

# Zwervend met Zhuang Zi

Wegwijs in de taoïstische filosofie

René Ransdorp

DAMON

# Inhoudsopgave

|   |     |
|---|-----|
| Inleiding                                       | 9   |
| 1. Hoe actueel is de <i>Zhuangzi</i> ?          | 15  |
| 2. Dao, de Weg                                  | 31  |
| 3. De menselijke conditie                       | 49  |
| 4. Loslaten en vergeten                         | 63  |
| 5. Grote kennis                                 | 85  |
| 6. Het grote spreken                            | 105 |
| 7. Deugd die niet deugt                         | 155 |
| 8. De kunst van het leven                       | 177 |
| 9. Transformatie van het leven in de dood       | 201 |
| Namen, titels en begrippen in Chinese karakters | 220 |
| Aanbevolen literatuur                           | 223 |

# Inleiding

*Boven zwierf hij met de schepper der dingen,  
Beneden was hij bevriend met degenen die buiten dood en leven vertoevend,  
weet hebben van einde noch begin. (Zhuangzi, hst. XXXIII)*

*Ontspannen lost hij zich op in de vier richtingen,  
en laat hij zich zinken in het onpeilbare,  
zonder weet van oost of west. (Zhuangzi, hst. XVII)*

Dit boek is bedoeld als leeswijzer in de *Zhuangzi*, de bundel geschriften<sup>1</sup> die op naam staat van de Chinese wijsgeer Zhuang Zi<sup>2</sup> (circa 370-290 v. Chr.). Zhuang Zi is naast Lao Zi de belangrijkste grondlegger van de klassieke taoïstische filosofie. Door de enorme verscheidenheid aan literaire stijlvormen, de abrupte thematische overgangen en door elkaar heen schuivende betekenislagen, lijkt de *Zhuangzi* op een labyrint waarin men gemakkelijk verdwaalt. *Zwerwend met Zhuangzi Zi* wil de lezer daarom tot gids zijn in de ogen-schijnlijke wirwar van slingerpaden waarlangs Zhuang Zi's geest zich beweegt. Bij de behandeling van de hoofdlijnen in zijn denken zal telkens worden teruggesproken op het geschrift dat aan Lao Zi<sup>3</sup> wordt toegeschreven: *het Boek van de Weg en de Deugd*, ook kortweg de *Laozi* genoemd. Dat maakt dit boek tevens tot een wegwijzer in deze basistekst van de taoïstische filosofie.

- 1 Voor de Nederlandse vertaling van de *Zhuangzi* verwijs ik naar: Zhuang Zi, *De volledige geschriften, het grote klassieke boek van het taoïsme*, vertaald en toegelicht door Kristofer Schipper, Uitgeverij Augustus, Amsterdam-Antwerpen, 2007. Een aanbevelenswaardige Engelse vertaling is die van Burton Watson: *The Complete works of Chuang Tzu*, Columbia University Press, New York, 1968.
- 2 Uit te spreken als: Dzwang-dze. Voor de transcriptie van Chinese woorden gebruik ik het *pinyin*-systeem, dat steeds meer ingang vindt. Wat volgens het Wade-Giles-systeem als Chuang Tzu, Lao Tzu en *Tao Te Ching* wordt geschreven, schrijft men in *pinyin* resp. als: Zhuang Zi, Lao Zi en *Daodejing*.
- 3 Uit te spreken als: Lau-dze.

De *Laozi* en *Zhuangzi* zijn in de geschiedenis van de Chinese wijsbegeerte talloze malen becommentarieerd en hebben grote invloed uitgeoefend op nagenoeg alle, ook niet-taoïstische stromingen in het Chinese denken. Ondanks de eeuwenlange dominantie van het confucianisme vertegenwoordigt de taoïstische filosofie volgens velen zelfs de meest creatieve onderstroom in de Chinese cultuur, een bron waaruit ook prominente vertegenwoordigers van het confucianisme en het Chinese boeddhisme rijkelijk hebben geput.

De invloed van de taoïstische filosofie op het ontstaansproces van het Zenboeddhisme is een algemeen erkend feit. Vanaf het midden van de negentiende eeuw vervulde de filosofie van Zhuang Zi voor een aantal toonaangevende Chinese filosofen bovendien een brugfunctie in de receptie van de westerse filosofie. De talrijke boeken en artikelen over Lao Zi's en Zhuang Zi's gedachtegoed die de laatste tijd in Taiwan en de Chinese Volksrepubliek verschijnen, laten zien dat de bronnen van het taoïstische denken nog lang niet zijn opgedroogd. Het toenemend aantal vertalingen en studies van de *Laozi* en *Zhuangzi* in westerse talen wijst tegelijkertijd op een groeiende belangstelling voor de taoïstische filosofie in kringen van de westerse filosofie.

De opzet van dit boek stoelt op de overtuiging dat een strikt filosofische lezing van de *Laozi* en *Zhuangzi* de meest voor de hand liggende is. Hoewel vaststaat dat beide teksten in de loop der eeuwen een rol hebben gespeeld in de ontwikkeling van een groot aantal praktijken of 'technieken', zoals meditatie technieken, gevechtstechnieken en technieken voor zelfcultivering, is het evident dat deze geschriften naar hun globale strekking genomen primair de cultivering beogen van een alomvattende praktijk, de praktijk van het leven.<sup>4</sup> Die praktijk heeft in de *Laozi* vooral betrekking op het politieke leven, en in de *Zhuangzi* daarnaast ook op het maatschappelijke leven en de beoefening van de persoonlijke levenskunst.

Ook wie aanneemt dat er in de *Laozi* en *Zhuangzi* sporen te vinden zijn van voorlopers van boven bedoelde 'kleinere' praktijken, zal moeten erkennen dat deze daarin volledig opgenomen zijn in die 'grote' praktijk van het leven. Op dat punt verschilt de klassieke taoïstische filosofie niet wezenlijk van de andere filosofische 'scholen', die rond dezelfde tijd ontstonden. De interacties met de con-

4 Zie voor een originele filosofische reflectie op deze praktijken: Patricia de Martelaere, *Taoïsme, De weg om niet te volgen*, Ambo, Amsterdam, 2006.

## 1. Hoe actueel is de *Zhuangzi*?

Zhuang Zi leefde tussen 370 en 290 vóór onze jaartelling. Voordat we besluiten een zwerftocht langs de belangrijkste thema's in zijn filosofie te maken, dienen we ons natuurlijk af te vragen waarom we ons zouden verdiepen in het gedachtegoed van iemand die zo ver in de tijd van ons verwijderd is. In onze tijd ervaren we misschien sterker dan ooit, dat wat vandaag als nieuw of modern geldt, morgen alweer verouderd is. Als we de stroom van steeds weer nieuwe boeken al onmogelijk kunnen bijhouden, raken we dan niet nóg verder achter wanneer we ons gaan bezighouden met een boek dat allang niet meer van onze tijd is? Voor zover we onder 'onze tijd' de westerse tijd verstaan, is de *Zhuangzi* zelfs nooit van onze tijd geweest. Maar als we ons proberen te verplaatsen in de 'Chineze tijd', dan valt onmiddellijk op dat de geschriften van Zhuang Zi gedurende de eeuwenlange geschiedenis van de Chinese wijsbegeerte nooit hun aantrekkingskracht hebben verloren. En juist in het hedendaagse China, dat zich in een razend tempo transformeert, valt er een groeiende belangstelling te constateren voor de filosofie van deze denker uit een ver verleden. Alleen al dit gegeven plus de overweging dat China's economische, politieke en culturele invloed op het wereldgebeuren in een even snel tempo toeneemt, kan ons nieuwsgierig maken naar het actualiteitsgehalte van de *Zhuangzi*.

Nu behoren onderwerpen als 'permanente transformatie' en 'meegaan met veranderingen' tot de kernthema's in Zhuang Zi's denken. Ontleent zijn filosofie misschien daaraan haar actuele zeggingskracht? Is het feit dat alles voortdurend in verandering is niet van alle tijden? En dat geldt evengoed voor de vraag hoe daarmee om te gaan. Vaststaat ook dat Zhuang Zi's filosofie niet losgekoppeld kan worden van zijn karakter en levensinstelling, en dat zijn persoonlijk leven door alle tijden heen veel mensen is blijven boeien. Hoewel er slechts weinig bekend is over zijn persoon en leven, bevatten enkele historische gegevens en een aantal verhalen verspreid over de *Zhuangzi* voldoende elementen om de blijvende fascinatie voor Zhuang Zi als persoon te verklaren.

Wat ongetwijfeld tot die fascinatie heeft bijgedragen, is zijn opstelling tegenover de heersende politieke macht in zijn tijd. Zhuang Zi leefde in een tijd van oorlog en geweld, midden in de periode die in de Chinese geschiedenis de ‘Strijdende Staten’ wordt genoemd. Deze periode (van 403 tot 221 v.Chr.) markeert de eindfase van de Zhou-dynastie (1122-221 v.Chr.). In de beginperiode van de Zhou-dynastie kwam een soort politieke federatie tot stand waarvan een aantal grotere en kleinere vorstendommen deel uitmaakten. De vorsten van die feodale staten ontleenden hun macht aan de koning van de staat Zhou, gelegen in het centrale deel van het toenmalige China. Ministers en hoge ambtenaren waren allen familie van de feodale vorsten, en hun ambt was erfelijk. Het gewone volk deelde op geen enkele manier in de politieke macht. In de loop der eeuwen was de autoriteit van de vorst van Zhou echter volledig uitgehold geraakt. De periode van de Strijdende Staten dankt zijn naam aan de oorlogen tussen de feodale staten, die toen nog slechts in naam onder het gezag van het vorstenhuis van Zhou stonden. Zij strenden in telkens wisselende bondgenootschappen om de heerschappij. Die strijd werd uiteindelijk in 221 v.Chr. gewonnen door de westelijk staat Qin<sup>9</sup>. De vorst van Qin riep zich uit tot keizer van het onder zijn macht gebrachte territorium, en stichtte daarmee het eerste Chinese keizerrijk.

Maar laten we teruggaan naar de politieke ontwikkelingen die bepalend zijn geweest voor Zhuang Zi's tijd. Zhuang Zi behoorde tot een klasse van geletterde personen die al ruim vóór zijn tijd was ontstaan. De mensen die tot deze klasse behoorden, deden binnen het feodale systeem oorspronkelijk dienst als bestuurders van landbouwbedrijven, bedrijven voor de productie van goederen, en handelscentra; in het leger hadden ze de functie van officier. Ze waren hoog opgeleid op het gebied van literatuur, muziek, boogschietkunst, wagenmennen en dergelijke kundes. Door de uitbreiding van de handel tussen de verschillende staten, het toenemend gebruik van metalen en de groei van de bevolking werden deze ‘intellectuelen’ steeds machtiger. Daardoor wisten zij zich vaak politieke posities te verwerven zonder lid te zijn van een adellijke familie.

Het gezag van de Zhou-koningen was gefundeerd op een sacraal stelsel, waarin ook de sociale gedragscodes en rituelen (*li*) waren vastgelegd. De koning werd als ‘zoon van de Hemel’ beschouwd. De Hemel gold als de hoogste, ‘goddelijke’ instantie die de koning zijn

[Afb. 2]

9 In de huidige provincie Shaanxi.



Afb.4:  
*Oude man varend op een rivier door Cha Shih-Piao (1615-1698), inkt op papier.*

## 2. Dao, de Weg

Zoals gezegd merkte geschiedschrijver Sima Qian op dat de essentie van Zhuang Zi's ideeën teruggaat op *'de woorden van Lao Zi'*. Dit kunnen we opvatten als een suggestie om eerst de essentie van die woorden te achterhalen. Een indicatie daarvan vinden we al meteen in het eerste hoofdstuk van de *Laozi*. Dit wordt veruit het meest geciteerd en becommentarieerd, maar is misschien ook het moeilijkste hoofdstuk. De uitleg ervan zal de nodige inspanning vergen van de minder ingewijde lezer, maar biedt een inzicht in de basisgedachte van de *Laozi* dat aanzienlijk kan bijdragen tot het begrip van Zhuang Zi's filosofie als geheel. Omgekeerd kan een aantal passages in de *Zhuangzi* de kernideeën van de *Laozi* weer verhelderen.

Het eerste hoofdstuk van de *Laozi*, dat de vorm heeft van een compact gedicht, wordt ook door Chinese commentators nogal verschillend uitgelegd. In het klassiek Chinees kunnen woorden dikwijls verschillende functies hebben, zoals die van zelfstandig naamwoord, werkwoord of bijvoeglijk naamwoord. Welke functie deze woorden hebben, wordt onder meer bepaald door hun plaats binnen een zin en de wijze waarop ze met andere woorden verbonden worden. Omdat de overgeleverde tekst van de *Laozi* geen leestekens bevat, is het in bepaalde gevallen lastig uit te maken welke woorden volgens de bedoeling van de auteur met elkaar verbonden dienen te worden. De woordverbinding in de tekst van het eerste hoofdstuk van de *Laozi* is nog steeds voorwerp van discussie. Daarom is de onderstaande vertaling en uitleg slechts één van de mogelijkheden. Waar het de interpretatie van de hoofdgedachte betreft, wijken de Chinese commentaren overigens niet zoveel van elkaar af.

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

De naam die genoemd kan worden,  
is niet de permanente naam.

'Niets' is de naam voor het begin van hemel en aarde.

'Bestaan' is de naam voor de moeder van de tienduizend dingen.



Daarom,  
is vanuit het permanente niets zijn mysterie te schouwen,  
is vanuit het permanente bestaan zijn limiet te schouwen.  
Deze beide ontspringen samen,  
maar hebben een verschillende naam.  
Samen zijn ze 'diep' te noemen.  
Wat nog dieper is dan diep is de poort van alle mysteries.  
(*Laozi*, hst. 1)

Als we ons in eerste instantie beperken tot de hoofdgedachte, dan kan dit filosofisch vers beschouwd worden als verwoording van het mysterie van het ontstaan van alles. De uitdrukking 'hemel en aarde' slaat op wat wij het 'universum' zouden noemen. 'Tienduizend dingen' verwijst naar al het bestaande, alle niet-levende en levende wezens, waaronder ook de mens. Zij maken deel uit van 'hemel en aarde'.

De vraag naar de oorsprong van alles is letterlijk een oervraag. Het is de vraag waarop sinds mensenheugenis een antwoord wordt gezocht. Het is een vraag die zelf aan de oorsprong ligt van verklaringstheorieën die variëren van de 'primitieve' scheppingsmythen uit de oudheid tot en met de meest recente hypothesen over de oerknal in de moderne fysica.

Ook voor Lao Zi is de vraag naar de oorsprong van al het bestaande een oervraag. Om die reden neemt hij haar als uitgangspunt van zijn eigen filosofische reflectie. Maar wat Lao Zi vooral wil opperen, is dat we die vraag open moeten houden. Naar zijn oordeel kunnen we ons er beter van onthouden de oorsprong van alles te benoemen. We kennen het universum en de 'tienduizend dingen' slechts als reeds bestaand, en omdat wij er zelf deel van uitmaken, is het in Lao Zi's visie onmogelijk achter (of liever vóór) het begin ervan te komen. Maar daaruit mogen we niet concluderen dat we de oorsprongsvraag maar moeten laten voor wat ze is. De fundamentele onwetendheid over de oorsprong van alles die Lao Zi onder de aandacht brengt, is van een heel andere aard dan de onwetendheid waar een *agnost* zich op beroept. Deze laatste neemt uitdrukkelijk afstand van zogenaamde grote vragen; vragen waar we toch geen antwoord op kunnen vinden. De *agnost* houdt zich liever bezig met kwesties waar we in principe wél een oplossing voor kunnen vinden. Alleen daarover kan op zinnige wijze gesproken worden.

In de volgende passage uit hoofdstuk VII van de *Zhuangzi* vinden we exact dezelfde kenmerken van de hier bedoelde beïnvloeding terug. Het is dan ook niet toevallig dat Zhuang Zi ze laat verwoorden door Lao Zi (Lao Dan) in diens beschrijving van de wijze waarop een ‘verlichte vorst’ regeert:

Lao Dan zei:

‘De verlichte vorst regeert zo, dat zijn werken heel de wereld bedekken en het toch lijkt alsof hij ze niet zelf heeft verricht. Zijn invloed<sup>51</sup> strekt zich uit over de tienduizend dingen, maar het volk weet zich niet van hem afhankelijk. Dat niemand zijn naam verheft, maakt dat ieder zijn vreugde in zichzelf vindt.’ (*Zhuangzi*, hst. VII)

Een cruciale taoïstische gedachte is dat het zogenaamde morele handelen onmogelijk iets anders kan zijn dan een modaliteit van het spontane, niet-intentionele handelen. De meest pregnante betekenis van de eerder besproken kernspreuk *grote menslievendheid is niet menslievend* is dan ook: echte menslievendheid is *spontaan* menslievend. Zij is zich er helemaal niet van bewust menslievend te zijn. Hetzelfde geldt voor alle andere ‘grote’ deugden. Die gedachte wordt samengevat in de volgende typering van de ‘hoofddeugden’ zoals ze nog geheel spontaan werden betracht door de mensen die leefden in het ‘tijdperk van de volmaakte deugd’:

Zij waren fatsoenlijk en oprecht zonder te weten daarmee rechtvaardigheid te betrachten.

Zij beminden elkaar zonder te weten daarmee menslievendheid te betrachten. (*Zhuangzi*, hst. XII)

Niet van zichzelf bewuste menslievendheid, spontane liefde, is te vergelijken met niet van zichzelf bewuste schoonheid. De perfecte parallel daartussen wordt geschetst in de volgende passage uit de *Zhuangzi*:

Aan iemand die van geboorte mooi is, geven anderen een spiegel. Als ze het hem niet vertellen, weet hij niet dat hij mooier is dan anderen.

51 Chinees: *bua* (transformatie).