

25 EEUWEN
OOSTERSE
FILOSOFIE

TEKSTEN
TOELICHTINGEN

ONDER REDACTIE VAN
JAN BOR &
KAREL VAN DER LEEUW

BOOM & AMSTERDAM

© 2003 Uitgeverij Boom, Amsterdam
Vierde druk, 2013

Niets in deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar
gemaakt door middel van druk, microfilm, fotokopie of op welke andere
wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever;
*no part of this book may be reproduced in any way whatsoever without
the written permission of the publisher.*

Eindredactie Errit Petersma

Omslagontwerp & boekverzorging René van der Vooren, Amsterdam

Afbeelding omslag Boeddha, Thailand, zevende tot negende eeuw n. Chr.
Staatliches Museum für Völkerkunde, München.

ISBN 978 90 5352 822 8 | NUR 732, 739

Inhoud

11	<i>Inleiding</i> J. Bor & K.L. van der Leeuw
	<i>India</i>
27	<i>Inleiding</i> B. Nagel
43	Anoniem [<i>Inleiding</i> J.E.M. Houben] Anoniem, uit <i>Rigveda</i> , De grote raadselhymne
50	Anoniem [<i>Inleiding</i> B. Nagel] Anoniem, Het gesprek tussen Yajnavalkya en Maitreyi
56	GAUTAMA BOEDDHA [<i>Inleiding</i> B. Nagel] Gautama Boeddha, De Vier Edele Waarheden
61	GAUTAMA BOEDDHA [<i>Inleiding</i> B. Nagel] Gautama Boeddha, De Boeddha weigert het bestaan van een zelf te bevestigen en te ontkennen
64	Anoniem [<i>Inleiding</i> R. Kloppenborg] Anoniem, uit <i>De vragen van Milinda</i> , Er is geen zelf
69	NAGARJUNA [<i>Inleiding</i> B. Nagel] Nagarjuna, Leegte en de dubbele waarheid
76	Anoniem [<i>Inleiding</i> R. Kloppenborg] Anoniem, uit <i>De diamant-soetra</i>
83	ASANGA [<i>Inleiding</i> A. Scheepers] Asanga, uit <i>De samenvatting van het Grote Voertuig</i>
89	VASUBANDHU [<i>Inleiding</i> B. Nagel] Vasubandhu, De dingen bestaan telkens slechts één ogenblik
94	DIGNAGA [<i>Inleiding</i> A. Scheepers] Dignaga, uit <i>Over de waarneming</i>
102	CANDRAKIRTI [<i>Inleiding</i> B. Nagel] Candrakirti, De twee waarheden
106	SANTIDEVA [<i>Inleiding</i> R. Kloppenborg] Santideva, uit <i>De weg tot het inzicht</i>
113	Anoniem [<i>Inleiding</i> B. Nagel] Anoniem, uit <i>Bhagavad Gita</i>

INHOUD

- 118 SHABARA [*Inleiding* J.E.M. Houben]
Shabara, Over de eeuwigheid van taal en klank
- 124 PATANJALI [*Inleiding* A. Scheepers]
Patanjali, uit *De Yoga-soetra's*
- 130 ISHVARAKRISHNA [*Inleiding* A. Scheepers]
Ishvarakrishna, uit *De verzen van het Samkhya*
- 136 PRASHASTAPADA [*Inleiding* J.E.M. Houben]
Prashastapada, Over de substantie aarde
- 142 BHARTRHARI [*Inleiding* J.E.M. Houben]
Bhartrhari, Over taal, bewustzijn en werkelijkheid
- 147 SHANKARA [*Inleiding* B. Nagel]
Shankara, uit *Een duizendtal onderrichtingen*
- 155 ABHINAVAGUPTA [*Inleiding* B. Nagel]
Abhinavagupta, Het zelf is Shiva
- 162 DARA SJKOE [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Dara Sjikoe, uit *Het grootste geheim*
- 166 MAHATMA GANDHI [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Gandhi, *Waarom ik een hindoe ben*
- 172 AUROBINDO [*Inleiding* A.M.G. van Dijk]
Aurobindo, De evolutie van hoger bewustzijn
- 179 MOHAMMED IQBAL [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Iqbal, uit *Het principe van beweging in de structuur van de islam*
- 184 SAYYID ABOE'L-AALA AL-MAWDOEDI [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Mawdoedi, uit *De politieke theorie van de islam*

Tibet

- 193 *Inleiding* H.W.A. Blezer
- 209 Anoniem [*Inleiding* H.W.A. Blezer]
Anoniem, uit *De honderdduizend tantra's van de nyingmapa's*
- 214 KARMA LINGPA [*Inleiding* H.W.A. Blezer]
Karma Lingpa, Uit zichzelf bevrijd naakt schouwen:
een kennismaking met gewaarzijn

INHOUD

- 220 LONGTSJHENPA [*Inleiding* H.W.A. Blezer]
Longtsjhenpa, uit De in zichzelf bevrijde natuur van het denken
in de Grote Perfectie
- 227 RANGDZJOENG DORDZJE [*Inleiding* H.W.A. Blezer]
Rangdzjoeng Dordzje, Gebed van het Grote Zegel van de
uiteindelijke betekenis
- 235 SAKYA PANDITA [*Inleiding* H.W.A. Blezer]
Sakya Pandita, Een epistel voor nobele lieden
- 242 DOLPOPA [*Inleiding* H.W.A. Blezer]
Dolpopa, Advies aan Lhadzje Tshülthrimwö
- 253 TSONGKHAPA [*Inleiding* P. Verhagen]
Tsongkhapa, Essentie van de goed geformuleerde Leer
- 264 SHARDZA [*Inleiding* H.W.A. Blezer]
Shardza, uit *Het hoogste overstijgen van de Hart Essentie*

Islam

- 275 *Inleiding* M.M. Leezenberg
- 284 AL-FARABI [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Al-Farabi, uit *Het bereiken van geluk*
- 292 AVICENNA [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Avicenna, uit *De genezing*
- 298 AL-GHAZALI [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Al-Ghazali, uit *De tegenspraak der filosofen*
- 304 AVERROËS [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Averroës, uit *De tegenspraak der Tegenspraak*
- 310 SOHRAWARDI [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Sohrawardi, uit *De verlichtingswijsheid*
- 316 IBN 'ARABI [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Ibn 'Arabi, uit *De vattingen van de wijsheid*
- 323 IBN TAYMIYYA [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Ibn Taymiyya, uit *De sjarie'a-politiek*
- 329 MOLLA SADRA [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Molla Sadra, uit *De Wijsheid van de Troon*

INHOUD

- 334 SAYYID QOETB [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Sayyid Qoetb, uit *Mijlpalen*
- 342 ALI SJARI'ATI [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Ali Sjari'ati, Mystiek, gelijkheid en vrijheid
- 348 ABDOLKARIEM SOROESJ [*Inleiding* M.M. Leezenberg]
Soroesj, uit *Rede, vrijheid en democratie in de islam*

China

- 357 *Inleiding* K.L. van der Leeuw
- 366 CONFUCIUS [*Inleiding* K.L. van der Leeuw]
Confucius, uit *Gesprekken*
- 373 MOZI [*Inleiding* K.L. van der Leeuw]
Mozi, uit *Respect voor allen*
- 379 MENCIUS [*Inleiding* K.L. van der Leeuw]
Mencius, Fragmenten
- 386 LAOZI [*Inleiding* J.A.M. De Meyer]
Laozi, uit *Daode jing, Het canonieke schrift over Weg en Deugd*
- 393 ZHUANGZI [*Inleiding* J.A.M. De Meyer]
Zhuangzi, Fragmenten
- 402 XUNZI [*Inleiding* K.L. van der Leeuw]
Xunzi, uit *De menselijke natuur is slecht*
- 409 HAN FEIZI [*Inleiding* K.L. van der Leeuw]
Han Feizi, *Over normen*
- 416 Anoniem [*Inleiding* K.L. van der Leeuw]
Anoniem, uit *Zhongyong, De Leer van het Midden*
- 422 Anoniem [*Inleiding* K.L. van der Leeuw]
Anoniem, uit *De Grote Commentaar*
- 428 LIU AN [*Inleiding* J.A.M. De Meyer]
Liu An, uit *Het boek van de Meester van Huainan*
- 432 DONG ZHONGSHU [*Inleiding* K.L. van der Leeuw]
Dong Zhongshu, Memorie voor de Troon;
uit *Geschiedenis van de [vroege] Han-dynastie*

INHOUD

- 437 WANG CHONG [*Inleiding* K.L. van der Leeuw]
Wang Chong, uit *Kritische essays*
- 443 WANG BI [*Inleiding* J.A.M. De Meyer]
Wang Bi, uit *Schets van de subtiële betekenis en structuur van de Laozi*
- 449 JI KANG [*Inleiding* J.A.M. De Meyer]
Ji Kang, uit *Muziek is vrij van verdriet en vreugde*
- 454 XIANG / GUO [*Inleiding* J.A.M. De Meyer]
Guo Xiang, uit *Commentaar op Zhuangzi*
- 460 LIEZI [*Inleiding* J.A.M. De Meyer]
Liezi, Fragmenten
- 465 SENGZHAO [*Inleiding* J.A.M. De Meyer]
Sengzhao, uit *Pranja is verstoken van kennis*
- 472 FAZANG [*Inleiding* E. Zürcher]
Fazang, uit *De Gouden Leeuw*
- 479 HUINENG [*Inleiding* E. Zürcher]
Huineng, uit *De Platform-soetra*
- 485 YIXUAN [*Inleiding* E. Zürcher]
Yixuan, uit *Opgetekende uitspraken uit Linji*
- 490 ZHANG ZAI [*Inleiding* E. Zürcher]
Zhang Zai, *Westelijke Inscriptie*; uit *De Grote Harmonie*
- 494 ZHU XI [*Inleiding* E. Zürcher]
Zhu Xi, uit *Geclassificeerde gesprekken*
- 500 WANG YANGMING [*Inleiding* E. Zürcher]
Wang Yangming, uit *Vragen over de Daxue* ('Grote Leer'); *Onderwijzen en oefenen*
- 506 WANG FUZHI [*Inleiding* K.L. van der Leeuw]
Wang Fuzhi, uit *Commentaar op de Yi jing* ('Boek der Veranderingen'); *De betekenis van de Shu Jing* ('Boek der Documenten')
- 511 DAI ZHEN [*Inleiding* J.A.M. De Meyer]
Dai Zhen, uit *Commentaar op de betekenis van de terminologie van Mencius*
- 517 KANG YOUWEI [*Inleiding* J.A.M. De Meyer]
Kang Youwei, uit *Het Boek van de Grote Gelijkheid*

INHOUD

Japan

- 527 *Inleiding* C. Romberg
- 541 DOGEN [*Inleiding* C. Romberg]
Dogen, uit *Genjokoan*
- 548 ZEAMI [*Inleiding* A. Rauws]
Zeami, uit *Overlevering van de Bloem door middel van de Vorm*; uit *Bloemenspiegel*
- 555 YOSHIDA KANETOMO [*Inleiding* M. Teeuwen]
Yoshida Kanetomo, *De Grote Leer van de Goddelijke Weg*
- 562 OGYU SORAI [*Inleiding* W.J. Boot]
Ogyu Sorai, *Studieregels*
- 570 TOMINAGA NAKAMOTO [*Inleiding* R. Radke]
Tominaga Nakamoto, uit *Woorden na de Meditatie*
- 579 NISHIDA KITARO [*Inleiding* C. Romberg]
Nishida Kitaro, Brief aan de hoofdredacteur van het tijdschrift *Riso*
- 585 KUKI SHUZO [*Inleiding* C. Romberg]
Kuki Shuzo, uit *De structuur van iki*
- 593 *Bibliografie*
- 603 *Over de auteurs*

Inleiding

In een oude Indiase tekst, de *Kena Upanishad* (11,1), is sprake van niet een geleerde en academische, maar wel een wetende en bewuste onwetendheid, een inzicht dat zich niet in woorden laat uitdrukken. Hij luidt: «Zij die het niet kennen, kennen het; zij die het kennen, kennen het niet. Het wordt niet begrepen door wie het begrijpen; het wordt begrepen door wie het niet begrijpen.» Eenzelfde geluid valt te beluisteren in een oud en kort Chinees geschrift dat honderden malen in westerse talen is vertaald, de *Daode jing* (1). Dit begint zelfs met de beroemde regels: «De weg die verwoord kan worden, is niet de onveranderlijke Weg; de naam waarmee je hem kan benoemen, is niet de onveranderlijke naam. Het naamloze staat aan het begin van hemel en aarde; wat naam heeft, is de moeder van de tienduizend dingen.»

Deze en analoge spreuken deden mensen in de jaren zestig en zeventig, maar ook al rond de vorige eeuwende of zelfs de eeuw daarvoor, toen de interesse voor oosterse denktradities ontwaakte, naar het Oosten afreizen, op zoek naar dit geheimzinnige, niet alledaagse en ook niet wetenschappelijke weten. Terwijl wij onze westerse wetenschap en technologie naar het Oosten exporteerden, meenden velen de heilige graal in het Oosten te vinden. Want, geloofde men, *Ex oriente lux*, «Het licht komt uit het Oosten». Deze verwachting werd niet op het laatst door de oosterse goeroes en meesters zelf, en ook door sommige westerse autoriteiten op het gebied van het oosterse denken en de oosterse religies gewekt. Deze zouden het wondermiddel en tegengif bieden tegen de eenzijdig cerebrale en materialistische oriëntering van de westerse mens.

Inmiddels hebben de goeroes en meesters, als het al niet regelrechte oplichters bleken te zijn, hun ware, dus gewone, menselijk al te menselijke gezicht laten zien. Ook zij staan in een traditie die ze vaak gewoon napraten; ook hen is de wil tot macht, status en geld niet vreemd. Maar ook nu de verwachtingen een stuk minder hooggespannen zijn, blijft de vraag welk

bijzonder licht er dan in het Oosten schijnt. Zonder meer kan worden gesteld dat de zoektocht naar een inzicht dat zich aan het gewone begrip onttrekt en dat een existentiële portee heeft, in de zin dat het bevrijdend is, inderdaad een belangrijk thema vormt in de oosterse filosofie. Dat verklaart de aantrekkingskracht ervan op een deel van het westerse publiek. Tegelijk heeft het oosterse denken veel meer te bieden dan de al te eenzijdige belangstelling van westerse zijde lange tijd heeft doen vermoeden. Zo kent India, naast al zijn mystiek georiënteerde filosofieën, onder meer een logische traditie in de filosofie van het boeddhisme en die van de Nyaya-school, een taalanalytische en semantische denkrichting die begonnen is in de filosofie van de grammatici, een hermeneutische stroming die manifest wordt in het denken van de Mimamsa-school; verder heeft het Vaisesika een aristotelisch aandoende categorieënleer ontwikkeld. China heeft vanaf het antieke confucianisme en legalisme een lange traditie van politiek denken voortgebracht en, naast andere bijdragen, een procesmetafysica in het denken van de daoïsten en neoconfucianisten ontwikkeld. Aan de hand van vertalingen van oorspronkelijke fragmenten wil dit boek aan deze verschillende aspecten van het oosterse denken recht doen.

Bestaat er een oosterse filosofie? ♣ Overigens is het adjectief ‘oosters’ enigszins misleidend en verraadt het ons westerse perspectief. Want de ‘oosterse filosofie’, die in dit boek de wijsgerige tradities van India, Tibet, China, Japan en de islam omvat, is alleen maar ‘oosters’ vanuit Europa gezien. Vanuit Indiaas gezichtspunt is China het Oosten, terwijl andersom vanuit China gezien India het Westen is. (Vandaar de beroemde zenkoan: ‘Waarom kwam Bodhidharma uit het Westen?’ Bodhidharma was een Indiase monnik die het zenboeddhisme naar China bracht.) Bovendien bevat het boek fragmenten van islamitische filosofen uit het Moorse Spanje, westelijker dan de meeste westerse filosofie. Toch kijken we als Europeanen nu eenmaal vanuit het Westen naar het Oosten, en wordt de term ‘oosterse filosofie’ hier maar genomen als een traditionele aanduiding voor denktradities die zich op het Aziatische continent hebben ontwikkeld en die niet tot de Europese gedachtewereld behoren.

Tegelijk, dat is de uitdrukkelijke bedoeling van dit boek, moeten de hier vertaalde tekstfragmenten van oosterse origine voor zichzelf en uit hun

eigen aard spreken, en niet door een eurocentrische bril (alsof het westerse denken de meetlat is waaraan de andere tradities gemeten worden) gelezen en geïnterpreteerd worden. Zo heeft het Chinees geen woord voor God en moeten we niet, als de jezuïeten indertijd deden, dat idee in de Chinese filosofie leggen en er zelf een woord voor construeren. Ook mogen we het boeddhisme niet interpreteren als een vorm van nihilisme, een fout die nog steeds wordt gemaakt. De inleidingen bij de delen en de toelichtingen bij de teksten zijn er om die westerse bril te helpen afzetten.

Maar bestaat er eigenlijk wel een oosterse *filosofie*? Elke cultuur beschikt over een wereldbeeld dat oriëntatie in het leven biedt. Als we echter onder ‘filosofie’ verstaan wat we er in het Westen onder zijn gaan verstaan, namelijk een denken dat een gearticuleerd en redelijk verantwoord beeld van de werkelijkheid schetst, waarin bovendien op voorgangers wordt gereageerd en voortgebouwd, dan spreekt het niet vanzelf dat zelfs culturen die over een schrift beschikken in deze zin ook filosofie hebben voortgebracht. In elk geval mogen we niet zonder meer verwachten dat andere tradities dan de onze beziel zijn geweest door dezelfde intenties en bezeten van dezelfde vragen.

Het woord ‘filosofie’ — dat draagt het nodige bij aan de mogelijke verwarring op dit punt — heeft een westerse oorsprong, want komt van het Griekse *filosofia*, dat wordt vertaald als ‘liefde tot wijsheid’, of in oer-Hollands ‘wijsbegeerte’. Dat had in het oude Griekenland niet dezelfde betekenis die het in het huidige taalgebruik heeft. Oorspronkelijk was filosofie in Griekenland alles wat met het verwerven van kennis en inzicht te maken had; de eerste filosofen waren tegelijk wetenschapsbeoefenaars. Zo correspondeerde het woord ‘filosofie’ voor een deel met ons woord ‘wetenschap’. Maar het nagestreefde inzicht stond vrijwel altijd in dienst van een praktisch doel: namelijk oriëntatie te bieden in het leven; meer speciaal: zich onafhankelijk te maken van de wisselvalligheden van het bestaan en aldus een gelukkig leven te leiden. De Griekse filosofie richtte zich dus steeds mede op de gewone mens en zijn levensproblemen. Filosofie was én een levenskunst én, ter rechtvaardiging van de gekozen levensstijl, een nadenken over de wereld, de mens en de samenleving.

In de moderne tijd zijn beide aspecten steeds meer van elkaar los komen te staan, waarbij het aspect van de levenskunst meer en meer op de achtergrond is geraakt. Zo is de westerse filosofie steeds theoretischer en academischer

geworden, en zijn grote delen ervan, zelfs van de zogenaamde ‘praktische filosofie’, voor de filosofische leek vrijwel ontoegankelijk geworden. Deze ontwikkeling heeft er toe bijgedragen dat in de loop van de negentiende eeuw de belangstelling voor niet-westerse denktradities is ontwaakt, resulterend in de zogenoemde ‘oosterse renaissance’ en mogelijk gemaakt door de ontsluiting van de oosterse culturen door het werk van onder anderen William Jones vanaf het einde van de achttiende eeuw. Een groter publiek probeerde vanaf die tijd in het oosterse denken antwoorden te vinden op vragen die in de westerse filosofie nog nauwelijks werden gesteld: vragen naar hoe te leven, hoe werkelijk mens te worden, hoe het goede te realiseren, hoe aan het leed van deze wereld te ontsnappen of er in elk geval het hoofd aan te bieden. Dat verklaart, zoals geopperd, dat de belangstelling voor het Oosten soms ook selectief was en dat het oosterse denken in de westerse waarneming nogal eens werd vertekend.

Terug naar de eerder gestelde vraag: kun je echter wel spreken van een oosterse filosofie, in de zin waarin *wij* het in onze westerse cultuur over filosofie hebben? Hoewel er in dit boek vijf denktradities aan de orde komen, is er eigenlijk slechts sprake van drie onafhankelijk van elkaar ontstane denktradities: de Griekse filosofie en haar voortzetting in de Europese en de islamitische filosofie, het Chinese denken en het Indiase denken. Alle drie zijn ontstaan en hebben hun eerste grote bloei beleefd in wat Karl Jaspers de *Achsenzeit*, de spiltijd heeft genoemd: de periode van rond 800 tot rond 200 v. Chr. De andere tradities zijn onder invloed van deze drie ontstaan en soms voor een belangrijk deel geïmporteerd. Zo is het Tibetaanse denken onder opnemering van inheemse elementen ontstaan uit het Indiase denken; het legt meer in het bijzonder een vergrootglas op de boeddhistische stroming daarin. De Japanse filosofie stond onder invloed van de Chinese, waarbij zelfs complete filosofische scholen werden geïmporteerd. Bij een nadere karakterisering van wat filosofisch denken in het Oosten inhoudt, beperken we ons hier dan ook tot het Indiase en Chinese denken, die in Azië bovendien verreweg het oudste zijn.

Maar, nogmaals, mogen we het Indiase en Chinese denken wel als ‘filosofie’ betitelen, zonder dat dit woord alle betekenis verliest, juist omdat beide tradities zo verregaand verschillen van de onze en het oorspronkelijk Griekse idee van filosofie deze verschillen niet aan het oog mag doen onttrekken?

Als we het geheel van de twee tradities overzien, moet het antwoord niettemin volmondig ‘ja’ luiden. Want zowel het Indiase als het Chinese denken hebben ruime aandacht besteed aan onderwerpen die ook nu nog tot de kerngebieden van de filosofie worden gerekend: aan werkelijkheidsleer, natuurfilosofie, kosmologie, kennistheorie, ethiek, sociale en politieke filosofie, esthetica, logica, taalanalyse en argumentatieleer. Dus zelfs gemeten naar moderne maatstaven is in beide culturen sprake van filosofisch denken.

De Indiase oriëntatie: de weg van de non-dualiteit ♣ Dat geldt eens te meer als je beide denktradities naast de Griekse legt, overigens ook nu zonder het eigen karakter ervan uit het oog te verliezen. Want om te beginnen moet worden vastgesteld dat de autonome Chinese en Indiase traditie nooit zo verregaand de band met de praktijk van het leven heeft losgelaten als dat voor delen van de moderne Europese filosofie het geval is. Net als het Griekse denken heeft het wijsgerige denken in India en China altijd een praktisch doel gediend en wilde het een oriëntatie in het leven geven.

Het Indiase denken is daarbij door de eeuwen heen uitgegaan van het idee van een verlossing of bevrijding uit het aardse, vergankelijke, door leed getekende bestaan. Voor het bereiken van die verlossing is inzicht nodig, maar wel een inzicht dat zich grotendeels onttrekt aan woorden en redelijkheid. Het gaat uit van een keer naar binnen, een ontdekking van het eigen ware ‘zelf’ of *atman*, zoals dat — daarin ligt het verlossende van het bedoelde inzicht — uiteindelijk openstaat voor en samenvalt met de ene en onveranderlijke werkelijkheid, of liever de dragende grond van alles en iedereen, het zogenoemde *brahman*. Dit inzicht wordt in de oude Upanishaden (achtste tot zevende eeuw v. Chr.), die de aanzetten tot het filosofische denken in India vormen, uitgedrukt in de spreuk *tat tvam asi*, «dat (*brahman*) ben jij (-zelf, *atman*)».

Zo wordt die beweging naar binnen in de *Brhad-Aranyaka Upanishad* (IV,3) als volgt uitgedrukt. «Wanneer de zon te ruste is gegaan, Yajnavalkya, wanneer de maan te ruste is gegaan, wanneer het vuur is gedoofd, wanneer de stem stil is geworden, welk licht heeft dan deze purusa [mens]?» «Dan is het ‘zelf’ zijn licht; het ‘zelf’ is het licht waarbij hij zit, rondgaat, zijn werk verricht en terugkeert.» Misschien nog pregnanter in dit opzicht is een latere, aan Shankara toegeschreven tekst, de *Drg drshya-viveka*: «De wereld

die we zien en die wordt gezien door het oog, is *drshya* [object]; het oog dat daarentegen ziet is *drg* [subject]. Maar dat oog, zoals het wordt gezien door de geest, is *drshya*, terwijl de geest die ziet *drg* is. De geest, met zijn gedachten waargenomen door het 'zelf', is *drshya*, en het 'zelf' is *drg*. Het 'zelf' echter kan geen *drshya* zijn, aangezien het door niets anders wordt waargenomen.»

In de meditatieve inkeer, want daar gaat het hier om, wordt een standpunt buiten het denken ingenomen en daarin ontdekt het eigen diepste 'zelf' of *atman* (dat de gedachtestroom 'waarneemt' zonder ermee samen te vallen) dat het wezenlijk niet verschilt van het *brahman*, de ondenkbare en onuitsprekbare 'innerlijke' grond van al het bestaande. Dat 'zelf', dus ononderscheiden van het *brahman* als de grond van de eigen innerlijkheid en als een werkelijkheid die zich onttrekt aan de zintuiglijke waarneming en het daarop toegesneden denken, kan niet tot object worden gemaakt. In de ervaring ervan, die een bevrijdende werking heeft, valt het 'zelf' met zichzelf samen en is er sprake van non-dualiteit, het niet langer onderscheiden zijn van subject en object. Zoals de al geciteerde Upanishad (11,4) het verwoordt: «Want wanneer er een zekere tweeheid is, dan ruikt de een de ander, dan ziet de een de ander, dan hoort de een de ander, dan spreekt de een tot de ander, dan denkt de een aan de ander, dan kent de een de ander. Maar wanneer voor iemand alles het 'zelf' is geworden, waarmee en wie zou hij dan ruiken, waarmee en wie zou hij dan zien, waarmee en wie zou hij dan horen, waarmee en tot wie zou hij spreken, waarmee en aan wie zou hij denken, waarmee en wie zou hij kennen? Hem, door wie men dit alles kent, waarmee zou men hem kennen? Waarmee zou men de kenner kennen?»

Er is niet langer een subject ('waarmee' waargenomen, gedacht en gekend wordt) en, onderscheiden daarvan, een object ('wie' of 'wat' gekend wordt). De kenner, het 'zelf', kent in deze verlossende inkeer zichzelf door met zichzelf samen te vallen en dus zonder zichzelf tot object te maken. En in dit onmiddellijke, evidente en heldere weten 'herkent' het zichzelf in de onbevattelijke, mysterieuze, objectloze, geestelijke grond van alles, waarvan het ononderscheiden is: «Het heelal heeft dat subtiele tot 'zelf', dat is het werkelijke, dat is het 'zelf'. Jij bent het, Shvetaketu.» (*Chandogya-Upanishad*, VI, 9-15.)

«Dat ben jij», *tat tvam asi*: daarmee wordt wel een heel ander gezichtspunt

ingenomen dan door het Griekse denken vanaf Parmenides is ingenomen. De dominante westerse benadering is er een die hoe dan ook uitgaat van en het primaat legt bij het denken. Ook al stelt Parmenides dat het denken en de ultieme werkelijkheid—die voor hem net als voor de schrijver van de net geciteerde Upanishad-passages één en onveranderlijk is—identiek zijn en dus samenvallen, de doorvorsing van die ene werkelijkheid blijft een reflexieve. Waarmee het denken volgens de Griek samenvalt is het intelligibele, rationeel kenbare zijnde. Daarin is sprake van een ‘gesloten’ identiteit: een denkend omvatten (en omvattend denken) van het zijnde. Van een werkelijk overstijgen van het onderscheid tussen subject en object, in een voor- of niet-reflexief openstaan voor de in redelijke zin onbevattelijke grond van de dingen, dus in een niet-denkend samenvallen ermee—zoals dat in het Indiase denken wordt beoogd—kan hier dan ook geen sprake zijn. Wat gedacht of denkend doorgrond wordt, de intelligibele structuur van het zijnde, blijft tegelijk object van het denkende subject. Tegelijk wordt in de westerse traditie vanaf Parmenides het denken zelf het object van een rationeel onderzoek.

Het boeddhistische denken: de weg van de leegte ♪ Net zoals Parmenides de toon voor het westerse denken zet, zetten de Upanishaden de toon voor het Indiase denken. De oude Griek verklaart de ene en onveranderlijke werkelijkheid als intelligibel en in die zin volstrekt voor het denken kenbaar. Voor de oude Indiër is de ene, onveranderlijke en in zichzelf rustende werkelijkheid daarentegen in redelijke zin ondoorgrondelijk, maar wel kan het in een innerlijke ervaring die aan het denken vooraf- of voorbijgaat worden gekend (of kent het daarin zichzelf). De daaruit voortvloeiende eenheidsfilosofie zal de richting bepalen waarin het Indiase denken zich verder ontwikkelt. Tegelijk zal de filosofie van onder andere het boeddhisme zich juist tegen dit identiteitsdenken verzetten.

Parmenides wijst de weg van het ‘niets’ af, want (daarin heeft hij gelijk) als je stelt dat het niet-zijnde bestaat en het zijnde er niet is, spreek je jezelf tegen. Je kunt je volgens hem alleen maar (dat is zijn ‘eerste’ en enig begaanbare weg) affirmatief uitspreken over wat is, het ene zijnde. Zonder zichzelf noodzakelijk tegen te spreken slaat de filosofie van het Indiase boeddhisme—en daarmee geeft het een belangrijke nieuwe draai aan het Indiase

denken — deze weg van het ‘niets’ wel in; de notie van de ‘leegte’ (*shunyata*) staat er immers in centraal. Ook hierin wordt een standpunt buiten het denken ingenomen. Maar het boeddhisme is daarin zonodig nog radicaler dan de verschillende hindoeïstische denksystemen, die zich op de Veda’s (waarvan de Upanishaden deel uitmaken) beroepen en die, dat betekent het woord *Veda* ook, aanspraak maken op een hoger, niet-alledaags weten. De meditatieve inkeer leidt volgens de boeddhist namelijk niet tot een positief weten, dus ook geen hoger en spiritueel weten van het opzichzelfstaande *atman*, maar juist tot een punt waar élk benoemen, spreken, denken en weten stopt. De inzet is een puur existentiële: bevrijding is een proces waarin elk houvast en elke vereenzelviging, ook die met dit ‘zelf’, wordt losgelaten. Zo is de primaire oriëntatie er niet een op het transcendente maar op het bestaan met zijn lijden.

Of dat ‘zelf’ er dan wel of niet is, daarover doet de Boeddha geen uitspraak. Wel leert het oudere boeddhisme dat er geen persoonlijke identiteit is: het vasthouden aan zo’n zelfbeeld leidt juist tot lijden. Bevrijding van dat lijden bestaat dan in het doorzien van de illusie van het persoonlijke, onvergankelijke ‘zelf’ en het inzicht in de vergankelijkheid van het bestaan. We hebben dus geen opzichzelfstaand, substantieel ‘zelf’ (*atman*): in de grond zijn we ‘leeg’ en daarom (al beseffen we dat doorgaans niet, aangezien dat besef ons angst inboezemt) zijn we vrij.

In de latere filosofische scholen van het boeddhisme zal deze leer van het ‘niet-zelf’ vervolgens op de hele werkelijkheid worden toegepast: niets heeft een vaste kern of substantie, alles is in die zin ‘leeg’, onbepaald en een mysterie. De ‘leegte’ doordringt zo alle verschijnselen. Daarmee is die ‘leegte’ niet zomaar een negatie en verkondigen deze filosofen geen nihilistisch standpunt. Ze ontkennen de onmiddellijke ervaring en de daarin gegeven verschijnselen niet, maar ontkennen alleen maar dat deze een vaste kern hebben of gedragen worden door een blijvende grond. Dit doen ze met het ‘therapeutische’ doel om het hoofd leeg te maken en het hart van al zijn ketenen te bevrijden, en zo de alertheid en sensitiviteit voor wat hier en nu is te vergroten. Wat dat hier en nu, en wat die afwezigheid van een vaste kern in de dingen en dus die ‘leegte’ dan wel is, daarover valt geen positieve uitspraak te doen: ook niet dat deze er is. Maar over die ondenkbaarheid ervan kan natuurlijk wel nagedacht en het nodige gezegd worden.

Bij Nagarjuna leidt dit uiteindelijk tot een ontkenning van alle positieve uitspraken over de gegeven dingen. Zelfs (en dat is dan de totale omkering van Parmenides' eerste weg, namelijk dat het zijnde er is en het niet-zijnde er niet is) kun je er het meest basale, namelijk of ze er al dan niet zijn, niet over zeggen. Hij stelt vier mogelijkheden (meer zijn er ook niet): «Alles is zoals het is, is niet zoals het is, is zowel zoals het is als zoals het niet is, en is noch zoals het is noch zoals het niet is. Dat is de waarschuwing van de Boeddha.» De Boeddha waarschuwt met andere woorden tegen de vier gegeven alternatieven; geen ervan gaat op. Dus kun je niet zeggen dat (1) alles er is zoals het er is, waarmee je het bestaan ervan bevestigt; noch (2) kun je het bestaan ervan ontkennen; noch (3) kun je (wat een tegenspraak zou zijn) het bestaan ervan bevestigen en ontkennen; noch (4) kun je er zelfs van beweren dat het noch bestaat noch niet bestaat. Met deze vierde en laatste ontkenning neemt Nagarjuna zijn eerdere ontkenningen (1) en (2) terug en lijkt hij te zeggen: zo diep en onpeilbaar en ondoorgrondelijk is de zaak, dat je zelfs niet in het midden kunt laten of het al dan niet bestaat. Zelfs die ongewisheid relateert hij; er valt niets en dan ook helemaal niets over te zeggen. Zo treedt de wereld, losgemaakt van alle uitspraken erover, terug in de volkomen onzegbaarheid. Maar ook dat is geen nihilisme: in hun onzegbaarheid, in ons zwijgen erover, tonen de dingen precies wat ze zijn, namelijk een mysterie. Dat kun je alleen maar met de diepste eerbied en ootmoed tegemoet treden.

Uiteindelijk valt er — en dat is dan de positie die door het zenboeddhisme wordt ingenomen — dus niets te weten. Daarmee is dit zenboeddhistische 'niet-weten' niet de simpele ontkenning van het alledaagse weten. Het is veeleer een wetende onwetendheid, een 'besef' of liever houding waarin elk weten, ook het hoogste weten — omdat dat altijd weer tot een je ermee identificeren leidt, een vasthouden aan en daarmee onvrijheid — wordt losgelaten. Wat overblijft is het vergankelijke moment; in de overgave daaraan en niet in een door het brein gewrochte 'verlichting' bestaat de bevrijding van het lijden.

De Chinese oriëntatie: de weg van het worden ♪ Met het zenboeddhisme bevinden we ons op Chinese bodem en heeft het uit India overgebrachte boeddhisme inmiddels een typisch Chinees gezicht gekregen. Hoe ziet dat

gezicht eruit; wat kenmerkt de Chinese filosofische houding en manier van denken? Ook voor het Chinese denken geldt dat het in de eerste plaats een praktisch doel dient. Terwijl echter de Indiase filosofie gericht is op de verlossing van het individu, houdt de hoofdstroom van de Chinese filosofie zich bezig met het leven in staat en maatschappij. De filosofie wijst daar de weg (*dao*) toe of is die weg. De cultivering van het zelf speelt er weliswaar een belangrijke rol in, maar dit primair als voorwaarde voor een geordende samenleving. Zo is het leven van het individu geen doel op zich van het Chinese denken, zoals dat getekend is door het confucianisme. Wel vormen zowel het daoïsme als het boeddhisme, tezamen culminerend in de zentraditie, de spreekwoordelijke uitzonderingen op die regel. Zij leveren al die wonderlijke, uitzonderlijke en zonderlinge figuren op die zich mediterend, dichtend en filosoferend uit het gewone leven hebben teruggetrokken.

Een ander kenmerk van het Chinese denken is de volstrekte *diesseitigheid* ervan: er is geen perspectief op een leven na de dood, op een hemel en een hogere werkelijkheid. Het leven speelt zich hier af, in de alledaagse, zintuiglijk waarneembare werkelijkheid, ook als deze aspecten bevat die onuitsprekelijk en voor het redelijke denken niet toegankelijk zijn. Het grote belang dat gehecht wordt aan familie en sociale betrekkingen hangt hier misschien mee samen: dat is alles wat het leven te bieden heeft. Deze oriëntatie op het alledaagse en de medemens wordt mooi geïllustreerd door het volgende dialoogje uit de *Lunyu* (11,11), het oudste Chinese filosofische geschrift. «Ji Lu (een leerling van Confucius) vroeg hoe men de geesten zou kunnen dienen. De Meester zei: 'Je kunt de mensen nog niet eens dienen, hoe zou je de geesten dan kunnen dienen?' Ji Lu zei: 'Mag ik dan naar de dood vragen?' De Meester zei: 'Je hebt nog niet eens inzicht in het leven, hoe zou je dan inzicht in de dood kunnen hebben?'»

Waarom, waarschuwt Confucius al meteen bij de dageraad van de Chinese filosofie, niet te vragen naar het bovennatuurlijke en naar een leven na de dood? Ten eerste omdat we er toch niets van af kunnen weten en er zelfs niet zeker van kunnen zijn dat het bestaat; en ten tweede omdat inzicht in het bovennatuurlijke van geen enkel belang is voor onze levensvoering, zodat we er ook niets van hoeven te weten, zelfs als er wat te weten valt. Het leven speelt zich hier en nu af. Dit leidt tot een aandacht voor het detail en het bijzondere van het gewone, zoals die ook tot uiting komt in de Chinese