

MARCUS LEROY

Je weg  
vinden  
in het  
daoïsme

Sterck & De Vreese

© 2022 Marcus Leroy | uitgeverij Sterck & De Vreese

Omslagontwerp Mijke Wondergem  
Boekverzorging Elgraphic

ISBN 978 90 5615 959 7  
NUR 739

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van uitgeverij Sterck & De Vreese, Postbus 234, 8400 AE Gorredijk, Nederland – [info@sterckendevreese.nl](mailto:info@sterckendevreese.nl)

Sterck & De Vreese is onderdeel van  
20 leafdesdichten en in liet fan wanhoop bv

[www.sterckendevreese.nl](http://www.sterckendevreese.nl)

**Je weg vinden  
in het  
daoïsme**

*'Sluit aan bij wie de waarheid zoekt;  
loop weg van wie ze gevonden heeft.'* – Václav Havel



# Inhoud

Vooraf	9
1. Het daoïsme in het klassieke Chinese denken	13
2. Wat we weten en, vooral, wat we niet weten	32
3. Het wereldbeeld van het daoïsme	51
4. Het wereldbeeld van het daoïsme kennen en beleven	70
5. Het leven van de Ware Mens	90
6. Dao, de wereld en het mensdom	118
7. Dao en de samenleving	132
Tot slot	153
Bronnen	157
Noten	159



# Vooraf

*Daodejing* en *Zhuang Zi*, de twee belangrijkste geschriften van het daoïsme, zijn na de Bijbel de meest vertaalde boeken ter wereld. Tenminste, dat lees je hier en daar. En het zou best eens waar kunnen zijn. Maar, waar of niet, de vergelijking is niet fair: achter de verspreiding van de Bijbel staan sterke, wereldwijde organisaties; achter de boeken van het daoïsme staat niets of niemand.

Daarmee is meteen al iets essentieels over het daoïsme gezegd: het wordt niet verkondigd. Grote religies hebben profeten en heilige boeken met boodschappen die onbetwistbaar gezag hebben en voorschriften die aan volgelingen worden opgelegd, de Bijbel, de Koran, de Thora, de Hindoe Veda's, de boeddhistische soetra's... Het daoïsme heeft niets van dat alles.

Het predikt niets. Het schrijft niets voor. Integendeel, het relateert: de mens, het leven, de dood, macht, waarheid. Zichzelf ook. Het geeft ons de grootst mogelijke vrijheid. Het is excentriek en tegendraads. Weerbarstig ook: het laat zich niet catalogeren of in gangbare termen vatten. Is het daoïsme een filosofie? Een religie? Extreem individualisme? Een anarchistische politieke theorie? Mystieke beleving? Een contemplatieve meditatietechniek? Traditionele geneeskunst? Een soort zen of mindfulness? Niet meer dan 'oosterse' levenswijsheid? Of dat alles samen? Mensen hebben er heel veel van gemaakt, en blijven dat doen. Het daoïsme laat gebeuren, meer dan tweeduizend jaar al. Het heeft sterke, brede schouders.

Van alle levensbeschouwingen die ik ken, is er geen die mij zo sterk aanspreekt als het daoïsme. Vanuit die hoge waardering is dit boek geschreven. Het wil het daoïsme, met zijn buitengewone rijkdom aan denkbeelden en inzichten, dichterbij de westerse lezer brengen. Hem aansporen ook om de geschriften van het daoïsme zelf te gaan lezen.

Ben ik niet hopeloos vermetel met dit plan? Kan ik het daoïsme zelf voldoende begrijpen om het aan anderen uit te leggen? Terechte vraag. Ik ken namelijk geen letter Chinees, laat staan het oude Chinees waarin de belangrijkste teksten van het daoïsme, ruim tweeduizend jaar geleden, geschreven zijn. Ter verdediging kan ik alleen aanvoeren dat er veel geloofwaardige Bijbelexegeten zijn die geen woord Aramees kennen, en tal van gedegen Plato-kenners die het oude Grieks niet meester zijn. Net als zij steun ik op de kennis van anderen.

Sinologen en specialisten in de Chinese filosofie hebben de oude teksten vertaald in talen die ik wel ken, toegelicht en van commentaar voorzien. Zonder hun werk – zie de literatuurlijst achter in het boek – had ik niet één pagina kunnen schrijven.

Met dit boek wil ik mij niet naast die specialisten plaatsen. Dat spreekt vanzelf. Het zou absurd zijn. Wat ik wel wil doen is, gesterkt door wat ik van hen geleerd heb, een stap verder gaan en het daoïsme beschrijven zoals we het vandaag kunnen beleven. Ik zal daarom focussen op de elementen die mij nu, voor ons, het meest relevant toeschijnen. Ik zal ook zoeken naar overeenkomsten en verschillen met het westerse denken en moderne wetenschappelijke inzichten.

Kan ik dat klaarspelen? In gedachten zie ik Zhuang Zi meewarig grinniken. Want ik voel me door hem persoonlijk gewaarschuwd:

*[...] terwijl je eigen wijsheid ontoereikend is om gebieden van het juiste en het onjuiste te onderkennen, wil je je desalniettemin aan een onderzoek van Zhuang Zi's woorden wagen. Dat komt zo ongeveer overeen met een mug die een berg op z'n rug wil nemen of een worm die de Gele Rivier over wil zwemmen.<sup>1</sup>*



## OVER SPELLING

### **‘Dao’ en ‘daoïsme’ in plaats van ‘Tao’ en ‘taoïsme’**

Om de Chinese taal eenvormig om te zetten in Latijnse letters heb je een transcriptiesysteem nodig. Tot omstreeks 1980 was het Wade-Giles-systeem vrij algemeen in gebruik. We schreven toen ‘Peking’, ‘Chuang-tzu’, ‘Tao’ en ‘taoïsme’. Vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw is het pinyin-systeem gaandeweg ingevoerd en nu is dat zowat het enige systeem dat nog gebruikt wordt. We schrijven nu ‘Beijing’, ‘Zhuang Zi’, ‘Dao’ en ‘daoïsme’. Tenminste, dat laatste zouden we moeten doen, als we consequent zijn. Jammer genoeg, anders dan andere Europese talen, heeft het Nederlands die laatste stap nog niet gezet. ‘Tao’ en ‘taoïsme’ blijven de officiële spelling. Vandaar dat de vertalingen die ik hier gebruik ‘Tao’ en ‘taoïsme’ schrijven; zij houden zich aan die spelling.

Ik doe dat niet. Ik schrijf altijd ‘Dao’ en ‘daoïsme’. Voor de lezer zou het verwarrend zijn als hij nu eens (in mijn tekst) ‘Dao’ en ‘daoïsme’ moet lezen en dan weer (in citaten uit de Nederlandse vertalingen) ‘Tao’ en ‘taoïsme’. Daarom heb ik me veroorloofd in de citaten ‘Tao’ en ‘taoïsme’ systematisch te vervangen door ‘Dao’ en ‘daoïsme’, zonder dat daar iedere keer weer bij te vermelden.

## **Indeling van het boek**

Na de inleiding bestaat dit boek uit zeven hoofdstukken.

In het eerste hoofdstuk situeren we het daoïsme in het geheel van de klassieke Chinese filosofie. We maken kennis met de drie belangrijkste daoïstische geschriften en stellen de vraag of en hoe we die kunnen interpreteren. Pas daarna buigen we ons over hun inhoud en betekenis. Hoofdstuk 2 bespreekt wat filosofen de epistemologie of kennisleer van het daoïsme zouden noemen: Wat betekenen woor-

den? Wat weten we? Wat kunnen we weten? Op die basis bekijken we in hoofdstuk 3 het daoïstische wereldbeeld en de positie van de mens in die wereld. Voor het daoïsme volstaat het niet dat de mens zijn in-de-wereld-zijn theoretisch kent; hij moet het vooral doorleven. Hoe dat gebeurt zien we in hoofdstuk 4. Het vijfde hoofdstuk bouwt daarop verder: Hoe gedraagt de mens zich dan tegenover voor- en tegenpoed, leven en dood, handelen of niets-doen? In hoofdstuk 6 bekijken we de houding van het daoïsme ten aanzien van de wereld en de medemens. Hoofdstuk 7 heeft het over het daoïsme en de samenleving en de politiek. Zoals gebruikelijk is, sluiten we af met een slotwoord.

Zo'n indeling in hoofdstukken heeft het evidente voordeel dat ze de lezer stap voor stap kennis laat maken met de materie. Het nadeel is echter dat ze het daoïsme uiteenrafelt in deelgebieden, terwijl dit nu juist een filosofie is waarin alles met alles verband houdt. Weten en beleven, kunnen en kennen zijn er onlosmakelijk met elkaar verbonden. Sterker nog, beleven en kunnen gaan er vooraf aan weten en kennen. Met het doel de onderlinge samenhang niet helemaal te verliezen bevat de tekst talrijke verwijzingen tussen hoofdstukken en passages.

#### OVER DE EINDNOTEN

In dit boek wordt zeer uitvoerig geciteerd, vooral uit vertalingen van de basisgeschriften van het daoïsme. De verwijzingen staan in per hoofdstuk genummerde eindnoten, en wel als volgt:

- voor citaten uit de basisgeschriften die in de bibliografie vermeld zijn: titel, hoofdstuk(je), paragraaf, naam van de vertaler, pagina;
- voor citaten uit studies en publicaties die in de bibliografie vermeld zijn: naam van de auteur, pagina;
- voor citaten uit andere publicaties: de volledige verwijzing in de gebruikelijke vorm.

# 1

## Het daoïsme in het klassieke Chinese denken

De westerling die het daoïsme ten volle wil leren kennen, begrijpen en beleven, zal er zijn geest voor moeten vrijmaken. Dat gaat niet vanzelf. Het vergt inspanning. Want de Chinese denkwereld is niet volledig vergelijkbaar met de westerse. In dit eerste hoofdstuk gaan we daar dieper op in.

### **De ‘scholen’ van het klassieke Chinese denken**

De belangrijkste stromingen in de klassieke Chinese filosofie, ook het daoïsme, hebben vorm gekregen tussen omstreeks 500 en 221 voor het begin van onze tijdrekening. In de Chinese geschiedenis wordt dit de periode van de ‘Strijdende Staten’ genoemd. Die tijd valt helemaal binnen de eeuwen die de Duitse filosoof Karl Jaspers ‘die Achsenzeit’ heeft genoemd (in het Engels ‘the Axial Age’; in het Nederlands ‘het spiltijdperk’). Dat is de achtste tot de derde eeuw voor het begin van onze tijdrekening. In die ongeveer zeshonderd jaar zijn in Perzië, Indië, China, Palestina en de oud-Griekse wereld nieuwe filosofische en religieuze stromingen ontstaan die tot op vandaag van uitermate grote invloed zijn. Voor zover we weten is dit gebeurd zonder onderlinge beïnvloeding. Of het meer is dan louter toeval, valt niet te achterhalen. Maar zeker is, ook de klassieke Chinese filosofie is binnen die periode ontstaan.

Over de tijd van de Strijdende Staten is weinig met absolute zekerheid bekend. Wel weten we dat in die periode een einde kwam aan de feodale staatsstructuur overheerst door de Zhou-dynastie. Het was niet alleen een tijd van oorlogsgeweld tussen kleine koninkrijken en stadstaten, het bracht ook een omwenteling in het denken teweeg. De keizer werd niet langer gezien als de verpersoonlijking van de band tussen hemel en aarde. Mensen leken zich er ineens rekenschap van te geven dat de Grote Keizer, de Zoon van de Hemel, eigenlijk niet meer was dan een ‘koninkje’ zoals vele andere. Later, na de eenmaking van China tot een groot keizerrijk, heeft de officiële geschiedschrijving die periode in een heel negatief daglicht gesteld, terwijl ze de tijd vóór het jaar 500 ophemelde als een periode van stabiliteit en welstand. Dat blijkt een onterechte visie. Volgens tal van recente historici geeft het etiket Strijdende Staten een veel te negatief beeld. Het was immers ook een tijd van intense handel, culturele bloei en maatschappelijke emancipatie. Voor de filosofie is vooral dit laatste van belang. Het ziet ernaar uit dat het ontluiken van het filosofische denken in China juist een reactie was op het afbrokkelen van de aloude, rigide morele en politieke ordening. Verwonderlijk is dat niet. In onzekere tijden proberen mensen zich staande te houden. Ze denken na over de oorzaken van de politieke en sociale beroering, en ze zoeken naar oplossingen. Daarbij hebben ze niet zelden de neiging om naar de vroegere, rurale samenlevingen terug te blikken als naar een ideaal.

Met die maatschappelijke en politieke context in het achterhoofd, begrijpen we dat veel van de klassieke Chinese filosofie focust op zedelijk gedrag, politieke systemen en goed bestuur. En, al even begrijpelijk, dat de ideeën daarover sterk uiteenliepen. Het 33<sup>e</sup> en laatste hoofdstuk van *Zhuang Zi* – over de geschriften van het daoïsme zo dadelijk meer – maakt een vergelijking tussen de verschillende filosofische stromingen in die tijd. De schrijver wordt er niet vrolijk van, dat laat hij duidelijk merken. Met zijn voorliefde voor metaforen, schetst hij de situatie als volgt:

*Over de hele wereld heerst wanorde. Er zijn geen verlichte wijzgeren en heilige mensen meer, de meningen over de Dao en de deugd zijn onderling verschillend. Velen in de wereld bekijken de dingen van één kant en vinden dat ze zelf gelijk hebben. Het is alsof oren, ogen, neus en mond alle hun eigen inzicht hebben en niet in staat zijn onderling tot overeenkomst te komen. Dat is precies hetzelfde als de kennis van de honderd scholen. Elke school heeft zijn eigen sterke punten, en bij tijd en wijle zit er ook wel iets bruikbaar tussen. Maar geen van hun stelsels is volledig en universeel. Het is alsof een geleerde vanuit zijn kleine hoekje een oordeel wil vellen over alle schoonheden van het heelal.<sup>1</sup>*

‘De honderd scholen’ staat er. Dat is uiteraard niet letterlijk te nemen. In Chinese geschriften worden ‘honderd’ en ‘duizend’ geregeld gebruikt als beeldspraak voor ‘onnoemelijk veel’. In de tweede eeuw heeft Sima Qian, die historicus was aan het keizerlijk hof, orde willen scheppen in die veelheid van denkrichtingen door ze in te delen in zes scholen.

- De yin-yang-school. Ze gaat uit van twee hoofdprincipes in de wereldorde, het vrouwelijke yin en het mannelijke yang.
- Het confucianisme. De school van de literaire intelligentsia, met voornamelijk Confucius, legt de klemtoon op de maatschappelijke verbondenheid van de mens, behoorlijk sociaal gedrag en de rol van traditie en ritueel.
- Het mohisme. De mohisten beogen hoofdzakelijk materieel welzijn. Ze willen dit bereiken door een van bovenaf opgelegde doctrine en strikte discipline.
- De Mingjia of ‘redetwisters’, soms ook ‘sofisten’ genoemd. Ze halen het traditionele denken onderuit (soms met gezochte logische redeneringen) en willen ethisch gedrag op objectieve gronden stoelen. Een van hen is Hui Zi, die waarschijnlijk een vriend was van Zhuang Zi en in het gelijknamige boek af en toe optreedt als diens gesprekspartner.
- Het legalisme. De legalisten zijn ervan overtuigd dat de mens in

wezen niet deugt en alleen met de handhaving van strikte wetten onder controle kan worden gehouden.

- Het daoïsme.

Die indeling ligt nu onder vuur, onder meer omdat het woord ‘scholen’ de indruk geeft dat dit scherp afgelijnde denkrichtingen waren, terwijl vaststaat dat ze elkaar onderling sterk beïnvloed hebben. Niettemin wordt deze indeling bijna tweeduizend jaar later nog steeds gebruikt.

Alle klassieke Chinese denkrichtingen wilden een oplossing vinden voor de maatschappelijke en politieke wanorde waardoor het land getroffen was; dat zagen we al. Het confucianisme, het mohisme en het legalisme streefden daarom, elk op hun manier, maatschappelijke uniformiteit en conformisme na. Ze geloofden dat orde ‘van bovenaf’ moest worden opgelegd met morele codes, regels en sterke instellingen. Het daoïsme wilde de voortdurende verandering en de veelheid van opinies juist accepteren, zelfs verwelkomen als de natuurlijke gang van zaken. Harmonie bereik je niet door te proberen de verschillen tussen individuen weg te werken met wetten en regels, vond het daoïsme. Integendeel, wetten en regels zijn juist de oorsprong van de chaos. Om het met een metafoor te benaderen: de andere filosofische ‘scholen’ zochten harmonie door het koor een eenstemmig lied te laten zingen; de daoïsten daarentegen zongen polyfoon, waarbij de harmonie ontspruit aan de samenklank van de verschillende partituren.

## **Chinese en westerse filosofie**

In het verleden hebben westerse filosofen vaak neergekeken op de klassieke Chinese filosofie. In de ogen van velen onder hen was het niet meer dan ‘levenswijsheid’, een reeks handige raadgevingen voor het leven, maar beslist geen filosofie. Trouwens, de geleerden in het oude China noemden hun bedenkingen zelf ook geen filosofie. Of het nu filosofie was of literatuur, religie, sociologie, meditatie, mys-

tiek, geneeskunst of wat dan ook; zij maakten geen onderscheid.

Daarom doet de vraag 'Is het klassieke Chinese denken al dan niet filosofie?' eigenlijk niet ter zake. Bovendien stelt ze ons voor een onoplosbaar probleem: we kunnen de vraag niet waterdicht beantwoorden zonder een onbetwistbare definitie van 'filosofie'. En die is er gewoonweg niet. Laten we dus pragmatisch zijn en die vraag naast ons neerleggen.

Misschien hoeft het ons ook niet te verwonderen dat het Westen lang heeft neergekeken op het klassieke Chinese denken. Beide denkwerelden zijn heel moeilijk met elkaar te vergelijken. Het is allesbehalve gemakkelijk om het Chinese denken in westerse begrippen te 'vangen'. En andersom trouwens ook. De Chinese filosofie is sterk praktijkgericht en heeft vooral oog voor de betrokkenheid van de mens bij zijn omgeving. Waar het Westen dichotomie tussen begrippen ziet, ziet het Chinese denken liever complementariteit. Chinese filosofieën nemen ook gemakkelijk elementen van elkaar over. Naar de vorm, maken ze graag gebruik van voorbeelden en metaforen in plaats van abstracte concepten en theoretische bewijsvoeringen. We bekijken die kenmerken hieronder een voor een. Laten we evenwel niet uit het oog verliezen dat ze sterk met elkaar verband houden.

### **Eerder praktijk dan principes**

In de meeste westerse filosofieën vinden we theoretische modellen en abstracte principes die dienen als onderbouw voor feitelijke aangelegenheden en morele gedragslijnen. Extreem gesteld: de theorie gaat vooraf aan de praktijk. Het Chinese denken doet dat anders. Het focust op praktische gevallen. Concrete aanbevelingen worden er zelden gerechtvaardigd op grond van algemene principes. Een fraaie uitdrukking van dit verschil zien we in de commentaar van Immanuel Kant op de ethica van Confucius<sup>2</sup>. Confucius doet niet meer dan voorbeelden geven, zegt Kant ietwat geringschattend; een universeel concept van deugd en moraliteit is nooit opgekomen in het hoofd van de Chinezen. Dit is typisch westers denken: moreel handelen moet gesteund zijn op een vast idee van 'Wat is goed?'. Voor de