

MICHEL DIJKSTRA

JAPANSE
FILOSOFIE

*De denkweg
van verfijning
en verbinding*

Boom – Amsterdam

Vormgeving omslag: René van der Vooren
Ontwerp binnenwerk: Mijke Wondergem
Boekverzorging: Peter Tychon
Auteursfoto: Matthijs Reppel

© 2024 Michel Dijkstra | Boom

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 jo 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.

ISBN 978 90 2443 397 1
NUR 730
www.boom.nl

INHOUD

Inleiding	
Langs de poortwachters van Todajji	9
1 NARAPERIODE (710-794)	
Macht en mythe, de geboorte van een (denk)wereld	29
2 HEIANPERIODE (794-1185)	
De lotus schiet wortel	55
3 KAMAKURAPERIODE (1185-1333)	
Nieuwe telgen aan Boeddha's boom	89
4 MUROMACHIPERIODE (1333-1573)	
Oorlog en elegantie	157
5 AZUCHI-MOMOYAMA- EN EDOPERIODE (1573-1868)	
Confucius in de schaduw van de shōgun	203
6 MEIJIPERIODE EN VERDER (1868-heden)	
Vernieuwing, vernietiging en verbinding	253
Epiloog	
Geborgen tussen de bergen	281
Noten	287
Over de vertaling	303
Appendix 1: Glossarium	305
Appendix 2: Namenregister	310
Bibliografie	312
Illustratieverantwoording	319

Voor Asha, Jikke, Pablo en Peter

Geen groter soelaas dan in je eentje bij een lamp te zitten met een opengespreid boek en bevriend te raken met iemand uit lang vervlogen tijden die je nog nooit hebt ontmoet.

Daarbij denk ik in de eerste plaats aan de aangrijpendste gedeelten van de *Wenxuan*, aan *Uitgelezen gedichten* van Bai Juyi, de woorden van Lao Zi en de geschriften van Zhuang Zi. Ook zijn er veel ontroerende werken door geleerden van vroeger uit eigen land.

Kenkō, *De kunst van het nietsdoen*, sectie 13

INLEIDING

Langs de poortwachters van Tōdaiji

Iedereen die de grote boeddha van de immense Tōdaiji-tempel in Nara wil bezichtigen, moet langs twee afschrikwekkende reuzen. Beide figuren zitten achter een rasterwerk opgesloten aan weerskanten van de Grote Zuidelijke Poort, een houten constructie van ruim vijftwintig meter hoog. Zij bevinden zich in de schemering, alsof de meesterschrijnwerkers het publiek niet direct aan hun presentie wilden blootstellen.

Wie niet bang is aangelegd en het latwerk benadert, staat oog in oog met de beschermers van Boeddha's leer. Frappant genoeg vormen beide reusachtige gestalten elkaars spiegelbeeld. Zo treedt de reus Aigyō krachtig naar voren: hij heeft zijn mond vol puntige tanden wijd opengesperd en draagt een slagwapen in zijn rechterarm, terwijl hij zijn geopende linkerhand uitstrekt om je vast te grijpen. Ungyō daarentegen houdt zijn mond gesloten en doet een stap naar achteren.

De houten standbeelden van Aigyō en Ungyō vullen elkaar perfect aan. Niet dat Ungyō minder imposant is dan Aigyō. Beide wachters zijn even sterk en laten deze kracht in manifeste respectievelijk ingehouden vorm zien. Ook de namen van Boeddha's beschermers zijn complementair. Aigyō verwijst naar de 'a', de eerste klank uit het Sanskriet, de taal waarin het leeuwendeel van de eerbiedwaardigste boeddhistische teksten werd geschreven. Ungyō verwijst naar de 'm', een klank die veel later in de Sanskriet-ordening voorkomt. Tezamen vormen Aigyō en Ungyō de krachtige lettergreep of mantra 'om', die je ook kunt schrijven als AUM. In deze klank ligt volgens een bepaalde boeddhistische school het hele universum besloten. Zo staat de A voor de oorsprong van het al, de U voor de groei en bloei van alle dingen, de M voor hun vernietiging en de hele klank AUM voor het opnieuw

ontstaan van het heelal. Door naar Aigyō en Ungyō te kijken kunnen bezoekers van Tōdaiji zich dan ook direct verbinden met het hele universum, dat door de grote boeddha in het centrale tempelgebouw met zijn licht wordt doorstraald.

Wie de symboliek van Aigyō en Ungyō eenmaal op zich in heeft laten werken, herkent de standbeelden overal om zich heen in Japan. Ze zijn niet alleen in kleinere vorm bij andere tempels te vinden, maar duiken zelfs op aan weerszijden van de entree van warenhuizen in de hippe wijken van Tokyo. Bovendien is een bekende Japanse uitdrukking gebaseerd op de twee wachters: een Aigyō-Ungyō-relatie hebben. Ze kan slaan op de verstandhouding tussen twee goede vrienden die volkomen met elkaar harmoniëren. Zodra de een zijn mond opendoet om 'a' te zeggen, heeft de ander al 'm' gezegd.

HET JAPANESE DENKEN TUSSEN ASSIMILATIE EN ZELFPONERING

De standbeelden van de tempelwachters of Niō belichamen een aantal kernelementen van het Japanse denken. In de eerste plaats zijn zij niet afkomstig uit Japan zelf, maar komen van Indiase bodem. De door hen uitgesproken mantra speelt dan ook een rol in het boeddhisme en bovendien in het hindoeïsme uit het subcontinent. Beide wachters worden soms geduid als hindoeïstische godheden die door het Chinese en vervolgens het Japanse boeddhisme werden ingelijfd als de beschermers van Boeddha's leer. Hierbij staat Aigyō's geopende mond voor het afweren van demonische krachten en Ungyō's gesloten mond voor het binnenboord houden van goede geesten.

Het feit dat in de beschermers van Tōdaiji drie culturen en evenzoveel talen samenkomen, maakt duidelijk dat het Japanse denken gelaagd is of, wellicht preciezer gezegd: een stapelcultuur vormt. Deze opeenstapeling van denkragen speelt vooral een rol in het boeddhisme dat vanuit India via China en Korea in de zevende eeuw na Christus het Land van de Rijzende Zon bereikt. Dankzij deze culturele vertaalslagen is het Japanse boeddhisme een complex filosofisch fenomeen. Daar komt nog bij dat cultuuruitingen van het Aziatische vasteland, zoals de leer van de

Boeddha, in Japan nooit een-op-een worden overgenomen, maar altijd diepgaand worden getransformeerd. Hierbij speelt de positionering ten opzichte van China een fundamentele rol.

Het verschil tussen beide culturen wordt soms verduidelijkt met een culinaire metafoer. Een Chinese en een Japanse chef-kok komen bij de tafel van een klant en prijzen hun kookstijlen aan. De Chinese chef zegt: 'Ik kan een wortel zo bereiden dat hij naar kip smaakt. Zoiets heb je nog nooit gegeten; je zult versteld staan!' Waarop de Japanse chef zegt: 'Ik kan een wortel meer naar wortel laten smaken dan alle wortels die je ooit hebt geproefd.' Met andere woorden: de Japanner legt zich toe op verfijning.

Vanzelfsprekend draagt deze parabel het gevaar van generalisatie in zich. Toch wil ik het contrast tussen de twee kookstijlen niet direct terzijde schuiven. Wie ook maar een vluchtige blik werpt op twee van de grootste literaire en filosofische meesterwerken uit China wordt onontkoombaar getroffen door hun exuberante karakter. Ik heb het over de *Zhuangzi*, de grote klassieke geschriftenbundel van het taoïsme uit 300 v.Chr., en *De droom van de rode kamer*, de magistrale roman van Cao Xueqin (ca. 1715-ca. 1763). Beide werken zijn geschreven in een hoogst soepele en gevarieerde stijl: de grenzen van literaire genres liggen binnen deze teksten niet vast maar worden er voortdurend overschreden. Zo kenmerkt de *Zhuangzi* zich door een snelle afwisseling van bizarre anekdotes, even geestige als geestrijke aforismen, diepzinnige bespiegelingen over mens, wereld en taal, alsook kritiek op andere filosofische richtingen zoals het confucianisme. In *De droom van de rode kamer* wordt de lezer overrompeld door een veelheid aan personages, die zich stuk voor stuk in hoogst schilderachtige ruimten bevinden. Zoals de kamer van dame Keqin, die de hoofdpersoon Baoyu bij zich uitnodigt:

Op een tafeltje stond een antieke spiegel die ooit in de kleedkamer van keizerin Wu Zetian had gestaan, daarnaast stond de gouden schaal waarop de concubine Zhao Feiyan ooit had gedanst, en in die schaal lag de papaja die rebellenleider An Lushan naar de borst van de verheven Gade Yang had gegooid. Hogerop stond het kostbare bed waarop prinses Shouyang had gerust in het Hanzhangpaleis, en er hing een paarlen gordijn dat speciaal voor prinses Tongchang was gemaakt.

Tevreden zei Baoyu: ‘Ja, het is hier goed.’
‘In mijn kamer zou een onsterfelijke nog wel kunnen verblijven,’ lachte Keqing.¹

De passage bevat een bijna krankzinnige opeenstapeling van artefacten die naar de hoogtepunten van de Chinese geschiedenis verwijzen, vergelijkbaar met: ‘Ik heb hier op mijn tafel de verrekijker van Michiel de Ruyter, de slaapmuts van Betje Wolff, een houtsplinter van de hut van Willem Barentsz op Nova Zembla, alsmede een oorbel van koningin Wilhelmina ... En niet te vergeten: de laatste lens die Spinoza heeft geslepen!’

Ook de beschrijvingen van personages uit *De droom van de rode kamer* zijn bijna zonder uitzondering exorbitant, alsof iedere nieuwe zin de voorgaande moet overbieden. Neem de introductie van een meisje met de bijnaam Hete Peper:

... ze was werkelijk schitterend gekleed, als een goddelijke fee. Haar wrong werd bijeengehouden door een met edelstenen ingelegde diadeem van gouddraad, vastgemaakt met een feniksspeld – vijf opvliegende feniksen met parels in hun bekken. Om haar nek prijkte een roodgouden band van kronkelende draken. Ze droeg een hoogrood damasten lijfje met geborduurde gouden vlinders en bloemen, daaroverheen een kleurig bewerkt blauw jasje van geweven zijde met witte hermelijnen voering, en eronder een turkooizen jurk van geïmporteerde crêpe met bloemenmotief. Bij dat alles kwamen haar opstaande amandelogen en haar wenkbrauwen als wilgenbladeren, haar ranke, bevallige postuur, haar knappe, bepoederde gezicht ‘dat haar verborgen macht niet prijs gaf’, en haar lach die al over haar felrode lippen rolde voordat ze nog maar iets had gezegd.²

Tegenover deze meesterwerken uit de Chinese literatuur kun je hoogtepunten uit de Japanse literatuur plaatsen, zoals *Het hoofdkussenboek* van de tiende-eeuwse hofdame Sei Shōnagon. De geserreerde opening van deze tekst, een lofzang op de zuivere schoonheid van de vier seizoenen, luidt in de vertaling van Jos Vos:

In het voorjaar gaat er niets boven het ochtendgloren. Geleidelijk wordt het lichter, de bergkammen krijgen een zachtrode glans, purperen wolkenlierten glijden aan de hemel voorbij.

's Zomers spannen de nachten de kroon. Over maneschijn hoef ik het niet eens te hebben, en op donkere nachten schieten er volop glimwormen heen en weer. Als er maar een of twee opvliegen, zachtjes glanzend, is dat óók heerlijk. Zelfs regenbuien hebben hun charme.

In de herfst de avonden. Wanneer de stralende zon is weggezonden tot aan de bergkim, is het zelfs aandoenlijk om kraaien naar hun nest te zien vliegen in groepjes van drie of vier ... en dan weer twee of drie ... Nog prettiger is een vlucht wilde ganzen, als stipjes zo klein. En het ruisen van de wind, of het zingen van de insecten als de zon onder is – daar zijn geen woorden voor!

In de winter de vroege morgen. Als het sneeuwt is dat te heerlijk voor woorden, en ook als er stralend witte rijp ligt, maar zelfs op bitterkoude dagen waarop dat niet het geval is, haasten de paleisbedienden zich om vuren aan te steken en lopen ze heen en weer met houtskool: een aanblik die het seizoen wonderwel past.³

Ook de wereldberoemde haiku contrasteert met barokke Chinese teksten. In dit poëtische genre wordt met een minimum aan woorden een maximum aan zeggingskracht bereikt. Emblematisch is dit gedicht van de zeventiende-eeuwse Matsuo Bashō:

De oude vijver –
Een kikvors springt erin,
de klank van water.⁴

Op het eerste gezicht vormen deze dichtregels niets meer dan een charmant natuurvignet. De dichter kijkt scherp naar de omgeving en geeft zijn indruk weer. Toch is deze visie wellicht te westers, want dichters als Bashō zijn zich scherp van de literaire traditie bewust en schrijven in de eerste plaats met een stapel boekrollen van collega's om hen heen. Zijn meesterzet bevindt zich in de laatste regel. Vóór Bashō waren er namelijk al ontelbare gedichten over kikkers en hun gekwaak geschreven, maar het geluid dat

dit waterdier maakt als hij in het water plonst, was nooit eerder in een gedicht verwerkt. Verder bestaan er zenboeddhistische interpretaties van deze haiku die stellen dat het zijn verlichtingsgedicht is. Zo zou de ‘oude vijver’ voor de geest van de dichter staan en de kikker voor de werkelijkheid die hem openbreekt.

Het vergelijken van literaire teksten uit Japan en China laat zien dat het Land van de Rijzende Zon (Jap. *Nihon*) zich afzet van Het Rijk van het Midden (Ch. *Zhongguo*). Deze zelfponering ligt zelfs in de naam van de archipel besloten, want je ziet de zon boven de Japanse eilanden opgaan vanaf het Aziatische vasteland. Het afzetten tegen China gaat echter hand in hand met een diepgaande assimilatie van deze cultuur door de Japanners. Vanaf de overgang van de prehistorische naar de historische periode, ruwweg in de zesde eeuw van onze jaartelling, importeert Japan op grote schaal Chinese cultuuruitingen: schrift, kalligrafie, (stads-) architectuur, poëzie en, niet te vergeten, filosofie. Deze rol van China als oriëntatiepunt blijft bestaan tot de tweede helft van de negentiende eeuw, waarin Japan zich noodgedwongen op het Westen richt.

Het spanningsveld tussen assimilatie en zelfponering van het Japanse denken leidt tot een veelheid van urgente vragen, zoals: hoeveel elementen van een andere cultuur kan de mijne tolereren zonder dat ik mijzelf verlies? Of: hoe kan ik de invloed van de ander zinvol verwerken in mijn eigen wereldbeeld? Of ook: heb ik een essentie die voorafgaat aan mijn assimilatie aan de ander? De meeste denkers uit dit boek houden zich op een of andere manier met deze vragen bezig. Een architecturaal antwoord wordt gegeven door Aigyō en Ungyō: zij bewaken het heiligdom van Dainichi, de grote zonneboeddha, die diepgaand verbonden is met de Japanse zelfstilering als het Land van de Rijzende Zon. Een andere, meer wijsgerige omgang met de vraag naar de verhouding tussen zelfponering en assimilatie is te vinden in het werk van de dertiende-eeuwse zenmeester Dōgen, die met enige regelmaat stelt dat hij het zenboeddhisme beter begrijpt dan zijn Chinese collega's. In een van zijn preken doet hij er nog een schepje bovenop: in China is men niet meer in staat de eigen grote denkers te begrijpen, te beginnen bij Confucius en Lao Zi.

Dōgens woorden schurken hier akelig dicht aan tegen chauvinisme. Bij sommige denkers is er daadwerkelijk sprake van

full-blown nationalisme: zij bezinnen zich diepgaand op het hart van ‘Japans-zijn’ en willen hun cultuur zuiveren van alle Chinese invloeden. Tragisch dieptepunt van deze tendens vormt de Tweede Wereldoorlogideologie over de keizer (Jap. *tennō*, letterlijk ‘hemelse soeverein’), die de hele wereld diende te overheersen, zoals de zon alles bedekt met haar stralen. Een opvatting die overigens verbeeld werd door het zogeheten vaandel van de rijzende zon (Jap. *kyokujitsu-ki*) van het Japans Keizerlijk Leger, met een groot aantal bloedrode stralen rond de zon op een hagelwit veld.

De ambitie om zich met de rest van de mensheid te meten is echter goeddeels afwezig in de premoderne periode van het Japanse denken, die de hoofdmoot van dit boek beslaat en waarin een drietal stromingen of wegen (Jap. *dō*) interacteren.

DRIE MACHTIGE STROMINGEN: SHINTŌ, JAPANS BOEDDHISME EN JAPANS (NEO)CONFUCIANISME

Terwijl je een boeddhistische tempel herkent aan de aanwezigheid van pagoden, veelal ranke torens met taps toelopende verdiepingen en eventueel een poort met wachters als Aigyō en Ungyō, betreed je een shintō-schrijn via de *torii*. Deze vaak felrood geschilderde poort bestaat in haar meest eenvoudige constructievorm uit twee verticale balken waarop twee horizontale balken zijn geplaatst, eentje helemaal bovenop en eentje iets lager. Het woord *torii* betekent zoveel als vogelstok of hanenbalk, de plek dus waar dit dier neerstrijkt om met zijn gekraai de ochtendstond aan te kondigen. Zo is deze poort verbonden met de zonnemetaforiek, want de belangrijkste shintō-god of kami is die van de zon.

In oudere literatuur wordt shintō, de weg van de kami, doorgaans omschreven als de oorspronkelijke levensbeschouwing van Japan. Modern wetenschappelijk onderzoek toont echter aan dat zo’n essentialistische oervisie nergens valt te vinden of zelfs te reconstrueren. Bovendien duikt het woord shintō pas voor het eerst op in teksten uit de late middeleeuwen. Voor die tijd was de officiële term *jingi*-verering, wat slaat op de lappendeken van lokale kami-culten waaruit Japan hoogstwaarschijnlijk van oudsher bestond, en die men vanaf het eind van de dertiende eeuw probeerde te unificeren.⁵ In het verlengde hiervan stellen sommi-

ge onderzoekers dat de term shintō als aanduiding voor een coherent religieus systeem pas in de vijftiende eeuw verschijnt, en wel in het werk van Yoshida Kanetomo, de stichter van de zogeheten Yoshida-shintō. De twintigste-eeuwse Japanse historicus Kuroda Toshio stelt dan weer dat shintō als religie op zich een uitvinding van negentiende-eeuwse ideologen was en oorspronkelijk naar het taoïsme verwees.⁶ Kortom, op de vraag ‘Wat is shintō?’ bestaat geenszins een eenduidig antwoord. Doorgaans wordt de term echter provisorisch ingezet als een aanduiding voor alles wat met de verering van de kami te maken heeft; een gebruik waar ik mij van harte bij aansluit.

Er bestaat in ieder geval weinig discussie over het gegeven dat de achtste-eeuwse mythenbundel *Kojiki*, te vertalen als ‘Verslag van aloude zaken’, een brontekst voor de kamicultus vormt. Maar toch moet je ook hier een slag om de arm houden. Hoewel de tekst op het eerste gezicht over het optreden van de kami gaat, is hij bij nader inzien ook en wellicht vooral een verhoog van de Yamato-clan, om hun macht als keizerlijke familie op goddelijke basis te legitimeren.⁷ Dit alles neemt dan weer niet weg dat sommige van de verhalen uit *Kojiki* wellicht eeuwenlang mondeling circuleerden en zo het dichtst in de buurt komen van een inheems-Japanse visie op de mens, wereld en goden. Daarnaast bevat deze mythenbundel ideeën over zuiverheid en onzuiverheid, het leven na de dood en het ideale staatsbestel, die gedurende de hele Japanse geschiedenis invloedrijk waren. Met Thomas Kasulis kunnen we dan ook stellen dat shintō een levensbeschouwing vormt die gericht is op het vinden van harmonie tussen het menselijke en het ‘goddelijke’. Ik plaats ‘goddelijk’ hier uitdrukkelijk tussen aanhalingstekens, omdat het woord kami volgens Kasulis breder is dan gepersonifieerde godheden en op alles slaat wat ontzagwekkend is. Het omvat dus ook een imposante rotspartij of een waterval. Wie zich met zo’n indrukwekkende plek verbindt, voelt zich thuis in de wereld.⁸

Naast de weg van de kami vormt de weg van de Boeddha een hoofdstroming van het Japanse denken. Opvallend genoeg zijn de rollen van beide richtingen strikt verdeeld. Zo houden shintō-priesters zich bezig met levensbevestigende rituelen, bijvoorbeeld bij een geboorte of een huwelijk. Zij dragen witte gewaden die hun zuiverheid symboliseren. Boeddhistische priesters zijn

daarentegen belast met rituelen rond de dood. Dat sluit aan bij de manier waarop volgelingen van de Boeddha zich vanaf het klassieke India presenteren: zij dragen geeloranje gewaden, de kleur van de dood. Omdat zij door het opgeven van het aardse leven als het ware zijn gestorven, mogen zij met lijken werken.

In de Japanse filosofie benadrukken boeddhistische denkers vaak de vergankelijkheid van alle dingen, die ons melancholiek stemt of doet lijden. Dit sentiment wordt door Bashō kernachtig in een haiku verwoord:

In mijn hart een gebleekt skelet,
mijn lijf doorboord
door de wind.⁹

Ook in de poëzie van de rondzwerfende monnik Saigyō (1118-1190), Bashō's grote voorbeeld, speelt vergankelijkheid een cruciale rol:

Het einde van de herfst
in een bergdorp –
dan kom je er pas achter
wat 'triest' betekent
in de kille najaarsbries.

Zeg, krekels,
nu het najaar vordert
en de nachten kouder worden,
verzwakken jullie? Je stem
klinkt flauwer en flauwer.¹⁰

Het boeddhisme wijst er bovendien op dat wij mensen het liefste weglopen voor de vergankelijkheid en doen alsof we het eeuwige leven hebben. Dit vasthouden aan een onvergankelijke persoonlijkheidskern is een illusie die lijden veroorzaakt. Net als, bijvoorbeeld, onvrede met het hier-en-nu en de behoefte om almaar meer bezit te vergaren. Om deze begeerte los te laten, ontvouwt het (Japanse) boeddhisme een oefenweg waardoor de mens zijn oorspronkelijke vrijheid of verlichting kan ontdekken. Hoewel alle boeddhistische scholen dit ideaal van de bevrijding onder-

schrijven, en in die zin één grote familie van de Boeddha vormen, debatteren ze vaak heftig over de beoefening om het nirwana te realiseren. Zo stelt Dōgen dat je *zazen* moet beoefenen of onbeweeglijk op je kussen moet zitten, terwijl zijn oudere tijdgenoot Hōnen juist vindt dat je alleen de naam van Amida Boeddha herhaaldelijk moet reciteren.

Terwijl het boeddhisme en bepaalde dimensies van shintō zich vooral op het persoonlijke leven van de mens lijken te richten, draait het confucianisme, de derde hoofdstroming van het Japanse denken, hoofdzakelijk om de weg van de staat. Confucius, of in ieder geval de figuur die uit de na zijn dood opgetekende uitspraken of *De gesprekken*, naar voren komt, benadrukt dat een goed functionerende maatschappij gebaat is bij hiërarchische verhoudingen en deugdzaamheid. Idealiter is de vorst de meest deugdzame persoon in het rijk, die voortdurend het goede voorbeeld geeft aan zijn ministers en andere onderdanen: ‘O heer! Als u recht bent, wie durft er dan nog krom te zijn?’ Hij legt zich voortdurend toe op de ontwikkeling van goede eigenschappen als plichtsbesef, rechtvaardigheid, medemenselijkheid en ceremonieel gedrag.

Hoewel het confucianisme in Japan vanaf het begin van de historische periode een rol speelt bij de vorming van de staat, neemt de leer van Confucius zijn hoogste vlucht tijdens de Edoperiode (1603-1868). Ik schrijf hier nu wel ‘leer van Confucius’, maar in feite is deze richting diepgaand beïnvloed door het boeddhisme en het taoïsme. In het Westen staat deze richting bekend als ‘het neoconfucianisme’; in het Oosten zelf als ‘leer van de principes’ (Ch. *lixue*) of ‘leer van de geest’ (Ch. *xinxue*), afhankelijk van welke denker je volgt. Gedurende de Edoperiode, waarbij de politieke macht in handen lag van een militaire heerser of shōgun, was er geen officiële ideologie. De shōguns waren echter ook niet tegen het neoconfucianisme, als het bijvoorbeeld verkondigde dat de elite deugden moesten aanleren en dat het volk in het gareel moest worden gehouden, opdat een harmonieuze staat kon ontstaan. Bovendien bloeide er tijdens het shōgunaat een exegetische cultuur rondom de confucianistische klassieken, die naast de uitspraken van Confucius onder andere het werk van zijn navolger Mencius (372 v.Chr. - 289 v.Chr.) omvatten, de denker die uitgaat van een natuurlijke neiging tot het goede in de mens.

Bij het neoconfucianisme bleek al dat deze richting niet los valt te zien van andere richtingen uit het Chinese geestesleven. Hetzelfde geldt voor de verhouding tussen de drie hoofdaders uit het Japanse denken: shintō, het boeddhisme en het confucianisme vormen één krachtenveld waarbinnen een Japanse intellectueel zich beweegt. Of, misschien preciezer gezegd, ze zijn de intellectuele constellatie die een denker vormt.

Zo associeert Dōgen zich eerst en vooral met zen (Ch. *chan*), de boeddhistische richting die hij vanuit China in Japan introduceert. Deze overgave aan één stroming impliceert echter niet dat de zenmeester geen aandacht aan de kami schenkt. Hij laat bijvoorbeeld zijn klooster Eiheiji bouwen op de krachtlijn van een berg die gewijd is aan de godheid Hakusan. Dezelfde kami zou hem, volgens een vast bestanddeel uit zijn hagiografieën, in China hebben geholpen om een belangrijke zentekst in één maanverlichte nacht over te schrijven. Ook doet Dōgen de volgende uitspraak over het ontdekken van de verlichting:

Waarde aanwezigen, luister aandachtig en denk hier goed over na. Als je een stralend juweel zonder krassen oppoetst, neemt zijn schittering toe.¹¹

De metafoor van het voortdurend poetsen van een juweel, dat als een spiegel steeds helderder alle dingen om zich heen reflecteert, sluit naadloos aan op de nadruk die shintō op zuiverheid legt.

Aan het eind van zijn preek 'Shōji' of 'Leven-en-dood' slaat Dōgen dan weer een confucianistische toon aan:

Er is een heel gemakkelijke manier om een boeddha te worden. Doe geen kwaad, wees niet gehecht aan 'leven-en-dood'; heb diepe compassie voor alle levende wezens, vereer degene boven je en betreur degenen onder je; wees bevrijd van de geest die een hekel aan de tienduizend dingen [alles wat is] heeft en wees bevrijd van de geest die naar de tienduizend dingen verlangt; laat je geest zonder zorgen en zonder verdriet zijn: dit wordt 'boeddha' genoemd. Zoek niets anders.¹²

In Dōgens woorden over het respecteren van je meerderen en het welwillend behandelen van je minderen komt de confucianistische nadruk op maatschappelijke hiërarchie aan de oppervlakte. Je ziet dit gehoorzamen van hogergeplaatste personen ook terug in zijn biografie: aan het eind van zijn leven verlaat Dōgen zijn klooster gedurende een half jaar, omdat een regent hem zou hebben ‘uitgenodigd’. Op die manier spelen in zijn bestaan als zenmeester ook shintō- en confucianistische krachten een rol.

OPZET VAN DIT BOEK

Om de dynamiek tussen de drie hoofdadere van het Japanse denken recht te doen, volg ik de traditionele tijdperkindeling, te beginnen met de Naraperiode (710-794). Binnen deze perioden komen steeds de belangrijkste ontwikkelingen in shintō, het boeddhisme en het confucianisme aan bod. De nadruk ligt op de bijdragen van meesterdenkers die het hooggebergte vormen van de Japanse cultuur. Frappant genoeg zijn deze individuen echter allesbehalve individualistisch ingesteld.

Shintō, het boeddhisme en het confucianisme verschillen van elkaar in hun opvattingen over de rollen van mens en maatschappij. Zo ligt in het confucianisme de nadruk eerder op het organiseren van het staatsbestel dan het volgen van een weg naar bevrijding, terwijl deze zaken in het boeddhisme net andersom liggen. Shintō speelde zowel op persoonlijk als maatschappelijk vlak een rol in het leven van Japanners, vanwege de rituelen rondom geboorte en huwelijk en vanwege het goedgunstig stemmen van de kami ter bescherming van de keizer en de staat.

Ondanks deze verschillen stemmen de drie stromingen echter op een belangrijk punt overeen in hun denken over de mens: stuk voor stuk gaan ze niet uit van de op zichzelf staande persoon (Jap. *hito*), maar zien ze hem als een knooppunt in een netwerk van relaties. Zo is de mens volgens shintō onderdeel van het veelal onzichtbare spel van goddelijke krachten en machten dat de realiteit constitueert. Het confucianisme plaatst hem dan weer in de hiërarchische relaties van de familie, de arbeid en de maatschappij als geheel. Het boeddhisme, ten slotte, stelt dat de mens onlosmakelijk verbonden is met de ‘tienduizend dingen’ of alles

wat bestaat. Voor alle drie geldt dat de mens op zichzelf genomen geen ondoordringbare en statische identiteit heeft, maar is wie hij is door zijn relaties.

Deze verhoudingen tussen mensen onderling of tussen de mens en de kami, boeddha's of tienduizend dingen veranderen bovendien constant. Het Japanse denken legt dan ook de nadruk op processen en verandering, net als de Chinese wijsbegeerte. Binnen dit netwerk van relaties komt het erop aan om de correcte weg (Jap. *dō* of *michi*) te vinden. Voor de confucianisten bestaat deze weg uit een deugdzaam en goed geordend staatsbestel, waarin idealiter iedereen tot bloei kan komen. De boeddhistische weg (Jap. *butsu dō*) is gericht op het vinden van de universele bevrijding. Binnen de weg van de kami, ten slotte, gaat het om het vinden van harmonie met de goddelijke krachten en machten. De denkers uit het Land van de Rijzende Zon probeerden hun volgelingen door de eeuwen heen op talrijke manieren langs deze drie hoofdwegen en hun vele vertakkingen te gidsen.

JAPANSE FILOSOFIE ...? JAPANSE FILOSOFIE!

De titel van dit boek luidt *Japanse filosofie*. Deze woorden zijn echter op zijn zachtst gezegd problematisch, want 'filosofie' is toch een westerse term, diep verankerd in de antieke wereld van Socrates, Plato en Aristoteles? Tot de Meijiperiode (1868-1912), waarin Japan zijn grenzen gedwongen voor het Westen opende, bestond er daadwerkelijk geen Japans equivalent voor het begrip 'wijsbegeerte'.

Tijdens deze cruciale periode probeerde het land als een spons westerse intellectuele, economische en technologische verworvenheden te absorberen en vervolgens op eigen wijze te incorporeren. Om deze doelen te bereiken, stuurde de overheid geleerden naar Europa met de opdracht om zich in de nieuwe kennis onder te dompelen. Een van hen was Nishi Amane (1829-1897), die in Leiden onder andere rechten, economie en sociologie studeerde van 1862 tot 1865, vlak voor het officiële begin van de Meijiperiode dus. Nishi muntte veel Japanse vertalingen voor westerse disciplines en hun vakjargon, inclusief filosofische concepten. De term filosofie zelf vertaalde hij met *tetsugaku*, dat wijsheidsstudie

betekent. Deze keuze vond navolging in het Chinees, waar tot op de dag van vandaag het woord *zhexue* wordt gebruikt.¹³

Opvallend genoeg kwam Nishi niet in een keer tot zijn vertaling, maar gebruikte hij eerst de term *kitetsugaku*, wat zoveel betekent als studie van de liefde tot de wijsheid. In zijn definitieve vertaalkeuze elimineert Nishi echter het *sophia* (Jap. *ki*) uit *philosophia*. Daarnaast voegt hij het confucianistische *gaku* (Ch. *xue*, studie) toe aan het Griekse begrip. Ook het woord *tetsu*, dat wijs betekent, heeft te maken met de leer van Confucius, want in ‘Het boek van de geschiedenis’ (Ch. *Shujing*) een van de zes confucianistische klassiekers, wordt de mythische keizer Shun omschreven als een ‘wijze’ bestuurder die door iedereen nagevolgd zou moeten worden.¹⁴ Deze woordkeus in zijn vertaling toont aan hoe Nishi het westerse concept ‘filosofie’ via een confucianistisch raamwerk voor Japan vruchtbaar probeert te maken. Zijn opvatting over de status van *tetsugaku* in relatie tot het Japanse denken van zijn tijd, dat veelal confucianistisch georiënteerd was, verandert echter gedurende zijn carrière. Zo beweert Nishi dat de bestudering ervan zich parallel aan die van de al bestaande denktradities moet ontwikkelen, maar stelt hij soms ook dat *tetsugaku* superieur is aan de Japanse tradities. Hoe het ook zij, zijn vertaling van wijsbegeerte als wijsheidsstudie geeft aan dat hij filosofie in de eerste plaats ziet als de weg (Jap. *michi*), de kunst (Jap. *jutsu*) of de geleerdheid die je bereikt na diepgaand onderzoek – en niet als liefde voor de wijsheid omwille van de wijsheid zelf.¹⁵

Iemand die nog verder ging in zijn waardering van het westerse denken, ten detrimente van de eigen tradities, was Nakae Chōmin (1847-1901), die stelde dat er in Japan domweg geen filosofie bestond. Hij werd ook wel de Japanse Rousseau genoemd, vanwege zijn inspanningen om de Franse wijsgeer bekendheid te geven. De door hem gehekelde denkers zijn de kopstukken uit de intellectuele tradities vanaf de zeventiende eeuw tot en met zijn eigen tijd:

Vanaf aloude tijden tot de huidige dag schittert filosofie [*tetsugaku*] door afwezigheid in Japan. Motoori Norinaga (1730-1801, voorman van de op shintō georiënteerde school voor vaderlandse studies), Hirata Atsutane (1776-1843, net als Motoori een shintō-denker) en lieden zoals zij waren niets