

De deugd en de weg

*Chinese disputen
uit de derde en vierde eeuw*

Gekozen, vertaald en toegelicht
door Jan De Meyer

Boom

© Nederlandse vertaling: Jan De Meyer en Boom uitgevers Amsterdam, 2021

De vertaler ontving voor dit boek een projectbeurs van Literatuur Vlaanderen.



Deze publicatie is mede tot stand gekomen dankzij een bijdrage van het Nederlands Letterenfonds en het door het Prins Bernhard Cultuurfonds beheerde Vertaalslagenfonds.

Nederlands
letterenfonds
dutch foundation
for literature



PRINS BERNHARD
CULTUURFONDS

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, 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 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.

Ontwerp en verzorging omslag: René van der Vooren

Opmaak binnenwerk: Marry van Baar

Afbeelding omslag: Sibby S

ISBN 978 90 2443 103 8 | NUR 730

www.boomfilosofie.nl

www.boomuitgeversamsterdam.nl

INHOUD

1. Disputatie in tijden van chaos 7
 2. Ruan Ji: *Biografie van Meester Grootmens* 39
 3. Ruan Ji: *Discussie over het begrijpen van de Zhuangzi* 67
 4. Xi Kang en Xiang Xiu: Dispuut over het voeren van
het leven 85
 5. Xi Kang: *Klanken zijn vrij van verdriet en vreugde* 123
 6. Zhang Miao en Xi Kang: Dispuut over de spontane liefde
voor de studie 159
 7. Dispuut tussen de proto-anarchist Bao Jingyan en Ge Hong,
de Meester die de Eenvoud Omarmt 167
- Chronologie 199
Noten 201
Beknopte bibliografie 247
Chinese karakters 251

I

DISPUTATIE IN TIJDEN VAN CHAOS

1. De Periode van Verdeeldheid

In 220 n.Chr. hield de Han op te bestaan, de dynastie die net zoals de Tang wordt herinnerd als een van de grote bloeiperioden van de Chinese cultuur – niet toevallig noemen de Chinezen hun eigen taal *Hanyu*, de taal van de Han. De heerschappij van de Han strekt zich uit over iets langer dan vier eeuwen, van 206 v.Chr. tot en met 8 n.Chr. en van 25 n.Chr. tot 220. De eerste twee eeuwen, vaak aangeduid als de Westelijke Han, worden gescheiden van de laatste twee, de Oostelijke Han, door het interregnum van Wang Mang (9-25).¹ De ondergang van de Oostelijke Han kwam niet plotseling. Chinese dynastieën sterven altijd als gevolg van een cocktail aan elementen. In het geval van de Han moeten zeker worden genoemd: de groeiende afstand tussen de heersende elite en een alsmaar zwaarder uitgebuit volk; het afkalven van de keizerlijke macht als gevolg van inmenging door eunuchen en van interne strijd tussen rivaliserende facties aan het hof, waaronder de families van keizerinnen en keizerlijke concubines; natuurrampen en de daaruit volgende ellende voor het grotendeels van de landbouw levende volk.

Elk volk dat onmenselijk zwaar wordt belast, dat kreunt onder het collectieve gewicht van corrupte ambtenaren en een in extreme luxe en overdaad levende elite, en dat is overgeleverd aan de willekeur van lokale sterke mannen, moet uiteindelijk wel in opstand ko-

men – of vluchten in virtuele werelden. De volksoptstanden die de ineenstorting van de Han inluidden, waren daoïstisch geïnspireerd. In het oosten van China was er de opstand van de zogenaamde Gele Tulbanden, waarvan de echte naam Taiping dao was – de Weg van de Grote Vrede. In het westen was er de Weg van de Hemelse Meester (Tianshi dao), die door confucianistische geschiedschrijvers geringschattend wordt aangeduid als de Weg van de Vijf Schepels Rijst (Wudoumi dao) of ronduit beledigend als ‘rijstdieven’ (*mizei*).² Beide bewegingen werden geleid door genezers met de familienaam Zhang. Terwijl de Taiping-opstand, die begonnen was in het jaar 184, even snel als bloedig werd onderdrukt, wisten de Hemelse Meesters zich te handhaven door het gezag te aanvaarden van Cao Cao (155?-220), een generaal en staatsman van de Han die de basis legde voor de Wei, een van de drie dynastieën waarin de Han zou uiteenvallen.

De afzetting van de laatste Han-keizer door Cao Pi (187?-226), een van Cao Cao's 25 zonen, was het begin van bijna vier eeuwen verdeeldheid van het Chinese territorium. Tijdens de Periode van de Drie Koninkrijken werd het noorden van China geregeerd door de reeds genoemde Wei-dynastie, het zuidoosten door de Wu en het zuidwesten door de Shu-Han. Onder de Westelijke Jin zou het Chinese grondgebied weer voor een paar decennia verenigd worden, maar toen het noorden van China overrompeld werd door de zogenaamde ‘Vijf Barbaren’ (deels van proto-Turkse of proto-Mongoolse afkomst), kwam er een grote volksverhuizing van Chinezen naar het zuiden op gang, en verlegde de Oostelijke Jin haar hoofdstad naar Jiankang (het huidige Nanjing, letterlijk ‘Zuidelijke hoofdstad’). Zowel noordelijk als zuidelijk China werd gedomineerd door weinig stabiele, elkaar bekampende, dynastieën, en het zou tot in 589 duren voordat de Sui China opnieuw verenigde, als wegbereider voor de Tang.

Populariserende publicaties suggereren weleens dat het confucianisme de dominante levensbeschouwing in China is geweest sinds

keizer Wu van de Han (regerend van 141-87 v.Chr.) het een monopoliepositie bezorgde. De werkelijkheid zag er wel enigszins anders uit. Keizer Wu van de Han is zelf nooit een belichaming van het confucianistische model geweest. Net zoals China's eerste keizer (Qin Shi Huangdi, 259-210 v.Chr.) was hij een legalist met een fascinatie voor zijn eigen onsterfelijkheid. Hij koppelde een autocratisch binnenlands bestuur aan een agressieve, offensieve buitenlandse politiek. Net zoals ontelbare Chinese heersers na hem, en dit tot op de dag van vandaag, gebruikte hij de confucianistische retoriek gewoon om zijn legalistische beleid te rechtvaardigen.³ Maar er is meer. Gedurende zijn hele ontwikkelingsgeschiedenis heeft het confucianisme geleden onder een gebrek dat door Confucius zelf, en door de latere samenstellers van de *Lunyu* ('Discussies en uitspraken'), werd gecreëerd. Door de aandacht volledig te concentreren op de mens als maatschappelijk wezen, en door te weigeren uitspraken te doen over fenomenen die wij nu aanduiden als 'metafysisch', ontzegde Confucius zijn leer een dimensie die in andere levensbeschouwingen prominent aanwezig was of zou worden. Dit wil niet zeggen dat een metafysische dimensie in het confucianisme helemaal ontbrak. Daarvoor zorgde onder meer de vooroudercultus, die, hoewel veel ouder dan Confucius, uiteindelijk met het confucianisme werd geassocieerd.⁴ Toch valt het op dat talloze confucianisten bij rivaliserende levensbeschouwingen elementen zijn gaan halen die het fenomeen 'mens' in een context konden plaatsen die de grenzen van de wereld der mensen oversteeg. Het daoïsme, en later ook het boeddhisme, hebben in de loop der eeuwen het confucianisme en het neoconfucianisme aanzienlijk verrijkt – maar zonder ervoor te worden bedankt, en zonder te kunnen verhinderen dat het confucianisme tegen het einde van het keizerrijk volledig was uitgehold.⁵

Tijdens de Han-dynastie had de confucianistische ethiek zich vooral vastgehecht aan het gedachtegoed van de school van yin en yang en de vijf fasen (*wuxing*). Een typisch voorbeeld van deze

confucianistische correlatieve kosmologie is het oeuvre van Dong Zhongshu.⁶ Dongs werk valt binnen de ontwikkeling van de zogenaamd ‘apocriefe’ literatuur van de Han (*chenwei*). *Chenwei* is de verzamelnaam van een nieuw soort commentaarliteratuur op de confucianistische klassieken, waarbij natuurlijke en bovennatuurlijke fenomenen vermeld in die klassieken werden geïnterpreteerd als uitdrukkingen van de wil van de hemel. Het was in sommige van deze apocriefe teksten niet ongebruikelijk om Confucius af te schilderen als een profet, die bijvoorbeeld de opkomst van de Liu-clan, de stichters van de Han-dynastie, zou hebben voorspeld. In de periode van de Han tot en met de Tang zouden heersers hun greep naar de macht wel vaker rechtvaardigen door middel van verzonden voorspellingen. Het zou duren tot de Song-dynastie voordat de commentaarliteratuur op de confucianistische klassieken werd gereinigd van de vaak absurde apocriefe interpretaties.

Het Han-confucianisme had de dynastie niet voor de ondergang kunnen behoeden, en dat verklaart waarom een deel van de intelligentsia andere levensbeschouwelijke horizons zou gaan opzoeken. Tijdens de periode die voor ons van belang is – de derde en vroege vierde eeuw, dus de eerste fase van de Periode van Verdeeldheid – kwam de aantrekkingskracht in hoofdzaak van het daoïsme.

2. *Studie van de Mysteries en Pure conversatie*

‘The Wei-Chin period was an age when Lao-Chuang thought achieved sole eminence,’ stelt Xiao Gongquan (Hsiao Kung-chuan) in het eerste deel van zijn monumentale geschiedenis van de Chinese politieke filosofie.⁷ De invloed van het gedachtegoed van Laozi en Zhuangzi tijdens de Wei en de Jin toont zich onder meer in de contacten met andere levensbeschouwingen. Zo is het niet toevallig dat de boeddhisten al tijdens de Oostelijke Han voor de taal van de dao-

istische klassieken kozen om hun leer in China te introduceren. Ook het verschijnsel dat wij kennen als *xuanxue* getuigt van de invloed van het daoïsme. *Xuanxue* wordt vaak weergegeven als ‘neodaoïsme’, maar dat is ietwat misleidend, want het is geen daoïsme. Een correcte vertaling van *xuanxue* is ‘Studie van de Mysteriën’. Met de Mysteriën worden bedoeld: het confucianistische *Boek der veranderingen* (*Yijing*), en de twee belangrijkste daoïstische klassieken, Laozi’s *Daodejing* en de *Zhuangzi*. *Xuanxue* was een van de belangrijkste intellectuele ontwikkelingen na de val van de Han, en het zou tot in de zesde eeuw een dominante positie blijven bekleden. Het was onder andere een reactie op de correlatieve kosmologie van de Han, waarbij de aandacht verschoof naar metafysische en ontologische thema’s. De naam *xuanxue* kreeg het overigens pas in de vijfde eeuw, twee eeuwen na het ontstaan van het fenomeen.

De belangrijkste vroege *xuanxue*-denkers waren de jonggestorven Wang Bi (226-249) en Guo Xiang (252-312).⁸ Wang Bi en Guo Xiang waren allesbehalve daoïsten, maar ze kozen ervoor om hun filosofie te presenteren in de vorm van commentaren op de *Yijing* en de *Daodejing* (Wang Bi), en de *Zhuangzi* (Guo Xiang). Hun werk illustreert tegelijkertijd de grote aantrekkingskracht die uitging van het daoïsme én het confucianistische gebrek aan een goed ontwikkelde metafysica, want wat Wang Bi en Guo Xiang in essentie deden was het onderbouwen van hun confucianistische (en deels door het legalisme beïnvloede) ethiek met een metafysische of ontologische basis die ontleend was aan de daoïstische klassieken. De commentaren van Wang Bi en Guo Xiang zijn tot het einde van het keizerrijk toonaangevend gebleven, en ook de door hen bezorgde tekstversies van de *Daodejing* en de *Zhuangzi* zijn gedurende ruim anderhalf millennium gezaghebbend geweest. Hun blijvende prestige hebben Wang Bi en Guo Xiang echter niet in de eerste plaats aan de filosofische kwaliteiten van hun commentaren te danken, maar aan het feit dat ze onomwonden te kennen gaven dat Confucius in hun ogen

de grootste aller filosofen bleef. Veelzeggend in deze context is de sofistieke houding van Wang Bi, die als twintigjarige een bezoek bracht aan een gouverneur en er geconfronteerd werd met de volgende vraag: ‘Niet-zijn (*wu*) is waarlijk dat waarop de tienduizend wezens steunen, maar de Wijze (Confucius) was niet bereid erover te praten, terwijl Laozi het er voortdurend over heeft. Hoe komt dat?’ Waarop Wang Bi antwoordde:

‘De Wijze was zélf al een belichaming van “niet-zijn”, en het niet-zijn kun je niet onderwijzen. Daarom gaan zijn woorden steevast over het “zijn” (*you*). Laozi en Zhuangzi hadden zich nog niet bevrijd van het “zijn” (*you*), en daarom onderwezen ze onophoudelijk in dat waarin ze zelf tekortschoten.’⁹

Met andere woorden, dat Confucius het nooit over metafysische, niet-tastbare onderwerpen had, wordt hier uitgelegd door te beweren dat hijzelf het niet-tastbare al belichaamde. Zodoende kon hij volstaan met praten over het wereldse of tastbare. Laozi en Zhuangzi daarentegen praten voortdurend over de metafysica omdat ze nog steeds vastzitten in het wereldse, en als filosofen dus een trede lager staan.

Discussies over ‘zijn’ en ‘niet-zijn’ zouden een prominente plaats innemen in het filosofische discours uit de Periode van Verdeeldheid, en een van de centrale inzichten van *xuanxue* was dat alles ‘wat is’, alles wat met andere woorden een tastbare vorm en een naam heeft (*you*), uiteindelijk voortkomt uit ‘wat niet is’, wat geen tastbare vorm of naam heeft (*wu*). Dit was vanzelfsprekend geen nieuw inzicht, want in de *Daodejing* was dit allemaal reeds gezegd. ‘Alle dingen in de wereld worden geboren uit “zijn”; “zijn” wordt geboren uit “niet-zijn”’, besluit paragraaf 40 van de *Daodejing*, en paragraaf 11 van hetzelfde boek wijst op de cruciale rol van ‘niet-zijn’ in het functioneren van de dingen: de klei die je gebruikt om een pot te bakken wordt

slechts nuttig omdat er in het midden een leegte, een afwezigheid, een ‘niet-zijn’ is; een wiel draait alleen maar omdat er tussen de as en de plaats waar de spaken samenkomen een ruimte is waar ‘niets is’.

Kenmerkend voor de Studie van de Mystериën is dat concepten uit de *Daodejing*, de *Zhuangzi* en het *Boek der veranderingen* nieuwe toepassingen of invullingen kregen, die zich niet noodzakelijk hoefden te beperken tot de context van metafysica of ontologie. Een zorgvuldige lezing van het commentaar op de *Yijing* door Wang Bi heeft bijvoorbeeld aangetoond dat dit commentaar, in de woorden van Tze-Ki Hon, niet louter een ‘filosofische meditatie op de essentie van het universum’ is, maar ook ‘een plan voor de heropbouw van de politieke orde van het derde-eeuwse China’.¹⁰

In sommige gevallen kreeg een oud concept niet zomaar een nieuwe invulling. Een extreem voorbeeld van hoe een oorspronkelijk daoïstisch concept in het ‘neodaoïsme’ werd gebruikt ter rechtvaardiging van iets wat diametraal tegengesteld was aan de originele inhoud en implicaties van dat concept, wordt ons geleverd door Guo Xiang, en wat hij met Zhuangzi’s concept van de ‘Natuurlijkheid’ deed. Hield Natuurlijkheid in de *Zhuangzi* een kritiek op conventionele kennis in en was zij een fundamenteel onderdeel van een geheel aan ideeën en praktijken gericht op een vorm van spontane zelfontplooiing die het ego overstijgt, Guo Xiang gebruikte haar om zijn eigen legalistische opvattingen te rechtvaardigen omtrent de vastgelegde plaats van het individu in de maatschappij. Of hoe een instrument van vrijheid verwordt tot argument ter verdediging van onvrijheid. In deze context overdrijft Isabelle Robinet dus niet wanneer ze gewag maakt van het ‘verraad’ gepleegd door Guo Xiang.¹¹

Zoals we kunnen opmaken uit de biografie van Lei Cizong (386-448) zou *xuanxue* in de eerste helft van de vijfde eeuw een onderdeel worden van de opleiding die aan de keizerlijke academie werd verstrekt. Lei Cizong had een interessant levensbeschouwelijk profiel: hij besliste al jong geen deel te willen nemen aan het bestuur en trok

zich als twintigjarige kluizenaar terug op de berg Lu (Lushan, in de huidige provincie Jiangxi), waar hij een lekenvolgeling werd van de grote boeddhistische monnik Huiyuan (334-417), terwijl hijzelf een specialist was in de confucianistische rituelen en het *Boek der oden*. In 438 werd Lei naar de hoofdstad ontboden en stichtte hij er een privéschool, waar hij meer dan honderd studenten onderrichtte in het confucianisme. Omdat de toenmalige keizer het onderwijs bij de elite wilde bevorderen, mandateerde hij een aantal personen om vier disciplines te onderwijzen: confucianisme, de Studie van de Mysteriën, geschiedenis en literatuur.¹² Dit geeft een idee van het prestige dat *xuanxue* tijdens de Periode van Verdeeldheid had. De invloed van *xuanxue* was overigens niet alleen in de filosofie en het onderwijs bespeurbaar, maar ook in de poëzie. Daar gaf de Studie van de Mysteriën aanleiding tot de schepping van een subgenre van de *shi*-poëzie, genaamd *xuanyan shi* ofwel 'Poëzie over de Mysteriën', dat vooral tijdens de vierde en de vijfde eeuw een grote populariteit genoot.¹³

Een ander fenomeen dat het grondig door het daoïsme beïnvloede intellectuele klimaat van de derde en vierde eeuw kenmerkt, moet hier worden toegelicht, want het brengt ons heel dicht bij de in dit boek vertaalde teksten. Dit fenomeen is verwant met *xuanxue*, in die zin dat het in hetzelfde milieu ontstond: de maatschappelijke bovenlaag van de derde eeuw. Maar daar waar de *xuanxue*-denkers hun boodschap bij voorkeur vervatten in de vorm van commentaren op klassieke teksten, kozen de vertegenwoordigers van het fenomeen dat bekend is als *qingtan* voor de discussie of het dispuut. *Qingtan* is letterlijk te vertalen als 'pure conversatie', maar dient tegelijk begrepen te worden als 'conversaties tussen pure mensen'. Pure mensen zijn mensen die het niet wenselijk (of beneden hun waardigheid) vinden om zich in te laten met het politieke bedrijf en de kuiperijen en corruptie die er doorgaans een onderdeel van zijn. De 'pure conversaties' tussen deze mensen namen de vorm aan van intellectuele disputen