Petersma en Jelle Kingma, Amsterdam, Contact, 2004), p. 80-82.
- B. Nagel, 'Indiase filosofie', in: *Wereldfilosofie* (red. Hans van Rappard en Michiel Leezenberg, Amsterdam, Prometheus, 2010), p.60-99.
- J. Ensink (vertaling en toelichting), *Mahayana. De grote weg naar het licht, een keuze uit de literatuur van het Mahayana-boeddhisme* (Rotterdam, Asoka, 2005).

Hindoeïstische filosofie: Shankara

'Het individuele zelf is niet meer dan een verschijningsvorm van het hoogste Zelf, zoals de reflectie van de zon in het water.'

Shankara

'Je moet een ding goed beseffen, Neo. De wereld die je nu waarneemt, is een gevangenis voor je geest!' Deze woorden zegt Morpheus tegen Neo, de hoofdpersoon uit de beroemde filosofische film *The Matrix*. In deze sciencefictionfilm hebben kwaadaardige machines de wereld overgenomen. Zij sloten de wereldbevolking aan op een gigantisch simulatieprogramma, 'de Matrix', waardoor niemand iets in de gaten had. Een paar mensen ontworstelen zich echter aan de greep van de machines. Deze opstandelingen begrijpen hoe de wereld werkelijk in elkaar zit en proberen de andere mensen te bevrijden.

Het verhaal van *The Matrix* bevat een treffende overeenkomst met het filosofische denken van Shankara, die door veel geleerden als de belangrijkste hindoeïstische wijsgeer aller tijden wordt beschouwd. Deze filosoof stelt dat de empirische werkelijkheid uiteindelijk een illusie is die de mens gevangenhoudt in de kringloop van wedergeboorten. Het komt erop aan om je te richten op de ware, onzichtbare realiteit: Brahman.

Shankara (788-820) voldoet overigens niet aan het geijkte beeld van een Indiase wijze. Hij was geen oude man met een lange witte baard die teruggetrokken in een grot of woud leefde, maar een filosofisch wonderkind dat een ontzagwekkend oeuvre schreef voor hij op vierendertigjarige leeftijd overleed. Daarnaast leidde hij een zeer actief en reislustig leven: te voet doorkruiste hij heel India en stichtte kloosters in de vier uithoeken van het subcontinent. Deze daden vormen een fraaie illustratie van Shankara's filosofische project, namelijk het 'bekeren' van het land tot zijn hindoeïstische visie.

In zijn denken greep de filosoof terug op de *Upanishaden* en interpreteerde deze Vedische wijsheidsteksten op een radicale, non-dualistische manier. Tijdens zijn voetreizen verdedigde Shankara zijn leer tegenover een grote hoeveelheid geleerden, onder wie boeddhistische filosofen. Hagiografieën vermelden dat de wijsgeer deze rivaliserende leer vernietigend aanviel en op elke tegenwerping een antwoord wist. Ook met hindoeïstische denkers van andere systemen dan het zijne had Shankara niet veel op. Deze filosofen noemden hem juist een 'cryptoboeddhist', omdat zijn leer belangrijke overeenkomsten met die van Nagarjuna vertoonde. Moderne geleerden stellen dat deze boeddhistische invloed in zijn werk terecht kwam via de leraar van zijn leraar, Gaudapada (achtste eeuw n.Chr.), een hindoeïstische wijsgeer die groot respect voor het boeddhisme had. Dit hoofdstuk opent met een korte beschrijving van de ontwikkeling van de hindoeïstische filosofie. Vervolgens wordt het oudste systeem, Samkhya-Yoga, uiteengezet en wordt duidelijk gemaakt hoe Shankara's filosofie lijnrecht tegenover deze visie staat. Ten slotte blijkt dat de filosoof weliswaar in de lijn van de *Upanishaden* dacht, maar ook originele, eigen accenten toevoegt. Een van Shankara's belangrijkste innovaties is zijn illusionisme: de gedachte dat de empirische werkelijkheid slechts een schijnrealiteit is.

De ontwikkeling van de hindoeïstische filosofie

Tussen de tweede eeuw voor en de tweede eeuw n.Chr. ontstonden de zes zogenaamde grote systemen van de hindoeïstische filosofie. Deze denkrichtingen worden ook wel de 'orthodoxe scholen' genoemd omdat ze de Veda als uitgangspunt nemen. Dit betekent overigens niet dat de religie in deze leren centraal staat; veel systemen marginaliseren de rol van 'god' of het 'goddelijke' en baseren zich op de rede.

Op grond van hun filosofische thematiek worden de scholen doorgaans in drie paren verdeeld. Het Samkhya- en Yogasysteem houdt zich vooral bezig met de manier waarop de mens zijn geest het beste uit de materie kan bevrijden. Het tweede paar, Nyaya-Vaisesika, is juist gericht op logica en het onderzoeken van de natuur. Binnen deze scholen hebben filosofen onder andere een 'logisch bewijs' ontwikkeld dat ze tijdens hun debatten hanteerden. In de leer van het laatste systemenpaar, Mimamsa-Vedanta, staat de exegese van de Veda centraal. Shankara's filosofie behoort tot deze traditie en staat bekend als de Advaita (non-duale, letterlijk 'niet-twee') Vedanta.

Advaita-Vedanta



Net als bij Boeddha, Nagarjuna en veel andere belangrijke Indiase wijsgeren is de biografie van **Shankara** verfraaid met een groot aantal mythen. Zo zou

hij op zijn achtste al over een uitstekende kennis van de Veda beschikken en wilde hij een zwervende monnik worden. Zijn moeder was hier echter op tegen, waarop de kleine Shankara met opzet in een krokodillenpoel dook. Toen een van de dieren in zijn been beet, vroeg hij zijn moeder nogmaals of hij asceet mocht worden. De doodsbange vrouw gaf toestemming en de krokodil liet meteen het been van haar zoon los,

dat op miraculeuze wijze ongeschonden was. Hoewel er talloos veel van zulke verhalen over Shankara bestaan, zijn er nauwelijks feiten over zijn leven bekend. Zelfs zijn geboorte- en sterfdatum vormen de inzet van een pittige academische discussie. Sommige geleerden volgen de overlevering en stellen dat hij van 788 tot 820 n.Chr. leefde. Andere onderzoekers dateren hem bijna een eeuw eerder, van 700 tot 750 n.Chr. Over Shankara's wijsgerige werk bestaat meer duidelijkheid. Van de ongeveer driehonderd werken die aan hem worden toegeschreven, zijn er maar een handjevol echt door hem op schrift gesteld: het traktaat *De duizend leerstellingen*, een commentaar op de *Bhagavad-Gita*, zijn magnum opus, het *Commentaar op de Brahmasutra's* en nog enkele kleine geschriften.

Elke orthodoxe school heeft zijn eigen basistekst of *sutra*, behalve de Samkhya-richting, wiens *sutra* verloren is gegaan en die zich daarom op een aantal verzen baseert. Omdat deze basisteksten een onaantastbare status genoten, beperkten de filosofen zich tot het schrijven van commentaren, die weer gevolgd werden door subcommentaren. Deze werkwijze is goed vergelijkbaar met de Bijbelcommentaren uit de westerse middeleeuwse scholastiek. Een van de meest karakteristieke hindoeïstische systemen is Samkhya-Yoga, een school waar Shankara veel ideeën aan ontleende, maar tegelijkertijd fel bekritiseerde.

Indiaas dualisme: het Samkhya-Yoga-systeem

Het Samkhyasysteem is een dualistische filosofie. De stichter van deze leer, de wijsgeer Ishavarakrishna (vijfde eeuw v.Chr.) stelt dat alles wat bestaat voortkomt uit twee basisbeginselen: de 'zuivere geest' en de 'oermaterie'. De **zuivere geest en oermaterie**

de kosmos, aan te geven welke plaats de mens in dit geheel heeft en hoe het individu zichzelf kan bevrijden. Volgens de Samkhyaleer zijn zowel de zuivere geest als de oermaterie ongeschapen en eeuwig. Er is namelijk geen sprake van een god of goddelijke instantie die ze heeft gecreëerd.

De oermaterie en de zuivere geest worden voorgesteld als twee volkomen verschillende entiteiten. Zo is de oermaterie één, actief, onbewust en niet intelligent, terwijl er juist vele zuivere geesten bestaan die allemaal bewust, passief en intelligent zijn. Hoewel de oermaterie een eenheid vormt, bestaat zij toch uit drie bouwstenen: *sattva*, het 'echte', 'heldere', 'rustige', *rajas*, 'vuurige', 'energieke' en *tamas*, 'duisternis'. Deze bouwstenen vormen de bron van het plezier, de pijn en de onverschilligheid die de mens in zijn contact met de wereld ervaart. Uit deze systematische manier van denken, blijkt dat het Samkhyasysteem een voorliefde heeft voor het ordenen van fysische en metafysische fenomenen. Deze drang is karakteristiek voor de gehele klassieke Indiase filosofie, maar de Samkhya-aanhangers gingen hier wellicht het verste in: de naam van dit systeem betekent letterlijk dan ook 'opsommen' of 'benummeren'.

Door het uit elkaar trekken van de twee centrale entiteiten brengt het Samkhyasysteem zichzelf in een lastig filosofisch parket, dat in de verte aan het fundamentele probleem van het cartesiaans dualisme doet denken. Hoe kunnen de oermaterie en de zuivere geest immers samenwerken om de wereld te creëren? Ishavarakrishna lost dit probleem niet op door een langdradig filosofisch traktaat te schrijven, maar door een metafoor uit de danswereld. De oermaterie, zo stelt hij, is vergelijkbaar met een mooie danseres. Zij wordt waargenomen door een mannelijke toeschouwer: de zuivere geest. Deze geest is zo geboeid door het schouwspel dat hij de oermaterie aantast. Oorspronkelijk waren de drie bouwstenen van de oermaterie in perfecte harmonie, maar nu worden ze door de begeerte van de zuivere geest verstoord. Het gevolg is een complex evolutieproces waaruit zowel de kosmos als de menselijke psyche voortkomt. Opvallend genoeg vindt dit evolutieproces 'omgekeerd' plaats: eerst ontstaat de subtiele materie en dan de grove.

Het gevolg van deze evolutie is dat de menselijke geest in de ban raakt van de materie. Hij vergeet zijn verheven, transcendente en passieve status en denkt dat hij samenvalt met zijn lichaam. Dit is volgens de Samkhya-filosofie de reden dat de mens in de kringloop van wedergeboorten gevangen blijft en eindeloos moet lijden. De enige manier om een einde aan deze miserabele toestand te maken is door het ontwikkelen van de juiste filosofische kennis.

**sattva, rajas,
tamas**

**danseres en
toeschouwer**

Dankzij dit verlossende inzicht kan de mens het onderscheid maken tussen de zuivere geest en de oermaterie. Op dat moment raakt de mannelijke toeschouwer uit de vergelijking uitgekeken op de danseres: 'Ik identificeer me niet meer met haar, ik ben haar niet!' De danseres merkt dit en staakt meteen haar optreden: 'Hij is op me uitgekeken!' Zo wordt de zuivere geest bevrijd van zijn gehechtheid aan de materie. Volgens het Samkhyasysteem moeten alle mensen ervoor zorgen dat hun geesten zich bevrijden. Als dat gelukt is, zullen de oermaterie en de zuivere geest eeuwig rustig naast elkaar bestaan. Er zal nooit een nieuwe evolutie plaatsvinden en niemand zal meer lijden.

Shankara's monisme

Uit de vele verwijzingen in zijn oeuvre blijkt dat Shankara goed op de hoogte was van de Samkhyafilosofie. Daarnaast gebruikt de filosoof regelmatig ideeën uit dit concurrerende systeem om zijn eigen gedachten duidelijk te maken. Over het algemeen heeft Shankara echter weinig respect voor het Samkhyadenken. Hij stelde dat dit dualistische systeem een foutieve verklaring voor het ontstaan van de wereld gaf. De twee substanties 'zuivere geest' en 'oermaterie' zijn namelijk dusdanig verschillend dat ze nooit konden samenwerken om het evolutieproces te starten. Shankara stelde dat een samenwerking tussen twee entiteiten in ieder geval communicatie vereiste. Dit kon juist niet, omdat de oermaterie volkomen onbewust, inert en onintelligent was.

Ook heeft Shankara felle kritiek op de Samkhya-opvatting dat het universum uit de onbewuste oermaterie voortkomt. Hij stelde dat zelfs de meest briljante architect niet in staat was om het heelal te ontwerpen, laat staan een wezen dat niet kan denken. Zijn tegenstanders merkten op dat de oermaterie juist spontaan handelt. Shankara was niet onder de indruk van deze verdediging, omdat de Samkhyafilosofen tegelijkertijd beweerden dat de oermaterie evolueerde om de zuivere geest tot zelfkennis te leiden. Op die manier had de oermaterie toch een bepaalde bedoeling en kon hij niet spontaan handelen. Volgens Shankara zijn deze filosofische problemen onoplosbaar en is het Samkhyasysteem dan ook onhoudbaar.

Tegenover het dualisme van het Samkhyasysteem plaatste Shankara zijn eigen monistische filosofie: volgens hem kwam het universum voort uit één intelligente bron: Brahman. Deze term ontleende de filosoof aan de *Upanishaden*,

zijn grootste wijsgerige inspiratiebron. Shankara's leer valt dan ook onder de Vedanta (letterlijk 'einde' of 'voltooiing' van de Veda), het filosofische systeem dat zich bezighield met de uitleg van de heilige hindoeïstische geschriften.

Non-dualistische interpretatie van de *Upanishaden*

Shankara's filosofie draait om de zogenaamde 'grote uitspraken' uit de *Upanishaden*. De belangrijkste van deze aforismen zijn: 'Brahman is puur bewustzijn, eeuwig bestaan en vreugde', 'Ik ben Brahman', 'Deze Atman is Brahman' en 'Het hele universum is Brahman'.

Het bijzondere van Shankara's filosofie is dat hij deze uitspraken op een radicaal non-dualistische wijze interpreteert. Volgens hem is er geen verschil tussen het individuele 'zelf' (Atman) en het Zelf van het universum (Brahman). De verhouding tussen deze twee entiteiten is het best te vergelijken met de zee en zijn golven of klei en de potten die hiervan worden gemaakt. Shankara heeft dan ook weinig respect voor filosofen die een onderscheid tussen het individuele en het universele Zelf willen maken. Deze denkers zullen de verlichting niet bereiken: 'Degenen die volhouden dat er een onderscheid bestaat tussen het individuele en het hoogste Zelf ontkennen de werkelijke betekenis van de Vedantateksten en staan zodoende de perfecte kennis in de weg, die de deur is naar de perfecte gelukzaligheid!'

Geïnspireerd door de *Upanishaden* stelt Shankara dat het eeuwige, onveranderlijke en onvergankelijke Brahman het enige is wat werkelijk bestaat. In een kernachtige passage uit zijn hoofdwerk, het *Commentaar op de Brahmasutra*, noemt de filosoof deze entiteit 'die alwetende en almachtige bron waaruit de geboorte, het voortbestaan en de ontbinding van het universum voortkomen.' Hieruit volgt dat de constant veranderende empirische werkelijkheid, die bestaat uit mensen en objecten, niet de ware werkelijkheid is. Toch kunnen we volgens de filosoof niet zeggen dat de empirische wereld irreëel is, want dat gaat alleen op voor zaken die werkelijk niet bestaan. De traditionele Indiase filosofie heeft voor deze absoluut niet-bestaande zaken metaforen als het gewei van een haas of de zoon van een onvruchtbare vrouw. Shankara stelt dan ook dat de empirische wereld een schijnrealiteit is. Voor de mens heeft de empirische realiteit een praktisch nut omdat hij nu eenmaal zijn dagelijks leven in deze sfeer doorbrengt, maar deze schijnwereld vormt niet zijn eigenlijke thuis.

Een beroemd voorbeeld dat Shankara gebruikt om de illusie van de zintuiglijk waarneembare wereld te verduidelijken, is dat van de slang en het touw.

Wie op een schemerige weg naar huis loopt, kan een stuk touw per ongeluk aanzien voor een slang. Volgens de filosoof wordt er iets toegeschreven aan het reële object (het touw) dat niet werkelijk in het touw aanwezig was (de slang).

**foutieve
toeschrijving**

Dit heeft een belangrijke psychologische consequentie, want de wandelaar blijft bang voor de slang tot hij hem dicht genoeg heeft genaderd om zijn vergissing in te zien. Shankara stelt dat de onverlichte mens net zo'n visie op de werkelijkheid heeft. Door zijn gebrekkige kennis over de ware aard van de wereld denkt hij dat de empirische werkelijkheid echt bestaat. Bovendien identificeert hij zich met zijn lichaam en zijn ego, waardoor hij zijn ware, geestelijke zelf vergeten is. Deze gedachte vertoont een belangrijke overeenkomst met het gedachtegoed van de Samkhya-filosofen, die ook stelden dat de mens zich af moet wenden van het materiële om zijn ware aard te realiseren.

Brahman nirguna, Brahman saguna en Maya

Shankara heeft zijn gedachte over de empirische en de geestelijke realiteit uitgewerkt in een theorie van de dubbele waarheid. De hoogste waarheid is die van het 'Brahman zonder eigenschappen' (*Brahman nirguna*) en duidt de enige ware realiteit aan, namelijk het onzichtbare, hoogste principe zoals het op zichzelf is. Deze werkelijkheid is vormloos en staat tegenover het 'Brahman met eigenschappen' (*Brahman saguna*), zoals 'vreugde', 'puur bewustzijn' en 'eeuwig bestaan'. Door het mediteren op dit Brahman met eigenschappen kan de mens uiteindelijk de hoogste realiteit ontdekken.

Volgens Shankara komt het erop aan om verder te kijken dan de empirische werkelijkheid en je te richten op Brahman. De empirische werkelijkheid wordt door de filosoof ook wel de 'sluier van Maya' (illusie) genoemd. Deze illusie wordt op wonderlijke wijze door Brahman zelf gecreëerd. Wie denkt dat de empirische realiteit de enige werkelijkheid is, doet zichzelf tekort: hij of zij beschouwt zich als een schepsel tussen andere schepselen en heeft geen weet van zijn of haar oorspronkelijke eenheid met Brahman. Deze onjuiste visie wordt door Shankara 'niet-weten' genoemd.

Maya

niet-weten

Wie door het bestuderen van de *Upanishaden* en langdurige meditatie het verlossende inzicht bereikt, verheft zich echter boven de empirische werkelijkheid en daarmee boven het lijden en de keten van wedergeboorten: 'Dit is het niet-weten, waardoor de samsara wordt veroorzaakt die gekenmerkt wordt door waken en dromen. Dit niet-weten wordt door het weten verwij-

derd. Zo heb jij nu de vreesloosheid bereikt. Niet zul jij voortaan het lijden van de wakende en de dromende toestand ervaren. Van het lijden van samsara ben jij bevrijd.' Shankara vergelijkt zo'n tijdens zijn leven bevrijde ziel op poëtische wijze met een zwaan in een rivier. De ziel bevindt zich weliswaar in de empirische werkelijkheid, maar deze illusie bevuilt hem niet, net als het water dat van de zwanenveren afglijdt zonder dat ze doorweekt raken.

Shankara en het boeddhisme

Shankara staat bekend als een belangrijke opponent van het boeddhisme. Zijn grootste bezwaar tegen aanhangers van deze leer was dat zij de autoriteit van de Veda als bron van ultieme kennis niet accepteerden. Bovendien beschouwde hij de filosofie van Nagarjuna en de Madhyamakaschool als een vorm van nihilisme. Opvallend genoeg werd Shankara door latere Vedantadenkers juist beschouwd als een 'cryptoboeddhist'. Deze filosofen hadden grote moeite met zijn leer van de dubbele waarheid, die volgens hen het bestaan van de empirische werkelijkheid ontkende en zo een belediging vormde voor het scheppende vermogen van God (Ishvara). Op die manier leverden zij dezelfde kritiek op Shankara als hij op de boeddhisten leverde. Of de criticasters gelijk hadden, blijft de vraag, maar de geleerden zijn het erover eens dat de grote hindoeïstische denker door het boeddhisme werd beïnvloed.

Gaudapada

Gaudapada (zevende eeuw v.Chr), de leraar van Shankara's leraar of 'opaleeraar', was namelijk erg gecharmeerd van de boeddhistische leer, die hij als een variant op de filosofie van de *Upanishaden* beschouwde. Met name Nagarjuna's leer van de dubbele waarheid werd door hem met goedkeuring bestudeerd en opgenomen in zijn filosofie: 'Dankzij het Mahayanaboeddhisme weten we welke dingen we moeten vermijden en welke zaken we moeten nastreven en hoogachten!' Gaudapada was dan ook van mening dat de boeddhistische manier van argumenteren, het interpreteren van teksten en het beoefenen van yoga belangrijke hulpmiddelen waren om de verlossing te bereiken, waar in de *Upanishaden* over wordt geschreven. Omdat de geschriften van Gaudapada als canoniek werden beschouwd binnen de Vedantaschool en iedere filosoof van naam ze moest bestuderen, kwam op die manier de boeddhistische invloed ook in Shankara's werk terecht. De filosoof was echter de laatste die dit wilde toegeven. Zijn belangrijkste doel was het verdedigen van de Upanishadfilosofie tegen de 'heidenen', onder wie de boeddhisten. Alle zogenaamd boeddhistische invloeden in het werk van

Gaudapada, die hij overigens mateloos vereerde als 'een van de weinigen die werkelijk inzicht in de *Upanishaden* heeft', werden door hem zo uitgelegd dat deze afkomstig waren uit de Vedische geschriften.

Het verschil tussen Gaudapada en Shankara voor wat betreft hun visie op het boeddhisme hangt naar alle waarschijnlijkheid samen met de tijdperken waarin zij leefden. In Gaudapada's tijd was Nagarjuna een van de populairste boeddhistische filosofen en werd er volop nagedacht over mystiek en de juiste manier om je te bevrijden uit de keten van wedergeboorte. Tijdens Shankara's leven hielden zowel de boeddhistische als de hindoeïstische filosofen zich primair bezig met taalkundige en logische problemen. De filosoof beschouwde deze tendens als een dwaling van de wijsbegeerte, die zich in de eerste plaats met de verlossing van de mens bezig dient te houden. In hoeverre Shankara op de hoogte was van de vroegere, meer soteriologisch getinte boeddhistische teksten, is niet bekend.

soteriologisch

Shankara als inspirator van de moderne Indiase filosofie

Dankzij zijn felle kritiek op het boeddhisme droeg Shankara zijn steentje bij aan de ondergang van deze leer in India. Omstreeks 1200 verdwijnt het boeddhisme geheel van het Indiase wijsgerige toneel. Over de precieze oorzaak van deze neergang tasten de geleerden in het duister; wellicht heeft het binnenvallen van de moslims een belangrijke rol gespeeld. Overigens betekende dit niet het einde van het boeddhisme, want het werd vanaf de eerste eeuw n.Chr. naar andere landen geëxporteerd, waaronder China. Ironisch genoeg raakte Shankara's oeuvre in de eeuwen na zijn dood ook in de vergetelheid. In de negentiende eeuw wordt hij echter herontdekt: zijn *Commentaar op de Brahmasutra's* groeit uit tot het meest bestudeerde geschrift uit de Indiase filosofie. Ook Europese geleerden beginnen zich voor de meester te interesseren, onder wie Paul Deussen, een goede vriend van Friedrich Nietzsche.

Het *Commentaar op de Brahmasutra's* vormt een belangrijke inspiratiebron voor de drie grootste moderne filosofen uit India: Swami Vivekananda (1863-1902), Mohandas 'Mahatma' Gandhi (1869-1948) en Aurobindho (1870-1950). Deze filosofen probeerden het hindoeïsme naar hun eigen tijd te vertalen en waren er tegelijkertijd van overtuigd dat deze leer een universele boodschap had. Zo stelde Vivekananda in 1893 tijdens het Wereldparlement van Religies in Chicago dat India wereldwijd een voortrekkersrol kon spelen in de spirituele zoektocht van de mens: het leren kennen van het goddelijke in jezelf. Daarnaast trok hij concrete conclusies uit Shankara's

leer. Als Brahman de ultieme aard van alle dingen vormt, zo stelde hij, dan hebben we geen enkel recht om andere mensen te discrimineren. Vivekanda leverde dan ook felle kritiek op het traditionele kastesysteem en pleitte voor een evenwichtige verdeling van de macht. Zo toonde hij dat Shankara's abstracte bespiegelingen ook uitstekend bruikbaar waren in een debat over sociale gelijkheid.

Shankara's Commentaar op de Brahmasutra's

Het onderstaande fragment, dat afkomstig is uit het *Commentaar op de Brahmasutra's*, toont Shankara's scholastieke stijl. Net als de grote filosofen uit de westerse Middeleeuwen, zoals Thomas van Aquino en Meister Eckhart, ondersteunt de Indiase wijsgeer zijn gedachten met kernachtige citaten uit heilige teksten. Shankara maakt in deze tekst duidelijk dat er geen onderscheid bestaat tussen het individuele Zelf (Atman) en het hoogste of universele Zelf (Brahman). De mens die dit inzicht verwerft door het meditatief lezen van de *Upanishaden* zal volgens Shankara de verlichting bereiken. Hij begrijpt dat de constant veranderende empirische wereld niet meer dan een illusie is die de eenheid van de werkelijke realiteit, het onvergankelijke Brahman, aan het oog onttrekt. Paradoxaal genoeg 'bereikt' zo'n mens de verlichting niet: hij realiseert zich juist dat hij altijd al verlost was. Daarom benadrukt Shankara aan het eind van de tekst dat de verlossing geen 'effect' is dat door bepaalde handelingen wordt bereikt.

'Omdat dus de individuele ziel en het hoogste Zelf alleen in naam verschillen, terwijl het vaststaat dat het object van de kennis hun absolute gelijkheid is, is het zinloos om vol te houden (zoals sommigen doen) dat er een veelheid van Zelfen bestaat en dat de individuele ziel van het hoogste Zelf, en het hoogste Zelf van de individuele ziel, verschilt. Want het zelf heeft weliswaar vele namen, maar het is er slechts één. Evenmin wijst de passage 'Hij die Brahman kent, die werkelijk is, kennis, oneindig, die verborgen is in de holte' (*Taitt. Up.* II, 1) naar een bepaalde holte die een andere zou zijn dan de behuizing van de individuele ziel. En dat het niemand anders dan Brahman is die in de holte verborgen is, weten we uit een volgende passage, namelijk: 'Nadat hij had gezonden, ging hij er binnen.' (*Taitt. Up.* II, 6), volgens welke passage de schepper alleen in de geschapen wezens binnenging. Degenen die volhouden dat er een onderscheid bestaat tussen het individuele en het hoogste Zelf ontkennen de werkelijke betekenis van de Vedantateksten, staan zodoende de perfecte kennis in de weg, die de deur is naar de perfecte gelukzaligheid en nemen zonder gronden aan dat de verlossing een effect is en dus

niet eeuwig. (En als ze proberen aan te tonen dat moksha, al is het een effect, toch eeuwig is, komen ze in conflict met de zuivere logica.)

Sutra: 'En [de individuele ziel] is slechts een verschijningsvorm'.

En die individuele ziel moet worden beschouwd als niet meer dan een verschijningsvorm van het hoogste Zelf, zoals de reflectie van de zon in het water: de individuele ziel is noch direct dat (het hoogste Zelf), noch iets anders. Als het ene gereflecteerde beeld van de zon trilt, betekent dat niet dat ook het andere gereflecteerde beeld van de zon trilt, en evenmin zal dus als de ene ziel verbonden

is met daden en gevolgen van daden, de andere ziel net zo verbonden zijn. Daarom bestaat er geen verwarring van daden en gevolgen. En als die 'verschijningsvorm' het effect is van Nescience ['niet-weten'] volgt daaruit dat de samsara die daarop [op de verschijningsvorm] is gebaseerd ook het effect is van Nescience, zodat het opheffen van Nescience resulteert in het beseft dat de ziel in werkelijkheid niets anders is dan Brahman.'

Uit: *De verbeelding van het denken*, red. Jan Bor, Errit Petersma en Jelle Kingma, Amsterdam, Contact, 2004, p. 95. De vertaling is van G. Chemparathy.

Aanbevolen literatuur

- G. Chemparathy, 'De boeddhistische filosofie', in: *De verbeelding van het denken* (red. Jan Bor, Errit Petersma en Jelle Kingma, Amsterdam, Contact, 2004), p. 93-95.
- B. Nagel, 'Indiase filosofie', in: *Wereldfilosofie* (red. Hans van Rappard en Michiel Leezenberg, Amsterdam, Prometheus, 2010), p. 60-99.

Chinese filosofie: Confucius en het confucianisme

*'Wat je voor jezelf niet wil, leg dat ook niet op
aan anderen.'*

Confucius

'Bezit ik kennis? Nee, die bezit ik niet. Toen een boer mij die vraag eens stelde, was mijn geest geheel leeg!' Deze karakteristieke uitspraak van Confucius bevat een belangrijke overeenkomst met het denken van Socrates, die steeds opmerkte dat hij niets wist. De rol van Confucius voor de Chinese filosofie is dan ook goed vergelijkbaar met de invloed van Socrates op het westerse denken. Beide wijsgeren staan bekend als de stamvaders van hun traditie en hadden een kritische inslag die niet altijd even goed viel bij de overheid.

Daarnaast maakten Socrates en Confucius grote indruk op hun leerlingen doordat ze hun filosofie voortdurend in praktijk brachten. In plaats van zich op te sluiten in een studeervertrek, vormden ze stralende voorbeelden van wijsheid en deugd. Daarnaast maakten Socrates en Confucius grote indruk op hun leerlingen en vormden ze voor hen een stralend voorbeeld van wijsheid en deugd. In plaats van zich op te sluiten in een studeervertrek, brachten ze voortdurend hun filosofie in praktijk. Net als Socrates probeerde Confucius zijn filosofie tegen de verdrukking in te verspreiden. Hij leefde tijdens de zogenaamde Lente- en Herfstperiode (722-481 v.Chr.), een tijdperk uit de Chinese geschiedenis dat gekenmerkt werd door een toenemende politieke en maatschappelijke onrust. Tijdens deze periode brokkelde de macht van de Zhoudynastie af, een feodaal, in de door mythen omgeven oudheid gesticht rijk waarin de koning een sacrale positie had en over een aantal vazalstaten heerste. De heren van deze staten begonnen steeds meer macht voor zichzelf op te eisen en brachten legers op de been. Uiteindelijk leidde dit tot de grootschalige burgeroorlogen van de Periode der Strijdende Staten, die Confucius niet meer meemaakte.

Het sociaal-morele en politiek-maatschappelijke verval van de Lente- en Herfstperiode vormde de katalysator van Confucius' filosofie. Als eerste formuleerde hij de vraag die de hele klassieke Chinese filosofie zou domineren: wat is de Weg? Met deze 'weg' wordt de juiste manier bedoeld waarop de staat moet worden bestuurd. Daarnaast duidt dit begrip op de correcte levenshouding van het individu. Confucius bepaalt met deze vraag het karakter van de Chinese filosofie, die in de eerste plaats praktisch en sociaal-maatschappelijk is georiënteerd. De klassieke denkers na hem hebben dan ook weinig interesse voor metafysische speculaties of het bouwen van alomvattende systemen, zoals sommige hindoeïsten deden. Voor Confucius ligt de juiste Weg in het volgen van een deugdethiek die zowel het maatschappelijke als het individuele leven in goede banen moest leiden. Daarbij putte hij inspiratie uit het mythische verleden van de Zhou-dynastie.



De naam '**Confucius**' vormt de Latijnse verbastering van het Chinese 'Kong Fuzi', dat 'Meester Kong' betekent. Volgens de traditionele hagiografie stond de filosoof al

op jonge leeftijd in zijn geboorteland Lu bekend om zijn diepgaande kennis van de rituele omgangsvormen. Hij ambieerde een politieke carrière en schopte het zelfs tot eerste minister van Lu. De heerser van de naburige staat Qi zag de groeiende invloed van de filosoof echter met lede ogen aan. Hij stuurde een delegatie muzikanten en danseressen naar de koning van Lu, die hierdoor zo werd afgeleid dat hij zijn staatszaken verwaarloosde. Prompt nam de zwaar teurgestelde Confucius ontslag.

Volgens de overlevering reisde de filosoof tot op hoge leeftijd door diverse Chinese staten. Hij werd vergezeld door een klein groepje leerlingen, onder wie de door hemzelf bewonderde Yan Hui. Tegen een andere leerling merkte Confucius op: 'Jij bent Yan Hui's gelijke niet. Jij en ik, wij zijn zijn gelijken niet.' Deze opmerking tekent de bescheidenheid van de filosoof. Yan Hui werd zelf echter geen belangrijke wijsgeer en er zijn ook geen geschriften van zijn hand bekend. Aan het eind van zijn leven zou Confucius zijn teruggekeerd naar Lu, waar hij maar liefst drieduizend leerlingen onderwees. Tweeënzestig mannen van deze groep waren briljante geesten, die later glanzende politieke carrières opbouwden. Naar alle waarschijnlijkheid sleet Confucius zijn leven echter als rondtrekkende onderwijzer omdat hij in ongenade was gevallen in Lu.

De rol van het verleden

‘Ik ben een doorgever, geen uitvinder.’ Met deze bescheiden woorden beschrijft Confucius (551 v.Chr – 479 v.Chr.) zijn rol als filosoof. Hij zag zichzelf in de eerste plaats als iemand die de hoge cultuur van het Zhourijk uit de oudheid in stand hield. Waarschijnlijk werd deze missie geïnspireerd door zijn directe omgeving. Het kleine, in Noord-China gelegen staatje Lu waar Confucius woonde, was namelijk doordrenkt met culturele overblijfselen van de Zhoudynastie. De filosoof beschouwde dit antieke rijk als het hoogtepunt van de wereldbeschaving en plaatste het als lichtend voorbeeld tegenover zijn eigen, turbulente tijdsgewricht. Hij stelde dat alle inwoners van deze ideale staat hun plaats in de maatschappelijke hiërarchie kenden. Verder waren ze altijd tevreden en leefden ze in vrede. Bovendien haalde niemand het in zijn hoofd de wet te overtreden, dankzij het geweldige rechtvaardige en deugdzame beleid van de hoogwaardigheidsbekleders.

Confucius had grote bewondering voor de door mythen omgeven stichters van de Zhoudynastie: koning Wen ‘de beschaafde’ en koning Wu ‘de krijger’. Hij identificeerde zich echter het meest met de hertog van Zhou die als regent optrad voor zijn minderjarige neef, de zoon van koning Wu, zonder zijn macht ook maar een ogenblik te misbruiken. Confucius droomde ervan om de machthebbers van zijn tijd op dezelfde manier als de hertog van Zhou terzijde te staan. Hij wilde hen overhalen om de klassieke cultuur en de normen en waarden van de Zhoudynastie in ere te herstellen. Op die manier zou er weer orde in het rijk heersen.

de vijf klassieken

Volgens de overlevering probeerde Confucius de antieke cultuur te propaganderen door de studie van vijf klassieke boeken. Modern onderzoek toont echter aan dat Confucius waarschijnlijk geen hechte band had met al deze geschriften. In het latere confucianisme spelen deze teksten wel een centrale rol. Het eerste van de vijf klassieken, het *Boek der Oden*, bestaat uit liefdesgedichten en lofzangen op de koningen Wu en Wen. Dit boek werd in ieder geval met goedkeuring door Confucius gelezen. Hij zag deze fijnbesnaarde poëzie als de bron van innerlijke en uiterlijke beschaving: ‘De Oden kunnen je verheffen, ze kunnen je tot een sociaal wezen maken!’ Een ander klassiek boek, de *Documenten*, bevat fictieve toespraken van wijze vorsten uit het verleden, die als inspiratie kunnen dienen voor een rechtvaardig bestuur. De derde klassieker, *De Lente- en Herfstannalen*, wordt traditioneel aan Confucius toegeschreven, maar het is hoogst onwaarschijnlijk dat hij deze kronieken

heeft vervaardigd. Ten slotte bestaan de vijf klassieken uit de *Riten*, waarin de juiste omgangsvormen staan beschreven, en het klassieke orakelboek *Yijing*, dat inzicht in de werking van de kosmos biedt.

Deugd en rite

Zelfbeheersing en deugdzaamheid spelen een centrale rol in de ethiek van Confucius. In een beroemd citaat zegt hij over zijn filosofische loopbaan: 'Met vijftien jaar was ik gericht op studie; met dertig stond ik stevig op mijn benen; met veertig twijfelde ik niet meer; met vijftig begreep ik de opdracht van de hemel; met zestig was het oor volzaam; met zeventig volgde ik de wensen van mijn hart zonder over de schreef te gaan.' Hoewel deze woorden wellicht enigszins hyperbolisch zijn, tonen ze wel de confucianistische basis-attitude: de mens moet zijn leven lang naar deugdzaamheid streven, totdat hij dit gedrag spontaan en vol plezier in praktijk brengt.

Centraal in Confucius' ethiek staat het ontwikkelen van de hoogste deugd: (mede)menselijkheid oftewel *ren* in het Chinees. In de na zijn dood opgetekende *Gesprekken* geeft de filosoof de volgende omschrijving van deze waardevolle karaktertrek: 'Zigong vroeg: "Is er een woord waarnaar men gedurende zijn hele leven kan handelen?" De Meester (Confucius) zei: "Dan is het wel 'wederzijdsheid' of 'wederkerigheid'. Wat je voor jezelf niet wilt, leg dat ook niet op aan anderen.'" Dit principe herinnert aan de beroemde uitspraak van Jezus: 'Wat u niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet!' Dit belangrijke morele richtsnoer is gemakkelijk te begrijpen. Het altijd en overal in praktijk brengen van menselijkheid vergt echter een haast bovenmenselijke inspanning. De mens die deze deugd ten volle wil ontplooiën, moet voortdurend oefenen en is hier nooit mee klaar: 'Pas met de dood komt de weg tot een einde, is dat niet lang?'

Iemand die zijn menselijkheid geheel heeft gerealiseerd, wordt door Confucius een wijze of *sheng* genoemd. Hij is bij uitstek geschikt om de staat te besturen. De filosoof benadrukt dat zulke exceptionele, moreel volmaakte individuen maar eens in de vijfhonderd jaar geboren worden. Met zijn karakteristieke bescheidenheid stelt Confucius dat hij zelf ook geen wijze is, maar iemand die nog steeds op zoek is naar het juiste pad. Naast het concept 'wijze' introduceert hij een ander ideaal, dat meer onder handbereik ligt: de edele of *junzi*.

Deze term slaat op iemand die continu zijn medemenselijkheid probeert te ontwikkelen en hierdoor moreel superieur is ten opzichte van de mens die alleen voor zichzelf en zijn eigen roem, macht of geld leeft. Hoewel iedereen in principe in staat is om belangrijke deugden als rechtvaardigheid en medemenselijkheid te ontwikkelen, heeft Confucius' filosofie een onmiskenbaar elitair karakter. Hij vond dat zijn leer primair in praktijk kon worden gebracht door de intelligentsia en niet door ongeletterde boeren.

De edele

Het concept 'edele' is een mooi voorbeeld van Confucius' filosofische stijl. In de Chinese oudheid sloeg deze term op mensen van adel, maar de filosoof gebruikt dit woord om personen aan te duiden die een hoge graad van innerlijke beschaving hebben verworven. Hetzelfde geldt voor het begrip 'deugd', dat in de oudheid een magische bijklank had en het krachtige charisma aanduidde waarmee de vorst zijn onderdanen dwong om hem te gehoorzamen. Bij Confucius heeft deze term geen magische lading meer: het gaat hem om het ontwikkelen van goede karaktertrekken, die zich uiten in het juiste gedrag. Deze transformatie van de begrippen 'edele' en 'deugd' geeft aan dat de filosoof meer dan een doorgeefluik van de gebruiken uit de oudheid is: hij interpreteert de traditie op een nieuwe, revolutionaire wijze.

Behalve medemenselijkheid probeert de edele ook andere deugden optimaal te ontwikkelen, zoals rechtvaardigheid en plichtsbetrachting. Hij probeert altijd recht door zee te zijn en zich aan zijn woord te houden. Daarnaast is hij bescheiden en wars van te veel luxe: 'De meester zei: "De edele probeert niet zich vol te eten, noch probeert hij comfortabel te wonen. Hij is snel van handelen, maar voorzichtig met zijn woorden."' Dankzij deze attitude verheft de edele zich boven het gewone volk of 'de kleine man', die zich niet met morele beschaving bezighoudt. Confucius merkt dan ook op dat de edele probeert zijn innerlijk te vervolmaken, terwijl de 'kleine man' alleen achter doelen buiten zichzelf aanrent.

Hiërarchie

Hoewel iedereen medemenselijkheid kan ontwikkelen, houdt deze deugd niet in dat je iedereen gelijkwaardig moet behandelen. Confucius hechtte namelijk grote waarde aan de sociale hiërarchie. Als iedereen in overeenstemming met zijn plaats op de maatschappelijke ladder zou handelen, dan zouden alle vormen van sociale wanorde vanzelf verdwijnen. De sociale positie

van de mens ligt besloten in zijn 'naam'. Zo heeft de naam 'vader' volgens Confucius de morele implicatie dat hij goed voor zijn kinderen moet zorgen, terwijl de naam 'zoon' betekent dat hij zijn vader dient te gehoorzamen. De filosoof heeft deze visie in een passage uit de gesprekken kernachtig uitgedrukt: 'Laat de vorst een vorst zijn, de minister een minister, de vader een vader en de zoon een zoon.'

Confucius stelt dat de meeste mensen van zijn tijd niet meer in overeenstemming met hun 'naam' handelen. Dit betekent niet dat de vorst letterlijk geen vorst meer is, maar zich niet als een echte heerser gedraagt, dat wil zeggen: volgens de confucianistische deugden. De mens moet er dan ook naar streven om de essentie van zijn maatschappelijke rol zoveel mogelijk te verwezenlijken. Op het eerste gezicht klinken zulke geboden, zoals de gehoorzaamheid van kinderen ten opzichte van hun ouders, enigszins star. Confucius benadrukt echter dat ouders het respect van hun kinderen ook moeten verdienen door zich als 'echte', zorgzame en liefhebbende mensen op te stellen. Als deze wederkerigheid ontbreekt, kan de sociale hiërarchie niet goed functioneren.

Rite

De edele is zich als geen ander van deze maatschappelijke rangorde bewust. Hij probeert iedereen dan ook zoveel mogelijk overeenkomstig zijn of haar positie te behandelen. Hierbij volgt hij de zogenaamde 'riten' of *li*. Oorspronkelijk sloeg dit begrip op de correcte manier waarop religieuze en maatschappelijke rituelen moesten worden uitgevoerd. Later, aan het begin van de Lente- en Herfstperiode, kreeg dit begrip een andere betekenis, namelijk de beschaafde omgang tussen staten. In de filosofie van Confucius betekenen de 'riten' echter hoffelijke omgangsvormen. Zo stelt de filosoof dat het niet meer dan beleefd is om een blinde muzikant te helpen om zijn weg te vinden naar het podium. De edele probeert altijd hoffelijk te zijn. Op die manier brengt hij zijn medemenselijkheid in de praktijk. Hij doet dit niet omdat hij zich gedwongen voelt om de regels na te leven, maar omwille van de morele beschaafdheid zelf.

De rechtvaardige regering

Confucius hield zich niet alleen met de persoonlijke ethiek bezig, maar ook met de gedragscode voor de vorst en zijn ministers. Hij stelde dat de vorst de

meest deugdzame persoon in het rijk dient te zijn. Dankzij zijn deugd vormt hij een stralend voorbeeld voor zijn onderdanen, die niets liever doen dan hem gehoorzamen. De vorst hoeft dan ook niet bijzonder intellectueel of praktisch begaafd te zijn, maar moet innerlijk een zo groot mogelijke medemenselijkheid cultiveren. Op die manier zal er vanzelf orde in het rijk ontstaan; de vorst hoeft in principe niets te doen. Confucius licht deze visie toe in een poëtische uitspraak: 'Regeren door middel van de deugd kan vergeleken worden met de Poolster; hij blijft op zijn plaats en de menigte sterren volgt hem.'

Regeren is volgens Confucius in de eerste plaats dan ook 'rechtmaken'. Als de vorst door zijn rechtvaardigheid de juiste standaard bepaalt, zullen minder sociale mensen niet meer de moed hebben om hier tegen in te gaan: 'Als u het goede begeert, dan zal het volk goed zijn. De deugd van de edele is als de wind en de deugd van de kleine man is als het gras. Als de wind over het gras strijkt, moet het gras buigen.' Elders merkt Confucius op dat je het volk kunt leren om een weg te volgen, maar dat het deze weg zelf niet kan begrijpen. Hieruit blijkt dat de filosoof zijn leer in de eerste plaats voor de elite ontwikkelde.

Behalve een innerlijk en uiterlijk correct mens zijn, dient de vorst zich te omringen met deugdzame, 'edele' ministers. Zij geven hem voortdurend advies en voeren alle bestuurlijke taken in zijn naam uit. Confucius benadrukt dat deze edelen op tal van gebieden in staat moesten zijn om wijze besluiten te nemen. De edele is dan ook niet vergelijkbaar met een machine die maar één doel heeft. Of, zoals Confucius het formuleert: 'De edele is geen kruik!' De filosoof stelt dat de juiste verhouding tussen de vorst en zijn minister vergelijkbaar is met de relatie tussen een echtgenoot en zijn echtgenote. Hij is als pater familias de onbetwistbare baas van het gezin en wordt door haar zoveel mogelijk bijgestaan. Als een minister het niet met de vorst eens is, dient hij te gehoorzamen of af te treden. Op dit punt is Confucius' gedachtegang niet geheel te reconstrueren, omdat hij enerzijds bewondering heeft voor ministers die slechte vorsten de rug toekeren en anderzijds de vorsten van zijn tijd meer beschaving probeerde bij te brengen.

De hemel

Confucius verrichtte zijn grootste denkwerk op het gebied van de sociale filosofie en de ethiek. Opvallend genoeg laat hij zich nooit verleiden tot re-

ligieuze of metafysische discussies. Een fraai voorbeeld van zijn houding ten opzichte van het bovennatuurlijke, is het antwoord dat hij aan zijn leerling Zilu geeft: 'Zilu vroeg hoe men de geesten moet dienen. De Meester zei: "Je kunt de mensen nog niet eens dienen, hoe kun je dan de geesten dienen?" Hij vroeg: "Mag ik dan vragen naar de doden?" De Meester zei: "Je begrijpt het leven nog niet eens, hoe wil je dan de dood begrijpen?"'

Deze uitspraak maakt duidelijk dat Confucius een agnostisch standpunt innam: voor het leiden van een moreel hoogstaand leven is kennis van het bovennatuurlijke op geen enkele manier noodzakelijk. Bovendien kunnen we niets over het metafysische of 'de hemel' weten. Deze houding is overigens niet alleen typerend voor Confucius, maar voor de meeste intellectuelen in de Lente- en Herfstperiode. Men stond over het algemeen sceptisch tegenover het antieke Chinese geloof in de hemel als een onzichtbare, morele instantie die goed gedrag beloonde en onjuiste activiteiten bestrafte. In het volksgeloof speelden de hemel en andere onzichtbare krachten zoals de geesten van voorouders echter nog steeds een grote rol.

Omdat Confucius' *Gesprekken* geen systematisch wijsgerig betoog vormen, is het niet verwonderlijk dat er ook uitspraken zijn overgeleverd waarin de filosoof zich expliciet op de hemel beroept: 'Toen de Meester in Kuang in gevaar verkeerde, zei hij: "Aangezien koning Wen sinds lang dood is, is de cultuur toch alleen in ons aanwezig? Als de Hemel van plan is onze cultuur te vernietigen, dan zou het nageslacht niet de kans hebben gekregen eraan deel te nemen. Als de Hemel onze cultuur nog niet wil vernietigen, wat kunnen de mensen van Kuang ons dan aandoen?"' In dit citaat voert Confucius de hemel als de redder van zijn eigen filosofische project op, namelijk het instandhouden van de Zhoucultuur. Maar ook hier laat hij het in het midden hoe en waarom deze redding plaatsvindt.

Confucianisme na Confucius

De filosofie van Confucius heeft een aards en praktisch karakter. Dit blijkt al uit de eerste opmerking van *De gesprekken*: 'Leren en het op het juiste moment in praktijk brengen, is dat geen vreugde? Als een vriend uit een ver land bij je op bezoek komt, is dat niet aangenaam?' De stamvader van de Chinese filosofie wordt dan ook niet geplaagd door twijfels à la Descartes, maar stelt simpelweg vast dat de wereld bestaat en dat de mens erin moet le-

ven. Waar het op aankomt, is om dit leven zo deugdzzaam mogelijk te lijden. De juiste Weg voor de staat en het individu ligt dan ook in het ontwikkelen van de hoogste deugd: medemenselijkheid.

Vanwege zijn praktische oriëntatie hield Confucius zich niet bezig met vragen als: 'Wat is de aard van de mens?' Hij liet het in het midden of de mens van nature tot het goede of het slechte geneigd is. Voor de ethiek en staatsfilosofie is deze vraag echter van groot belang. De grote confucianistische filosofen die de meester opvolgden, speculeerden dan ook uitgebreid over de menselijke natuur. Volgens Mencius (372-289 v.Chr.) is de mens geneigd tot het goede. Hij onderbouwt dit met zijn beroemde voorbeeld van een voorbijganger die een kind ziet dat bijna in een put valt. Deze passant zal het kind spontaan willen helpen, vanuit de natuurlijke goedheid van zijn hart. Lijnrecht tegenover deze opvatting staat de filosofie van Xunzi (300-238 v.Chr.), die juist een negatieve visie op de mens heeft: 'De menselijke natuur is slecht; wat er goed aan is, is aangeleerd. De menselijke natuur heeft immers vanaf haar geboorte de liefde tot voordeel in zich.'

Mencius en Xunzi beschouwen Confucius als hun grote filosofische leermeester, ondanks hun verschillende opvattingen. 'Meester Kong' legde dan ook de basis van een van de hoofdstromingen van de Chinese filosofie. Hoewel Confucius tijdens zijn leven nauwelijks gehoor vond bij de vorsten aan wie hij zijn diensten als politiek adviseur aanbood, is zijn invloed op de filosofische en staatkundige geschiedenis van zijn land weergaloos. Zijn hiërarchisch ingestelde staatsleer en bespiegelingen over de deugdzame ambtenaar vormden de ideale methode om het onmetelijke, geünificeerde Chinese rijk te besturen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de grote keizerlijke dynastieën die na zijn dood ontstonden vrijwel allemaal volgens confucianistische principes werden bestuurd. Hier kwam een einde aan met de stichting van de Volksrepubliek China in 1911. De laatste tijd bezinnen Chinese intellectuelen zich echter steeds meer op hun filosofische traditie: *De gesprekken* van Confucius worden weer volop onderzocht. Met name voor jongeren vormt deze tekst een belangrijke inspiratiebron voor hun zoektocht naar het goede leven.

Confucius over menselijkheid: fragmenten uit De gesprekken

Evenals Socrates heeft Confucius niets geschreven. Hij heeft ook geen systematische filosofie ontwikkeld. De na zijn dood overgeleverde *Gesprekken of Analecta (Lunyu)* vormen dan ook een vrij chaotische verzameling uitspraken over allerlei morele, politieke en sociaal-maatschappelijke onderwerpen. De eerste uitspraak uit deze collectie is veelzeggend voor Confucius praktische instelling: hij stelt dat de mens zich op studie moet toeleveren maar deze inzichten op het juist moment in de praktijk moet brengen. In deze toepassing van kennis of moreel inzicht schuilt een onuitputtelijke bron van geluk. Een van de belangrijkste zaken die de mens kan bestuderen of oefenen is de deugd menselijkheid, die ook wel medemenselijkheid of wederzijdsheid wordt genoemd. In een veelzeggende uitspraak benadrukt Confucius dat deze deugd de kern van zijn leer vormt. Paradoxaal genoeg is het ontwikkelen van menselijkheid zowel het moeilijkste als het makkelijkste wat de mens kan doen: de weg tot wederzijdsheid is eindeloos, maar 'zodra men het wenst, heeft men het al bereikt'.

De Meester (Confucius) zei: 'Leren en het op het juiste moment in de praktijk brengen, is dat niet een genoeg?''

De Meester zei: 'Als men 's ochtends de weg verneemt, kan men 's avonds sterven.'

Ik heb nooit iemand ontmoet die gesteld was op menselijkheid of iemand die een afkeer had van onmenselijkheid. Wie gesteld is op menselijkheid kan niet worden overtroffen. Wie een afkeer heeft van onmenselijkheid kan misschien voor menselijk doorgaan [...] Is er iemand die een dag lang zijn kracht kan aanwenden tot menselijkheid? Ik ben nog nooit een geval van onvoldoende kracht tegengekomen.

De Meester zei: 'Is menselijkheid werkelijk ver weg? Zodra ik menselijkheid wens, is het al bereikt.'

Zengzi (een van de belangrijkste leerlingen van Confucius) zei: 'Een man moet sterk en vastbesloten zijn, want zijn taak is zwaar en de weg lang. Hij neemt menselijkheid als zijn taak; is dat niet zwaar? Pas met de dood komt de weg tot een einde, is dat niet lang?'

De Meester zei: 'Als een mens niet menselijk is, wat moet hij dan met de rituelen? Als een mens niet menselijk is, wat moet hij dan met muziek?'

Zhonggong [een leerling] vroeg naar menselijkheid. De Meester zei: 'Buiten de poorten alsof je een belangrijke gast ontvangt, als je het volk laat werken alsof je een belangrijk offer brengt. Wat je zelf niet wilt, leg dat ook niet op aan anderen.'

De Meester zei: 'Can [= Zengzi], mijn weg heeft één enkele kern.' Zengzi stemde in. Toen de Meester

was uitgegaan, vroegen de leerlingen: 'Wat bedoelde hij?' Zengzi zei: 'De weg van de Meester bestaat uit zijn best doen en uit wederzijdsheid, dat is alles.'

Sima Niu vroeg naar menselijkheid. De Meester zei: 'De menselijke, zijn spreken is aarzelend.' 'Als zijn spreken aarzelend is, dan noemt men hem menselijk?' De Meester zei: 'Als het handelen moeilijk is, zal dan het spreken niet aarzelend zijn?'

De hertog van She zei tegen Confucius: 'In ons dorp hebben we iemand die werkelijk oprecht handelt. Zijn vader stal een schaap en hij getuigde tegen

hem.' Confucius zei: 'In ons dorp zijn de oprechten anders: de vader zal verheimelijken wat de zoon deed, en de zoon wat de vader deed. Daarin vinden wij oprechtheid.'

De Meester zei: 'Zolang je ouders nog in leven zijn, moet je niet ver weg reizen. En als je op reis gaat, moet je bereikbaar zijn.'

Uit: Karel van der Leeuw, *Confucianisme. Een inleiding in de leer van Confucius*, Amsterdam, Ambo, 2006.

Aanbevolen literatuur

- Confucius, *De gesprekken* (vertaald door Kristofer Schipper; Amsterdam, Augustus, 2012).
- Karel van der Leeuw, *Het Chinese denken. Geschiedenis van de Chinese filosofie in hoofdlijnen* (Amsterdam, Boom, 1997).
- Karel van der Leeuw, *Confucianisme. Een inleiding in de leer van Confucius*, Amsterdam, Ambo, 2006.

Het taoïsme: Lao Zi en Zhuang Zi

'Het Tao dat als "Tao" aangeduid kan worden, is niet het permanente Tao.'

Lao Zi

China staat vanuit filosofisch perspectief bekend als het 'driestromenland'. De traditie die op politiek en sociaal vlak de meeste invloed uitoefende, is het confucianisme. Toch is de Chinese filosofie niet door en door confucianistisch. De inwoners van het Rijk van het Midden werden namelijk ook diepgaand beïnvloed door het taoïsme, een tweede inheemse stroming. Vanaf de eerste eeuw n.Chr. kwam er nog een hoofdstroming in het rijk: het uit India geïmporteerde boeddhisme. Deze drie grote denkrichtingen waren geenszins geïsoleerd, maar beïnvloedden elkaar voortdurend.

Het taoïsme vormt in veel opzichten de tegenpool van het (vroeg) confucianisme. Beide stromingen ontstonden in de turbulente Periode der Strijdende Staten (403-221 v.Chr.). In dit tijdsgewricht viel China ten prooi aan bloedige burgeroorlogen. Als reactie probeerden allerlei rivaliserende filosofische scholen een oplossing te vinden voor de sociaal-maatschappelijke crisis. In navolging van hun meester pleitten de confucianisten voor een terugkeer naar de waarden van de archaïsche Zhoudynastie. Zij wilden dit doel door actief politiek handelen realiseren. De taoïsten stonden juist zeer kritisch tegenover elke vorm van politieke actie. Ook hadden ze een hekel aan de confucianistische regelgeving en het conformisme. Volgens hen bestond de juiste Weg om de staat en het individuele leven in goede banen te leiden dan ook niet uit het opleggen van regels, maar uit een zo groot mogelijke vrijheid en spontaniteit.

Kenmerkend voor het taoïsme is dat zij haar filosofische invloed veelal vanuit het verborgene verspreide. Hoewel sommige keizers deze stroming propageerden, bleef zij altijd een onderstroom die een grote aantrekkingskracht uitoefende op kunstenaars, geleerden en gewezen politici. De taoïstische filosofie heeft dan ook een uitgesproken literair karakter. Zo bestaat een van de basis-

teksten, de door Lao Zi geschreven *Daodejing*, uit eenentachtig gedichten en is een ander canoniek boek, de door de gelijknamige filosoof op schrift gestelde *Zhuangzi*, een in virtuoze stijl geschreven verhalenbundel. In deze werken zetten de taoïstische filosofen niet alleen hun filosofie uiteen, maar polemiseren ze tevens met hun confucianistische tegenstanders.

Lao Zi en de *Daodejing*

Volgens de traditionele overlevering werd het taoïsme gesticht door Lao Zi, een historisch tamelijk schimmige figuur die vermoedelijk rond 300 v.Chr. leefde (hoewel sommige specialisten stellen dat hij een tijdgenoot van Confucius was). Zijn naam betekent zowel ‘Oude Meester’ als ‘Oud Kind’. Een mythe beweert namelijk dat hij als grijsaard uit de moederschoot kwam en tijdens zijn leven steeds jonger werd. Naast dit verhaal is er bijzonder weinig over Lao Zi bekend. Een traditionele historicus meldt dat de meester aan het eind van zijn leven China wilde verlaten, uit onvrede over de sociale en morele degeneratie. Hij wordt echter tegengehouden door een grenswachter, die hem smeekt om zijn filosofie op schrift te stellen. Lao Zi geeft aan dit verzoek gehoor. Het resultaat is de mysterieuze *Daodejing*: *het Boek van de Weg en de Deugd*.

Over de *Daodejing* wordt beweerd dat het de meest vertaalde tekst ter wereld is, op de Bijbel na. Talloze mensen verdiepen zich dagelijks in deze gedichtenbundel, in de hoop om antwoorden op hun levensvragen te vinden. Deze populariteit vormt een scherp contrast met de hoge moeilijkheidsgraad van de tekst, die veel duistere en soms zelfs ondoordringbare passages bevat. Ook de eerste versregels, waarin Lao Zi de centrale gedachte van zijn filosofie introduceert, zijn raadselachtig en paradoxaal: ‘Het Tao dat als “Tao” aangeduid kan worden, is niet het permanente Tao. De naam die genoemd kan worden, is niet de permanente naam.’

Tao

Het taoïsme dankt zijn naam aan het in dit vers genoemde begrip ‘Tao’, de ‘Weg’. Opvallend genoeg stelt Lao Zi dat dit concept onbenoembaar is: het is een mysterie dat de menselijke kennis, het denken en de taal te boven gaat. Alle namen die de mens aan de Weg geeft, verhullen hem alleen maar. Ook het woord ‘Tao’ is niet meer dan een aanduiding. De mens kan dan ook hoogstens indirect naar dit mysterie verwijzen met ontkennde



De taoïstische filosofen probeerden zoveel mogelijk overeenkomstig hun leer te leven. Een fraai voorbeeld van dit streven treffen we aan in de biografie

van **Zhuang Zi** (ca. 370-290 v.Chr), de schrijver van de gelijknamige filosofische verhalenbundel. Volgens een traditioneel verhaal was de filosoof eens aan het vissen toen hij door twee gezanten werd benaderd. Zij melden dat de koning hem wil benoemen tot de nieuwe minister van Binnenlandse Zaken. Zhuang Zi blijft echter rustig door hengelen en antwoordt zonder om te kijken: 'Ik heb gehoord dat er in Chu een heilige schild-

pad is die al drieduizend jaar dood is. De koning bewaart hem, in doeken gewikkeld, in een korf in de vooroudertempel. Waar zou deze schildpad de voorkeur aan geven: dood te zijn en vanwege zijn overgebleven botten vereerd te worden, of te leven en met zijn staart door de modder te slepen?' De twee gezanten antwoordden: 'Hij zou liever leven en met zijn staart door de modder slepen.' Daarop zei Zhuang Zi: 'Ga weg! Ik zal met mijn staart door de modder slepen.'

Zhuang Zi's weigering om een openbaar ambt te aanvaarden, ligt geheel in lijn met zijn filosofie van de vrijheid. In plaats van politieke invloed uit te oefenen en hiermee te pronken, kiest de filosoof ervoor om een eenvoudig en onopvallend leven te leiden. Op die manier probeert hij zich af te stemmen op de werking van Tao.

termen als het 'onbenoembare', het 'niet-ding' of het 'naamloze'. Het begrip 'niet-ding' of 'niets' betekent niet dat de Weg letterlijk niet bestaat, maar dat zijn bestaan volstrekt ondoorgrondelijk is. De onuitsprekelijkheid van Tao impliceert overigens niet dat de taoïstische filosofen niets meer schreven of zeiden. Juist door zich te bezinnen op het mysterie, kan de mens zich bewust worden van de beperkingen van zijn denken en taal.

Volgens Lao Zi vormt het onbenoembare Tao de bron waaruit het hele universum is voortgekomen en nog altijd voortkomt. Dit hoogste principe moet echter niet verward worden met een scheppende god, die door het te willen en deze intentie uit te spreken voor het bestaan van de wereld zorgt. Lao Zi stelt namelijk dat het universum, 'zomaar', op spontane wijze uit Tao is ontstaan. Daarnaast wordt de Weg bijna nooit voorgesteld als een persoon, zoals bij de christelijke God het geval is. De *Daodejing* is dan ook geen theologisch traktaat, maar een poëtisch loflied op het mysterie dat alle dingen hun bestaan heeft geschonken.

In het eerste vers van zijn boek brengt Lao Zi echter nog een gedachte over Tao naar voren. Behalve de oorsprong van alles is de Weg ook een dynamisch principe dat in alle dingen huist. Lao Zi vergelijkt dit aspect van Tao met een moeder die haar kinderen voedt, opvoedt en beschermt. Op die manier heeft de Weg een fundamenteel paradoxaal karakter: het overstijgt de dingen (transcendentie), maar is tegelijkertijd als drijvende kracht in de dingen aanwezig (immanentie).

De werking van Tao: 'De'

Over deze werkzaamheid van Tao in alles om ons heen stelt Lao Zi in een ander vers uit de *Daodejing*: 'De Weg schenkt hun [de dingen] het leven, voedt hen, doet hen rijpen, vervolmaakt hen, geeft hun rust, brengt hen groot, steunt hen en beschermt hen. Hij schenkt hun het leven maar probeert niet hen te bezitten; hij handelt uit naam van hen, maar maakt hen niet afhankelijk; hij doet hen rijpen, maar beheerst hen niet. Dit noemen we de Diepe Deugd.' Volgens Lao Zi handelt Tao volstrekt belangeloos en onbaatzuchtig. De Weg probeert de dingen niet in zijn greep te krijgen, maar juist zoveel mogelijk ruimte te geven voor hun eigen ontwikkeling. Deze werkzaamheid wordt de deugd (*De*) van Tao genoemd.

De

Dat de deugd van Tao niets te maken heeft met wat men doorgaans onder dit morele begrip verstaat, blijkt uit een van Lao Zi's paradoxale uitspraken: 'De hoogste deugd is geen deugd. Daarom is zij deugd.' Net als bij de uitspraken over het begrip 'niets' als aanduiding van Tao moet deze bewering niet letterlijk worden genomen. De Weg is dan ook niet immoreel, maar beschikt over een ondoorgrondelijke deugd. In tegenstelling tot de gewone mensen die zich laten voorstaan op hun goede handelingen, doet Tao alles zonder enig winst oogmerk. Dit onbaatzuchtige handelen wordt vergeleken met het water dat alles bevochtigt, ook de plekken waar niemand graag komt: 'De hoogste goedheid is als water. Het goede van water bestaat hierin dat het de tienduizend dingen (alles wat bestaat) begunstigt zonder te wedijveren. Het toeft op plaatsen die door iedereen worden veracht. Daarom is het dicht bij Tao.' Het goede handelen komt dan ook spontaan en kan op geen enkele manier worden afgedwongen. Deze onbaatzuchtige deugd van de Weg vormt het ideaalbeeld voor het ethische en politieke handelen van de mens.

Taoïstische staatsleer

Lao Zi's opvattingen over Tao staan niet op zichzelf, maar hebben consequenties voor zijn politieke denken. De *Daodejing* vormt dan ook niet alleen een ode aan Tao, maar is eveneens een vorstenspiegel. Net als Confucius presenteert Lao Zi een oplossing voor de chaos van de Periode der Strijdende Staten, maar hij kiest een volkomen andere benadering. Terwijl de confucianisten pleiten voor het actieve ontwikkelen van deugden als rechtvaardigheid en menslievendheid, wijzen de taoïsten juist op de hypocrisie van dit proces. Veel mensen doen zich immers voor alsof ze rechtvaardig zijn om hoger in aanzien bij hun medemens te staan.

Bovendien wilden de confucianisten de deugd gebruiken als een middel om de burgers in het gareel te houden. Volgens de taoïsten is deze methode een noodgreep: het impliceert dat de mens het oorspronkelijke, ethische ideaalbeeld van Tao is vergeten. Overigens bekritisieren de taoïsten hier niet zozeer de oorspronkelijke, op medemenselijkheid gerichte leer van Confucius, maar de latere, praktische uitwerking in hun tijd. Volgens hen is het dan ook beter om de confucianistische deugden af te schaffen en een voorbeeld te nemen aan de Deugd van de Weg: 'Ban wijsheid uit, gooi kennis weg, en het volk zal er honderdvoudig van profiteren. Ban menslievendheid uit en gooi rechtvaardigheid weg, en het volk zal terugkeren tot kinderlijk respect en mededogen.'

Wie de taoïstische deugd wil ontwikkelen, moet zich afstemmen op Tao. Dit betekent dat de mens ernaar dient te streven om zo onbaatzuchtig, spontaan en natuurlijk als de Weg zelf te zijn. Deze paradoxale methode is gebaseerd op ontzetting, want als je met alle geweld spontaan wilt zijn, word je het juist niet. Alleen als je het voornemen om spontaan te zijn loslaat en als het ware 'vergeet' heb je de mogelijkheid om je doel te bereiken. Het is dan ook niet verwonderlijk dat het taoïstische ideaal van 'opnieuw natuurlijk worden' lijnrecht tegenover het confucianistische ideaal van zelfcultivering via studie staat: 'Als men zich op leren toelegt, is er dagelijks vermeerdering. Als men zich op Tao toelegt, is er dagelijks vermindering. Vermindering en nog eens vermindering tot niet-doen wordt bereikt. Wanneer niet-doen wordt gedaan, blijft niets ongedaan.'

In plaats van zijn geest met steeds nieuwe kennis te belasten, dient de mens het niet-doen (*wuwei*) te beoefenen. Deze paradoxale term impliceert niet dat je de hele dag in bed kunt liggen suffen, maar dat je niet-intentioneel moet handelen. Wie handelt zonder vooropgezet plan of fixatie op winst, geeft

niet-doen

ruimte aan zijn medemens en laat zo iedereen optimaal tot zijn recht komen. Op die manier volgt hij Tao.

Het ideaal van het niet-doen geldt als een richtsnoer voor de vorst. Hij moet zo min mogelijk in het leven van zijn onderdanen ingrijpen, waardoor hij 'onzichtbaar' wordt. Of, zoals Lao Zi het formuleert: 'Bij de hoogste soort heersers weten de onderdanen alleen dat ze bestaan.' Vanuit het inzicht dat de natuurlijk orde van Tao al perfect is, onderneemt de vorst geen enkele poging om zelf een bepaalde staatsstructuur aan zijn onderdanen op te dringen. Volgens Lao Zi werkt deze manier van regeren het beste in een kleine, agrarische samenleving. De inwoners van deze taoïstische utopie zijn ongekunsteld en eenvoudig: ze nemen met weinig genoegen en streven niet naar technologische ontwikkeling of expansie van hun grondgebied. In een vers uit de *Daodejing* raadt Lao Zi de vorst dan ook het volgende aan: 'Maak je land klein en hou de bevolking schaars, zorg ervoor dat ze tientallen of honderden werktuigen hebben en die toch niet gebruiken; zorg ervoor dat het volk terugkeert naar het knopen van touwen (een primitieve manier om iets te onthouden) en dat gebruikt. Ze vinden hun eten zoet, ze vinden hun kleding mooi, ze vinden rust in hun woonplaats, ze vinden geluk in hun gewoonten.' Vanzelfsprekend is deze plattelandsutopie, waarin de mensen in plaats van oorlog te voeren genoegen scheppen in de eenvoudige dingen des levens, nooit in China gerealiseerd. Lao Zi construeerde zijn ideale maatschappij in de eerste plaats als een tegenwicht voor de leer van Confucius, die teruggreep op oude normen en waarden en invloed op de maatschappij begon te krijgen. Zoals alle utopische geschriften vormt zijn denken dan ook een kritiek op de huidige maatschappelijke omstandigheden en wil het de mensen bewustmaken van het heersende onrecht. Na Lao Zi's dood probeerden sommige vorsten de staat op taoïstische wijze te besturen, maar dit leidde veelal tot een te zwakke regering en sociaal-maatschappelijke chaos. Dit neemt niet weg dat de pacifistische leer van de Oude Meester nog altijd actueel is, omdat zij aanzet tot het nadenken van geweldloze oplossingen in de (wereld)politiek.

Zhuang Zi: filosoof van de vrijheid

Behalve Lao Zi geldt Zhuang Zi ('meester Zhuang') als de grondlegger van de taoïstische filosofie. Hij is bekend geworden door een geschriftenbundel die zijn naam draagt, maar die hoogstwaarschijnlijk slechts voor een klein

deel door hem is vervaardigd. Deze compilatie, de *Zhuangzi*, is niet alleen een hoogtepunt van de taoïstische filosofie, maar tevens een van de fraaiste werken uit de wereldliteratuur. De charme van dit werk bestaat vooral uit Zhuang Zi's flonkerende stijl, die virtuoos tussen vele taalregisters schakelt. Nu eens humoristisch en bizar, dan weer fantasierijk en poëtisch probeert de filosoof zijn standpunten over te dragen. Dit voortdurend tussen verschillende tonen heen en weer bewegen is kenmerkend voor het hoofdthema uit zijn filosofie: grenzeloze vrijheid.

Volgens Zhuang Zi (ca. 370-290 v.Chr.) bestaat deze ongebondenheid primair uit een ruime geesteshouding. In het eerste hoofdstuk van de *Zhuangzi* illustreert hij deze gedachte met een verhaal over een enorme vogel: 'In de Noordzee is er een vis die Kun heet. Kun heeft een omvang van ik weet niet hoeveel duizend mijl. Hij verandert in een vogel die Peng heet. Peng heeft een rug van ik weet niet hoeveel duizenden mijl. Wanneer hij zich opheft en wegvliegt, lijken zijn vleugels op wolken die de hemel bedekken. Bij woelige zee trekt deze vogel naar de Zuidzee.' Als deze vogel overvliegt, wordt hij gezien door een paar kleinere soortgenoten: 'Een cicade en een tortelduifje lachten Peng uit en zeiden: "Als wij uit volle macht opvliegen, halen we net de olm of de sandelboom. Soms lukt dat niet eens: we vallen op de grond en dat is het dan. Wat voor zin heeft het negentigduizend mijl hoog te vliegen en naar het zuiden te trekken?"' De moraal van dit verhaal is duidelijk: de cicade en de tortelduif zijn zo geborneerd dat ze onmogelijk buiten de grenzen van hun eigen denkkader kunnen kijken. Op die manier beperken ze zichzelf.

In tegenstelling tot de karakters uit dit verhaal, probeert Zhuang Zi een zo open mogelijke instelling te ontwikkelen: 'Onafhankelijk was hij zoals hij verkeerde met de geest van hemel en aarde, maar hij keek niet neer op de tienduizend dingen (alles wat bestaat).' Voor deze onthechte levensfilosofie put Zhuang Zi expliciet uit de *Daodejing*. Sommige passages uit zijn geschriften vormen dan ook een beeldend commentaar of uitwerking van dit boek. Er is echter ook een belangrijk verschil tussen beide filosofen. Terwijl Lao Zi op het mysterie van Tao reflecteert en van hieruit een leidraad voor het (politieke) handelen formuleert, richt Zhuang Zi zich op het persoonlijk leven van ieder mens. Dit houdt overigens niet in dat de filosoof geen kritiek op de maatschappij van zijn tijd heeft: in zijn ogen is ieder mens per definitie ook een maatschappelijk wezen. Kenmerkend voor Zhuang Zi's filosofie is dat hij zijn afkeuring voor bepaalde kenmerken van de maatschappij juist via kleurrijke anekdotes ter sprake brengt. Een van de fraaiste verhalen uit de *Zhuangzi* vormt een kritiek op het denken

in termen van nut en efficiëntie. In dit stuk lopen Zhuang Zi en zijn beste vriend, de logicus Hui Zi, door de natuur. Hoewel beide mannen het op persoonlijk vlak goed met elkaar kunnen vinden, zijn ze het in wijsgerig opzicht voortdurend oneens. Als ze een enorme boom passeren, zegt Hui Zi: 'Neem nou eens die grote boom, die de mensen *chu* noemen. Zijn dikke stam zit vol knobbels en bulten. Er is geen rechte lijn op te trekken. Zijn takken zijn allemaal krom en gedraaid. Als hij langs de weg staat, is er geen timmerman die ernaar omkijkt. Net als die woorden van jou: wel groot, maar zonder enig nut. Iedereen keert ze de rug toe.'

Zhuang Zi is het hier niet mee eens en antwoordt: 'Nu heb je een grote boom, maar je beklagt je dat hij geen nut heeft. Waarom plant je hem dan niet in het land van niemendal, in het veld van de wijde duisternis? Dan ga je er lekker naast zitten niets doen (*wuwei*) of er vrij en blij onder liggen slapen. Want: niet ten prooi zal hij vallen aan de bijl! Geen ding zal hem ooit kwaad doen! Wie nergens toe dient, wat kan die nog overkomen?'

Zhuang Zi verwijt Hui Zi dat hij zich in een bekrompen gedachtegang heeft opgesloten. Doordat hij de boom alleen maar in termen van nut en doelmatigheid beschouwt, ziet hij niet dat de woudreus ook andere mogelijkheden heeft, zoals het bieden van een schaduwrijke plek om uit te rusten. Daarnaast laat Zhuang Zi de relativiteit van het label 'nuteloos' zien. Mensen als Hui Zi beschouwen de boom als onbruikbaar, maar deze visie is voor de boom juist buitengewoon nuttig. Niemand wil hem immers omhakken, waardoor hij een lang en rustig leven heeft.

Met dit verhaal wil de filosoof aangeven dat de mens zich zoveel mogelijk van zijn fixaties moet ontdoen. Het denken in termen als nuttig en nutteloos, juist en niet juist, winst en verlies vormt als het ware een kooi waarin de mens zijn eigen geest gevangen zet. Op die manier kan hij onmogelijk spontaan zijn en een werkelijk bevredigend leven leiden. Als remedie voor deze kwaal schrijft Zhuang Zi, net als Lao Zi, het beoefenen van *wuwei* voor. Hij benadrukt dat deze oefening in ontvankelijkheid en spontaniteit een eendeloos proces is. Wie zich hier aan wijdt, kan zich echter afstemmen op Tao en zo de ultieme vrijheid bereiken. In de *Zhuangzi* wordt deze gedachte over *wuwei* geïllustreerd met een aantal verhalen over excellente ambachtslieden. Zo heeft de kok Ding zich jarenlang gewijd aan het ontleden van runderen. Uiteindelijk heeft hij zijn kunst geperfectioneerd: de kok gaat zo op in zijn werk dat het als het ware vanzelf gaat. Het verhaal vermeldt dat zijn mes dankzij deze kunst wel negentien jaar lang scherp blijft.

Een andere uitdrukking van de taoïstische vrijheid is het concept ‘zwerfen, vrij en blij’, dat de titel van het eerste hoofdstuk uit de *Zhuangzi* vormt. De volgeling van Tao staat volledig open en spontaan in het leven. In plaats van zichzelf tot het centrum van het universum te maken, beschouwt hij zich als een van de ‘tienduizend dingen’ die uit Tao zijn voortgekomen. Hij verzet zich niet tegen de eventuele onplezierige dingen die hij in zijn leven meemaakt, maar laat zich met de stroom meedrijven. Op die manier kan hij alles accepteren, inclusief de dood. Voor zijn handelen neemt hij een voorbeeld aan Tao, die alles de ruimte geeft en onbaatzuchtig verzorgt. Zo vormt Zhuang Zi’s levenskunst een zachte, maar dringende oproep tot vreedzaamheid en respect.

Taoïstische invloed op de kunst en het boeddhisme

Met hun radicale, non-conformistische filosofie boden Lao Zi en Zhuang Zi een belangrijk tegenwicht voor het confucianisme. Hun geschriften verwierven in de loop van de Chinese geschiedenis een grote populariteit. Overigens moet de tegenstelling tussen confucianisme en taoïsme niet te scherp worden opgevat: veel Chinese intellectuelen waren tijdens hun werkzame leven confucianistisch ingesteld, maar namen na hun pensioen juist een taoïstische levenshouding aan. Dit heeft te maken met hun pragmatische inslag: tijdens de verschillende perioden van je leven moet je de houding kiezen die het beste werkt.

Het taoïsme oefende niet alleen invloed op de filosofie uit, maar ook op de kunst en cultuur van het Rijk van het Midden. Fraaie voorbeelden hiervan zijn de kalligrafie en de landschapsschilderkunst. De taoïstische kunstenaars probeerden hun werken vanuit de houding van het niet-doen te creëren. Zo maakte de kalligraaf eerst zijn geest leeg en probeerde daarna zo spontaan mogelijk zijn karakters aan de boekrol toe te vertrouwen. De landschapsschilder probeerde zich optimaal open te stellen voor de schoonheid van de natuur om deze vervolgens met enkele rake lijnen te vangen. Op het vlak van de filosofie is het taoïsme vooral belangrijk geweest bij de ontwikkeling van het zogenaamde neotaoïsme, een stroming die tussen de derde en zesde eeuw n.Chr. bloeide. Bovendien versmolt deze stroming vanaf de eerste eeuw n.Chr. met het boeddhisme. Dit leidde tot een nieuwe, unieke Chinese filosofie: het chanboeddhisme, dat in het volgende hoofdstuk aan bod komt. Net als in het taoïsme spelen in deze filosofie spontaniteit en het loslaten van vooroordelen een grote rol.

Zhuang Zi's Meesterkok Ding en andere verhalen

De *Zhuangzi*, het canonieke werk van Meester Zhuang, bestaat uit een overweldigende hoeveelheid anekdotes, bespiegelingen, verhalen en traktaten. Hieronder zijn enkele hoogtepunten opgenomen. In het eerste fragment illustreert Zhuang Zi de kunst van het niet-doen of *wuwei* aan de hand van een verhaal over een kok. Deze man is zo goed afgestemd op Tao, dat hij al negentien jaar hetzelfde mes gebruikt om runderen te slachten. Zijn geheim: het meebewegen met de natuurlijke lijnen en holtes in het vlees. Het tweede fragment, dat enige overeenkomst met de stoïcijnse filosofie bezit, toont Zhuang Zi's reactie op het overlijden van zijn vrouw. In plaats van bij de pakken neer te zitten, is de filosoof in staat om deze tragische gebeurtenis geheel te accepteren. Hij ziet de dood als een natuurlijk proces, dat onlosmakelijk met het leven is verbonden. Zhuang Zi's vrije geesteshouding komt volmaakt tot uitdrukking in het beroemdste fragment uit zijn geschriften: de vlinderdroom.

'*Zhuangzi* 3, II: Kok Ding en zijn kunstvaardigheid

Een kok (Ding) was een rund aan het ontleden voor vorst Wen Hui. De manier waarop zijn hand het rund aanraakte, zijn schouders vooroverhielden, zijn voeten verschoven, zijn knie druk uitoefende, het *rits, rits* en 't snerpen van het snijdende mes: alles was even harmonisch, in de pas met de dans van het Moerbeibosje, en in de maat met *Jing Shou*.

'Ai, voortreffelijk!', zei vorst Wen Hui, 'hoe bracht je het tot een dergelijke bedrevenheid?'

De kok legde zijn mes neer en antwoordde: 'Wat uw dienaar bemint is Tao. Dat reikt verder dan bedrevenheid. Toen ik nog maar begon met het ontleden van runderen, zag ik de runderen louter als een geheel.

Na drie jaar zag ik de runderen niet langer als een geheel.

En nu, op dit moment, sta ik er in geestelijk contact mee en zie ik ze niet meer met m'n ogen: het zintuiglijke weten is stilgevallen, en m'n geest beweegt zich naar geloven. Ik volg de natuurlijke lijnen, snij door de grote spleten en leid het mes door de grote holtes, me baserend op wat er feitelijk is. Aderen en pezen worden nooit geraakt, laat staan de grote beenderen. Een goede kok verandert ieder jaar van mes omdat hij snijdt. Een doorsneekok verandert maandelijks van mes omdat hij hákt. Het mes van uw dienaar is nu negentien jaar in gebruik, en er zijn al duizenden runderen mee ontleed. Toch lijkt het alsof het lemmet van het mes net van de slijpsteen komt. De gewrichten laten ruimte open, en het lemmet van het mes heeft geen dikte. Als je met wat geen dikte heeft doordringt in wat ruimte openlaat, hoeveel speling moet er dan niet voor het lemmet blijven om er vrijelijk doorheen te gaan!' (...)

'Voortreffelijk!', zei vorst Wen Hui, 'nu ik de woorden van de kok heb gehoord, vat ik hoe men het leven voedt.'

'Zhuangzi 18, II: De dood van Zhuang Zi's vrouw

Zhuang Zi's vrouw was gestorven. Toen Hui Zi hem kwam condoleren, zat Zhuang Zi juist op zijn hurken, trommelend op een kruik, te zingen. Hui Zi zei: 'Dat je niet huilt om de dood van haar met wie je hebt samengeleefd, je kinderen hebt grootgebracht en oud geworden bent, gaat al ver genoeg, maar ga je niet over de schreef door ook nog trommelend op een kruik te zingen?!'

Zhuang Zi antwoordde: 'Geenszins. Zou ik soms in staat zijn geweest géén verdriet te voelen toen ze nog maar net gestorven was? Me bezinnend op het begin van haar bestaan, kwam ik tot het inzicht dat zij oorspronkelijk geen leven bezat; niet slechts geen leven, maar ook geen vorm; niet slechts geen vorm, maar ook geen lucht (*qi*). Vanuit een warrige mengeling vond er een verandering plaats en er was lucht. De lucht veranderde en er was vorm. De vorm veranderde en er was leven.

Vandaag is er weer een verandering en die leidde tot de dood. Deze opeenvolging van veranderingen is als de gang der vier seizoenen, lente, herfst, winter en zomer.

Zij ligt reeds in het Immense Huis. Dan toch nog luidruchtig bij haar blijven huilen, zou ik als een gebrek aan voeling met het lot beschouwen. Daarom ben ik ermee gestopt.'

'Zhuangzi 2, VIII: De vlinderdroom

Zhuang Zhou droomde eens dat hij een vlinder was, een fladderende vlinder die, volkomen in zijn sas, niet wist dat hij Zhou was. Toen hij plotseling ontwaakte, was hij in levenden lijve Zhou.

Nu weet ik niet of Zhou droomde dat hij een vlinder was of dat de vlinder droomde dat hij Zhou was.

Toch moet er tussen Zhou en de vlinder een onderscheid bestaan.

Dit is wat de 'transformatie der dingen' genoemd wordt.'

Uit: *Zwervend met Zhuang Zi - wegwijs in de taoïstische filosofie*, Budel, Damon, 2007, p. 191-192, p. 207-208 en p. 202. De vertaling is van René Ransdorp.

Aanbevolen literatuur

- P. De Martelaere, *Taoïsme. De weg om niet te volgen* (Amsterdam, Ambo, 2005).
- R. Ransdorp, *Zwervend met Zhuang Zi - wegwijs in de taoïstische filosofie* (Budel, Damon, 2007).
- K. Schipper, *Zhuang Zi, de volledige geschriften* (Amsterdam, Augustus, 2007).
- K. Schipper, *Lao Zi, het boek van de Tao en de Innerlijke Kracht* (Amsterdam, Augustus, 2010).

Chinees boeddhisme: Chan

'Water pompen en brandhout halen is de mysterieuze Weg.'

De leek Pang

Het zenboeddhisme is een van de bekendste oosterse denkrichtingen. Meestal wordt deze stroming geassocieerd met een onthaaste levenshouding, minimalistisch ingerichte vertrekken en verstilde plaatjes van monniken die grint aanhaken in een Japanse kloostertuin. Deze beelden tonen echter alleen de oppervlakte van zen. Om innerlijke rust te bereiken, worstelden veel grote zenmeesters jarenlang met zichzelf en onderwierpen zij zich aan strenge oefeningprogramma's. Daarnaast draait het zenboeddhisme niet zozeer om het verwerven van een persoonlijk geluksgevoel, maar om het openstaan voor de wereld en het belangeloos helpen van de ander. Ook het overbekende beeld van zen als een Japanse filosofie laat maar een onderdeel van deze eeuwenoude traditie zien, die in China ontstond onder de naam chanboeddhisme.

'Chan' of 'channa' is de Chinese transliteratie van 'dhyana', een term uit het Sanskriet die 'meditatie' betekent. In het Japans werd dit woord tot 'zen' verbasterd. Deze betiteling zegt veel over het filosofische programma van het chanboeddhisme. Zoals alle boeddhistische scholen streeft chan naar de verlichting. Terwijl sommige richtingen bij deze zoektocht de nadruk op het bestuderen van canonieke werken leggen, neemt chan juist een kritische houding aan ten opzichte van alle verbale en schriftelijk overgeleverde wijsheid. In plaats van studie te bevorderen, stelt deze school dat meditatie de belangrijkste methode is om de verlichting te verwerven.

De vroege geschiedenis van het chanboeddhisme is in nevelen gehuld. Wel bestaat er een groot aantal mythische verhalen over de vroegste chanmeesters, die de mentaliteit van deze filosofie onthullen. Opvallend genoeg is chan een buitengewoon praktische vorm van boeddhisme. De meesters maken in hun onderwijs bij voorkeur gebruik van alledaagse voorbeelden en verliezen zich niet in abstracte speculaties. Dit aspect hangt nauw samen met de beïnvloeding van

het taoïsme. Sommige geleerden stellen dan ook dat chan het kind is van twee wijsgerige ouders: een Indiase, boeddhistische vader en een Chinese, taoïstische moeder. Deze verbintenis leidde tot de meest 'Chinese' van alle boeddhistische scholen die in het Rijk van het Midden ontstonden.

De Chinese receptie van het boeddhisme

Vermoedelijk kwamen de Chinezen vanaf de eerste eeuw n.Chr. voor het eerst in aanraking met boeddhistische teksten. Op dat moment bestond deze Indiase filosofie al zo'n zeven eeuwen: de leer was uitgewaaid in allerlei, soms buitengewoon complexe systemen en subsystemen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de Chinese intellectuelen aanvankelijk de grootste moeite hadden om zicht te krijgen op het boeddhisme. Bovendien bestond er een



Een van de meest karakteristieke én controversiële filosofen uit de geschiedenis van het zenboeddhisme is **Linji Yixuan** (gest. 867 n.Chr.). Om zijn leerlingen te hel-

pen bij de zoektocht naar hun diepste aard of Boeddhanatuur maakte deze meester gebruik van een ware shocktherapie, die bestond uit stokslagen, beledigingen en onzinnige antwoorden. Linji mishandelde zijn volgelingen echter niet uit sadisme, maar juist uit mededogen. Door een leerling te laten schrikken, hoopte de meester een bevrijdende ervaring te bewerkstelligen. Wie schrikt, laat namelijk voor een ogenblik zijn vaste denkkaders en gehechthe-

den los. Zo komt de deur tot de verlichting op een kier te staan.

Ook in Linji's eigen verlichtingsverhaal spelen stokslagen en beledigingen een belangrijke rol. In zijn jeugd werd hij door gevoelens van minderwaardigheid geplaagd: hij twijfelde voortdurend aan zijn kunnen als mens en zenboeddhist. Toch probeerde Linji zijn licht op te steken bij twee van de grootste meesters van zijn tijd: Huangbo en Dayu. Deze filosofen wijzen hem weinig zachtzinnig op zijn minderwaardigheidscomplex; ze geven hem klappen en noemen hem een 'bedplassend duiveltje'. Uiteindelijk ziet Linji in dat hij zijn lage zelfbeeld moet loslaten. Hij bereikt in een klap de verlichting en geeft zijn meesters lik op stuk, althans volgens de literaire weergave van het gebeuren.

Tianxia

zekere natuurlijke weerstand tegen de wijsheidsteksten van deze exotische leer. De Chinezen waren namelijk trots op hun rijk en noemden het *Tianxia*, dat letterlijk ‘alles onder de hemel’ betekent. De grenzen van het Rijk werden beschouwd als de grenzen van de beschaafde wereld. In de praktisch onbekende, westelijke landen zoals India woonden barbaren die niet in staat waren om een hoogstaande cultuur op te bouwen. Dankzij de kennismaking met het boeddhisme beseften de Chinezen met een schok dat zij niet het enige land met een intellectuele traditie waren.

In de beginfase van de filosofische receptie kon het boeddhisme op weinig sympathie rekenen. Zo botste het boeddhistische kloosterwezen met de door het confucianisme beïnvloede ideologie van hard werken en het stichten van grote families. Wie ervoor koos om als een bedelmonnik zijn dagen te slijten, werd beschouwd als een nutteloos persoon. Daarnaast beschouwden de Chinese intellectuelen het boeddhisme doorgaans niet als een zelfstandige filosofie, maar als een inferieure, barbaarse vorm van het taoïsme. Er bestond zelfs een mythe waarin Boeddha en Lao Zi met elkaar werden geïdentificeerd. Volgens dit verhaal trok Lao Zi aan het eind van zijn leven naar India om zijn leer aan de barbaren te onderwijzen. Omdat deze tweederangs mensen zijn boodschap niet begrepen, nam hij zijn toevlucht tot een ander filosofisch jargon. Toen de Indiase volgelingen zijn leer doorgrondten, vereerden zij hem als ‘de Boeddha’.

boeddho-taoïsme

Een fraai voorbeeld van de vroege assimilatie van het boeddhisme door het taoïsme, het zogenaamde *boeddho-taoïsme*, is te vinden in het werk van de derde-eeuwse filosoof Wang Bi, die stelde dat het boeddhistische concept ‘leegte’ met het ‘niet-zijn’ uit zijn eigen traditie overeenkwam. Met ‘niet-zijn’ bedoelde Wang Bi een benaming van Tao, namelijk als een creatieve, mysterieuze kracht die voorafgaat aan het ‘zijn’. Hierbij gaat de filosoof voorbij aan Nagarjuna’s ‘leegte’ als de onbeschrijfelijke aard van de realiteit. Er was dan ook sprake van een grootschalige begripsverwarring.

In de derde eeuw n.Chr. verandert de Chinese houding ten opzichte van het boeddhisme. Met de val van de Handynastie (220 n.Chr.) breekt een periode aan van verdeeldheid en sociaal-maatschappelijke neergang. De Chinezen zoeken antwoorden op het alomtegenwoordige lijden en vinden deze in het boeddhisme. Ook worden zij zich ervan bewust dat deze ‘barbaarse’ leer een aantal belangrijke overeenkomsten vertoonde met de inheemse filosofie, zoals een afkeer van metafysica en de voorkeur voor procesdenken: de opvatting dat alles in de wereld constant onderhevig is aan verandering.

Deze aarzelende acceptatie van het boeddhisme kreeg in de vijfde eeuw een krachtige impuls door het briljante vertaalwerk van de geleerden Kumarajiva en Sengzhao. Zij vervaardigden de eerste betrouwbare vertalingen van een enorme hoeveelheid boeddhistische klassiekers, waaronder de filosofie van Nagarjuna. Zo kreeg de Indiase filosofie langzamerhand een eigen plaats in het Chinese intellectuele landschap.

Omstreeks de zesde eeuw n.Chr. heeft het boeddhisme zulke diepe wortels in het Rijk van het Midden geschoten, dat er een viertal inheemse scholen ontstaan. Deze richtingen hebben allemaal een eigen visie op het pad naar de verlichting. Een belangrijke overeenkomst is echter dat drie scholen zich op de autoriteit van in India geschreven canonieke teksten of sutra's baseren. Zo stelt de School van het Zuivere Land dat de mens door het voortdurend reciteren van krachtige formules of mantra's na zijn dood in een paradijs wordt herboren. Chan, de meest succesvolle van de vier scholen, distantiëert zich van deze tekstgerichtheid. In een beknopt gedicht beschrijft Bodhidharma (zesde eeuw n.Chr.), de mythische stichter of Eerste Patriarch van het chanboeddhisme, zijn filosofisch programma als een 'Speciale overleving buiten de geschriften/ onafhankelijk van woorden of letters,/ en die zich rechtstreeks richt tot het menselijke hart (of geest):/ aanschouw uw natuur en realiseer het boeddhaschap.'

Eerste Patriarch

Bodhidharma en de geboorte van het chanboeddhisme

Hoogstwaarschijnlijk is dit gedicht niet van Bodhidharma's hand, maar werd het in de twaalfde eeuw geschreven. Over de precieze wordingsgeschiedenis van het chanboeddhisme is dan ook weinig bekend. De overgeleverde mythen maken echter duidelijk welke geesthouding chan heeft. Ook het aan Bodhidharma toegeschreven gedicht bevat waardevolle informatie over de centrale uitgangspunten van deze leer.

In de eerste twee versregels beschrijft de filosoof chan als een leer die onafhankelijk van de geschriften wordt overgedragen. Deze woorden verwijzen naar een legende over het ontstaan van chan in India. Volgens dit verhaal besloot Boeddha op een dag om zwijgend tot zijn volgelingen te preken. Het enige wat hij doet, is een bloem in de lucht houden. De monniken weten niet wat ze met dit gebaar aanmoeten, behalve de oude Mahakashyapa, die knikt en glimlacht. Dan zegt Boeddha: 'Ik heb het ware dharma-oog, de

verlichtingsgeest

wonderlijke geest van het nirvana, de vormeloze ware vorm, de geheimzinnige dharma-poort, die niet op woorden en letters berust, een bijzondere overlevering buiten de geschriften. Deze vertrouw ik toe aan Mahakashyapa.’ Deze mythe stelt dat Boeddha de essentie van zijn leer niet via woorden, maar zwijgend aan de monnik Mahakashyapa overdroeg. De oude man ontvangt de verlichtingsgeest van de meester op een mysterieuze wijze. Hierdoor wordt de monnik ook verlicht en krijgt hij de autoriteit om anderen met hun spirituele zoektocht te helpen. Het chanboeddhisme baseert zich dan ook niet primair op Boeddha’s geschreven leer, maar op de levende, onzegbare verlichtingservaring. Volgens de mythen werd Boeddha’s verlichtingsgeest van meester op leerling doorgegeven, tot hij uiteindelijk bij Bodhidharma terecht kwam.

Bodhidharma’s reis naar China

Net als Boeddha was Bodhidharma de zoon van een Indiase vorst. Van zijn leermeester kreeg hij de opdracht om het zenboeddhisme in China te verspreiden. Traditionele geschriften stellen dat hij aan het begin van de zesde eeuw n.Chr. naar het Rijk van het Midden zeilde, waar hij zich nabij het hedendaagse Kanton vestigde. Na een tijdje wordt Bodhidharma aan het hof van keizer Wu ontboden, die zich levenslang voor het boeddhisme inzette door het financieel ondersteunen van kloosters, vertaalprojecten en het wijden van monniken en nonnen. Wu vraagt aan Bodhidharma hoeveel goed karma hij door deze weldoenerij heeft verworven. Bodhidharma antwoordt: ‘Helemaal niets!’ Hij stelt dat het spelen van een mecenasrol niets te maken heeft met het boeddhistische pad: de verlichting is geen artikel dat je kunt kopen.

Keizer Wu raakt meteen geïrriteerd en vraagt hoe hij dan wel goed karma kan verzamelen. Hierop raadt Bodhidharma hem aan om zich te verdiepen in de leer van de leegte. De keizer interpreteert deze leer foutief, hij denkt namelijk dat Bodhidharma bedoelt dat er niets bestaat en vraagt hem: ‘Wie is het dan die hier voor mij staat?’ De meester antwoordt: ‘Ik weet het niet!’ Dit gesprek van Bodhidharma en keizer Wu is een fraai voorbeeld van de chanboeddhistische onderwijskunst. In plaats van tegen de keizer op te kijken, geeft de filosoof hem directe en confronterende antwoorden. Als essentie van zijn leer noemt Bodhidharma het door Nagarjuna geïntroduceerde concept ‘leegte’, dat op het onvatbare karakter van de gehele realiteit duidt. Dit houdt in dat de chanmeester zelf ten diepste ook een mysterie is. Daarom kan hij de vraag van de keizer naar zijn identiteit ook niet beantwoorden. Keizer

Wu staat echter niet open voor deze gedachtegang. Hij wil de verlichting bereiken door zoveel mogelijk geld aan het boeddhisme te schenken en raakt in steeds grotere verwarring door Bodhidharma's provocerende houding.

Op dat moment begrijpt de chanmeester dat China nog niet rijp is voor zijn leer. Volgens mythen vaart de filosoof op een riethalmpje de Yangtserivier af in noordelijke richting. Hij vestigt zich in het Shaolinklooster bij de heilige berg Song. Hier gaat hij negen jaar lang onafgebroken tegenover een muur mediteren. Deze muur staat wellicht symbool voor de innerlijke houding die de meester probeerde te bereiken: hij wilde zich ontdoen van alle waardeoordelen en de wereld onbewogen tegemoet treden. Het zitten tegenover een wand is later door een Japanse zenschool overgenomen, alleen mediteren deze monniken slechts enkele uren per dag en niet non-stop, zoals hun grote voorbeeld.

de muur

Bodhidharma en Huike

Volgens de legenden wordt de chanmeester aan het eind van zijn meditatieperiode bezocht door de ongeveer veertigjarige monnik Huike, die graag bij hem in de leer wil om de verlichting te bereiken. Bodhidharma stelt zich echter streng op en keurt hem geen blik waardig. De man staat dagenlang naast de meester tot hij met een wanhoopsdaad zijn ernst bewijst: 'Huike stond in de sneeuw, hakte zijn arm af en sprak: "De geest van uw leerling is nog onrustig. Ik smeed u, meester, geef hem vrede." Bodhidharma antwoordde: "Breng je geest hier, dan zal ik hem tot rust brengen." Huike zei: "Ik heb naar de geest gezocht, maar ik kan hem helemaal niet vinden." Bodhidharma antwoordde: "Ik heb je geest al volledig tot rust gebracht.'" Dan bereikt Huike de verlichting.

De kern van dit 'verlichtingsverhaal' is dat de meester zijn leerling van foutieve voorstellingen bevrijdt. Huike lijdt aan een onrustige geest: hij denkt dat deze geest net als een ziek orgaan of ledemaat genezen kan worden. Bodhidharma wijst hem erop dat de geest helemaal geen ding is. Hij is niet lokaliseerbaar, maar een mysterie waarop je geen enkel label kunt plakken, zoals 'onrustig' of 'ongelukkig'. Dit inzicht schenkt Huike een grote innerlijke vrijheid, waardoor hij spontaan van zijn zorgen is verlost. Overigens staat het afhakken van zijn arm, evenals Bodhidharma's buitensporige discipline, symbool voor hun grote innerlijke toewijding. De verhalen over deze twee vroege wijsgeren worden tot op de dag van vandaag door chanmeesters gebruikt om hun leerlingen aan te sporen.

Na deze verlichtingservaring bleef Huïke nog enkele jaren bij Bodhidharma in de leer. Op een dag riep de meester hem en zijn andere leerlingen bijeen. Hij vroeg hun wat ze van zijn onderwijs geleerd hadden. Alle leerlingen gaven theoretische uiteenzettingen, behalve Huïke. Hij zei niets, maar boog zwijgend terwijl hij voor de meester stond. Bodhidharma antwoordde: 'Jij bent doorgedrongen tot mijn merg, tot de essentie van zijn leer.' Uit dit verhaal blijkt nogmaals dat de boodschap van het zenboeddhisme zich aan woorden onttrekt. Huïke wordt Bodhidharma's opvolger. Na hem volgen talloze andere Chinese meesters, van wie vele hun eigen scholen stichten.

Boeddhanatuur

Ondanks de grote nadruk op de onzegbaarheid van de verlichtingservaring, werkt het chanboeddhisme toch met een aantal filosofische concepten. Dit blijkt uit de laatste twee regels van het aan Bodhidharma toegeschreven gedicht, waarin staat dat chan zich rechtstreeks 'tot het menselijke hart richt/aanschouw uw natuur en realiseer het boeddhaschap.' Deze versregels verwijzen naar het begrip 'Boeddhanatuur', de belangrijkste Chinese toevoeging aan het Indiase boeddhisme. De vroege Chinese boeddhisten hielden zich namelijk niet alleen bezig met het overnemen van Indiase ideeën, maar leverden ook kritiek. Zo konden deze filosofen zich niet geheel vinden in Nagarjuna's concept van de leegte, dat zij als statisch bestempelden. Deze Indiase denker benadrukte in zijn werk dat alle ideeën, begrippen of concepten om de wereld te beschrijven fundamenteel tekortschieten. Het is dan belangrijk om niet aan deze gedachten te hechten. Over het mysterie van de werkelijkheid kan de mens hoogstens in ontkenkende termen spreken, waarvan het begrip 'leegte' zelf een treffend voorbeeld vormt.

De boeddhisten uit het Rijk van het Midden wilden echter graag in bevestigende termen over de realiteit spreken. Dit streven is verbonden met de typisch Chinese gerichtheid op het concrete, praktisch en alledaagse dat al uit de eerste uitspraak van Confucius' *Gesprekken* blijkt. In plaats van het 'droge', abstracte begrip 'leegte' gebruiken de Chinese boeddhisten de term Boeddhanatuur om het mysterie van de realiteit aan te duiden. Zij vullen dit begrip in als de diepste, ware aard van alle levende wezens. Bovendien omschrijven ze de Boeddhanatuur met een aantal bevestigende begrippen, zoals 'vreugdevolheid', 'smetteloosheid' en 'eeuwigheid'. Volgens deze visie

hebben alle levende wezens deel aan deze verlichte, zuivere aard. Iedereen is dan ook in potentie in staat om de verlichting te realiseren. De chanmeesters beschrijven de verlichting dan ook nooit als een einddoel, waar de mens naartoe moet streven. In plaats daarvan stellen zij dat de verlossing een terugkeer is naar een oorspronkelijke toestand, die altijd al aanwezig is. Gangbare vergelijkingen voor deze gedachte zijn de volle maan, die zichtbaar wordt als de wolken zijn weggetrokken of een parel die onder troebel water verborgen ligt. Dit idee van het terugkeren naar een oorspronkelijke aard is een van de belangrijkste punten waarop het taoïsme en boeddhisme elkaar raken.

**iedereen is
verlicht**

Een ander populair beeld voor de Boeddhanatuur is het zogenaamde 'Net van Indra'. Volgens de hindoeïstische mythologie bezat deze god een net dat op ieder knooppunt een schitterende edelsteen bevatte. Elke edelsteen weerspiegelde tegelijkertijd zichzelf en alle andere edelstenen als een soort Droste-effect. De Boeddhanatuur werkt op vergelijkbare wijze: het is in alle dingen aanwezig, draagt de hele realiteit en verbindt alles met alles. De mens die dit gegeven inziet, voelt zich spontaan verbonden met alle levende wezens en zal als een bodhisattva zijn uiterste best doen om iedereen te verlossen.

Net van Indra

Chanoefening: koan en meditatie

Het realiseren van de Boeddhanatuur is doorgaans echter geen gemakkelijk proces. Uit het verhaal over Huïke werd al duidelijk dat sommige chanmeesters grote geestelijke crises doorstonden voordat ze de verlichting bereikten. Bovendien bestaat er niet een algemeen toepasbare methode: iedereen heeft zijn eigen spirituele pad. Om hun leerlingen bij de realisatie te helpen, ontwikkelden de chanmeesters een groot aantal oefenmethoden. De belangrijkste hiervan is meditatie.

Tijdens de meditatie zit de chanbeoefenaar stil op zijn knielbankje of kussen. Hij richt zich op zijn ademhaling en laat zijn gedachten 'als wolken aan zich voorbij trekken'. Dit betekent dat hij zich niet aan de inhoud van zijn gedachten hecht of zich mee laat slepen door begeerten en emoties. Op die manier kan hij zijn gefixeerde, alledaagse denkpatronen doorbreken en zijn ware aard realiseren. Dit inzicht moet hij vervolgens vruchtbaar maken in het alledaagse leven. Overigens zijn de meningen over de rol van meditatie verdeeld: sommige richtingen stellen dat de mens zoveel mogelijk moet mediteren om gaandeweg de Boeddhanatuur te hervinden, terwijl andere stromingen benadrukken dat deze realisatie in een keer plaatsvindt.

koan

Een andere trainingsmethode van het chanboeddhisme is de *koan*. Deze zen-raadsels hebben een buitengewoon paradoxaal en ondoordringbaar karakter, zoals de volgende: 'Luister naar het klappen van één hand!' Een meester kan zo'n raadsel aan een leerling voorleggen, die hem vervolgens moet oplossen. Hoe meer een leerling echter zijn best doet om de koan rationeel te doorgronden, hoe groter zijn verwarring wordt. In het ideale geval raakt hij zo in vertwijfeling dat hij zijn discursieve denken loslaat en de Boeddhanatuur realiseert. Zo heeft de koanstudie uiteindelijk hetzelfde doel als de meditatie: de mens doen inzien dat hij altijd al verlicht is, maar dat hij deze oorspronkelijke aard door zijn begeerten, obsessies en fixaties verhult.

Wie het chanboeddhistische beoefeningspad succesvol aflegt, zal niet alleen zijn eigen verlichting realiseren maar tevens inzien dat alles verlicht is. Hij kan deze ervaring in al zijn activiteiten verwerklijken, inclusief eenvoudige huishoudelijke taken zoals stofzuigen en de was opvouwen. Of, zoals de negende-eeuwse zenleek Pang het stelt: 'Water pompen en brandhout halen is de mysterieuze Weg.'

De invloed en expansie van het chanboeddhisme

Het chanboeddhisme werd dankzij zijn praktische inslag vanaf de negende eeuw n.Chr. een van de belangrijkste boeddhistische stromingen in China. Net als het taoïsme oefende het niet alleen op filosofisch, maar ook op cultureel vlak grote invloed uit op het Rijk van het Midden. Hoewel de klassieke boegbeelden van chan zoals Bodhidharma benadrukten dat hun leer niet in woorden gevangen kon worden, heeft de traditie een rijke literatuur voortgebracht. De koans zijn hiervan fraaie voorbeelden. Ook het werk van de legendarische, zevende-eeuwse dichter Han Shan, die op een onherbergzame berg woonde en volgens de overlevering zijn gedichten in rotsblokken en boomschors kerfde, vormt een fraaie uiting van de chanmentaliteit. Alle schrijvers en poëten uit deze traditie waren zich ervan bewust dat ze de verlichtingservaring of Boeddhanatuur niet konden beschrijven, maar probeerden er door hun literaire taal een glimp van te tonen.

Vanaf het eind van de dertiende eeuw begint de invloed van chan op het Chinese geestesleven af te nemen. De overheid versterkte namelijk zijn greep op de boeddhistische kloosters en zorgde ervoor dat hoge ambtenaren eervolle monastieke functies konden kopen. Daarnaast won een vernieuwingsbewe-

ging binnen het confucianisme, het zogenaamde neoconfucianisme, aan invloed. De denkers uit deze richting brandmerkten het chanboeddhisme als immoreel en egoïstisch, twee etiketten die ver van de boeddhistische leer af staan. Dit alles leidde ertoe dat het Chinese boeddhisme langzamerhand doodbloedde. Het chanboeddhisme was inmiddels echter geëxporteerd naar andere, Zuidoost-Aziatische landen en beleefde nieuwe bloeiperiodes in onder andere Korea en Japan.

De ware mens zonder rang of stand: fragmenten van Linji

In de uit fragmenten bestaande *Gesprekken van Linji* toont de gelijknamige, negende-eeuwse zenfilosoof zich een meester van het aforisme. Door puntige, paradoxale uitspraken wilde hij zijn leerlingen tot de verlichting leiden. Een van de hoogtepunten uit zijn werk gaat over de 'ware mens zonder rang of stand': een aanduiding voor het verlichte individu. Linji wijst een leerling erop dat deze zelf de ware mens is, maar de man gelooft hem niet. Daarop krijgt hij van de meester een belediging. Linji's onvermoeibare poging om de mens over zichzelf te laten nadenken, leverde hem de bijnaam 'Chinese Socrates' op. Een belangrijk kenmerk van Linji's filosofische betoog is dat hij krachttermen en blasfemie niet schuwt. Hij was ervan overtuigd dat de verlichting en de Boeddhanatuur volkomen onkenbare concepten zijn. Ieder beeld dat de mens van deze zaken maakt, is inadequaet en beperkt hem in zijn vrijheid. Het is dan ook het beste om deze beelden radicaal los te laten. Of, zoals Linji het formuleert: 'Als je de Boeddha tegenkomt, dood de Boeddha!'

'Je kunt geen spijker slaan in de lege lucht.

De Boeddha: waar is hij?

Shakyamuni zei: 'De dhamma staat los van woorden en geschriften en heeft niets te maken met directe of indirecte oorzaken.'

Het is omdat jullie niet genoeg geloof hebben, dat jullie in de kluwen verstrikt zijn.

Mensen met zo weinig wortels in het geloof: zal ooit de dag komen dat het anders wordt?

De meester (Linji) kwam de hal binnen en sprak: 'Hier, in deze naakte homp rood vlees, is een ware mens zonder rang of stand. Elk moment gaat hij de poorten van jouw gelaat in en uit. Als er onder jullie iemand is, die dit nog niet wist: kijk dan, kijk dan!

Op dat ogenblik kwam er een monnik naar voren en vroeg: 'Hoe ziet hij eruit, die ware mens zonder rang of stand?'

De meester verliet zijn zetel, greep de monnik vast en riep: 'Spreek! Spreek!'

De monnik wilde juist iets gaan zeggen, toen de meester hem losliet, opzij schoof en zei: 'Deze ware mens zonder rang of stand: wat een brok mest!' Daarop verliet de meester de hal.

Welk uur van de dag of de nacht het ook is, houd toch op met dat over alles een oordeel te hebben!

Dit ene, dat geen vaste vorm heeft, doordringt al de tien richtingen. In het oog noemen we het zien. In het oor, horen etc. In de grond is het een enkele, lichtvolle essentie. Maar het deelt zich uit in verschillende functies. Het heeft geen vaste vorm en daarom is het overal volkomen vrij. Waarom ik jullie dit vertel? Omdat het lijkt of jullie, volgers van de weg, jullie geest er niet van kunnen weerhouden overal naar op zoek te zijn. En zo vervallen jullie in dezelfde fouten, waarin de mensen van weleer vielen.

We zouden de koppen moeten afhakken van al die esoterische boeddha's. Degenen die de tien stadia van de bodhisattvapraktijk in vervulling hebben gebracht, zijn geen haar beter dan gewone arbeiders op het veld. Degenen, die de verlichting bereikt hebben van de eenenvijftigste of de tweeënvijftigste graad, zijn nog altijd geketende gevangenen. De boeddha's en arhats zijn drek in het toilet. Vol-

maakte verlichting en nirvana zijn palen, waaraan ezels hun jeuk kwijt kunnen.

Als je wilt wandelen, ga dan wandelen. Als je wilt zitten, ga dan zitten. Maar haal het voor geen ogenblik in je hoofd het 'boeddhaschap' te zoeken. Ooit zei iemand: 'Als je goed karma probeert te creëren en een boeddha probeert te worden, zal die boeddha alleen maar het teken zijn dat je gevangen blijft in een web van geboorte en dood.'

Volgers van de weg, als jullie het soort inzicht willen bereiken dat in overeenstemming is met de dhamma, laat je dan nooit misleiden door anderen. Of je nu naar binnen kijkt of naar buiten, wat je ook tegenkomt, dood het! Als je een boeddha tegenkomt, dood de boeddha. Als je een patriarch tegenkomt, dood de patriarch. Als je een arhat tegenkomt, dood de arhat. Als je je ouders tegenkomt, dood je ouders. Als je je familie tegenkomt, dood je familie. Alleen dan zul je voor de eerste keer echt vrijheid vinden. Alleen dan zul je niet meer in van alles verstrikt zijn. Alleen dan zul je overal kunnen komen waar je wilt komen.'

Uit: *Kloppen waar geen poort is*. Linji, Hisamatsu, Sjestov & Plotinus. Rotterdam, Asoka, 2007. De vertaling is van Ton Lathouwers.

Aanbevolen literatuur

- J. Bor, J. en L. Ramakers (red.) *De moed tot het onmogelijke. Kierkegaard en zen* (Rotterdam, Asoka, 2010).
- M. Dijkstra, *Zenboeddhisme. Loslaten als levenskunst* (Amsterdam, Ambo, 2010).
- T. Lathouwers, *Kloppen waar geen poort is. Linji, Hisamatsu, Sjestov & Plotinus* (Rotterdam, Asoka, 2007).

Japanse filosofie: het shintoïsme

'Shinto, de Weg van het goddelijke, is de Weg van het bewaren van het hart.'

Yoshida Kanetomo

De volgende scheppingsmythe verraadt zijn oorsprong door de Japanse namen, maar heeft eenzelfde fantasierijke en bizarre uitstraling als de Griekse verhalen van Homerus:

'De goden Izanagi en Izanami zijn broer en zus. Samen roeren zij vanuit de hemel een met juwelen bezette speer in een kosmische oersoep. Door deze roerbeweging ontstaat Awajijima, het eerste eiland van Japan, waarop een hemelpilaar staat. Ze lopen om de pilaar heen en dan zegt de vrouw 'Hé leuke vent!' en de man 'Hé leuke meid!' Ze trouwen. Izanami baart de overige eilanden van Japan en een groot aantal goden. Tijdens het baren van de vuurgod vat zij echter vlam en bezwijkt. Izanami's schim komt in een onderaards dodenrijk terecht. Izanagi hervindt zijn vrouw, maar breekt zijn belofte om niet naar haar te kijken. Voor straf verjagen de demonen hem uit het dodenrijk. Izanagi wast zich schoon in een baai. Terwijl hij zich wast ontstaan uit zijn ogen de maangod en de zonnegodin Amaterasu. Uit zijn neus komt de stormgod voort.'

Dit verhaal is afkomstig uit de oudste versie van de *Kojiki*, een Japanse kroniek uit de vroege achtste eeuw n.Chr., die een belangrijke rol speelt in het shintoïsme, 'de Weg der goden'. In de oudere literatuur wordt shinto doorgaans beschreven als de oorspronkelijke, inheemse godsdienst van Japan. Deze godenverering en de eraan gekoppelde rituelen zouden door de eeuwen heen nagenoeg hetzelfde zijn gebleven en op die manier de essentie van de Japanse cultuur vormen.

Moderne japanologen, zoals Richard Bowring, trekken deze essentialistische visie echter in twijfel. Tegenwoordig is bekend dat dit beeld ontwikkeld is door politieke ideologen uit de negentiende eeuw. Er is namelijk geen enkel historisch bewijs dat er sinds de prehistorie een oercultus bestond die volk en land

unificeerden. Modern onderzoek wijst juist uit dat er vele verschillende vormen van godenverering waren. De eerste aanzetten tot het shintoïsme als ideologie ontstonden pas tussen de zesde en achtste eeuw n.Chr., de periode waarin de eerste Japanse staat werd gesticht naar Chinees model. Dit hoofdstuk belicht het ontstaan van shinto in deze vroege periode en zijn verhouding tot het boeddhisme in de middeleeuwen. Speciale aandacht wordt er besteed aan een markante shintofilosoof, de vijftiende-eeuwse Yoshida Kanetomo.

Shinto en het ontstaan van de Japanse staat

In vergelijking tot andere oosterse cultuurgebieden, zoals India en China, breekt de historische periode in Japan relatief laat aan. De eerste geschreven bronnen dateren uit de achtste eeuw n.Chr. en hebben allemaal betrekking



De meest invloedrijke shintofilosoof, **Yoshida Kanetomo** (1435-1511), stamde uit een adellijk geslacht dat zich eeuwenlang met hofrituelen bezighield. Hij leefde in een roerige periode in de Japanse geschiedenis. In 1467, het jaar waarin hij in keizerlijke dienst trad, brak namelijk de Oninoorlog uit, een bloedige twist tussen militante adellijke families. Tijdens deze onlusten werd ook het heiligdom van Kanemoto's familie vernietigd. De filosoof sloeg echter terug met filosofische wapens: hij formuleerde een ambitieuze shintofilosofie die de andere wijsgerige stromingen in Japan moest overvleugelen. Daarnaast bouwde hij een nieuwe tempel in Kyoto waar naar eigen zeg-

gen de oorspronkelijke goden of *kami* van Japan werden vereerd.

Door al deze activiteiten trok Kanetomo de aandacht van de ex-heerser Ashikaga Yoshimasa, die de shintoleer wilde aanwenden voor de bescherming van zijn familie. De filosoof ging hier gretig op in, want hij zag dit als een uitgelezen mogelijkheid om zijn macht te vergroten. In zijn belangrijke werk *De Grote Leer van de Goddelijke Weg* (1486) beschrijft hij dan ook uitgebreid welke rituelen de beste bescherming tegen oorlog en rampen bieden. Daarnaast stelde hij dat zijn shintoïsme de oudste en meest eerbiedwaardige filosofie ter wereld was. Kanetomo beweerde dat hij tijdens het schrijven 'geen druppel van de drie leren (confucianisme, boeddhisme en het taoïsme) had gedronken', maar bij een oppervlakkige lezing blijkt al dat hij verregaand beïnvloed is door deze filosofieën.

okimi, tenno

op de vorming van de Japanse staat. Zoals veel landen in het Aziatisch cultuurgebied beschouwde Japan China als het hoogtepunt van de beschaving. De elite van 'het Land van de Rijzende Zon' ontleende haar cultuur dan ook in belangrijke mate aan dit buurland. Ook het idee om Japan om te vormen tot een door een keizer (*okimi* of *tenno*) geleid rijk is van Chinese origine. De keizers waren afkomstig uit de Yamato-clan, de belangrijkste adellijke familie van het land.

De vroegste geschreven bronnen, zoals wetboeken, richten zich op twee kernthema's: het consolideren van de keizerlijke macht en het vergroten van de controle van het hof over de andere adellijke families en het land. Om deze doelen te bereiken, maakten de heersers gebruik van militaire pressiemiddelen, maar ze wilden ook hun macht door middel van rituelen legitimeren. Daartoe ontwikkelden ze een systeem van rituele functies en tempels. Het centrale uitgangspunt van deze cultus was dat de keizer niet alleen de functie van wereldlijke heerser, maar tevens van hogepriester bezat. Als de keizer een nieuwe wet uitvaardigde, werd deze gepresenteerd als een goddelijk gebod. Op die manier was het klassieke Japan een rituele staat.

De vroege keizers legitimeerden hun geestelijke macht door in de achtste eeuw twee invloedrijke mythenverzamelingen te compileren: de *Kojiki* (*Kroniek van gebeurtenissen uit de oudheid*) en de *Nihon Shoki* (*Kroniek van Japan*).

Kojiki en Nihon Shoki

De eerste bundeling bevatte een mythologische geschiedenis van het vorstenhuis, terwijl de tweede de officiële geschiedenis van de Japanse staat vertelde. Het materiaal van deze bundels, die elkaar inhoudelijk sterk overlaptten, bestond uit de mythen van belangrijke adellijke families die een verbond met de Yamato-clan hadden gesmeed. Deze verhalen werden door de samenstellers zo met elkaar vervlochten dat er één krachtige, politieke boodschap uit sprak, namelijk dat de keizer de rechtmatige heerser over Japan was.

De *Kojiki* en de *Nihon Shoki* beschrijven de schepping van Japan door Izanagi en Izanami, die hierboven werd aangehaald. Het grootste deel van de tekst vertelt echter over de zonnegodin Amaterasu, die zich tijdens een ruzie met haar broer in een grot verbergt en uiteindelijk terugkeert, zodat de wereld weer werd verlicht. Zij laat haar kleinzoon Ninigi afdalen naar Japan met de opdracht om het land eeuwig te regeren. De eilanden zitten echter vol aardse 'goden' of 'machten', die door de achterkleinzoon van Ninigi worden verslagen. Hij wordt gezien als de eerste menselijke keizer van Japan: Jinmu. Deze mythe maakt duidelijk dat de keizer afstamt van de hoogste godheid en daarom de verering en gehoorzaamheid van zijn volk verdient.

Amaterasu

Sommige essentialistische geleerden beweren dat de mythen uit de *Kojiki* en de *Nihon* een directe afspiegeling zijn van een Japanse oercultus. In werkelijkheid hadden de gewone achtste-eeuwse Japanners nog nooit van Amaterasu gehoord, omdat deze details van de keizerlijke vooroudercultus geheim werden gehouden. Het volk kreeg echter wel te maken met het tempelsysteem waarin rituelen werden uitgevoerd.

Van oudsher zijn er in Japan allerlei kleine heiligdommen waar de kami vereerd worden. Het woord 'kami' betekent 'hogere macht'. Voor deze machten werden rituelen uitgevoerd als er iets fout ging. Voor de gewone man bestond dit crisismoment uit ziekte, terwijl voor de keizer ook een (natuur-)ramp een probleem was dat hij moest bezweren. De keizer bestelde in zo'n geval veel verschillende rituelen, net zolang tot de crisis was opgelost. Kami bezaten een geweldige macht en konden ook kwaad gemaakt worden. Het was dan ook de taak van een priester of kami-meester om ze in bedwang te houden. Dankzij de keizerlijke verordening werden de kami ondergeschikt gemaakt aan Amaterasu. De priesters moesten nu formeel een deel van de offergaven aanbieden aan de keizer en deelnemen aan nationale rituelen. In de praktijk hield men zich hier overigens lang niet altijd aan. De belangrijkste rituelen vonden plaats in het centraal gelegen Ise, waar een huis op palen voor Amaterasu werd gebouwd en dagelijks offeranden plaatsvonden. Dit heiligdom in Ise geldt tot de dag van vandaag als het belangrijkste spirituele centrum van het shintoïsme.

kami

Shinto en het boeddhisme

In de zesde eeuw probeerden de Japanse keizers niet alleen de shintoïstische godenverering vorm te geven, maar voerden zij tevens een nieuwe religie in: het boeddhisme. Overigens vond deze invoering plaats vóór het vestigen van de shinto-ideologie. De leer van de Boeddha bereikte het Land van de Rijzende Zon via Korea en schoot al snel wortel. Keizer Tenmu, die Japan in de zevende eeuw regeerde, beval zelfs dat er bij elke familie een Boeddhakapel moest worden ingericht waar een afbeelding van Boeddha's en de sutra's moesten worden vereerd. Vanzelfsprekend werd dit ideaal niet gerealiseerd, maar deze uitspraak geeft wel aan dat de keizerlijke familie in de beschermende kracht van het boeddhisme geloofde. Door het vereren van boeddha's en bodhisattva's konden allerlei rampen voor de staat, de keizer en het volk

worden afgewend. Daarnaast werd het boeddhisme ingevoerd omdat het een belangrijk onderdeel vormde van de Chinese cultuur, die de Japanners gebruikten om hun eigen staat vorm te geven. Hierdoor werd de nieuwe religie binnen korte tijd zó populair bij de hoogste klassen dat het shintoïsme in de verdrukking leek te komen. Een treffend voorbeeld hiervan is dat de grootste boeddhistische tempel, de Todaiji in de toenmalige hoofdstad Nara, een hoger belastinginkomen ontving dan het grootste shintoëiligdom in Ise.

Een belangrijke factor voor het succes van het boeddhisme was zijn praktische nut: deze religie bleek een uitstekend middel voor het beheersen van onberekenbare, demonische goden. Van oudsher namen de kami-meesters deze taken op zich. De boeddhistische priesters beschikten echter over enkele nieuwe, filosofische wapens, namelijk de begrippen 'karma' en 'wedergeboorte'. Volgens de boeddhistische leer zijn alle levende wezens, inclusief goden, onderworpen aan de ijzeren wet van karma. Wie een slechte daad verricht, zal hier vroeg of laat voor moeten betalen in de vorm van een negatieve gebeurtenis of een slechte incarnatie. Het was echter ook mogelijk om via rituelen goed karma over te dragen op iemand met slecht karma, waardoor zijn slechte karakter werd geïmmuniseerd. Dit principe van karma-overdracht werd ook toegepast op de demonische goden, waardoor ze als het ware getemd werden.

karma-overdracht

Ook het reciteren van sutra's was een beproefd middel van boeddhistische priesters in Japan. In de *Hartsutra*, een van de belangrijkste Mahayanateksten, staat de volgende, kernachtige formule: 'Vorm verschilt niet van leegte, en leegte verschilt niet van vorm; vorm is leegte en leegte is vorm.' Oorspronkelijk betekende deze filosofische uitspraak dat de visie van de onverlichte mens (degene die hecht aan concepten zoals de vijf componenten waaruit het individu bestaat, waaronder de 'vorm') en het gezichtspunt van de verlichte wijze (degene die de concepten loslaat en de wereld als 'leegte' ervaart) twee helften van dezelfde medaille zijn. In de Japanse ritualistische context werd de *Hartsutra* juist gebruikt als een toverspreuk: men was ervan overtuigd dat de tekst door zijn contact met de Boeddhawereld goed karma opleverde. Japanners zijn dan ook niet geïnteresseerd in de inhoud, maar in de crisisbestrijdende potentie die de tekst heeft. Zo wordt de *Hartsutra* tot de dag van vandaag gebruikt.

Hartsutra

Om optimaal van de heilzame kracht van het boeddhisme te profiteren, besloot de staat om shintoëiligdommen op boeddhistische tempel terreinen op te richten. Zo zouden de kami ook verlicht kunnen worden. Dit betekende

echter niet dat de kami van het toneel verdwenen: de boeddhistische rituelen werden alleen ingezet om hun macht te beheersen. Men sloopte dan ook geen shintoheiligdommen om plaats te maken voor boeddhistische tempels.

De shintoleer van Yoshida Kanetomo

Vanaf de vroege middeleeuwen werden het boeddhisme en het shintoïsme steeds meer geïntegreerd. Een belangrijk voorbeeld hiervan is de bergpriester of *yamabushi*. Zij zorgden ervoor dat het volk kennis kreeg van de kamirituelen. Tijdens deze plechtige handelingen kon een berggod worden aangesproken met een kami-naam, maar ook met een boeddhistische naam. Op die manier ontstond een complex systeem waarin boeddha's, bodhisattva's en kami met elkaar werden geassocieerd.

yamabushi

In de middeleeuwse Kamakura- (1192-1333) en Muromachiperiode (1392-1573) werd shinto bovendien vermengd met Chinese elementen, zoals het taoïsme. Uiteindelijk bleef er weinig meer over van de traditionele, keizerlijke godencultus. Deze hoogste heerser raakte in de loop van de middeleeuwen steeds meer van zijn macht kwijt, tot hij slechts een symbolische functie bezat. Er waren echter ook filosofen die de oude shintoleer nieuw leven wilden inblazen. De belangrijkste van deze denkers was Yoshida Kanetomo (1435-1511), die in 1484 met keizerlijke goedkeuring een gigantisch heiligdom oprichtte te Kyoto. In deze tempel liet hij beelden van alle goden uit het Japanse pantheon plaatsen en vereerde ze uit naam van de keizer en de krijgerselite. Naast het bouwen van dit heiligdom publiceerde Kanetomo sterk ideologische traktaten, waarin hij stelde dat het door hem gepresenteerde shinto de enige ware overlevering van Japan was. Hij noemde deze traditie het 'Ene shinto' of 'Het shinto van de Oorsprong en de Bron', die via Amaterasu aan zijn familieclan was doorgegeven. Alle andere vormen van shinto, zoals de boeddhistische varianten, waren van deze oerbron afgeleid. Zelfs het confucianisme en het boeddhisme waren uiteindelijk afsplitsingen van het Ene shinto, de universele religie van de mensheid. Na Kanetomo's dood kreeg zijn leer een minder pretentieuze naam: Yoshida-shinto.

Yoshida-shinto

Shintokosmologie

In zijn belangrijke geschrift *De Grote Leer van de Goddelijke Weg* neemt Kanetomo expliciet afstand van het boeddhisme. Wel laat hij zich inspireren door

Chinese kosmologische theorieën, die onder andere in het taoïsme en het neoconfucianisme opduiken. Kanetomo begint zijn werk met een uiteenzetting van het ontstaan van het universum: 'Het goddelijke is ouder dan hemel en aarde; het heeft hemel en aarde vastgelegd. Het is verheven boven *yin* en *yang*; het doet *yin* en *yang* ontstaan.'

shin

Kanetomo stelt dat het universum voortkomt uit een mysterieuze, onstoffelijke bron: het goddelijke of *shin*. Dit ene principe splitst zich in twee kosmische oerkrachten: Yin (het passieve, zware, koude, vrouwelijke) en Yang (het actieve, lichte, warme, mannelijke). Vervolgens vindt er een splitsing plaats in drie onderdelen: hemel, aarde en mens, waaruit alle zaken die ons omringen voortkomen. Deze gedachte is niet nieuw, maar zonder wijzigingen ontleend aan de taoïstische en neoconfucianistische kosmologie. Het enige verschil is dat Kanetomo het hoogste principe geen 'Tao' of 'Taiji' noemt, maar 'het goddelijke'. Hierdoor identificeert hij de traditionele Japanse goden met de scheppende en drijvende kracht die in de kosmos werkzaam is. Het goddelijke manifesteert zich op drie manieren in het universum: 'In hemel en aarde heet het 'het goddelijke', in de talloze dingen heet het 'het geestelijke'; in de mens heet het 'het hart / de geest'. Het hart is goddelijk, daarom is het goddelijke de wortel en de oorsprong van hemel en aarde, het geestelijke in talloze dingen, en de drijvende kracht in de mens.' Volgens Kanetomo moet het goddelijke of de kosmische ordening steeds in ere worden gehouden, zodat er vrede, orde en voorspoed in de hemel, op aarde en onder de mensen heerst. Als de natuurlijke gang der zaken echter wordt geschaad, ontstaat er chaos in de hemel door stormen, wanorde op aarde door aardbevingen en de ondergang van de staat, en krijgt de mens te maken met ziekte en dood. Het is dan ook van groot belang dat de shintopriesters op gezette tijden hun rituelen uitvoeren, want hierdoor houden zij de kosmische orde in stand.

Macrokosmos en microkosmos

Een karakteristiek onderdeel van Kanetomo's shintofilosofie is dat hij het menselijk lichaam als een miniatuuruitvoering van het universum beschouwt. De mens heeft de opdracht om deze microkosmos goed te verzorgen omdat hij hiermee zijn steentje bijdraagt aan de universele orde. Concreet betekent dit dat hij 'het hart' of 'de geest', de zetel van het goddelijke in zichzelf, in evenwicht moet houden. Hij moet niet te veel toegeven aan emoties en gevoelens als vreugde, woede, verdriet, genot, liefde, haat en be-

geerte. In plaats daarvan dient hij ervoor te zorgen dat deze krachten elkaar in evenwicht houden: een visie die door het taoïsme is beïnvloed.

Deze geestelijke training bevat een zekere overeenkomst met het door Kanetomo verguisde boeddhisme. Filosofen uit deze traditie stelden ook dat de mens niet moet hechten aan zijn begeerten. Opvallend genoeg betitelt Kanetomo de kennis van 'het evenwicht' of 'het goddelijke' met een boeddhistische term, namelijk verlichting: 'Het goddelijke kennen heet verlichting; onwetend zijn van het goddelijke heet dwaling. Hij die dwaalt weet niet van zijn dwaling; daarom komen de demonische goden in opstand en verliest men de Weg. Hij die verlicht is kent de dwaling; hij die de dwaling kent vereert de demonische goden (of slechte invloeden). Als men de demonische goden vereert is de Weg in rust; als de weg in rust is zullen anderen volgen; als anderen volgen schept men verdienste (goed karma); als men verdienste schept maakt men naam in de wereld.' Anders dan de boeddhistische verlichting gaat het bij shinto niet om het loslaten van de begeerte en het overstijgen van het lijden. In plaats daarvan heb je de plicht om de goden te vereren: 'Hij die de goden eert is in veiligheid; hij die verzuimt de goden te behagen is in gevaar!'

Kami en boeddha's

Met de 'demonische goden' uit bovenstaande passage duidt Kanetomo slechte invloeden aan. Als je bijvoorbeeld te veel zout eet, is dit schadelijk voor de nieren. Volgens deze visie zou zout de gele invloed van de nieren voeden, die dan te sterk worden, en de rode invloed van het hart schade berokkenen. Het evenwicht is dan verstoord. Je kunt dit tegengaan door dingen met een rode invloed te eten, zoals pepers. In de medische plaatjes uit het middeleeuwse Japan worden deze invloeden afgebeeld als kleine goden in de organen, die kunnen opspelen. Op deze manier nam Kanetomo de traditionele godenleer op een symbolische manier in zijn filosofie op. Naast deze demonische goden onderscheidt de filosoof de goden van de oorsprong, die in de zon, maan, sterren en planeten huizen. Verder zijn er nog de goden van de stoffelijke vormen, die vormen 'de goddelijke essentie van het niet-voelende, dat zijn planten en bomen, bergen en rivieren, aarde en stenen, enzovoort.' De demonische goden moeten volgens Kanetomo steeds in ere worden gehouden, omdat anders de staat ten onder gaat. Hij stelt dat zelfs Boeddha en de Chinese boeddhisten al 'goden van de hemel en de aarde' vereerden. Dit vormt een extra aansporing voor de Japanners om hun godencultus in ere te

houden. Kanetomo onderbouwt zijn overtuiging van de superioriteit van de goden ten opzichte van de boeddha's met een chronologie van de regeringsperiode van de kami, waarin hij onder anderen Izanagi, Izanami en Amaterasu opnam. Opvallend genoeg zijn de goden veel ouder dan de boeddha's: de eerste boeddha's verschijnen pas in India tijdens de heerschappij van de zesde generatie goden. Op die manier hebben ze oneindig meer aanzien. Kanetomo's shinto viel in goede aarde bij enkele krijgsheren. Zij geloofden dat deze leer de uitheemse filosofieën overtrof, omdat zij de mens in contact brengt met de overlevering van de oudste hemelgoden, uit de tijd dat de kosmos ontstond. Daarnaast voorzag Kanetomo in allerlei rituelen om de kracht van de goden aan te wenden voor een ordelijke staat en een gezond en lang leven. Bovendien bleek dat de gecentraliseerde Yoshida-shinto uitstekend in dienst kon worden gesteld van de staat. Dit door Kanetomo ontwikkelde filosofische en staatkundige karakter drukte dan ook zijn stempel op alle shintoleren na hem, al was het alleen maar om je tegen af te zetten.

Het huwelijk tussen shinto en het boeddhisme

In tegenstelling tot de oudere, essentialistische interpretatie is shinto niet het oeroude wezen van de Japanse cultuur, maar een middel dat de keizers gebruikten om hun macht te legitimeren. Onder hun leiding werd een onder andere uit boeddhisten bestaande redactieraad opgericht die enkele mythenbundels samenstelde. Volgens deze teksten stamde de keizerlijke familie af van de zonnegodin Amaterasu, de belangrijkste godheid uit het pantheon; haar embleem siert tot de dag van vandaag de Japanse vlag.

Al vanaf de vroegste periode werden shinto en het boeddhisme met elkaar vermengd. Concepten uit de boeddhistische filosofie als 'karma' en 'leegte' bleken uitstekende middelen om de demonische kami in toom te houden of hun destructieve macht op een positieve manier aan te wenden. Kanetomo werkte deze ontwikkelingen uit door shinto van een doorwrochte kosmologie te voorzien, die duidelijk de sporen van het taoïsme, confucianisme en boeddhisme draagt. Kanetomo stelde echter dat zijn leer terugging op een oudere en eerbiedwaardiger traditie dan alle andere filosofieën. Zijn wijsgeurig systeem maakte grote indruk op zijn tijdgenoten en bleef een belangrijke inspiratiebron voor moderne vormen van shinto.

Een inwijding in shinto

De onderstaande shintomythe, die hoogstwaarschijnlijk uit de dertiende eeuw stamt, toont duidelijk hoe het shintoïsme en het boeddhisme in de Japanse middeleeuwen met elkaar werden vermengd. Het onderwerp van dit verhaal is de stichting van Japan. Volgens een klassieke shintomythe schiepen de goden Izanagi en Izanami de Japanse eilanden door een juwelenspeer in de zee te steken. In deze boeddhistische versie zijn de twee goden vervangen door de zonnegodin Amaterasu. Zij vindt het zegel van de boeddha Dainichi op de zeebodem en steekt er een speer in, waardoor de eilanden van Japan ontstaan. Zij wordt tegengewerkt door de duivelse Mara, maar weet hem met een list af te schudden.

De andere twee fragmenten zijn afkomstig uit het werk van de filosoof Hayasi Razan (1583-1657) die het shintoïsme niet met het boeddhisme, maar met het neoconfucianisme verbond. Zo stelt hij dit geloof gelijk aan het neoconfucianistische kosmische, ordenende principe *li*. Daarnaast beargumenteert hij dat deze essentie alleen volledig gerealiseerd kan worden door de keizer. Deze mystiek rondom de keizer vormt het belangrijkste kenmerk van zijn neoconfucianistische shintoleer.

'Een shintomythe:

Vroeger, toen dit land nog niet bestond, vernam Amaterasu dat er op de bodem van de zee een zegel van Dainichi bestond. Amaterasu besloot hiernaar te zoeken met een speer. Toen zich aan deze speer druppels vormden als van dauw, verscheen uit de verte de Demonenkoning van de Zesde Hemel (de hoogste van de zes Hemels der Begeerte, geregeerd door de Deva-koning Mara die alles in het werk stelt om de Dharma te dwarsbomen). Deze sprak: 'Die druppels lijken zich te zullen vormen tot een land waar de Dharma zich zal verspreiden en waar ontsnapping uit de kringloop van geboorte en dood mogelijk zal zijn'. Mara daalde af uit de hemel om dit te voorkomen. Toen wendde Amaterasu zich tot Mara en sprak: 'Ik zal de namen van de drie kostbaarheden (Boeddha, Dharma en Sangha) niet in de mond nemen en ik zal hen niet tot mij toelaten. Keert u gerust terug naar uw hemel.' Gerustgesteld trok Mara zich terug.

Deze afspraak is de reden waarom monniken niet tot de godenhal worden toegelaten. (*Shasekishu*)'

Uit het werk van Hayashi Razan (het hoofd van de confucianistische academie die gesticht werd door de eerste shogun uit de Tokugawa-periode, Ieyasu):

'Dit shinto is de Koninklijke Weg. Het goddelijke, het kosmische principe (*li*) bestaat alleen in het hart. De helderheid van het hart is het licht van het goddelijke. Correct gedrag is de verschijningsvorm

van het goddelijke. Het besturen [van het land] is de deugd van het goddelijke. Dat vrede heerst in het land is de macht van het goddelijke. Dit [shinto] werd overgeleverd door Amaterasu en is sinds [de eerste] keizer Jinmu slechts bekend aan de keizer alleen. (*Een inwijding in shinto* 18)

De essentie van de spiegel is wijsheid, van de juwelen medemenselijkheid en van het zwaard moed. (...) Hiermee scheidt [de heerser] vrede in het rijk.

De spiegel verbeeldt verder de zon, de juwelen de maan, en het zwaard de sterren. Dankzij hen is er licht in de hemel en op aarde. Met de drie goddelijke voorwerpen scheidt de Koninklijke Weg vrede. Het principe van de koninklijke Weg en de Weg van het goddelijke zijn één. (*Een inwijding in shinto* 2)

Uit: M. Teeuwen, *Shinto. Een geschiedenis van Japanse goden en heiligdommen*, Amsterdam University Press, 2004.

Aanbevolen literatuur

- J. Bor, en K.L. van der Leeuw (red.). 25 eeuwen oosterse filosofie, p. 527-590 (Amsterdam, Boom, 2003).
- M. Teeuwen. *Shinto. Een geschiedenis van Japanse goden en heiligdommen* (Amsterdam, Amsterdam University Press, 2004).

Het zenboeddhisme: Dogen

'De Weg van de Boeddha bestuderen is zichzelf bestuderen.'

Dogen Zenji

Oorspronkelijk gelaat

Bloesems in de lente,
de koekoek in de zomer,
de maan in de herfst,
en in de winter de sneeuw,
zo sereen en koel.

Dit sterfgedicht is geschreven door Dogen (1200-1253), de belangrijkste zenmeester en volgens sommige geleerden de grootste filosoof die Japan ooit heeft voortgebracht. Op het eerste gezicht lijkt het alsof de dichter alleen enkele clichés over de seizoenen debiteert. Maar schijn bedriegt. De titel, 'Oorspronkelijk gelaat', verradt namelijk dat de filosoof hier een duiding geeft van de mysterieuze, ware aard van de mens. Degene die deze ware aard realiseert, is in staat om de wereld volledig open en onbevangen tegemoet te treden en voelt zich onlosmakelijk verbonden met de schoonheid van de natuur, die wisselt per seizoen. Bovendien toont deze wisseling der seizoenen een essentieel kenmerk van het oorspronkelijk gelaat: de vergankelijkheid.

Dogens werk vormt een vroeg en onovertroffen hoogtepunt van de Japanse zenliteratuur. In zijn geschriften komen Indiase, Chinese en Japanse ideeën op een hoogst originele manier samen. Sommige van zijn theorieën lijken sterk op thema's uit de moderne westerse filosofieën: eeuwen vóór Martin Heidegger boog Dogen zich al over de verhouding tussen zijn en tijd. Dankzij zijn scherpzinnigheid en analytische geest is hij wellicht de meest systematische en veelzijdige denker die de zentraditie heeft voortgebracht. De meester wilde zelf overigens

geen lof voor zijn arbeid. Net als Confucius luidde zijn devies: 'Ik ben een doorgever van de traditie, geen vernieuwer!' Toch toont zijn vernieuwingskracht zich juist in de manier waarop hij de traditie interpreteert.

Dit hoofdstuk belicht de receptie van het zenboeddhisme in Japan. Vervolgens worden de belangrijkste wijsgerige bijdragen van Dogen aan zen besproken. Zijn belangrijkste innovatie vormt een radicale, non-duale invulling van het begrip 'Boeddhanatuur', een andere benaming voor het 'oorspronkelijk gelaat' uit zijn sterfgedicht.

Het zenboeddhisme in Japan

De introductie van het boeddhisme in Japan, die halverwege de zesde eeuw n.Chr. plaatsvindt, vertoont een opvallende overeenkomst met de Chinese situatie. De Japanners namen veel van het boeddhisme over, maar behielden tevens hun eigen culturele universum. Zoals in het hoofdstuk over shintoïsme al aan bod kwam, werd het boeddhisme in Japan ingevoerd vanwege zijn beschermende kracht. Tot en met de achtste eeuw is het boeddhisme primair een zaak van geleerde geestelijken. De overheid importeerde een grote hoeveelheid teksten die door een aantal monnikenorden werd bestudeerd. Deze geestelijken waren de intellectuelen van hun tijd: ze hielden zich met allerlei takken van wetenschap bezig: van linguïstiek tot astrologie. Daarnaast traden ze op als huisleraar bij gegoede families.

Aan het eind van de achtste eeuw komt er langzamerhand een eigen, specifiek Japanse vorm van boeddhisme tot stand. Enkele grote denkers zoals Saicho (767-822) reizen naar China om zich te verdiepen in de traditionele leer. Toen hij in Japan terugkeerde, stichtte Saicho de Tendaischool. Deze esoterische richting benadrukte het belang van magische, rituele kennis die het gewone volk niet kon begrijpen en die werd ingezet om mensen te genezen of te beschermen. Sommige Tendai priesters ontwikkelden een devotieele vorm van boeddhisme die in het teken stond van ideeën over het einde der tijden. Dogen en andere intellectuelen zoals Saicho moesten er bijvoorbeeld niets van hebben.

In de twaalfde eeuw probeerde de Tendaimonnik Myoan Eisai het tij te keren door naar China te reizen om nieuwe inspiratie op te doen. Hij raakte met name onder de indruk van het zenboeddhisme en werd tijdens een tweede reis zelfs tot zenmeester gewijd. Eisai's enthousiasme voor de zen-

Saicho
Tendaischool



Volgens de overlevering verloor **Dogen** voor zijn tiende levensjaar zijn vader en moeder. Deze confrontatie met de vergankelijkheid beïnvloedde hem diep-

gaand: in veel van zijn filosofische traktaten en gedichten schrijft hij over de vluchtigheid van het leven. Vlak voordat Dogens moeder was gestorven, zou zij haar zoontje bij zich hebben geroepen. Zij vraagt hem om monnik te worden en zich voor de bevrijding van alle levende wezens in te spannen. Deze woorden maken een onuitwisbare indruk op de filosoof in wording. Op twaalfjarige leeftijd ontvlucht hij het huis van zijn voogd, een rijke oom die hem voor een wereldlijke carrière wil opleiden.

Dogen wendt zich tot een andere oom, die een geestelijke positie heeft en hem toestemming geeft om monnik te worden. Na een vruchteloze studie van het boeddhisme in Japan bereikt hij de verlichting onder de Chinese meester Rujing (1163-1228). Terug in zijn geboorteland brengt Dogen zijn zenschool tot grote bloei en schrijft hij enkele belangrijke werken, zoals de *Universele aanbeveling voor zazen* (*Fukanza-zengi*) en enkele essays van zijn magnum opus, *Shobogenzo*. Door toenemende spanningen met concurrerende boeddhistische scholen besluit de filosoof de hoofdstad te verlaten. In de onherbergzame provincie Echizen sticht hij het bergklooster Eiheiji: 'De tempel van de eeuwige vrede'. Hier werkt Dogen verder aan de *Shobogenzo* en geeft hij veel wijsgerige preken tot hij in augustus 1253 aan longontsteking overlijdt.

leer stuitte echter op onbegrip bij zijn Tendaibroeders die meer zagen in hun rituelen dan zitmeditatie. Toch bleef Eisai zich inzetten voor zen: in de door hem gestichte zentempeltjes, die zich op de terreinen van onder andere Tendaikloosters bevonden, probeerde hij er zoveel mogelijk ruimte voor te maken. Uit sommige van zijn uitspraken blijkt dat de monnik goed op de hoogte was van de stijl van Chinese zenmeesters. Zo kreeg een leerling die naar het wezen van de boeddha's vroeg eens het volgende antwoord: 'Ik weet niet of de boeddha's van het verleden, heden en de toekomst bestaan. Ik weet alleen dat honden en koeien bestaan!' Eisai's zenschool wordt na zijn dood de belangrijkste tak van deze boeddhistische stroming, maar wordt in de dertiende eeuw aangevuld met Dogens school.

Dogens weg naar de verlichting

oorspronkelijke verlichting

Omstreeks zijn twaalfde levensjaar gaat Dogen studeren in het belangrijkste intellectuele centrum van Japan: het Tendaiklooster op de berg Hiei, ten noordoosten van het huidige Kyoto. Hij is een buitengewoon gemotiveerde monnik die snel rituelen leert en zoveel mogelijk filosofische geschriften leest in de hoop dat deze hem bij zijn zoektocht naar de verlichting kunnen helpen. Na enige tijd raakt Dogen echter in verwarring door de Tendaileer, een complex amalgaam van theorieën uit Chinese boeddhistische richtingen. Hij las namelijk dat ieder mens vanaf zijn geboorte al verlicht was. Dit idee noemden de Tendaimonniken 'de oorspronkelijke verlichting'. Ondanks deze overtuiging mediteerden de monikken dag in dag uit om de verlichting te verwerven. Dogen ergert zich aan deze in zijn ogen inconsequente houding. Zijn grote vraag luidt dan ook: 'Waarom zou ik studeren en mediteren als ik oorspronkelijk al verlicht ben?' Moderne geleerden stellen overigens dat de filosoof zijn spirituele biografie sterk gestileerd heeft; wellicht hield hij zich als jonge adolescent niet met deze diepgravende kwestie bezig. Toch geeft dit verhaal een helder beeld van zijn filosofische preoccupaties.

De jonge filosoof legt zijn vraag over de oorspronkelijke verlichting aan alle belangrijke leraren uit het Tendaiklooster voor, maar kan zich in geen enkel antwoord vinden. Dogens begeleiders raden hem aan om met Eisai te spreken. Of hij deze pionier van zen daadwerkelijk ontmoet heeft, is niet duidelijk. Als hij ongeveer zeventien jaar is, gaat hij in de leer bij een van Eisai's belangrijkste leerlingen: Myozen (1184-1225). Zoals veel kloosters uit het dertiende-eeuwse Japan, heerste in de thuisbasis van deze meester een oecumenisch klimaat; de monniken beoefenden meerdere vormen van boeddhisme, waaronder zen. Hoewel de zenbeoefening Dogen kan bekoren, worstelt hij nog altijd met zijn vraag over de verhouding tussen verlichting en beoefening. Uiteindelijk besluit Dogen om naar de bron van zen af te reizen. Samen met Myozen zeilt hij in het voorjaar van 1223 naar China.

Rujing

Aanvankelijk vormt Dogens bezoek aan het Rijk van het Midden een nieuwe teleurstelling: in de kloosters die hij bezoekt houden de monniken zich nauwelijks serieus met het boeddhisme bezig zoals hij zich dat voorstelt: strenge zitmeditatie. Toevalligerwijs komt hij echter in contact met de strenge zenmeester Rujing (1163-1228), bij wie hij in de leer gaat. Rujing was een meester die dicht bij de excentrieke verhalen uit de Chinese zentraditie stond: hij spoorde zijn leerlingen aan om zoveel mogelijk te mediteren en hield ze

wakker met stokslagen. Zelf gaf hij het goede voorbeeld door tot elf uur 's nachts te oefenen en vervolgens om drie uur 's ochtends weer op te staan. Deze compromisloze houding sprak Dogen bijzonder aan: de jonge monnik spande zich tot het uiterste in om de verlichting te bereiken.

Op een nacht viel een monnik die naast hem zat te mediteren in slaap. Meester Rujing onstak in woede en schreeuwde tegen de monnik: 'Als je zitmeditatie beoefent, vallen lichaam en geest weg. Hoe kun je dan in slaap vallen?' Plotseling voelde Dogen een diepe vreugde: hij ervoer dat zijn lichaam en geest wegvielen. Toen Dogen zijn ervaring aan Rujing vertelde, antwoordde de meester dat hij de verlichting had bereikt. Prompt promoveerde Rujing hem tot een meester van zijn school, waardoor hij zelf meditatieonderwijs mocht geven. Concreet betekende dit dat hij zijn initiatiepapieren kreeg die bewezen dat hij geautoriseerd was om te prediken.

Bij Dogens terugkeer in Japan in 1227 vroegen zijn voormalige ordegenoten welke heilige teksten of beelden hij uit China had meegenomen. Laconiek antwoordde de pas aangestelde meester dat hij niets bij zich had: 'Het enige dat ik weet is dat mijn neus verticaal en mijn ogen horizontaal staan!' Toch was de reis naar China voor Dogen van cruciaal belang: hij had namelijk een antwoord gevonden op zijn grote vraag over de verlichting.

De eenheid van beoefening en verlichting

Door zijn verlichtingservaring begreep de denker dat het onderscheid tussen de oorspronkelijke en de door beoefening verworven verlichting wegviel tijdens het 'zitten in meditatie' of 'zazen'. Dogen stelt dat ieder mens ten diepste verlicht is, maar dat deze verlichting zich alleen kan manifesteren in de beoefening. Zo vormen de oorspronkelijke en de verworven verlichting een onscheidbare eenheid. Als beste beoefeningsmethode raadt Dogen het 'alleen maar zitten' of *shikan taza* aan, zonder gehechtheid aan gedachten, gevoelens of het ego. Door jarenlange intensieve beoefening van zitmeditatie kan de mens plotseling de vreugde van zijn oorspronkelijke verlichting ervaren. Op die manier is verlichting geen doel dat je kunt bereiken, maar eerder iets wat je herontdekt als je iedere vorm van doelmatigheid opgeeft.

shikan taza

In het eerste filosofische werk dat Dogen na zijn terugkomst uit China schrijft, de korte *Fukanzazengi* of *Universele aanbeveling voor de beoefening van zazen* benadrukt de filosoof dan ook dat zijn meditatievorm geen methode

is. Een methode is immers gericht op het behalen van een bepaald doel en dat is hier juist niet aan de orde: 'Het zazen waarover ik spreek, is geen methode om te leren mediteren. Het is simpelweg de Dharmapoort naar kalmte en geluk, de beoefening-realisatie van totale en superieure verlichting. Het is de openbaring van de uiteindelijke werkelijkheid. Het ligt buiten het bereik van de tienduizend trucs van het ego!'

Denk het niet-denken

denken, niet-denken, non-denken

Sommige zenmeesters geven gedetailleerde instructies voor de meditatie, zoals het focussen op de ademhaling of het tellen van het aantal keren dat je in- en uitademt. Dogen beperkt zich tot één, paradoxale instructie: 'Denk het niet-denken. Hoe denk je het niet-denken? Door non-denken.' Met de concepten 'denken' en 'niet-denken' verwijst Dogen naar twee functies van het menselijk verstand. 'Denken' slaat op het alledaagse gebruik van de rede, die tot uitdrukking komt in logisch redeneren, categoriseren en het geven van waardeoordelen. 'Niet-denken' duidt op inzichten die niet op een discursieve manier worden verkregen, zoals mystieke ervaringen en intuïtieve kennis.

Dogen stelt dat je 'denken' en 'niet-denken' niet als elkaars tegengestelden moet beschouwen. 'Denken' vormt in deze dualistische visie een door illusie gekenmerkte manier om je verstand te gebruiken, die de verlichting in de weg staat. Het gaat erom het 'denken' te overstijgen om zo het 'niet-denken' te bereiken: de onuitsprekelijke verlichtingservaring. Dogen stelt dat deze dualistische visie niet boeddhistisch is: door zich alleen te richten op het niet-denken raakt de mens verkrampd en lijdt hij alleen maar meer. Daarom adviseert hij om het 'denken' en 'niet-denken' als functies van de menselijke geest te accepteren en aan beide niet te hechten. Dit noemt Dogen het 'non-denken', dat de mens in de meditatie kan ontwikkelen.

Door het non-denken denkt de mens het niet-denken. Dit betekent dat de mens zowel het denken als het niet-denken in zijn geest accepteert alsook het dynamische spel tussen deze twee krachten. Dogen noemt deze dynamiek 'het verlichte denken': de oorspronkelijke beweging van de geest. Tijdens de meditatie moet de beoefenaar dan ook niet proberen om 'niets' te denken of zijn gedachtestroom stil te zetten, maar om het verlichte denken ruimte te geven. In de praktijk betekent dit dat de mens zich niet moet laten meeslepen door aangename of onaangename gedachten, redeneringen, fantasieën en meningen. Hij dient zijn gedachten te laten voor wat ze zijn.

Ook als hij tijdens het mediteren een mystieke ervaring heeft moet hij deze meteen loslaten en er niet aan hechten. Op die manier kan de mens zijn oorspronkelijke verlichting ontdekken en zich in het alledaagse leven zo ondersteunend en verantwoordelijk mogelijk gedragen.

Net als zijn leermeester Rujing spoorde Dogen zijn leerlingen steeds aan om ijverig te oefenen. In zijn optiek is de wereld een groot, aan verandering onderhevig proces. Binnen dit proces is een mensenleven voorbij voordat je het beseft. Het leven is niet meer dan dauw die wegsmelt voor de ochtendzon: 'Je verkeert in de unieke omstandigheid om een menselijk lichaam te bezitten. Gebruik je tijd niet nutteloos. Jij kunt het grootse werk van de Boeddha voortzetten. Wie zou volledig kunnen genieten van de vonk van een vuursteen? Daarnaast zijn de vorm en het wezen als dauw op het gras; de menselijke bestemming is als een bliksemschicht, in één tel verschenen en verdwenen, kortstondig als een knippen van je vingers.'

Boeddhanatuur

Dogens bespiegelingen over de eenheid van de verlichting en de beoefening hangen nauw samen met zijn opvatting over de Boeddhanatuur. Deze ware aard van de werkelijkheid was al sinds de beginperiode van het zenboeddhisme in China een belangrijk filosofisch onderwerp, waar elke zenmeester een visie op had. Dogen heeft zich het meest diepgaand met dit onderwerp beziggehouden in het essay *Bussho (Boeddhanatuur)* uit zijn filosofische magnum opus *Shobogenzo (De schatkamer van het oog van de ware leer)*, dat uit bijna honderd opstellen bestaat, die zijn leerlingen bij elkaar hebben gebracht. In dit stuk demonstreert de filosoof zijn kritiek op de traditionele opvatting over Boeddhanatuur aan de hand van een citaat uit een Mahayanasutra: 'Alle levende wezens hebben zonder uitzondering de Boeddhanatuur.' Hij herformuleert deze frase tot: 'Alles wat bestaat is de Boeddhanatuur.' Overigens was Dogen niet de eerste met deze ideeën: de grote esoterische denker Kukai (negende eeuw) ging hem voor. Deze twee veranderingen ('alle levende wezens' wordt 'alles wat bestaat' en 'hebben' wordt 'zijn') hebben belangrijke gevolgen voor de interpretatie van het concept 'Boeddhanatuur'.

Shobogenzo

Volgens de traditionele opvatting hebben alleen levende wezens de Boeddhanatuur. Dogen breekt deze antropocentrische visie open met zijn overtuiging, dat ook planten en dingen, kortom de hele ons omringende werkelijk-

**tienduizend
dharma's**

heid in deze ware aard deelt: 'Grassen en bomen, staten en landen zijn geest. Omdat zij geest zijn, zijn zij levende wezens. Omdat zij levende wezens zijn, zijn zij de Boeddhanatuur van het bestaan.' Overigens bestond deze visie al langer in China en Japan, maar Dogen formuleert hem op een bijzonder pregnante wijze. Op die manier bekritiseert de filosoof het voor de hand liggende onderscheid dat de mens maakt tussen levende en niet-levende zaken. De mens dient dan ook bescheiden te zijn: hij is niet het centrum van het universum maar niets meer dan een van de tienduizend 'dharma's' of dingen die ons omringen. Uit deze opvatting vloeit een houding van respect en nederigheid voort. Misschien kwam Dogen tot deze brede invulling van de Boeddhanatuur vanuit zijn bewondering voor het Japanse landschap, die in veel van zijn lyrische gedichten tot uiting komt:

'Ochtend na ochtend komt de zon op uit het oosten,
Iedere nacht gaat de maan onder in het westen;
Waar wolken verdwijnen, worden bergkammen zichtbaar,
Houdt regen op, zijn omliggende bergen laag.'

Met zijn tweede wijziging van de traditionele visie op de Boeddhanatuur bekritiseert Dogen sommige boeddhistische filosofen die stellen dat de mens deze ware aard als een soort zaadje met zich meedraagt. Hij stelt dat deze opvatting tot doel-middeldenken leidt. De mens maakt van de Boeddhanatuur een doel dat hij kan bereiken, terwijl hij juist al samenvalt met deze ware aard. Dogen heeft dan ook weinig op met deze visie en stelt dat alles de Boeddhanatuur is. In zijn werken over meditatie heeft hij beschreven hoe de mens zijn ware aard kan ontdekken.

vergankelijkheid

Voor Dogen is de Boeddhanatuur uitdrukkelijk geen transcendente instantie, zoals een god of kosmische energie. Omdat deze ware aard samenvalt met de ons omringende werkelijkheid, is zij onderhevig aan de tijd. Het belangrijkste kenmerk van de Boeddhanatuur is dan ook de vergankelijkheid: 'De vergankelijkheid zelf van mensen en dingen, lichaam en geest, is de Boeddhanatuur. Naties en landen, bergen en rivieren zijn vergankelijk omdat zij de Boeddhanatuur zijn. De hoogste, volmaakte verlichting is vergankelijk omdat zij de Boeddhanatuur is.' De mens moet niet proberen om de waarneembare wereld op een of andere manier te overstijgen, maar moet juist volledig opgaan in en zich verzoenen met de vergankelijkheid van alle dingen.

Maan in een dauwdruppel: de eenheid van verlichting en illusie

Behalve de onscheidbaarheid van beoefening en verlichting en van de Boeddhanatuur en alle dingen, benadrukt Dogen ook dat verlichting en illusie twee helften van dezelfde medaille vormen. Hij illustreert deze gedachte met zijn favoriete metafoer: een dauwdruppel die van een blad glijdt en de maan reflecteert. Deze dauwdruppel staat symbool voor de menselijke geest, die de Boeddhanatuur van de werkelijkheid – de maan – weerspiegelt. Deze reflectie is echter niet volmaakt, maar wordt vervormd door het vallen. Dit houdt in dat het menselijk leven altijd gekenmerkt wordt door lijden, verwarring en illusie, hoe ‘verlicht’ men ook denkt te zijn. De geest van de verlichte mens is dan ook te vergelijken met een toorts, die een duister woud verlicht. De mens exploreert de afgronden van het lijden in zichzelf en de wereld, maar kan deze nooit helemaal begrijpen, laat staan genezen. Op die manier blijft de menselijke visie beperkt, zoals het kleine en kwetsbare dauwdruppeltje trefzeker illustreert.

De invloed van Dogen

Dogen staat tegenwoordig bekend als een van de diepzinnigste zenfilosofen en wordt in de wetenschappelijke wereld ijverig bestudeerd. Deze situatie verschilt behoorlijk van de eeuwen na zijn dood, waarin zijn werk zo goed als vergeten werd en alleen door adepten van de Soto-zenschool werd gelezen. Hoewel de meester zelf geen officiële school wilde stichten omdat hij alleen de algemeen geldige, ‘Ware Leer’ van het zenboeddhisme wilde uitdragen, noemden zijn volgelingen hem de stichter van de Japanse Sotoschool. De Chinese tak van deze richting werd vertegenwoordigd door Rujing, de meester onder wiens begeleiding Dogen de verlichting verwierf. Pas aan het begin van de twintigste eeuw werd de filosoof buiten deze sektarische kringen opnieuw bekend. Veel intellectuelen zagen in zijn door natuurverering, gerichtheid op het hier en nu en literaire bevlogenheid gekenmerkte oeuvre de meest kernachtige uitdrukking van hun cultuur.

Dogens grootste filosofische verdienste is dat hij keer op keer de onscheidbaarheid benadrukt van beoefening en realisatie en van verlichting en illusie. Op die manier is hij trouw aan de uitlatingen van de klassieke Chinese chanmeesters. Het bijzondere van Dogens filosofie is zijn hoogst originele, weerbarstige taalgebruik vol metaforen en plotselinge wendingen. Door deze

manier van schrijven hoopte hij zijn lezers een glimp te laten zien van de onuitputtelijke Boeddhanatuur. Het is geen wonder dat vooral dichters, zoals de beroemde negentiende-eeuwse Ryokan, de 'Grote Dwaas', zich tot Dogens werk voelden aangetrokken. Na de lezing van diens geschriften was Ryokan zo ontroerd dat hij dit niet tegen een bezoeker durfde te vertellen: 'Ik wilde het niet zeggen, maar deed alsof ik mij diep schaamde; diep bedroefd als ik was, was het onmogelijk hem een verklaring te geven. Ik liet mijn hoofd een ogenblik hangen en vond een paar woorden: "Vannacht lekte de regen naar binnen en mijn boekenkast raakte doorweekt."'

Dogens Genjokoan

Een van Dogens meest kernachtige traktaten uit de *Shobogenzo* is *Genjokoan* (1233): *De werkelijkheid van verwerking*. Deze tekst bevat de beroemdste frase uit zijn oeuvre: 'De Weg van de Boeddha bestuderen is zichzelf bestuderen. Zijn zelf bestuderen is zijn zelf vergeten...' Met deze op het eerste gezicht paradoxale uitspraak bedoelt Dogen dat degene die zich in het boeddhisme verdiept, zijn blik naar binnenkeert en nadenkt over wat hij ten diepste is: zijn zelf. Normaal gesproken denkt de mens dat hij een stabiel 'zelf' of 'ik' bezit, maar dankzij de meditatie kan hij erachter komen dat dit 'ik' niet meer is dan een constant veranderende stroom gedachten en gevoelens. Op die manier kan hij tot het inzicht komen dat zijn 'ik' niet het centrum van de wereld vormt: hij 'vergeet zijn zelf' en stelt zich open voor de wereld om zich heen. Zo zal hij zich verbonden gaan voelen met de onmetelijke rijkdom van de 'dingen' buiten hem, zoals bergen en rivieren. Hij plaatst zichzelf niet

meer als een subject tegenover de wereld van de objecten, maar beseft dat hij onlosmakelijk deel uitmaakt van de wereld. Dogen vergelijkt deze nieuwe manier van kijken met de ervaring van iemand die in een boot vaart en denkt dat de kust beweegt. Bij nader inzien blijkt de boot echter te bewegen: een echte paradigmaswitch!

Genjokoan (De werkelijkheid van de verwerking)

'De Weg van de Boeddha bestuderen is zichzelf bestuderen. Zijn zelf bestuderen is zijn zelf vergeten. Zijn zelf vergeten is verlicht worden door alle verschijnselen. Verlicht worden door alle verschijnselen bewerkstelligt het wegvallen van eigen lichaam en geest evenals van die van anderen. Alle sporen van verlichting verdwijnen dan en deze spoorloze verlichting zet zich eindeloos voort.

Wanneer iemand in een boot vaart en naar de kust kijkt, heeft hij de illusie dat de kust beweegt. Maar

wanneer hij zorgvuldig naar de boot kijkt, realiseert hij zich dat de boot beweegt. Op dezelfde manier, wanneer iemand de myriaden verschijnselen [de tienduizend dharma's] onderzoekt met misleidende ideeën over zijn lichaam en geest, denkt hij ten onrechte dat zijn aangeboren geest en innerlijke natuur altijd blijvend zijn. Maar indien hij nauwlettend toeziet op zijn dagelijkse bezigheden en tot zichzelf inkeert, zal de waarheid dat de myriaden verschijnselen geen zelf hebben hem duidelijk worden.

Brandhout verandert in as en kan niet opnieuw brandhout worden. Toch moet men het niet zo opvatten dat de as 'achteraf' en het brandhout 'vooraf' is. Men moet zich realiseren dat, ofschoon brandhout zich in de verschijningsvorm van brandhout ophoudt en deze een 'vooraf' en een 'achteraf' heeft, het brandhout zich tevens buiten 'vooraf' en 'achteraf' bevindt. As bevindt zich in de verschijningsvorm van as en bezit 'vooraf' en 'achteraf'. Precies zoals brandhout niet opnieuw tot as wordt wanneer het eenmaal as is geworden, keert de mens na zijn dood niet terug tot het leven. In dit verband is het een gevestigde gewoonte in het boeddhisme om niet te zeggen dat leven overgaat in dood; boeddhisme spreekt van 'het ongeboore'.

Evenzo is het een vaststaand onderricht dat dood niet overgaat in leven; het boeddhisme spreekt van 'niet-vergaan'. Leven is een verschijningsvorm van tijd en dood is een verschijningsvorm van tijd, zoals bijvoorbeeld winter en lente. We vatten het niet zo op dat winter lente wordt of lente zomer.

Wanneer de mens verlicht wordt, is dat als de weerspiegeling van de maan op het water. De maan wordt niet nat noch is het water gebroken. Ofschoon haar licht zich wijd uitstrekt, rust het in een klein beetje water. Zowel de hele maan als de volle omvang van de hemel rusten in een dauwdruppel aan het gras, zelfs in een enkel waterdruppeltje. Verlichting tast de mens evenmin aan als de maan een gat breekt in het water. De mens biedt evenmin weerstand aan verlichting als de dauwdruppel aan de maan en de hemel. De diepte van de een is de hoogte van de ander. Of hun tijd nu lang of kort is, men onderzoekt volledig de wijde omvang of de geringheid van het water en men onderscheidt de grootte van de hemel en de maan.'

Uit: *Dogen Kigen: De Schatkamer van het Oog van de Ware Leer*. Utrecht / Antwerpen, 1997, p. 39-40. De vertaling is van B. Koole.

Aanbevolen literatuur

- B. Koole (vert.) *Dogen Kigen: De Schatkamer van het Oog van de Ware Leer* (Utrecht / Antwerpen, Kosmos, 1997).
- D.H. Beemster (vert.) en N. Tydeman (inl.) *Dogen Zenji: Shobogenzo Zuimonki en Fukanzazengi* (Rotterdam, Asoka, 2001).

Filosoferen tussen Oost en West: Libbrecht

'Ego mundi civis esse cupio' – Ik wens een burger van de wereld te zijn!

Desiderius Erasmus

'Comparatieve filosofie wil een bijdrage leveren aan de levensfilosofie. Onze westerse wereld bevindt zich in een periode van levensbeschouwelijke hachelijkheid. We weten dat veel mensen het licht uit het Oosten verwachten, omdat ze het in het Westen niet meer kunnen vinden. Comparatief denken is een wapen tegen dweperig sentimentalisme en tegen ontgoochelingen die noodzakelijk zullen komen.' Zo beschrijft de Vlaamse filosoof Ulrich Libbrecht het doel van zijn comparatieve filosofie. Hij stelt dat het bestuderen van de oosterse wijsbegeerte niet alleen inzicht in de Aziatische culturen, maar tevens in onze eigen beschaving verschaft. Wie het eigen denken kritisch vergelijkt met een andere traditie, kan zich bewust worden van zijn blinde vlekken, illusies en lacunes. Daarbij is het belangrijk om het Oosten niet te idealiseren als een soort spirituele utopie die de westerse mens van zijn materialisme en gevoelens van zinloosheid verlost. Met zijn filosofie wil Libbrecht dan ook afrekenen met het oppervlakkige dwepen met oosterse ideeën, zoals ze onder andere in de newagebeweging opdoken.

In dit hoofdstuk staat het door Libbrecht ontwikkelde comparatieve model centraal, waarin de grote oosterse tradities uit deze cursus hun plaats krijgen. De filosoof vergelijkt het westerse denken namelijk zowel met het Chinese als het Indiase denken. Binnen dit model neemt het boeddhisme een belangrijke plaats in als tegenhanger van de westerse rationaliteit. Door deze vergelijking is het mogelijk om te reflecteren op de verschillen tussen de wijsgerige tradities en te begrijpen wat wij precies kunnen leren van het Oosten. Het einddoel van de comparatieve filosofie is het verwerven van een zo breed mogelijk, mondiaal perspectief: 'Elke nieuwe visie op het bestaan zal een mondiaal karakter moeten vertonen. Dit betekent niet dat de wereld moet geëgaliseerd worden, zoals de heren van de economie dat maar al te graag willen. Hoe meer verscheidenheid, hoe groter rijkdom!'

Denken vanuit een mondiaal perspectief

Het motto van Libbrechts magnum opus, de duizenden pagina's tellende *Inleiding comparatieve filosofie*, luidt 'Ego mundi civis': 'Ik wil een burger van de wereld zijn.' Deze opgave wordt volgens Libbrecht door de techniek steeds prangender. In de zeventiende eeuw kostte een reis naar China per zeilboot bijvoorbeeld ruim 450 dagen, terwijl je tegenwoordig in ongeveer elf uur naar het Rijk van het Midden vliegt. De moderne techniek heeft niet alleen de fysieke afstand tussen mensen bekort, maar er onder andere door internet en mobiele telefonie voor gezorgd dat de communicatie tussen de continenten enorm is vergemakkelijkt. Langzaam maar zeker verandert de wereld in een grote global village. Betekent deze ontwikkeling ook dat onze kennis van andere filosofieën is toegenomen?

Libbrecht beantwoordt deze vraag negatief. Hij stelt dat hier een belangrijke taak voor de comparatieve filosofie ligt. Zij heeft echter wel te kampen



Ulrich Libbrecht (1928) begon zijn loopbaan niet als filosoof, maar als wiskundige. Wel had hij vanaf zijn gymnasiumtijd een grote belangstelling voor

filosofie en het oosterse denken in het bijzonder. Toen hij op jonge leeftijd gewrichtsreuma kreeg, besloot hij de tijd te doden door zichzelf Sanskriet aan te leren. Later studeerde hij Sanskriet en Chinees aan de universiteit van Gent, naast zijn baan als docent wiskunde aan het voortgezet onderwijs. Libbrecht promoveerde in 1971 op Chinese wiskunde aan de universiteit Leiden, maar pakte al snel zijn liefde voor het

oosterse denken weer op. Van 1973 tot 1995 doceerde hij deze discipline als hoogleraar aan de Katholieke Universiteit Leiden.

Libbrecht probeerde de bekendheid van de oosterse filosofie te vergroten met de stichting van de School voor Comparatieve filosofie in Antwerpen (SCFA) in 1990. De missie van dit instituut is om haar cursisten te helpen om 'een burger van de wereld te worden' door het bestuderen van de overeenkomsten en verschillen tussen het oosterse en het westerse denken. Het handboek van deze school is de monumentale *Inleiding comparatieve filosofie* (drie delen), die Libbrecht tussen 1995 en 2005 publiceerde. Een goed leesbare introductie tot dit werk is *Oosterse filosofie. Een inleiding* (2002).

eurocentrisme

met de erfenis van het eurocentrisme: oosterse filosofie wordt soms onwillekeurig inferieur geacht aan de westerse traditie. Volgens Libbrecht is deze houding tegenwoordig niet meer vol te houden, alleen al omdat de oosterse levensbeschouwingen een belangrijk onderdeel uitmaken van de internationale levensbeschouwelijke landkaart. De huidige maatschappij, die sterk op internationalisatie is gericht, zal dan ook een ‘ernstige poging’ moeten ondernemen om het denken van deze culturen te begrijpen.

theorein

Allereerst is het belangrijk om de verschillende theoretische achtergronden van de westerse en oosterse filosofie in het vizier te hebben. Libbrecht stelt dat de westerse wijsbegeerte een theoretische inslag heeft. Deze term is afgeleid van *theorein*, dat ‘afstandelijk toeschouwen’ betekent. De westerse filosofie streeft dan ook in de eerste plaats naar objectiviteit, waardoor er een tegenstelling tussen theorie en praktijk ontstaat. In tegenstelling tot hun westerse collega’s noemden de wijzen uit het klassieke China hun wijsbegeerte een *tao*, of een weg die ontstaat door hem te bewandelen. Dit begrip geeft al aan dat de oosterse wijsbegeerte praktischer is georiënteerd en midden in het leven staat. Het gevolg van deze uitgangspunten is dat de westerse filosofie op het eerste gezicht veel abstracter en meer uitgewerkt overkomt dan de oosterse, die een sterkere ervaringscomponent bezit. Libbrecht wil de grondslagen van deze filosofieën met elkaar vergelijken en zich niet blindstaren op het ‘officiële verhaal’ over de filosofie dat studenten krijgen aangereikt op de universiteit.

tao

Drie manieren om culturen te vergelijken

overeenkomsten

Als voorbereiding op zijn comparatief model onderzoekt Libbrecht drie manieren om een vergelijking tussen culturen te maken. De eerste is het zoeken naar overeenkomsten tussen onze cultuur en een ‘vreemde’ traditie. Hieraan kleeft het bezwaar dat mensen hun eigen cultuur al snel tot ijkpunt maken en alles wat niet bekend of normaal aandoet in een andere cultuur meteen afwijzen. Een andere mogelijkheid tot vergelijking draait om de incommen-surabiliteit van de culturen: de Chinese cultuur verschilt bijvoorbeeld zozeer van de onze dat we ze onmogelijk kunnen vergelijken. Libbrecht stelt dat dit uitgangspunt niet constructief is: we leven in een wereld waarin culturen constant met elkaar in gesprek zijn. Bovendien ‘worden we allemaal met dezelfde levensproblemen geconfronteerd. Honger, angst en dood zullen wel een universeel karakter hebben.’

incommen-surabiliteit

universalisme

De derde manier is die van het universalisme: hierbij probeert men als het

ware een landkaart te tekenen met alle culturele fenomenen die er op de wereld zijn. Op die manier geef je geen waardeoordeel, maar krijg je een scherp beeld van de overeenkomsten en verschillen tussen culturen. Het resultaat van dit onderzoek kan dan weer verwerkt worden in een model. Het is niet verwonderlijk dat Libbrecht deze onderzoeksmethode kiest voor het ontwikkelen van zijn comparatieve filosofie.

Het nut van comparatieve filosofie

Volgens Libbrecht is de interculturele vergelijking nuttig omdat zij de mens confronteert met de defecten en blinde vlekken van de eigen beschaving. Zo 'schijnt er wat licht uit het Oosten'. Een treffend voorbeeld van comparatief filosoferen is het onderzoeken van het godsbegrip. In onze westerse cultuur is het begrip 'God' een gemeenplaats, terwijl de hindoes juist meerdere goden vereren. De inheemse Chinese filosofieën, het taoïsme en confucianisme, kennen zelfs geen godsbegrip. Libbrecht: 'Dit hebben de jezuiten in de zestiende en zeventiende eeuw maar al te goed ondervonden, toen zij de naam "God" in het Chinees wilden vertalen. Daar bleek geen woord voor te bestaan, en dan heeft men God maar vertaald als "Meester van de Hemel", omdat het begrip "hemel" de Chinezen wel bekend was, al betekende de hemel dan niet de hemel der gelukzaligen, maar de kosmos.' Ook de boeddhisten kennen geen godsbegrip, maar gebruiken het woord 'leegte' om het mysterie van de realiteit aan te duiden, dat het menselijk denk- en kenvermogen te boven gaat.

Dit comparatieve onderzoek naar het godsbegrip toont aan dat er een grote filosofische diversiteit bestaat. Libbrecht stelt dat het er niet om gaat welke van deze tradities gelijk heeft: 'Waarheid is altijd waarheid voor iemand, maar nooit waarheid op zichzelf.' Daarom is het beter om er vanuit te gaan dat alle religies gelijk hebben: ze zijn altijd waar voor iemand en de ene is niet meer 'waar' dan de andere. Deze overtuiging maakt Libbrecht tot de kernovertuiging van zijn comparatieve filosofie.

Daarnaast stelt hij dat begrippen als 'God', 'Tao' en 'Leegte' namen zijn voor het 'bestaansmysterie' of 'het Mysterie', dat altijd een groot geheim zal blijven. Hoewel de mens dit mysterie nooit kan kennen, is het wel te ervaren. In een aan Heideggers taalvernunft herinnerende passage wijst Libbrecht op de dimensies van dit begrip: 'Er-varen is een schitterend woord: jij hebt misschien een boek over de zee gelezen, maar ik heb er gevaren.' Religie, spiritualiteit en filosofie vormen een weg om met dit mysterie in contact te komen.

het Mysterie

Het comparatief model van Ulrich Libbrecht

Libbrecht heeft zijn comparatief model opgebouwd als een soort assenstelsel. Hierin verraadt zich zijn achtergrond als wiskundige. Binnen dit assenstelsel wil hij alles wat 'des mensen is' zijn plaats geven. De twee assen die de filosoof kiest zijn: energie en informatie. Libbrecht stelt dat een van de meest elementaire zaken die de mens kan begrijpen, is dat er dingen gebeuren: de wereld is een grote stroom van daden of energie. Op die manier kun je het hele universum als een energieveld beschouwen. Dit komt overeen met de Chinese opvatting van de *qi* of levensadem. De oude Grieken hadden echter een andere opvatting over het universum: zij zagen het als een leeg vat waarin lichamen ronddreven. De initiële energiestoot is volgens deze theorie afkomstig van een 'eerste beweging'. Op dit punt bestaat er dus een belangrijk contrast tussen de oosterse en westerse filosofie.

Energie wordt ingezet in arbeid, gebeurtenissen en daden. Libbrecht stelt dat de op zich onzichtbare energie waarneembaar is en een drager van informatie vormt. De filosoof gebruikt het woord 'informatie' hier in de letterlijke betekenis: de dingen hebben een vorm (*in-forma*). De mens is ook zo'n vorm: hij is een bundel energie die in een informatieveld is geplaatst. Libbrecht benadrukt dat informatie en energie bij elkaar horen: er kan niets gebeuren zonder energie en tegelijkertijd kunnen alleen gebeurtenissen ons informeren. Een voorbeeld hiervan is het weer: als de lucht puur homogeen, zonder drukverschillen, verdeeld zou zijn, dan was er ook geen weer.

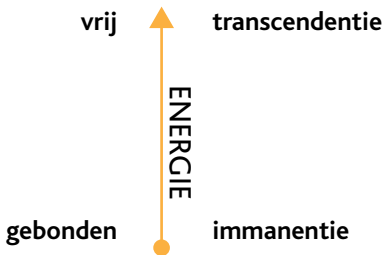
Twee soorten energie

Libbrecht verfijnt zijn energie-as door een onderscheid tussen twee vormen van energie te maken: vrije en gebonden energie. Gebonden energie kan zich niet onttrekken aan vaste gedragspatronen. Hier hoort alle levenloze materie bij, zoals rotsblokken en kiezels. Alles wat leeft, hoort echter bij de vrije energie: planten richten zich naar het licht en dieren bewegen zich binnen hun ecosysteem. Toch is het gedrag van dieren ook nog tamelijk gebonden, want het is stereotype en gestuurd door instinct. Vogels bouwen bijvoorbeeld altijd hetzelfde nest. Bij de mens krijgt de vrijheid een geheel nieuwe dimensie: hij kan de wereld veranderen door cultuurscheppingen en beïnvloedt het milieu. De mens is dan ook constant in beweging, zowel innerlijk als uiterlijk.

Volgens de filosoof is de toestand van gebonden energie immanent: hij zit ge-

vangen binnen de natuur. De toestand van de vrije energie is echter transcendent, de natuur overstijgend. De mens bevindt zich tussen deze twee toestanden in: 'De mens is geen transcendent wezen, en dus geen god, geen engel, geen zuivere geest, maar een wezen dat geworteld is in de aarde, en dus immanent – denk daarbij aan alle natuurlijke processen als zich voeden, slapen, zich voortplanten... Maar de mens heeft ook een transcendente dimensie: hij bouwt culturen op.' Dit wordt schematisch weergegeven in *figuur 1*:

**immanent en
transcendent**



figuur 1

Twee soorten informatie

Naast twee soorten energie onderscheidt Libbrecht ook twee vormen van informatie, die hij eveneens immanent en transcendent noemt. Deze informatievormen bepalen hoe een wezen zich tot zijn omgeving verhoudt. Dieren zijn volgens Libbrecht te beschouwen als immanente informatie. Zij maken onlosmakelijk deel uit van hun omgeving, of: het subject maakt deel uit van het object. Libbrecht geeft dit met een wiskundige formule weer: $S \subset O$ (S is ingesloten in O , S is een deelverzameling van O). Het dier krijgt al zijn kennis van de omgeving, maar is zich hier niet van bewust. Hij kan zijn kennis niet objectiveren of een wetenschap ontwikkelen. In plaats daarvan wordt hij door een driftensysteem geleid. Dit gaat natuurlijk ook op voor het menselijk lichaam: het lichaam draagt veel onbewuste kennis in zich mee. Libbrecht verwijst in dit verband naar Nietzsche die stelde dat het verstand 'de kleine wijsheid' van de mens is en het lichaam 'de grote wijsheid'.

$S \subset O$

Voor de mens reserveert Libbrecht het label 'transcendente informatie'. De mens is namelijk in staat om de relatie die het dier met zijn omgeving heeft te overstijgen. Dit kan op twee manieren. Ten eerste is het mogelijk dat de mens zich tegenover het object plaatst dat hij wil onderzoeken: $S \leftrightarrow O$. Dit is de objectieve manier, maar natuurlijk kan de mens nooit geheel objectief

$S \leftrightarrow O$

zijn, er blijft altijd een subjectieve rest over. Bij deze $S \leftrightarrow O$ hoort de zogenaamde rationele functie van de mens: hij probeert de objecten om hem heen objectief te beschrijven, maar doet dit slechts met een aspect van zijn wezen, namelijk zijn verstand. Op die manier worden de objecten in categorieën geplaatst, ze worden een bepaald 'iets'.

S = O

Behalve deze objectieve houding kan de mens ook een subjectieve houding ten opzichte van de wereld aannemen: $S = O$. Hierbij probeert men de dingen niet op een rationele manier in de greep te krijgen, maar zich juist zoveel mogelijk voor de wereld open te stellen. Bij de $S = O$ relatie hoort de emotionele functie van de mens. Libbrecht stelt dat de emotie in onze moderne, westerse maatschappij wordt gewantrouwd en negatief afgeschilderd. Inderdaad bestaat er een negatieve, egogerichte emotionaliteit. Hierbij stelt de mens zich niet open voor de buitenwereld maar is hij alleen met zijn eigen lustbevrediging bezig. Libbrecht symboliseert deze immanente emotionaliteit als volgt:



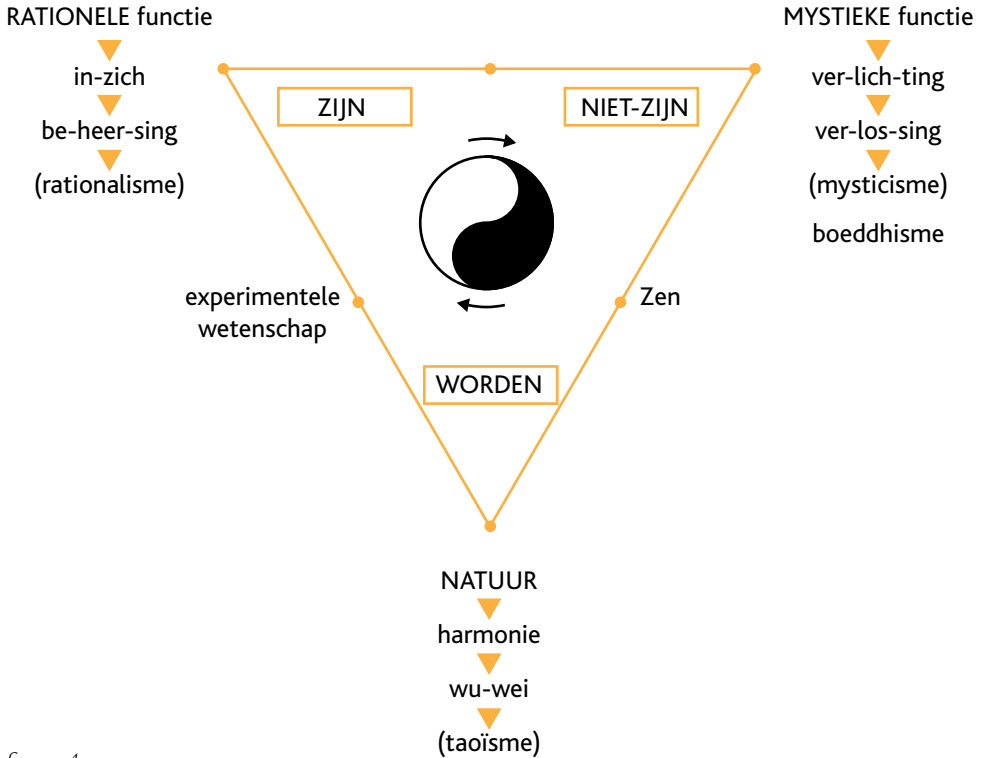
De mens kan zich echter ook overgeven aan een transcendente, mystieke vorm van emotie:



Hierbij richt de mens zich niet op zichzelf, maar juist op alles buiten hem: de natuur, de medemens of het ervaarbare Mysterie van het bestaan, dat de ratio te boven gaat. Opvallend genoeg wil de mens voor deze ervaring juist onlust ondergaan in de vorm van strenge ascese, twijfel en verlatenheid zoals dit gesymboliseerd wordt in de moeilijke weg die de Boeddha aflegde naar de verlichting. Volgens Libbrecht vormen de natuur, emotionaliteit en rationaliteit de drie dimensies die een mensenleven vorm geven. Deze zaken vloeien in elkaar over, je kunt ze niet streng van elkaar scheiden. Een voorbeeld hiervan is het beluisteren van muziek: 'Muziek is geluid, het is trilling van de lucht, en is daarom natuur. Maar muziek is ook rationeel: denk maar aan de notatie van een partituur. Muziek bestaat echter niet zolang er geen wezen bestaat dat erdoor geëmotioneerd wordt.'

**immanente en
transcendente
emotionaliteit**

De fundamentele wereldbeelden in Libbrechts comparatief model



figuur 4

In bovenstaande figuur heeft Libbrecht drie belangrijke filosofieën een plaats gegeven: het westerse denken, de boeddhistische filosofie en de taoïstische wijsbegeerte. Hij gaat hierbij uit van de drie dimensies die een rol spelen in het leven van de mens. Bij deze dimensies horen drie fundamentele wereldbeelden die allemaal ten doel hebben om het levensgeluk van de mens te vergroten, namelijk door middel van het afstemmen op de natuur, de rationaliteit en de mystiek.

Het onderste wereldbeeld gaat uit van de harmonie met de natuur, die de basis van het menselijk bestaan vormt. De energie van de mens is hier verbonden en geharmoniseerd met de omgeving waarin hij moet overleven. Ook als hij transcendentie wil bereiken, moet hij niet te veel tegen zijn

**natuur, emotiona-
liteit en mystiek**

taoïsme

natuur in handelen omdat hij anders ten onder gaat. Het wereldbeeld dat hier bij hoort, is het taoïsme, dat ons oproept tot *wu wei*, het niet-intentionele handelen waardoor wij in harmonie blijven met onze omgeving. Dit wereldbeeld ziet de kosmos als een constant wordingsproces.

Linksboven in het comparatieve model bevindt zich een andere dimensie, de rationele functie. Met deze faculteit, die bij het westerse denken hoort, probeert de mens inzicht in de wereld om hem heen te ontwikkelen. Deze functie kan ook autonoom optreden in de vorm van logica of metafysische speculaties. Volgens Libbrecht wordt de ratio ingezet vanuit een ideaal: als je de structuur van de werkelijkheid kent, kun je haar beheersen en reorganiseren. In de zestiende eeuw stelde Francis Bacon al: 'Kenniss is macht!' Door deze functie kun je de wereld tot een ideaal model omvormen. Hiertoe moet je de natuur gebruiken, je ziet haar in de eerste plaats als 'een iets' dat je kunt beheersen. Binnen het westerse wereldbeeld wordt de kosmos dan ook gezien als 'zijn'.

westers denken

Tegenover deze rationele dimensie staat de mystieke functie. Hier gaat het juist niet om inzicht, maar om het bestaansmysterie dat zich aan elke rationele duiding onttrekt. Daarom wordt de werkelijkheid binnen dit (boeddhistische) wereldbeeld gezien als iets onbepaalds: 'niet-zijn'. Beoefenaars van de mystieke functie maken zich los van hun ego om het Mysterie te ervaren. Deze ervaring is volgens Libbrecht de verlichting, het zicht op de ware werkelijkheid. Een boeddhistische metafoer die dit verduidelijkt is de golf (een fenomeen) die onlosmakelijk verbonden is met de oceaan (de werkelijkheid). Het middel om dit in te zien is meditatie.

boeddhisme

Libbrecht kiest geen partij voor een van deze drie wereldbeelden. Hij stelt juist dat ze alle drie een waardevolle manier van omgaan met de totaliteit van de werkelijkheid bieden. Het is echter van het grootste belang dat ze elkaar in evenwicht houden. Als geen van de drie dominant wordt, kan elk wereldbeeld iets van de andere leren. Zo kan het westen iets leren van de omgang met de natuur van het taoïsme en de mystiek van het boeddhisme.

Libbrecht als leidraad voor filosoferen tussen Oost en West

Het comparatief model van Ulrich Libbrecht, dat uitgaat van de kernbegrippen 'energie', 'informatie', 'natuur', 'rationaliteit' en emotionaliteit, biedt een

mogelijkheid om te filosoferen tussen Oost en West. Zoals alle schematische voorstellingen, heeft ook dit model vanzelfsprekend zijn gebreken. Zo maakt Libbrecht in zijn comparatieve filosofie geen ruimte voor culturen die geen schriftelijke, maar een orale filosofie bezitten. Een belangrijk voorbeeld hiervan is de Afrikaanse wijsbegeerte, die eeuwenlang mondeling werd overgedragen. Daarnaast is Libbrechts schets van het 'rationele' Westen tegenover het 'mystieke' oosterse denken niet geheel vrij van generalisaties en een zekere invloed van de romantiek.

Deze kritiekpunten doen echter niets af aan de urgentie van de comparatieve filosofie. Onvermoeibaar roept Libbrecht zijn lezers op om zich te beseffen dat we tegenwoordig in een grote wereld leven: 'Het heeft geen zin om je af te vragen waar het culturele zwaartepunt van de wereld ligt, het ligt in wezen overal.' De vergelijking van de drie fundamentele wereldbeelden uit het model maakt duidelijk dat de oosterse filosofie vooral kostbaar is vanwege de thema's 'heiligheid van de natuur' (het taoïsme) en de 'zuivere mystiek' (het boeddhisme). Van deze dimensies kan de westerse mens volgens Libbrecht nog wat opsteken. Hij beweert overigens niet dat deze niet voorkomen in onze cultuur, maar dat ze een marginaal bestaan leiden. Om een werkelijk tolerante, mondiale visie te ontwikkelen, is het van belang juist deze zwakke dimensies in zijn eigen leven en cultuur uit te bouwen. Op die manier kan iedereen zijn eigen bijdrage leveren aan een betere wereld, waarin alle culturen iets van zichzelf in elkaar herkennen en elkaar de hand reiken.

Of, zoals Libbrecht het zelf formuleert: 'Een Japanse spreuk zegt: "Het kan de berg niet schelen langs waar je hem beklimt", alleen op het klimmen komt het aan. En wat is er natuurlijker dan dat iedereen opklimt vanuit het dal waarin hij geboren is? Als de verschillende culturen, religies en filosofieën elkaar dan ontmoeten op de top van de berg, zullen ze zich realiseren dat ze altijd hetzelfde doel hebben nagestreefd.'

Libbrecht over emotionaliteit

In deze paragraaf uit zijn magnum opus *Inleiding comparatieve filosofie* legt Libbrecht zijn vinger op een zere plek in de westerse filosofie: de omgang met emotionaliteit. Deze verlegenheid met het gevoelsleven blijkt al uit de houding van de stoïcijnen: zij beschouwen emoties als niets meer dan storende, irrationele elementen. Het bereiken van innerlijke onverstoorbaarheid was dan ook hun hoogste ideaal. Libbrecht stelt dat emoties juist van groot belang zijn omdat ze de geschiedenis van de mens hebben gestuurd. Als tegenwicht voor het verketteren van emoties stelt de filosoof voor om meer aandacht te besteden aan de zogenaamde transcendenten of mystieke emotionaliteit, die hij onder andere bij Pascal en oosterse denkers aantreft. Het geniale van Pascal is dat hij het gevoel zodanig tegenover de rede plaatst dat ze elkaar in evenwicht houden. De Franse filosoof vertrekt hierbij vanuit de basishouding dat de mens het Mysterie (dat je bijvoorbeeld 'God' kunt noemen) nooit rationeel kunt doorgronden. De theologen uit zijn tijd legden de nadruk echter eenzijdig op de rede. Op die manier dacht Pascal zeer tegendraads en eigenlijk in lijn met zijn boeddhistische collega-filosofen uit Azië. Met deze observatie toont Libbrecht dat Pascal een denker kan zijn die wij kunnen bestuderen om zo zelf het evenwicht tussen rede en gevoel te vinden én ons bewust te worden van onze raakvlakken met het boeddhistische denken.

'De grote problemen die onze westerse filosofie nog altijd met de emotionaliteit heeft komen voort uit het feit dat een rationeel opgebouwde filosofie niet goed weet wat ze met die vage en ondefinieerbare 'gevoelens' moet aanvangen. Dit was reeds het geval bij de vroege stoïcijnen die emotie als irrationele begeerte beschouwden en de ideale mens als een apathisch wezen, dat alle emoties in zichzelf had weten te vernietigen. En toch zijn die gevoelens inherent aan de menselijke natuur en hebben ze de geschiedenis meer bepaald en gestuurd dan alle rationele schema's bij elkaar. Het is zelfs nog altijd zo dat men de wrevel van de theologen opwekt als men mystiek als *transcendente emotionaliteit* bepaalt – gevoelens zijn nu eenmaal onbetrouwbare dingen en kunnen niet dienen als basis voor zoiets edels als de religie. Dit verhindert intussen de religieuze praxis niet van meer op de sentimenten van het volk in te spelen dan op zijn drang naar 'ware kennis'.

Het is typisch voor de westerse filosofie dat het concept 'gevoel' (sentiment) pas in de 17^{de} eeuw ontstaat. Voor *Descartes* is het een neutrale toestand die in verband staat met de behoeften van het organisme, en behoren gevoelens dan ook tot de 'passions'. Het gaat hier in feite om *immanente gevoelens*. Het is vooral bij Pascal dat gevoelens een transcendenten dimensie krijgen. Hij stelt het gevoel tegenover de rede, of, zoals in ons model, de transcendenten emotionaliteit tegenover de transcendenten rationaliteit, aldus zijn transcendenten evenwicht bewarend. 'Volgens hem (Pascal) bezit-

ten wij twee mogelijkheden om de waarheid te leren kennen: het hart en de geest. Hetgeen Pascal het hart noemt, dat is de mogelijkheid die ons in staat stelt om de dingen te kennen door een onmiddellijke intuïtie en die, nauw verwant aan het lichaam, alles bevat wat wij instinct, gevoeligheid en gevoel noemen. Het enige wat de rede doet, is deduceren en concluderen vanaf de eerste principes. Deze principes worden slechts door het hart gecommuniceerd.' Het blijft typerend voor het rationalisme dat het doel van beide wegen nog altijd is: 'connaître la vérité'. Maar Pascal heeft heel duidelijk gevoeld wat de mystiekers altijd hebben geweten: dat men het mysterie alleen kan voelen, ervaren, beleven. 'C'est le coeur qui *sent* Dieu et

non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison'. Daarmee had Pascal ongetwijfeld een transcendent evenwicht bereikt, dat zeker in zijn tijd niet in de lijn van de westerse traditie lag, en feitelijk ook lange tijd erna niet meer bereikt zou worden. Tegen deze achtergrond vallen des te meer zijn prestaties op in de wiskunde en de (natuur)wetenschappen, die juist in het Westen vaak zijn misbruikt in de eeuwenlange strijd tussen 'geloof en wetenschap', waarin zeker ook de Kerk niet vrijuit gaat.'

Uit: U. Libbrecht, *Inleiding comparatieve filosofie I*. Assen, 1995, p. 135-136.

Aanbevolen literatuur

- U. Libbrecht, *Oosterse filosofie. Een inleiding* (Leuven, Davidsfonds, 2002).
- U. Libbrecht, *Inleiding comparatieve filosofie I, II, IIIA, IIIB* (Assen, Gorcum, 1995-2005).

Essay

In de loop van de cursus zult u worden uitgenodigd om vanuit een wijsgerige invalshoek een essay te schrijven. De bedoeling is dat u daarbij zoveel mogelijk gebruik van maakt van de kennis die u tot dan toe hebt opgedaan. Het is daarom raadzaam om al vanaf het lezen van de eerste hoofdstukken een idee te vormen van wat u wilt gaan schrijven.

U kunt uw essay bij uw docent inleveren, die het werkstuk zal beoordelen en van inhoudelijk commentaar zal voorzien. Wie de opdracht maakt, ontvangt na afloop van de cursus een certificaat.

Oosterse en westerse filosofie

Filosofie, 'de liefde tot de wijsheid', heeft in het westerse denken primair een rationele en theoretische bijklank. Presocratici als Thales van Milete waren op zoek naar een wetenschappelijke verklaring van de wereld. Ook Plato en de vele systeembouwers na hem zagen de rede als het belangrijkste kenmerk van de mens en wantrouwden het emotionele en lichamelijke. Zij zijn vertegenwoordigers van een dualistisch wereldbeeld, waarbij lichaam en geest op radicale wijze worden gescheiden. Opvallend genoeg heeft de oosterse wijsbegeerte niet alleen een rationele maar ook een praktische inslag. Levenskunst en het realiseren van jezelf spelen dan ook een belangrijke rol in deze tradities. Dit komt bijvoorbeeld aan bod in de boeddhistische traditie, waarin het denken in dienst staat van het bereiken van de verlichting. Bovendien hanteren veel oosterse denkers geen dualistisch, maar juist een monistisch mensbeeld: lichaam en geest worden als twee zijden van dezelfde medaille gezien.

Opgave

1 Beargumenteer in hoeverre u het met de volgende stelling eens bent:

‘Het westerse denken is eenzijdig rationeel en moet door de oosterse filosofie gecorrigeerd worden.’

2 Betrek in uw antwoord:

- a Enkele voorbeelden van filosofische inzichten uit het Oosten die een nieuwe visie op westerse vragen opleveren en/of vice versa;
- b Een duidelijke omschrijving van wat de begrippen ‘rationaliteit’ en ‘intuïtie’ precies betekenen.

Glossarium

Skt = Sanskriet

Jap = Japans

Ch = Chinees

Woorden voorzien van een *asteriks zijn elders in de begrippenlijst terug te vinden.

Arhat (Skt)

Een 'heilige', de ideale beoefenaar uit het Hinayanaboeddhisme*. Volgens de traditie streeft deze man of vrouw primair naar zijn eigen verlichting. Hij probeert al zijn karma op te heffen zodat hij na zijn dood niet wordt gereïncarneerd.

Atman (Skt)

Een centraal begrip uit het Indiase denken dat letterlijk 'zelf' betekent. In de vroege *Upanishaden* wordt beschreven hoe de mens de verlossing kan bereiken door zijn gehechtheden los te laten en zijn Atman te realiseren. Op dat moment ontdekt hij dat zijn Atman samenvalt met Brahman*.

Bodhisattva (Skt)

Letterlijk: 'verlichtingswezen'. De ideale beoefenaar uit het Mahayanaboeddhisme*, die naar de verlichting streeft om alle levende wezens te bevrijden. Volgens de traditie blijft deze beoefenaar net zo lang meedraaien in het rad van wedergeboorten tot iedereen verlicht is.

Brahman (Skt)

Net als Atman* is Brahman een van de kernbegrippen uit de Indiase filosofie. 'Brahman' slaat op het Grote Zelf van het universum, de dragende, in alle dingen aanwezige oergrond. Volgens de verlossingsleer uit de *Upanishaden* kan de mens via contemplatie en allerlei spirituele oefeningen contact maken met Atman. Hierdoor realiseert hij zich dat zijn zelf raakt aan het zelf van het universum. Met deze ervaring bereikt hij de verlossing: hij zal niet opnieuw worden wedergeboren. Het speelt na de tijd van de vroege *Upanishaden* met name een rol in het werk van de grote denker Shankara (achtste eeuw n.Chr.)

Chan (Ch)

De Chinese verbastering van de Sanskriet-term 'dhyana', die 'meditatie' betekent.

Dharma (Skt)

Dit begrip heeft vele betekenissen. De hindoes noemen hun leer de *sanantana dharma*: de eeuwige religie. Ook in het boeddhisme slaat dharma op de Leer, alleen dan die van de Boeddha. Verder kan dharma

ook slaan op het geheel aan sociale en religieuze verplichtingen die de mens heeft. In de context van de vroege boeddhistische filosofie betekent dit begrip 'fenomeen' of 'bouwsteen' van de realiteit.

Dao (Ch)

'De Weg': het kernbegrip uit het taoïsme. In de *Daodejing* wordt benadrukt dat de Weg principieel onkenbaar en onuitsprekelijk is: 'De Weg waarover gesproken kan worden, is niet de permanente Weg.' De taoïsten stellen echter wel dat de Weg 'het eerste' is van de tienduizend dingen* en dat Het aanwezig blijft in de dingen om ze onbaatzuchtig tot hun voltooiing te leiden.

De (Ch)

Een taoïstische term die slaat op de 'deugd' of 'kracht' van Dao*. Opvallend genoeg is deze deugd niet intentioneel, maar volstrekt onbaatzuchtig. Het kernachtige, achtste vers van de *Daodejing* stelt dan ook: 'De hoogste goedheid is als water./ Het goede van water bestaat hierin dat het de tienduizend dingen begunstigt

zonder te wedijveren./ Het toeft op plaatsen die door iedereen worden veracht./ Daarom is het dicht bij Tao.'

Hinayanaboeddhisme

Ook wel Theravada-boeddhisme* genoemd, een van de twee grote stromingen uit het boeddhisme die na Boeddha's dood ontstonden. De term betekent letterlijk 'Kleine Voertuig' en werd bedacht door de Mahayanaboeddhisten*, die hun weg naar de verlichting superieur achten. Aanhangers van deze leer, die vandaag de dag nog in Sri Lanka en enkele Zuidoost-Aziatische landen te vinden is, prefereren de naam Theravada (Leer der Ouden). Ze beschouwen zichzelf als een orthodoxe richting binnen het boeddhisme en proberen zo dicht mogelijk bij de oorspronkelijke boodschap van Boeddha te blijven.

Junzi (Ch)

Benaming voor een moreel hoogstaand individu uit het confucianisme. Een edele probeert voortdurend zijn deugden, zoals rechtvaardigheid en medemenselijkheid, in de praktijk te ontwikkelen. Op die manier verwerft hij innerlijke adel. Een van de beroemde uitspraken van Confucius luidt: 'De edele is geen kruik!' Hiermee wilde hij aangeven dat de edele niet voor één doel geschikt is, maar juist vele verschillende

vaardigheden moet bezitten. Deze eigenschappen kon hij in het ideale geval inzetten als minister van de keizer.

Kami (Jap)

'Hogere machten', soms ook vertaald als 'goden'. Volgens de traditionele Japanse shintoleer kunnen kami talrijke fenomenen bewonen zoals bergen of watervallen. Via priesters konden keizer en volk de beschermende kracht van deze machten invoeren tijdens een crisis.

Karma (Skt)

De kosmische wet van oorzaak en gevolg uit het Indiase denken. Dit begrip houdt in dat als de mens een overtreding begaat in dit leven, hij hiervoor nog tijdens zijn leven of daarna wordt gestraft. Zo is het bijvoorbeeld mogelijk dat een moordenaar in een lagere bestaansvorm wordt wedergeboren. De mens kan dit echter nooit van tevoren weten, want de wet van karma is ondoorgrondelijk. In de hindoeïstische en boeddhistische verlossingsleren komt het erop aan vrij te worden van al het karma. Zowel goed als slecht karma binden de mens namelijk aan de keten van wedergeboorte: samsara*.

Li (Ch)

Deze confucianistische term betekent 'riten'. Oorspronkelijk sloeg dit begrip op de correcte

manier waarop religieuze en maatschappelijke rituelen moesten worden uitgevoerd. Later, aan het begin van de Lente- en Herfstperiode, kreeg dit begrip een andere betekenis, namelijk de beschaafde omgang tussen staten. In de filosofie van Confucius betekenen de 'riten' echter hoffelijke omgangsvormen. Zo stelt de filosoof dat het niet meer dan beleefd is om een blinde muzikant te helpen om zijn weg te vinden naar het podium.

Madhyamika (Skt)

De Middenweg-school, de richting waartoe de grote denker Nagarjuna (ca. 150 n.Chr.) en zijn volgelingen behoren. In navolging van Boeddha zoeken deze filosofen een middenweg. Terwijl Boeddha deze weg op praktisch niveau formuleerde als het midden tussen ascese en hedonisme, geeft Nagarjuna de term een ontologische inhoud. Volgens hem onttrekt de werkelijkheid zich aan het menselijk denkvermogen: zij bevindt zich in het midden tussen 'zijn' en 'niet-zijn'.

Mahayanaboeddhisme

De belangrijkste stroming uit het boeddhisme, die omstreeks 100 v.Chr. op Indiase bodem ontstond en later werd geïmporteerd naar China en grote delen van Zuid-oost Azië. Moderne geleerden zijn het er over eens dat het

Mahyanaboeddhisme niet zozeer een breuk is met de oudere Hinayanatraditie maar er eerder op organische wijze uit voortkwam.

Nirvana (Skt)

Letterlijk 'de toestand waarin de vlam zich bevindt als hij is uitgedoofd'. Deze term duidt de toestand van de verlichte mens aan. Op het eerste gezicht lijkt het dus alsof hij nergens meer is, maar volgens de oude Indiase elementen leer is de vlam niet verdwenen na zijn uitdoving. Hij bestaat dan juist op een andere, onzichtbare wijze. Dit geldt ook voor de verlichte mens. Boeddha duidt deze toestand aan als 'het Ongeborene', dat voorafgaat aan geboorte en dood.

Ren (Ch)

'Medemenselijkheid', de belangrijkste deugd uit het Confucianisme. De confucianisten stellen dat men deze deugd eerst in kleine kring moet oefenen, namelijk in de familiecontext. Vervolgens kan men deze goede eigenschap uitbreiden tot het dorp, de provincie en ten slotte de hele wereld. Op die manier is de mens in staat om iedereen met respect te behandelen.

Samsara (Skt)

De keten van wedergeboorte uit de klassieke Indiase wijsbegeerte. Sommige filosofische

scholen, zoals bepaalde richtingen binnen het Hinayana-boeddhisme*, zien samsara als het tegenovergestelde van nirvana*: de mens moet de gewone wereld overstijgen om zo bevrijd te raken. In het Mahayanaboeddhisme* worden samsara en nirvana juist aan elkaar gelijk gesteld. Verlichting is volgens deze filosofie de onthechte visie op samsara.

Satori (Jap)

De Japanse term voor 'verlichting'. Sommige Japanse filosofen gebruiken echter ook Sanskriet-terminen om dit spirituele inzicht aan te duiden. Zo spreekt Dogen doorgaans over *anuttara-samyak-sambodhi*: de ongeëvenaarde, perfecte verlichting.

Shinkan taza (Jap)

Een belangrijke term uit de filosofie van zenmeester Dogen, die letterlijk 'alleen maar zitten' betekent. Volgens Dogen was de beste manier om het boeddhisme te beoefenen dan ook de zitmeditatie zonder gehechtheid aan gedachten en gevoelens.

Skandha's (Skt)

De vijf componenten waaruit de mens volgens het Hinayana-boeddhisme* bestaat: vorm, gevoel, waarneming, de wil en bewustzijn. Een Hinayana-school, de Pudgalavada, stelt dat de mens niet meer is dan een tijdelijke samenstelling van de skandha's. Er is dus geen

ruimte voor een 'ik' of 'zelf'. Andere scholen blijven dichter bij de Boeddha en stellen alleen dat de 'skandha's geen zelf zijn': je moet ze niet identificeren met het zelf, want dat is principieel onkenbaar. Denkers uit het Mahyanaboeddhisme* benadrukken dat de skandha's 'leeg' zijn: ze hebben geen eigen wezen maar ontstaan in afhankelijkheid van andere fenomenen, zie sunyata*.

Soteriologie

Letterlijk 'de leer die op de verlossing is gericht'. In de boeddhistische en hindoeïstische context gaat het hier om de filosofie die helpt bij de bevrijding uit het rad van wedergeboorte.

Sunyata (Skt)

'Leegte', een van de centrale termen uit het Grote Voertuig of Mahayanaboeddhisme*. Sunyata slaat op de afwezigheid van een eigen wezen (*svabhava**) van de dingen. Niets kan eeuwig en op zichzelf bestaan. In plaats daarvan ontstaan de dingen volgens de boeddhistische filosofie in afhankelijkheid. De hedendaagse zenmeester Thich Nhat Hanh heeft dit buitengewoon abstracte begrip eens geïllustreerd met het volgende voorbeeld. Als we een boek voor ons op tafel zien liggen, denken we in eerste instantie alleen aan het object zelf. We vragen

ons niet af hoe het is ontstaan. Als wij dit wel doen, zien we dat het boek zijn bestaan niet aan zichzelf dankt maar aan oneindig veel factoren zoals bomen in een bos, de houthakker, de goede zorgen van de vrouw van de houthakker voor haar man, de fabrik, een schrijver etc. Op die manier is alles wat bestaat afhankelijk van andere fenomenen.

Sutra (Skt)

Een basistekst uit de Indiase filosofie. Doorgaans is een sutra geschreven door een legendarische wijsgeer, die door de denkers na hem wordt becommentarieerd. Deze werkwijze doet denken aan de scholastiek uit onze middeleeuwse filosofische traditie. Een van de bekendste sutra's is de *Brahmasutra*, die onder andere door de wijsgeer Shankara werd becommentarieerd.

Svabhava (Skt)

'Eigen wezen': een term die slaat op zaken die eeuwig en op zichzelf kunnen bestaan, zoals het 'Zelf' of Atman* en 'God' (Ishvara) uit het hindoeïsme. De Mahayanaboeddhisten vallen deze term juist aan. Zij stellen dat er nergens om ons heen zo'n eeuwig, onvergankelijk wezen kan worden gevonden.

Tianxia (Ch)

Letterlijk 'alles onder de hemel', een benaming van het

Chinese rijk als bestuurseenheid.

Theravada-boeddhisme

Een andere naam voor het Hinayanaboeddhisme*, die letterlijk 'Leer (vada) van de Ouden (Thera) betekent.

Tienduizend dingen (Ch)

Een taoïstische aanduiding voor de veelheid en diversiteit van de ons omringende wereld. Opvallend genoeg is de mens ook maar één van deze tienduizend dingen, wat tot bescheidenheid en respect voor de natuur maant.

Wu wei (Ch)

Letterlijk vertaald: 'niet-doen'. In taoïstische teksten is soms ook sprake van 'wei wu wei', 'het doen van het niet-doen'. Deze term betekent niet dat de mens ernaar moet streven om letterlijk niets meer te doen, maar slaat op niet-intentioneel handelen. Als de mens zich openstelt voor iedere situatie en niet vanuit winstbejag of een ander vooropgezet doel handelt, zal hij zijn omgeving zo min mogelijk schade berokkenen.

Yamabushi (Jap)

Bergpriester: een geestelijke die op bestelling rituelen uitvoert voor een goede gezondheid en ter bestrijding van ander leed. De Japanners geloofden dat deze priester contact kon leg-

gen met een berggod, die hij met een shinto- of boeddhistische naam opriep.

Xiaoren (Ch)

Letterlijk vertaald: 'de kleine mens'. Dit individu wordt in het confucianistische denken tegenover de edele (junzi*) geplaatst. Het belangrijkste verschil tussen beide menstypen is dat de kleine mens zelfzuchtig is, terwijl de edele aan het belang van zijn medemens en de staat denkt.

Xin (Ch)

Een moeilijk te vertalen begrip dat tegelijkertijd 'geest' en 'hart' betekent. Het gaat hier trouwens niet om het orgaan dat bloed door ons lichaam pompt, maar om de zetel van onze gedachten en gevoelens. Terwijl we in het Westen zeggen dat de mens met zijn hoofd denkt, doet de Chinees dit met zijn hart.

Zi (Ch)

'Meester', de traditionele benaming van kopstukken uit de Chinese intellectuele traditie. Voorbeelden van deze meesters zijn Kong Zi (Confucius), Meng Zi (Mencius), Xun Zi, Lao Zi en Zhuang Zi. Een voorbeeld van een niet-filosofische meester is Sun Zi (zesde eeuw v.Chr.), een grote generaal en auteur van het wereldberoemde boek *De kunst van het oorlogvoeren*.

Colofon

Stichting Instituut voor Filosofie

De Stichting Instituut voor Filosofie is een unieke instelling in het Nederlandse cultuurlandschap. Gedurende het gehele jaar organiseert zij cursussen, studiedagen en lezingen in de wijsbegeerte. Iedereen die zich in de filosofie wil verdiepen kan bij het Instituut voor Filosofie terecht. Cursisten leren de oorspronkelijke denkbeelden van filosofen kennen en krijgen inzicht in de relevantie van filosofie voor het begrijpen van de actualiteit. Doordat de cursussen lokaal worden georganiseerd, ligt een verdieping in de wijsbegeerte binnen ieders bereik. De cursussen worden gegeven door ervaren en enthousiaste docenten met een universitaire graad in de wijsbegeerte.

De auteur van dit cursusboek is drs. Michel Dijkstra.

De leeswijzer in de inleiding is van drs. Tanny Dobbelaar.

Redactie: drs. Frank Rebel.

Omslagontwerp & boekverzorging: Inkahootz.

Afbeelding omslag: Anoniem, *Tara*.

Niets in deze uitgave mag verveelvoudigd en/of openbaar worden gemaakt door middel van druk, microfilm, fotokopie of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

De uitgever heeft getracht alle rechthebbenden op de opgenomen reproducties te traceren. Wie meent rechten te kunnen doen gelden op deze reproducties wordt verzocht contact op te nemen met Stichting Instituut voor Filosofie.

Dit boek vormt het lesmateriaal van de cursus *Oosterse filosofie* en is bedoeld als aanvulling op de colleges.

© 2012 Stichting Instituut voor Filosofie

Stichting Instituut voor Filosofie

Antwoordnummer 42020

1020 VB Amsterdam

T (020) 633 77 29

E info@wijsbegeerte.org

I www.wijsbegeerte.org