

DAOÏSME
DE MYSTIEKE
TRADITIE

EEN BLOEMLEZING

GEKOZEN, VERTAALD EN
TOEGELICHT DOOR
JAN DE MEYER

BOOM

© 2023 Jan De Meyer

© 2023 Boomfilosofie

De vertaler ontving voor dit boek een projectbeurs van Literatuur Vlaanderen



Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden veelelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 j° Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (Postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van artikel 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912. Voor het overnemen van (een) gedeelte(n) uit deze uitgave in bijvoorbeeld een (digitale) leeromgeving of een reader in het onderwijs (op grond van artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting Uitgeversorganisatie voor Onderwijslicenties (Postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.stichting-uvo.nl).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

Omslagontwerp: René van der Vooren

Opmaak: Marry van Baar

ISBN 9789024442690 | NUR 730

www.boom.nl

www.boomfilosofie.nl

Voor Marianne

INHOUD

Inleiding 9

1. Uit de *Daode jing* 33
2. 'Inwendige arbeid' 49
3. Uit de *Zhuangzi* en de *Liezi* 65
4. 'Verre zwerftocht' 99
5. Rondzwerven met onsterfelijken:
poëzie uit de vroege middeleeuwen 109
6. *Schrift van de opgang naar het westen* 139
7. *Schrift over innerlijke schouwing* 177
8. *Meester van hemelse terugtrekking* 189
9. *Discussie over het zitten in vergetelheid* 199
10. Wu Yun, 'Discussie tussen hart en ogen' 235

Noten 245

Bibliografie 295

INLEIDING

I.

Je houdt het bijna niet voor mogelijk, maar er zijn nog altijd mensen die doen alsof het daoïsme zich beperkt tot de *Laozi* (of de *Daode jing*) en de *Zhuangzi*, en soms doen deze mensen zich voor als daoïsmespecialisten. De auteurs van de *Zhuangzi* waren vrijdenkers, die met een on-Chinees aandoende combinatie van humor, fantasie en relativering hun kritische kijk op de wereld, en op alles wat er volgens hen fout ging met die wereld, formuleerden. Begrijpelijk dus dat de *Zhuangzi* drieëntwintig eeuwen na zijn schepping nog altijd aanspreekt. En de *Daode jing* – de *Schrift van de Weg en de Kracht* – is zo heerlijk cryptisch en abstract geschreven dat iedereen er alles in kan lezen, dus ook, zoals velen dat doen, een proto-anarchistisch traktaat. De onconventionele wijsheid van Laozi en Zhuangzi, en de zwaar geromantiseerde voorstellingen die eromheen zijn gegroeid, vormen een knus wereldje voor onze daoïsmespecialisten, die er niet voor terugdeinzen zichzelf algauw tot ‘taoïst’ te promoveren, en soms zelfs tot ‘anarcho-taoïst’ – voor de echte durvers onder hen.¹ Het is een knus wereldje omdat de bewoner ervan zich kan koesteren in de illusie dat haar of zijn visie op de *Daode jing* en de *Zhuangzi* de Ware is, terwijl zij of hij met glimlachende zelfgenoegzaamheid, met een gevoel van bijna welwillende geestelijke superioriteit kan neerkijken op de menigte die de Waarheid nog niet heeft

ontdekt. Sommigen slagen erin dit wereldje levenslang niet meer te verlaten.

Wie een beetje vertrouwd is met de daoïstische canon zoals hij vandaag is bewaard, weet dat het daoïsme oneindig veel meer is dan Laozi en Zhuangzi. Die canon werd gedrukt in het midden van de vijftiende eeuw, zonder interpunctie, zoals dat toen gangbaar was, en hij bevat 'slechts' ongeveer 1500 werken, want vele honderden andere daoïstische boeken waren in de eeuwen daarvoor vernietigd of gewoon verloren gegaan. Uitgebreide verzamelingen met rituele voorschriften, geneeskundige handboeken, werken over hagiografie en sacrale geografie, over botanie en alchemie, wijsgerige commentaren en bundels poëzie, het is allemaal in de *Daozang*, de daoïstische canon, te vinden, een duizelingwekkende veelheid aan materiaal die nog lang niet volledig is ontgonnen.² Hier gaan de zelfverklaarde taoïsten steigeren. Voorschriften? Rituelen? Maar Laozi en Zhuangzi waren toch tegenstanders van elke vorm van ritualisering, en ze hadden lak aan voorschriften! Alchemie? Maar dat doet denken aan absurde, onnatuurlijke vormen van levensverlenging! En dat terwijl Zhuangzi er juist voor pleitte om te berusten in de eigen eindigheid, en leven en dood te zien als onderdelen van één groot natuurlijk proces! Die hele latere literatuur moet dus wel een verbastering zijn van de oorspronkelijke filosofie!

En wat als we het daoïsme nu eens zouden beschouwen als wat het werkelijk is? Als een gigantische, immer verder groeiende en zich vertakkende boom; een levensbeschouwelijk geheel dat alle domeinen van het menselijk leven bestrijkt en dat zich in de loop der eeuwen voortdurend heeft verrijkt met nieuwe elementen, vaak afkomstig uit andere, misschien rivaliserende, levensbeschouwingen. Eerst dus maar even blijven stilstaan bij de immense rijkdom van het daoïstische erfgoed, voordat we gaan oordelen en veroordelen. Dat is wat ik in dit boek wil doen: aantonen hoe op de vruchtbare bodem van de *Laozi*, de *Zhuangzi* en andere klassieke teksten nieuwe theorie-

en en praktijken zijn gegroeid, die hun sporen hebben nagelaten in verschillende literaire genres, en die tot vandaag de dag relevant zijn gebleven voor ontelbare daoïsten in China, Taiwan en vele andere landen. In een wereld die kapotgaat aan vermeende tegenstellingen, die groepen mensen tot gewelddaden drijft door te wijzen op wat verdeelt, heb ik liever oog voor continuïteit, voor wat verbindt.

Een van die vermeende tegenstellingen – waar de wereld gelukkig níét aan kapotgaat, daarvoor is ze te onbeduidend, want beperkt tot het minuscule wereldje van sinologen en daoïsmekenners – is de scheiding tussen het ‘filosofisch daoïsme’ (*dao{jia}*, letterlijk ‘de familie van de Weg’) en het ‘religieuze daoïsme’ (*dao{jiao}*, letterlijk ‘de leer van de Weg’). Deze kunstmatig gecreëerde scheiding is het werk van mensen in dienst van politieke of religieuze systemen die het daoïsme wilden verzwakken in een tijdperk waarin China, gewelddadig geconfronteerd met de rest van planeet aarde, zich begon te schamen voor zijn eigen verleden en traditionele cultuur. De opiumoorlogen rond het midden van de negentiende eeuw waren voor China het begin van de grote vernedering en ontnuchtering. Progressieve intellectuelen, missionarissen en marxisten voltrokken en voltooiden de desacralisering van China en gooiden de ontelbare oude goden op de brandstapel, zodat er in de leeggemaakte hoofden en harten voldoende vrije ruimte was om na de zogenaamde ‘Bevrijding’ van 1949 over te stappen op een nieuwe soort monotheïsme, de Mao-cultus.

Vanzelfsprekend is het gerechtvaardigd om in werken als de *Daode jing*, de *Zhuangzi* en de *Liezi* vooral elementen te herkennen van wat wij als ‘filosofie’ beschouwen, terwijl daoïstische liturgische handboeken, beschrijvingen van aardse en hemelse paradijzen, en instructies voor het bereiken van de onsterfelijkheid – wat dat laatste woord ook moge betekenen – in de eerste plaats aan ‘religie’ doen denken. Maar vóór het einde van de negentiende eeuw bestond het verschil tussen de westerse concepten ‘filosofie’ en ‘religie’ in China niet, en daarom vermijd ik beide begrippen liever. Meer nog, de teksten die in dit

boek worden vertaald zijn misschien zelfs de beste illustratie van de grote continuïteit die bestaat tussen de vaders van het daoïsme en hun talloze nakomelingen. De daoïstische mystiek, waarin de eenwording met de *dao*, de Weg, centraal staat, is het terrein bij uitstek waar ‘filosofie’ en ‘religie’ zodanig sterk met elkaar zijn verweven dat het scheiden van deze begrippen zinloos of overbodig wordt.

2.

Het veertiende hoofdstuk van het ‘grote klassieke boek’³ van het daoïsme, de *Zhuangzi*, is getiteld ‘De kringloop van de hemel’. Het bevat een anekdote over Confucius, die inmiddels eenenvijftig jaar oud is maar nog nooit over de Weg, de *dao*, heeft gehoord. Confucius reist naar het zuiden, naar Pei, waar hij een ontmoeting heeft met zijn oudere tijdgenoot Laozi, of Oude Langoor, zoals hij in de *Zhuangzi* vaak met genegenheid wordt genoemd. ‘Zo, u bent gekomen?’ zegt Laozi tegen Confucius, waarna hij hem de volgende vraag stelt: ‘Ik heb gehoord dat u een eerbiedwaardige man van het noorden bent, maar heeft u ook de Weg bereikt?’

‘Nog niet,’ moet Confucius toegeven.

‘Waar heeft u ernaar gezocht?’ vraagt Laozi.

‘Ik heb ernaar gezocht in maten en cijfers, maar na vijf jaar had ik hem nog niet gevonden.’

‘En waar hebt u er nog meer naar gezocht?’

‘Ik heb ernaar gezocht in yin en yang, maar na twaalf jaar had ik hem nog niet gevonden.’

De net genoemde getallen zijn niet lukraak gekozen. In de *Lunyu* – de *Analecta*, onze beste bron wat het leven van Confucius betreft – wordt gezegd dat Confucius op vijftigjarige leeftijd wist wat de hemel met hem voorhad. De auteur van dit hoofdstuk van de *Zhuangzi* steekt dus een beetje de draak met Confucius, want ondanks zijn

kennis van het ‘hemelse mandaat’ heeft hij een jaar later – de Meester is immers eenenvijftig – nog steeds geen kennis gemaakt met de *dao*. Vijf jaar heeft Confucius naar de Weg gezocht in ‘maten en cijfers’ – begrijpelijk, want vijf is een vaak voorkomend getal in de correlatieve kosmologie, de Chinese poging om de kosmos te begrijpen door onderlinge verbanden te zien tussen getallenreeksjes: de vijf agentia,⁴ de vijf kleuren, de vijf tonen, de vijf smaken, de vijf stanken, de vijf organen, de vijf planeten, de vijf weertypes, de vijf dieren, de vijf granen, enzovoort. Om de vier seizoenen de kans te geven in het rijtje van vijf thuis te horen, werd zowaar een extra seizoen uitgevonden, de vroege of de late zomer, afhankelijk van de bron. Helaas voor Confucius laat de *dao* zich niet tellen. Twaalf jaar lang heeft de Meester vervolgens de Weg gezocht in de leer van yin en yang – alweer begrijpelijk, want twaalf is een volledige cyclus van yin en yang. Maar – alweer pech voor Confucius – de *dao* laat zich niet reduceren tot de voorspelbare patronen van yin en yang.

Voor Oude Langoor is het volstrekt logisch dat Confucius via deze wegen de *dao* nog niet heeft gevonden, en hij zegt: ‘Ja, zo is dat! Als men de *dao* kon schenken, dan zou er geen mens zijn die hem niet aan zijn vorst schonk. Als men de *dao* kon aanbieden, dan zou er niemand zijn die hem niet aan zijn verwanten aanbood. Als men de *dao* aan anderen kon vertellen, dan zou er niemand zijn die hem niet aan zijn broers vertelde. Als men de *dao* aan anderen kon doorgeven, dan zou er niemand zijn die hem niet aan zijn kinderen en kleinkinderen doorgaf.’ En er is maar één reden waarom dat alles niet mogelijk is, stelt Laozi een beetje enigmatisch: ‘Zonder interne meester zal de *dao* niet halt houden, en zonder externe regelaar zal de *dao* niet actief zijn.’ Wat verder waarschuwt Laozi voor het toekennen van een te grote waarde aan bepaalde confucianistische deugden: ‘Medemenselijkheid en gerechtigheid waren de herbergen van de vroegere koningen: geschikt voor een enkele overnachting, maar niet iets om lang in te vertoeven, want daar gezien worden geeft aanleiding tot veel kri-

tiek. De volmaakte mensen van de oudheid maakten nu eens gebruik van de Weg der medemenselijkheid en vertrouwden zich dan weer een nachtje toe aan de gerechtigheid, maar alleen om daarna te gaan zwerven door de leegten van vrijheid en blijheid, om zich te voeden in de velden van zorgeloosheid en eenvoud, en zich te vestigen in de tuin waar niet wordt geleend. Wie vrij en blij is, leidt een leven van moeiteeloos handelen; wie zorgeloos en eenvoudig is, wordt makkelijk gevoed; wie niets leent, hoeft ook niets terug te betalen. De ouden noemden dat: zwerven om het ware te plukken.’

Dit fragment is belangrijk om verschillende redenen. Allereerst omdat het handelt over ‘het bereiken van de Weg’, een thema dat expliciet of impliciet aanwezig is in alle in dit boek vertaalde teksten. Vervolgens omdat het aangeeft dat de Weg zich niet zomaar laat overleveren: hij kan niet worden geschonken, aangeboden of doorgegeven, en hij kan zelfs niet worden verteld. Tot slot omdat het fragment een van vele manieren presenteert waarop de ‘volmaakte mensen van de oudheid’, van wie we mogen aannemen dat zij de Weg wél gevonden hadden, zich gedroegen in hun leven van alledag: zij zwierven door de leegten van ‘vrijheid en blijheid’ – dit is ook het onderwerp van het eerste hoofdstuk van de *Zhuangzi* – en ze ‘plukten het ware’. Wat met dat ‘ware’ wordt bedoeld, verduidelijk ik straks.

In de loop der eeuwen is rond het thema van het ‘bereiken van de Weg’ een rijk corpus aan teksten gegroeid, waarin verschillende literaire genres en tradities samenkomen. De basis, waarnaar in latere teksten voortdurend wordt verwezen, wordt gevormd door de *Laozi*, de *Zhuangzi* en de *Liezi* – de daoïstische klassieken – en door een handvol hoofdstukken in levensbeschouwelijke werken die traditioneel niet met het daoïsme worden geassocieerd. Daarbij voegt zich, wellicht in de tweede eeuw v.Chr., een lang gedicht, getiteld ‘Verre zwerftocht’. De onbekend gebleven auteur van het gedicht heeft genoeg van de morele lelijkheid van de wereld waarin hij leeft en maakt zich op om mentaal een verre zwerftocht te maken, die hem door de

kosmos voert, voorbij sterrenstelsels en de goden die er wonen, om uiteindelijk aan te komen in een abstracte dimensie, vóór de splitsing van de oerenergie in yin en yang. En nu moet ik even een stukje geschiedenis vertellen.

In de tweede eeuw n.Chr. begint voor het daoïsme een cruciale periode. Laozi is tegen die tijd niet meer louter een schimmige ‘filosoof’ want hij is vergoddelijkt geworden, en volgens de traditie zou hij in het jaar 142 aan een zekere Zhang Daoling zijn verschenen. De opdracht die Zhang Daoling, die bekend is geworden als de eerste ‘Hemelse Meester’, daarbij kreeg was om een nieuw verbond te vormen tussen mens en hemel, een ‘puur’ verbond dat niet langer gekenmerkt zou worden door de bloedige offerpraktijken van de volksreligie en de staatscultus. Het onderwijs van de volgelingen geschiedde op basis van de *Daode jing*; ziekte werd beschouwd als een gevolg van een foute levensstijl en vroeg om meditatie als eerste stap naar de genezing. Rond het jaar 200 had zich in de huidige provincie Sichuan een zogenaamd ‘theocratisch’ rijkje gevormd, georganiseerd rond vierentwintig kerngebieden, waar de verantwoordelijkheden werden gedeeld door mannen en vrouwen die de titel hadden van ‘wijnplenger’.⁵ Zij probeerden op lokaal vlak de maatschappelijke orde te herstellen die de centrale regering niet langer kon verzekeren. Toen de al lang zieltogende Han-dynastie (206 v.Chr. – 220 n.Chr.) in het begin van de derde eeuw uiteenviel, werden de daoïsten uit Sichuan verplicht hun oorspronkelijke machtsbasis te verlaten – en begonnen ze zich te verspreiden door heel China.

In het begin van de vierde eeuw werd Noord-China bezet door niet-Chinese volkeren. Wie het zich kon veroorloven trok naar het zuiden, en uit de ontmoeting tussen noordelijke en zuidelijke levensbeschouwelijke tradities ontstond een nieuwe synthese, die we kennen onder de naam Shangqing of ‘Hoogste helderheid’. Shangqing was een erg literair georiënteerde vorm van daoïsme, die bijzonder populair was bij de aristocratie en een grote invloed zou uitoefenen

op de letterkunde van de Chinese middeleeuwen (derde tot tiende eeuw). In de ‘Hoogste helderheid’ vinden we elementen uit de Hemelse Meesterbeweging; uit de ‘extatische’ religieuze tradities van Zuid-China, onder meer via het lange gedicht ‘Verre zwerftocht’; uit de levensverlengende praktijken die teruggaan op die van de onsterfelijkheidszoekers uit de Han-dynastie en vroeger, en op de antieke mythologie. Voor het eerst zien we ook hoe het daoïsme wordt beïnvloed door het boeddhisme.

Deze korte schets is nodig om de keuze aan teksten in deze bloemlezing beter te begrijpen. De eerste drie hoofdstukken bevatten vertalingen van een twintigtal paragrafen uit de moeilijk dateerbare *Daode jing*, van het hoofdstuk ‘Inwendige arbeid’ uit de *Guanzi* (tweede helft vierde eeuw v.Chr.) en van een vijftwintigtal fragmenten uit de *Zhuangzi* en de *Liezi*. Van deze teksten bestaan al degelijke Nederlandse vertalingen, maar het is van het grootste belang duidelijkheid te scheppen op het gebied van de vertaling van bepaalde cruciale begrippen. De lezer heeft de fragmenten uit de *Daode jing*, de *Guanzi*, de *Zhuangzi* en de *Liezi* nodig om vertrouwd te raken met het vocabulaire en het levensbeschouwelijke kader van de teksten die de rest van dit boek vullen. Bovendien zal gaandeweg duidelijk worden hoe groot de invloed van de daoïstische klassieken op de latere literatuur is.

De hoofdstukken 4 en 5 bevatten vertalingen van gedichten: het lange ‘Yuanyou’ of ‘Verre zwerftocht’, afkomstig uit de grote anthologie *Zangen van Chu*, en een keuze aan wat we voorzichtig kunnen omschrijven als extatische poëzie uit de vroege Chinese middeleeuwen – de periode van de derde tot de zesde eeuw. Waarom omschrijven we deze gedichten ‘voorzichtig’ als extatisch? Vele van de hier vertaalde gedichten van de hand van Cao Zhi (192-232), Xi Kang (223-262), Lu Ji (261-303), Guo Pu (276-324), Sun Chuo (314-371) en Yu Xin (513-581), of afkomstig uit de door Tao Hongjing (456-536) samengestelde *Zhen gao* (‘Mededelingen van de Volmaakten’), laten

zich lezen als mentale ruimtereizen. Maar omdat in het daoïsme het menselijk lichaam een miniatuurversie van de kosmos is, is een ‘en-statische’ lezing – een reis door de microkosmos van het individuele lichaam – in vele gevallen evengoed mogelijk. De literaire waarde van deze gedichten is boven elke discussie verheven. De invloed van ‘Verre zwerftocht’ kan moeilijk worden overschat; Cao Zhi, Xi Kang, Lu Ji, Guo Pu, Sun Chuo en Yu Xin behoren zonder uitzondering tot de meest invloedrijke dichters uit hun tijdvak. De gedichten uit de ‘Mededelingen van de Volmaakten’ zijn lange tijd zo goed als onbekend geweest (omdat ze als het ware begraven lagen in de daoïstische canon, waar de eerste generaties sinologen geen aandacht voor hadden), maar oefenden een grote invloed uit op de dichtkunst van de Tang-dynastie (618-907), het hoogtepunt van de klassieke Chinese poëzie.

De hoofdstukken 6 tot en met 10 zijn gevuld met integrale vertalingen van overwegend prozateksten over de mystieke eenwording met de Weg. Het gaat om de anonieme *Xisheng jing* of *Schrift van de opgang naar het westen*, wellicht uit de vijfde eeuw, en de eveneens anonieme *Neiguan jing* of *Schrift over innerlijke schouwing*, uit de zesde eeuw, en om *Tianyinzi* of *Meester van hemelse terugtrekking* en *Zuowang lun* of *Discussie over het zitten in vergetelheid*, allebei toegeschreven aan Sima Chengzhen (647-735). We besluiten met Wu Yuns (ca. 715-778) ‘Xinmu lun’ of ‘Discussie tussen hart en ogen’. Sima Chengzhen en Wu Yun waren twee van de grootste daoïstische meesters van de Tang-dynastie, die een indrukwekkend oeuvre hebben nagelaten. De overgrote meerderheid van de teksten uit de hoofdstukken 4 tot en met 10 werd nooit eerder naar het Nederlands vertaald.

Wanneer ik het in de context van de hoofdstukken 6 tot en met 10 heb over proza, moet daarbij worden opgemerkt dat ook daarin een flinke scheut poëzie aanwezig is. Wu Yuns ‘Discussie tussen hart en ogen’, bijvoorbeeld, is geschreven in proza dat meermaals wordt

onderbroken door poëtische passages met een tegelijk extatisch en enstatisch karakter. En de op één na langste tekst uit deze bloemlezing (met ruim 4400 karakters bijna even lang als de *Daode jing*), de *Schrift van de opgang naar het westen*, bestaat voor ruim de helft uit regels van vier of vijf karakters, op rijm, dus in de vorm waarin veel klassieke Chinese poëzie is geschreven. Omdat rijmen in het Chinees erg gemakkelijk is (door de enorme klankarmoede – tienduizenden karakters worden weergegeven in slechts ongeveer 350 verschillende distinctieve klanken of ‘woorden’), wordt er in de vertaling niet naar weergave van het Chinese rijm gestreefd. Bij gedichten en poëtische passages in langere teksten is het vooral van belang het juiste ritme en het gepaste vocabulaire te vinden om het poëtische karakter van het origineel te suggereren. Een rijmende vertaling leidt hoe dan ook tot een vervorming van het origineel, en dat kan hier beslist niet de bedoeling zijn.

Ik heb ernaar gestreefd een zo volledig mogelijk beeld te geven van de reikwijdte van deze mystieke teksten: van de hoge poëtische vlucht van ‘Verre zwerftocht’ en de gedichten uit de vroege middeleeuwen tot de veel nuchterdere ‘praktische handleidingen’ uit de Tang-dynastie, waarin de mystieke eenwording in opeenvolgende stappen wordt beschreven. Van belang is te beseffen dat deze teksten een deel van de basis vormen van de daoïstische zelfcultivering zoals die vandaag nog altijd wordt bedreven.

3.

Het China van de laatste eeuwen vóór onze jaartelling, van de Han-dynastie en van de Chinese middeleeuwen, is een vreemde wereld. Het is de wereld van de anonieme *Shanhai jing* (*Schrift van bergen en zeeën*), van Gan Bao's (ca. 280-336) *Soushen ji* (*Op zoek naar het goddelijke*), en van ontelbare andere verslagen van de wereld achter