

Zwervend met Zhuang Zi

Wegwijs in de taoïstische filosofie

René Ransdorp

DAMON

Inhoudsopgave

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

Inleiding

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

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

Dit boek is bedoeld als leeswijzer in de *Zhuangzi*, de bundel geschriften¹ die op naam staat van de Chinese wijsgeer Zhuang Zi² (circa 370-290 v. Chr.). Zhuang Zi is naast Lao Zi de belangrijkste grondlegger van de klassieke taoïstische filosofie. Door de enorme verscheidenheid aan literaire stijlvormen, de abrupte thematische overgangen en door elkaar heen schuivende betekenislagen, lijkt de *Zhuangzi* op een labyrint waarin men gemakkelijk verdwaalt. *Zwervend met Zhuangzi* wil de lezer daarom tot gids zijn in de ogenschijnlijke wirwar van slingerpaden waarlangs Zhuang Zi's geest zich beweegt. Bij de behandeling van de hoofdlijnen in zijn denken zal telkens worden teruggegrepen op het geschrift dat aan Lao Zi³ wordt toegeschreven: *het Boek van de Weg en de Deugd*, ook kortweg de *Laozi* genoemd. Dat maakt dit boek tevens tot een wegwijzer in deze basistekst van de taoïstische filosofie.

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

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

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

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

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

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

1. Hoe actueel is de *Zhuangzi*?

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

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

Wat ongetwijfeld tot die fascinatie heeft bijgedragen, is zijn opstelling tegenover de heersende politieke macht in zijn tijd. Zhuang Zi leefde in een tijd van oorlog en geweld, midden in de periode die in de Chinese geschiedenis de ‘Strijdende Staten’ wordt genoemd. Deze periode (van 403 tot 221 v.Chr.) markeert de eindfase van de Zhou-dynastie (1122-221 v.Chr.). In de beginperiode van de Zhou-dynastie kwam een soort politieke federatie tot stand waarvan een aantal grotere en kleinere vorstendommen deel uitmaakten. De vorsten van die feodale staten ontleenden hun macht aan de koning van de staat Zhou, gelegen in het centrale deel van het toenmalige China. Ministers en hoge ambtenaren waren allen familie van de feodale vorsten, en hun ambt was erfelijk. Het gewone volk deelde op geen enkele manier in de politieke macht. In de loop der eeuwen was de autoriteit van de vorst van Zhou echter volledig uitgehold geraakt. De periode van de Strijdende Staten dankt zijn naam aan de oorlogen tussen de feodale staten, die toen nog slechts in naam onder het gezag van het vorstenhuis van Zhou stonden. Zij streeden in telkens wisselende bondgenootschappen om de heerschappij. Die strijd werd uiteindelijk in 221 v.Chr. gewonnen door de westelijk staat Qin⁹. De vorst van Qin riep zich uit tot keizer van het onder zijn macht gebrachte territorium, en stichtte daarmee het eerste Chinese keizerrijk.

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

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

[Afb. 2]

9 In de huidige provincie Shaanxi.



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

2. Dao, de Weg

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

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

Het Dao dat als 'Dao' aangeduid kan worden,

is niet het permanente Dao.

De naam die genoemd kan worden,

is niet de permanente naam.

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

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

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

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

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

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

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

Lao Dan zei:

‘De verlichte vorst regeert zo, dat zijn werken heel de wereld bedekken en het toch lijkt alsof hij ze niet zelf heeft verricht. Zijn invloed⁵¹ strekt zich uit over de tienduizend dingen, maar het volk weet zich niet van hem afhankelijk. Dat niemand zijn naam verheft, maakt dat ieder zijn vreugde in zichzelf vindt.’ (*Zhuangzi*, hst. VII)

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

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

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

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

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

51 Chinees: *hua* (transformatie).

Of hij het nu weet of niet, of hij het nu wel of niet te horen krijgt, hij houdt toch niet op aantrekkelijk te zijn, evenmin als anderen ophouden hem graag te mogen. Een kwestie van natuur.

Aan de wijze mens geven anderen de naam van anderen te beminnen.

Als ze het hem niet vertellen, weet hij niet dat hij anderen bemint.

Of hij het nu weet of niet, of hij het nu wel of niet te horen krijgt, hij houdt toch niet op anderen te beminnen, evenmin als anderen ophouden zich bij hem thuis te voelen. Een kwestie van natuur.

(*Zhuangzi*, hst. XXV)

Het Chinese woord voor 'natuur' (*xing*) dat tweemaal in dit citaat voorkomt, heeft de betekenis van 'natuurlijke aard'. Gezegd wordt dat het zowel in de natuurlijke aard ligt van degene die op spontane wijze mooi is, als van degene die op spontane wijze bemint, dat zij gewoon zichzelf blijven, ongeacht de eventuele bewustwording van hun kwaliteiten. Een besef waartoe zij alleen via anderen kunnen komen. Aan die natuurlijke eigenschap hebben ze juist hun permanente aantrekkelijkheid te danken.

Het contrast tussen natuurlijke en gemaakte schoonheid wordt even treffend als komisch weergegeven in dit verhaaltje uit de *Zhuangzi*:

Xi Shi had last van haar hart en keek iedereen in haar omgeving lelijk aan. Toen een lelijke vrouw uit haar omgeving haar zag, vond ze haar mooi. Weer thuisgekomen, hield ze net als Xi Shi haar hand op haar hart en keek ze iedereen in haar omgeving lelijk aan. Wanneer rijken uit háár omgeving haar zagen, deden ze hun deuren stevig dicht en kwamen niet naar buiten. Armen die haar zagen, pakten hun vrouw en kinderen beet, en maakten dat ze wegkwamen.

Die vrouw had een besef van de schoonheid van het lelijk kijken. Maar waar ze geen benul van had, was hetgeen waardoor het lelijk kijken schoon is. (*Zhuangzi*, hst. XIV)

[Afb. 20]

Van Xi Shi, een beroemde schoonheid uit de Chinese oudheid, wordt verteld dat ze leed aan hartkramp (*angina pectoris*). Omdat haar schoonheid volkomen natuurlijk was, was ze ook mooi op momenten dat haar gezicht van de pijn vertrok. Sterker nog, wanneer ze last had van haar hart was zelfs haar lelijk kijken naar anderen nog mooi, omdat het spontaan was, net als de reflex van de hand waarmee ze haar hart vasthield.

Datgene waardoor Xi Shi's lelijk kijken schoon was, was dus hetzelfde als waardoor haar schoonheid schoon was: ongekunsteldheid. Dát had de lelijke vrouw van het verhaal niet door. Ze had weliswaar de schoonheid van Xi Shi's lelijk kijken bespeurd, maar begreep niet dat je die onmogelijk kunt imiteren. Door haar imitatie van dat lelijk kijken en de overname van het begeleidende handgebaar, werd die schoonheid gekunsteld en daardoor lelijk.

Zo werd ze nog lelijker dan ze al was. Zou ze begrepen hebben dat natuurlijke lelijkheid schoon is – en gemaakte schoonheid lelijk – dan zou ze ook niet de behoefte gevoeld hebben Xi Shi na te bootsen. Dan had ze op natuurlijke wijze lelijk en dus mooi kunnen zijn.

Als de taoïstische ethiek in het verlengde ligt van de taoïstische schoonheidsopvatting – in beide geldt immers 'natuurlijkheid' als het beslissende criterium – dan ligt het voor de hand dat dezelfde maatstaf ook van kracht is op het domein dat men de taoïstische 'esthetica van het leven' kan noemen. Op deze esthetiek van het leven, de taoïstische levensfilosofie, zullen we ons nu concentreren. We zullen ontdekken dat het begrip 'niet-doen' daarin opnieuw een belangrijke rol vervult.

De vraag die we als vertrekpunt kunnen nemen is: Wat maakt het mensenleven gelukkig? Om die vraag te beantwoorden zullen enkele thema's die aan de orde kwamen in de bespreking van Zhuang Zi's schets van de menselijke conditie, verder worden uitgediept.

Daarbij zullen we ook terug kunnen grijpen op de thematiek van het 'loslaten en vergeten'. We zullen namelijk zien dat geluk in Zhuang Zi's ogen alleen gevonden kan worden als men zich bevrijdt van de obsessies die de weg ertoe blokkeren. Het begin van hoofdstuk XVIII van de *Zhuangzi*, getiteld 'Volmaakt Geluk', werpt de vraag waarin écht geluk gevonden kan worden, op bijna provocerende wijze op:

Bestaat er wel of geen volmaakt geluk in de wereld?!

Bestaat er wel of geen manier om het lijf levendig te houden?!

Wat moeten we nu doen, waarop steunen? Waarvan wegblijven, waarbij vertoeven? Waarop afgaan, wat verwerpen? Waarin geluk vinden en wat verafschuwen?

Wat iedereen in de hele wereld hoog waardeert, is rijkdom en aanzien, een lang leven en een goede reputatie.

Waar iedereen geluk in vindt, is comfort voor het lijf, smaakvolle spijzen, mooie kleren, schone kleuren en aangename klanken.

Wat iedereen verfoeit is armoede en verachting, een vroegtijdige dood en een slechte reputatie. (...)

De rijke mensen kwellen zichzelf door haastige bedrijvigheid.

Ze hopen meer weelde op dan ze ooit kunnen gebruiken.

Op zo'n manier voor het lichaam zorgen is toch wel abnormaal! (...)

Als het nu gaat over wat de gewone mensen doen en waar ze hun geluk in vinden, dan weet ik evenmin of dat geluk werkelijk geluk is of in feite geen geluk is.

Als ik degenen zie die hetgeen waarin de gewone mensen hun geluk vinden, collectief najagen, en zo verbeteren dat het lijkt of ze niet anders kunnen, en als iedereen dat dan geluk noemt, dan weet ik niet of dit geluk is, en evenmin of dat dit geen geluk is.

Bestaat er dan werkelijk geluk of niet?! (*Zhuangzi*, hst. XVIII)

Aansluitend op deze ernstige twijfel over het soort geluk dat in zijn tijd werd nagejaagd, zal Zhuang Zi vertellen wat hij zelf onder 'geluk' verstaat. Maar eerst moeten we beseffen dat we uit bovenstaande passage niet af mogen leiden dat Zhuang Zi een negatief oordeel zou hebben over materieel bezit, een lang leven, smakelijk voedsel, mooie kleren etc. Hij bedoelt niet te zeggen dat deze zaken ons *per se* ongelukkig maken. Ook wil hij uiteraard niet zeggen dat armoede, een vroege dood etc. ons gelukkig zouden maken. Dat zou een geheel verkeerde interpretatie zijn.

Algemeen kan men stellen dat er in de taoïstische filosofie absoluut geen sprake is van minachting voor materiële en lichamelijke genoegens. Men vindt er dan ook beslist geen pleidooi voor een ascetische levenswijze of volledige onthechting van wereldse goederen.

Een belangrijk aspect van de taoïstische levensfilosofie is al te vinden in de zin: *Ze [de rijke mensen] hopen meer weelde op dan ze ooit kunnen gebruiken*. De gulden regel voor een gelukkig leven lijkt te zijn: probeer niet méér te verwerven dan je nodig hebt voor de vervulling van je natuurlijke behoeften. Onder natuurlijke behoeften dienen we niet slechts de normale fysieke behoeften te verstaan, maar ook de gezonde behoeften op het vlak van wat wij het psychische en mentale leven noemen. Al die terreinen van het leven zijn in de taoïstische visie onlosmakelijk met elkaar verbonden en doordringen elkaar.

De beste manier om te achterhalen wat natuurlijke of gezonde behoeften zijn, is een scherp gevoel ontwikkelen voor wat we als een *teveel* aan verlangens, passies en begeerten kunnen aanmerken.

Om dat teveel te kunnen bepalen, hoeft men eigenlijk alleen maar te letten op de kwalijke gevolgen die eruit voortvloeien voor de algehele fysieke en mentale gezondheid. Hoe zichtbaarder en heviger deze gevolgen zijn, hoe duidelijker het is dat een natuurlijke grens is overschreden. In de *Laozi* worden de schadelijke gevolgen van een exces aan genot en sensatie als volgt onder woorden gebracht:

De vijf kleuren⁵² maken het oog van de mens blind.
 De vijf tonen⁵³ maken het oor van de mens doof.
 De vijf smaken⁵⁴ maken de mond van de mens ongevoelig.
 Jachtpartijen te paard brengen het hart van de mens op hol.
 Moeilijk te verwerven goederen hinderen de gang van de mens.
 Om die reden legt de wijze mens zich toe op de buik en niet op het oog. Daarom verwerpt hij het laatste en kiest hij het eerste.
 (*Laozi*, hst. 12)

五色令人目盲
 五音令人耳聾
 五味令人口爽
 馳騁畋獵
 令人心發狂
 難得之貨
 令人行妨
 是以聖人為腹不為目
 故去彼取此

Afb.21: kalligrafie door Gia-Fu Feng
 van hoofdstuk 12 uit de *Laozi*.

‘Vijf kleuren’ staat niet slechts voor de vijf basiskleuren, maar ook voor het enorme potentieel aan kleuren dat door de combinatie ervan verkregen kan worden. Hetzelfde geldt *mutatis mutandis* voor de ‘vijf tonen’ en de ‘vijf smaken’. Wat Lao Zi bedoelt te zeggen is dat onze zintuigen afgestompt raken wanneer ze voortdurend worden blootgesteld aan een overdaad van prikkels. Daarmee wordt tevens gesuggereerd dat de zo ontstane gevoelloosheid er onvermijdelijk toe zal leiden nog sterkere zintuiglijke prikkels te verlangen om toch nog iets te voelen. Zo raakt men in een vicieuze cirkel terecht en steeds verder verwijderd van een natuurlijk zintuiglijk genot. Op vergelijkbare wijze ondermijnt de zucht

52 De ‘vijf kleuren’ zijn blauw, rood, geel, wit en zwart.

53 De ‘vijf tonen’ zijn *gong*, *shang*, *jiao*, *zhi* en *yu*, equivalent aan *do*, *re*, *mi*, *sol* en *la*.

54 De ‘vijf smaken’ zijn zuur, bitter, zoet, pikant en zout.

naar sensatie die men tracht te bevredigen in spectaculaire evenementen, het natuurlijke mentale genot. Overdreven fascinatie voor luxegoederen haalt de mens uit zijn gewone doen, en verstoort zijn natuurlijke handel en wandel. Ophef over luxegoederen beschouwt Lao Zi als de voornaamste oorzaak van diefstal.

Het is evident dat voor herstel van de natuurlijke balans in al deze gevallen reductie van het teveel aan verlangens de enige remedie is. Het is precies deze remedie die in de volgende passage van de *Laozi* wordt aanbevolen:

Geef blijk van eenvoud en koester ongekunsteldheid.

Reduceer de zelfzucht en verminder de begeerte.

(*Laozi*, hst. 19)

Eenvoud en ongekunsteldheid zijn kenmerken van een natuurlijk leven, dat men kan behouden wanneer men zich toelegt op de 'buik' en niet op het 'oog'. Volgens een aantal Chinese commentatoren verwijzen 'buik' en 'oog' in het vorige citaat respectievelijk naar een orgaan dat gemakkelijk en moeilijk te verzadigen is. 'Oog' vertegenwoordigt tegelijk het oor, de mond en het hart, eveneens 'organen' die minder gemakkelijk te bevredigen zijn dan de buik, die op een gegeven ogenblik vol raakt. Het verschil tussen de 'buik' en het 'oog' is echter niet letterlijk maar metaforisch bedoeld. Dat de wijze zich toelegt op de buik en niet op het oog betekent niet dat hij zich louter beperkt tot de bevrediging van zijn puur biologische behoeften, maar dat hij in de bevrediging van *al* zijn behoeften de 'natuurlijke' proporties in acht neemt. Die levenswijsheid wordt samengevat in het taoïstische motto: *'weten wat genoeg is'*. Een variatie op dit motto komen we tegen in deze zinnen uit de *Laozi*:

Er is geen groter onheil dan niet te weten wat genoeg is.

Er is geen groter gebrek dan de begeerte om te bemachtigen.

Daarom, wie weet dat genoeg genoeg is, heeft altijd genoeg.

(*Laozi*, hst. 46)

In de volgende passage uit de *Zhuangzi* komt in een fictief gesprek tussen Confucius en zijn favoriete leerling Yan Hui tot uitdrukking dat wie de wijsheid van *'weten wat genoeg is'* in praktijk brengt, een fysiek en mentaal genoegen ten deel valt dat als natuurlijk kan worden beschouwd:

Confucius zei tot Yan Hui: 'Hui, hoor eens, je familie is arm en je woning pover. Waarom zou je geen ambt aanvaarden?'

Yan Hui antwoordde: 'Ik wens geen ambt te aanvaarden. Buiten de stadsmuren bezit ik vijftig *mu*⁵⁵ land. Dat is genoeg voor de productie van dikke pap. Binnen de stadsmuren heb ik tien *mu* land. Dat is genoeg voor de vervaardiging van zijde en linnen. Aan het luitspel heb ik genoeg om mezelf te vermaken. Aan de leer van de meester, die ik bestudeer, heb ik genoeg om mezelf geluk te verschaffen. Ik wéns geen ambt te aanvaarden.'

Daar verschoot Confucius hevig van, en hij zei: 'Voortreffelijk, Hui, die instelling van jou! Ik heb horen zeggen: *Wie weet wat genoeg is, mat zichzelf niet af omwille van profijt, wie beseft wat voldaanheid is, wordt niet bang als hij iets verliest, en wie zijn innerlijk cultiveert, schaamt zich niet als hij geen positie heeft.*

Dat reciteer ik al heel lang. Nu pas zie ik het belichaamd, in jou.

Dit krijg ik nou mee.' (*Zhuangzi*, hst. XXVIII)

Deze dialoog is weer een mooi staaltje van de annexatietactiek die Zhuang Zi veelvuldig toepast bij zijn presentatie van Confucius. De zinnen die hij Confucius laat citeren, vertolken immers de taoïstische zienswijze. Pikant is ook dat Confucius, die Yan Hui aan het begin van het gesprek nog aanspoorde zijn positie en daarmee zijn inkomen te verbeteren, nu tot zijn schrik moet ontdekken dat die raad in flagrante tegenspraak is met de taoïstische wijsheid die hij zijn leerlingen al zolang voorhield. Wat hij slechts met de mond beleeft, ziet hij door Yan Hui in daden omgezet. Daarmee krijgt hij een lesje geleerd!

De uitdrukking *zijn innerlijk cultiveren* in de door Confucius geciteerde zinnen verwijst naar de cultivering van wat 'natuurlijk' is, wat strookt met de menselijke natuur.

Deze uitdrukking kan gelezen worden in samenhang met twee andere door Zhuang Zi gebezigde uitdrukkingen, namelijk *het lijf gaaf houden* en *het leven voeden*. Het Chinese woord voor 'lijf' (*shen*) slaat niet slechts op het fysieke lichaam, maar op de hele persoon. Het heeft connotaties als 'persoon', het 'zelf' en het (persoonlijk) 'leven'. *Het lijf gaaf houden* en *het leven voeden* zijn dan ook uitdrukkingen die in één adem worden genoemd.

55 Eén *mu* is 0,0667 hectare.

Weten wat genoeg is en wat gezond levensvoedsel is, stoelt niet op een van buitenaf aangereikte waarheid of norm, maar is in de taoïstische visie een volstrekt natuurlijk besef. Dat neemt niet weg dat men door anderen herinnerd kan worden aan de noodzaak te luisteren naar de reacties van het eigen 'lijf' op strevingen en ambities die als 'ongezond' kunnen worden bestempeld. Men kan hier terugdenken aan de in het vorige hoofdstuk geciteerde vraag *Waarom dan toch uw lijf met zorg vervullen en uw leven schaden?*, waarmee Meester Zi Hua de markies van Han tot het besef bracht dat zijn zorgen over het bezit van een onbelangrijk stukje land hem al lijfelijk voelbaar parten speelden nog vóór hij tot actie was overgegaan.

De twee retorische vragen in hoofdstuk 44 van de *Laozi*, waarin voor het woord 'leven' in het Chinees weer *shen* staat, kunnen gelezen worden als herinnering aan de evidentie van de absolute voorrang van het streven om *het lijf gaaf te houden en het leven te voeden* boven alle andere aspiraties:

Roem of uw leven – wat is u liever?

Uw leven of bezittingen – wat is meer waard?

(*Laozi*, hst. 44)

De door Meester Zi Hua en Lao Zi geformuleerde vragen wijzen erop dat men vervreemd kan raken van het spontane weet hebben van wat genoeg en werkelijk waardevol is. Dit betekent dat het een weten betreft dat, hoewel geworteld in de menselijke natuur, telkens weer hervonden dient te worden. Een permanente oefening in zelfkennis is hiertoe de geëigende weg. Daarmee correspondeert de idee dat eenvoud en ongekunsteldheid nooit definitieve verworvenheden zijn, maar ook een voortdurende oefening in 'zelfoverwinning' vergen. Beide oefeningen maken deel uit van de *cultivering van het innerlijk*. Wie zich daarop toelegt kan wijs en (moreel) sterk genoemd worden. Die gedachte vindt men verwoord in volgende passage uit de *Laozi*:

Wie anderen kent, is knap.

Wie zichzelf kent, is wijs.

Wie anderen overwint, heeft macht.

Wie zichzelf overwint, is sterk.

(*Laozi*, hst. 33)

Hoe moeilijk zelfoverwinning in de praktijk kan zijn, wordt geïllustreerd door een verhaal in de *Zhuangzi* over Mou, de prins van Zhong-shan, een leengoed in de staat Wei. De bewuste prins, die we eerder in een andere rol zijn tegengekomen in gesprek met Gong-sun Long, staat ook bekend onder de naam Mou van Wei. Wat het verhaal ook laat zien is dat ‘zelfoverwinning’ nooit als een krachttoer bedoeld kan zijn waarmee men zichzelf forceert. Dat is de boodschap die Mou meekrijgt van een wijze meester in het volgende gesprek:

Mou, de prins van Zhong-shan, zei tot Zhan Zi:

‘Mijn lichaam bevindt zich hier bij rivieren en zeeën, maar mijn hart vertoeft dáár in het paleis van Wei. Wat moet ik nu doen?’

‘Hecht veel waarde aan het leven’, zei Zhan Zi, ‘wie veel waarde hecht aan het leven, hecht weinig waarde aan profijt’.

‘Dat weet ik’, zei Mou, de prins van Zhong-shan, ‘maar toch slaag ik er niet in mijzelf te overwinnen.’

‘Als je jezelf niet kunt overwinnen, volg dan je neigingen’ zei Zhan Zi.

‘Maar is dat dan niet nadelig voor de geest?’ vroeg Mou.

Zhan Zi antwoordde: ‘Als je jezelf niet kunt overwinnen, en jezelf ertoe dwingt je neigingen niet te volgen, dan is er sprake van dubbele verwonding. Wie zich dubbele verwonding toebrengt, zal geen lang leven beschoren zijn!’

Mou van Wei was een prins met tienduizend wagens, en het was voor hem moeilijker verborgen in grotten en holen te leven dan voor gewone mensen. Ofschoon hij de Weg nog niet had bereikt, kan men zeggen dat hij wel de intentie had. (*Zhuangzi*, hst. XXVIII)

Het verhaal kan zeker niet gelezen worden als algemene aansporing zijn neigingen en lusten maar bot te vieren. Veeleer is het een aanbeveling begrip op te brengen voor degene die de stap naar een eenvoudig en ongekunsteld leven heeft gezet maar daar veel moeite mee heeft. In de korte nabeschuiving op het gesprek klinkt hoopvol door dat een dergelijke keuze gemakkelijker uitvoerbaar is voor gewone mensen dan voor een prins die, afgaande op het aantal wagens dat hij bezat, een machtig en vermogend man was. Grappig is dat Zhuang Zi elders de draak steekt met mensen die ervoor kiezen *verborgen in grotten en holen te leven*. Zo’n ascetisch levenswijze past, zoals eerder opgemerkt, ook beslist niet binnen de taoïstische levensfilosofie. Dat prins Mou hier wordt voorgesteld als

iemand die daar wel voor gekozen had, zal ongetwijfeld bedoeld zijn om het contrast met zijn vroegere leven in het paleis van Wei nog sterker te doen uitkomen.

Maar wat was nu de eigenlijke reden waarom Zhan Zi prins Mou adviseerde zijn neigingen te volgen? Was dat omdat het luxeuze leven dat de prins voorheen had geleid, zozeer zijn tweede natuur was geworden dat de poging daar radicaal mee te breken op zich al als 'tegennatuurlijk' en daarmee als schadelijk voor zijn leven kon worden beschouwd? Of bespeurde Zhan Zi in de specifieke manier waarop prins Mou meende zijn neigingen *niet* te moeten volgen een groter gevaar dan in het *wel* volgen ervan? Gezien de argumentatie die Zhan Zi toevoegt aan zijn advies, is vooral dit laatste het geval. Wanneer hij zegt: *Als je jezelf niet kunt overwinnen, en jezelf ertoe dwingt je neigingen niet te volgen, dan is er sprake van dubbele verwonding*, dan geeft hij daarmee aan dat men zich er onmogelijk toe kan *dwingen* zijn neigingen niet te volgen. Indien men preoccupatie met profijt, in taoïstische ogen een dwangmatige neiging, met dwangmatig handelen tracht te bestrijden, dan maakt men de zaak alleen maar erger. Dan brengt men zijn leven inderdaad dubbele schade toe.

'Je neigingen niet volgen' betekent vanuit taoïstisch perspectief: loskomen uit de dwang die je neigingen op je uitoefenen. Jezelf daartoe dwingen is even tegenstrijdig als jezelf ertoe dwingen spontaan en natuurlijk te zijn. Algemener gesteld, 'jezelf overwinnen', 'reductie van zelfzucht' en 'vermindering van begeerte' kunnen niet als opzettelijk, laat staan geforceerd handelen worden opgevat maar als vormen van loslaten. Uit Mou's onvermogen zichzelf te overwinnen, leidde Zhan Zi af dat hij daar nog niet aan toe was.

'Niet-dwangmatig handelen' is net als 'niet-opzettelijk handelen' een omschrijving van het taoïstische begrip 'niet-doen' (*wu-wei*). Door weer in te haken op dit begrip kunnen we terugkomen op de indringende vragen waarmee de eerder geciteerde passage uit hoofdstuk XVIII van de *Zhuangzi* opende:

Bestaat er wel of geen volmaakt geluk in de wereld?!

Bestaat er wel of geen manier om het lijf levendig te houden?!

Wanneer nu alle voorbeelden van najagen van geluk die in het verloop van die passage genoemd werden, varianten zijn van dwangmatig handelen waarmee mensen hun 'lijf' afmatten in plaats van

levendig houden, dan is het goed te volgen dat Zhuang Zi ‘echt geluk’ met ‘niet-doen’ associeert. Dat lezen we in het erop aansluitende tekstgedeelte, waaruit het volgende citaat:

Ik beschouw niet-doen als echt geluk, maar dat wordt door de gewone mensen weer als de grootste kwelling beschouwd. Daarom wordt er gezegd:

Volmaakt geluk is afwezigheid van geluk. Volmaakte faam is afwezigheid van faam. (...)

Volmaakt geluk is het lijf levendig houden. Slechts niet-doen reikt toe om het leven te bewaren. Laat me proberen het zo te zeggen: Het is door niet-doen dat de hemel helder is; het is door niet-doen dat de aarde stil is. Daarom, wanneer deze beide wijzen van niet-doen zich met elkaar verenigen, transformeren en gedijen al de tienduizend dingen. Hoe duister, hoe mistig, ze komen uit het niets! Hoe mistig, hoe duister, het heeft geen gestalte! De tienduizend dingen worden in al hun overvloed vanuit het niet-doen voortgebracht. Daarom wordt er gezegd:

Hemel en aarde betrachten het niet-doen en niets blijft ongedaan.

Wie van de mensen is in staat het niet-doen te bereiken?!

(Zhuangzi, hst. XVIII)

Om dit moeilijke stukje tekst te kunnen begrijpen, zullen we een kleine omweg moeten maken. In veel Chinese commentaren wordt gewezen op de betekenisverwantschap tussen ‘niet-doen’ en ‘zwerfen’, zoals bekend een ander kernbegrip in Zhuang Zi’s filosofie. In letterlijke zin is zwerfen een vorm van op weg zijn zonder een vooraf bepaald doel. Iemand die zwerft, laat zijn route bepalen door wat hij onderweg tegenkomt en meemaakt. Dat in tegenstelling tot degene die zijn traject van te voren heeft uitgestippeld en doorgaans zo snel en effectief mogelijk zijn bestemming probeert te bereiken. Iemand die zwerft heeft over het algemeen ook meer oog en aandacht voor wat er onmiddellijk rondom hem gebeurt, dan degene die zijn blik op het doel van zijn reis gevestigd houdt. In figuurlijke zin verwijst ‘zwerfen’ in de *Zhuangzi* naar een type van handelen dat niet volgens een vast plan verloopt en niet doelbewust is.

De eerder aangehaalde zin uit hoofdstuk II van de *Zhuangzi* ‘Een weg ontstaat door hem te belopen’ kan gelden als beeld van de praxis op de onderscheiden terreinen van het weten, spreken en handelen zoals deze door Zhuang Zi wordt voorgestaan. Voor al

deze 'praktijken' die in de vorige hoofdstukken ter sprake zijn gekomen, geldt als basisregel dat er geen vaste regels zijn: alle indelingen en categorieën, alle oordelen en definities, alle wetten en normen zijn veranderlijk. Als het goed is, veranderen ze geleidelijk mee met de veranderingen in de tijd en omstandigheden, zonder oriëntatie op een uiteindelijk doel of een eindbestemming. In dat licht is het te begrijpen dat Zhuang Zi de wijze mens graag typeert als iemand die op alle genoemde domeinen 'zwerft'.

Waar het nu vooral om gaat, is dat Zhuang Zi dezelfde kernidee van toepassing acht op het menselijk leven in zijn totaliteit. Als 'zwerfen' een modus van 'niet-doen' is, en als niet-doen als 'echt geluk' kan worden beschouwd, dan kunnen we daaruit afleiden dat alleen een 'zwervend' leven een gelukkig leven kan zijn. De uitspraak *Een weg ontstaat door hem te belopen* gaat dan ook op voor de menselijke levensweg: de meest natuurlijke vorm van leven is *gaandeweg* leven.

Het Chinese woord voor 'zwerfen' (*you*) heeft ook de betekenis van 'spelen' en 'spel'. We moeten daarbij met name denken aan een spel zonder vooraf bepaalde regels, zoals het bijvoorbeeld spontaan door een groepje kinderen wordt gespeeld. Kenmerkend voor zo'n spel is dat het net als het 'zwerfen' geen doel buiten zichzelf heeft. De zin ervan ligt in het spel zelf besloten. Het spel is zijn eigen voedingsbodem en bron van vreugde: de blijdschap die spelende kinderen ondervinden, putten ze uit het spelen van het spel.

Hoe serieus het spel overigens voor kinderen kan zijn, is op te maken uit de reacties van protest die een plotselinge spelbreker gewoonlijk over zich afroept.

Wanneer we de kenmerken van het spontane spel nu transponeren naar het mensenleven en het mensenleven als een (serieus) spel opvatten, dan kunnen we ons een voorstelling maken van wat bedoeld wordt met deze zinnen in de laatst geciteerde passage: *Volmaakt geluk is het lijf levendig houden. Slechts niet-doen reikt toe om het leven te bewaren.*

Wat kenmerkend is voor niet-doen, is dat het zijn eigen bron van geluk is. Niet-doen zélf is het geluk. Geluk kan nooit het doel van het leven zijn, maar slechts *al levend* worden ervaren. Wie in staat is spelenderwijs te leven, is helemaal niet meer bezig met de kwestie van geluk. Dat wordt verwoord in de uitspraak: *Volmaakt geluk is afwezigheid van geluk.* Door het loslaten van dwangmatig en opzettelijk handelen ontstaat een speelruimte waarin het 'lijf' (Chinees:

shen) zich vrij kan bewegen en monter kan blijven. Alleen een leven dat op een dergelijke wijze wordt geleefd, is een leven dat zichzelf kan voeden en in stand kan houden.

In het resterende deel van de aangehaalde tekst fungeert het niet-doen van de natuur, vertegenwoordigd door hemel en aarde, als model voor de mens. Zoals hemel en aarde geheel spontaan en onopzettelijk hun eigenschappen manifesteren, zo zal ook de natuurlijk levende mens zijn kwaliteiten en talenten zonder speciale

Afb.22: Twee kinderen aan het vliegeren door Tao-Chi (1641-ca. 1710), inkt op papier.



bedoelingen ontplooiën. In poëtische bewoordingen wordt vervolgens beschreven hoe door het niet-doen van hemel en aarde een grenzeloze scheppingskracht vrijkomt. Hemel en aarde delen bij wijze van spreken gezamenlijk in het niet-doen van Dao, de ultieme oorsprong van de tienduizend dingen, die als onuitputtelijke bron van creativiteit overal en altijd tegenwoordig blijft.

Op die onzichtbare ('gestalteloze') oorsprong van de dingen zinspelen de twee dichtregels die respectievelijk aanvangen met: *Hoe duister, hoe mistig* en *Hoe mistig, hoe duister*.

De verwevenheid van het niet-doen van hemel en aarde met het niet-doen van Dao wordt nog eens geaccentueerd door het aangehaalde gezegde: *Hemel en aarde betrachten het niet-doen en niets blijft ongedaan*. Een duidelijke parallel met de eerder geciteerde zinnen uit hoofdstuk 37 van de *Laozi*: *Dao betracht permanent het niet-doen en niets blijft ongedaan*.

Met de slotzin van de zojuist besproken passage, *Wie van de mensen is in staat het niet-doen te bereiken?*⁵⁶, lijkt Zhuang Zi's betoog over niet-doen als zijnde werkelijk geluk in mineur te eindigen. Datzelfde pessimisme klonk al door in de eerdere opmerking dat niet-doen door de gewone mensen als de 'grootste kwelling' wordt beschouwd. Toch vinden we in de *Zhuangzi* talrijke beschrijvingen van gewone mensen die blijkbaar wél in staat waren het niet-doen in praktijk te brengen. Een aantal van die beschrijvingen vinden we in verhalen over ambachtslieden die in de uitoefening van hun vak een hoge mate van natuurlijkheid hadden bereikt.

Een zo'n verhaal gaat over een kok⁵⁶ in dienst van een vorst, die door sommigen wordt geïdentificeerd met koning Hui van de staat Wei, ook wel Liang genoemd, maar waarschijnlijk een door Zhuang Zi verzonnen figuur is:

Een kok was een rund aan het ontleden voor vorst Wen Hui. De manier waarop zijn hand het rund aanraakte, zijn schouders vooroverhielden, zijn voeten verschoven, zijn knie druk uitoefende, het *rits, rits* en 't snerpen van het snijdende mes: alles was even harmo-

56 Het Chinese woord *ding* dat in de oorspronkelijke tekst volgt op het woord voor keuken, wordt soms als de naam van de kok in kwestie opgevat. Ik neem het woord in de betekenis van bediende (hier: keukenbediende, d.w.z. kok) zoals het die bijvoorbeeld ook heeft in woorden voor hovenier (tuinbediende) en poortwachter (poortbediende).

nisch, in de pas met de dans van *het Moerbeibosje*, en in de maat met *Jing Shou*.⁵⁷

‘Ai, voortreffelijk!’, zei vorst Wen Hui, ‘hoe bracht je het tot een dergelijke bedrevenheid?’

De kok legde zijn mes neer en antwoordde: ‘Wat uw dienaar bemint is Dao. Dat reikt verder dan bedrevenheid. Toen ik nog maar begon met het ontleden van runderen, zag ik de runderen louter als een geheel.

Na drie jaar zag ik de runderen niet langer als een geheel.

En nu, op dit moment sta ik er in geestelijk contact mee en zie ik ze niet meer met m’n ogen: het zintuiglijk weten is stilgevallen, en m’n geest beweegt zich naar believen. Ik volg de natuurlijke lijnen, snij door de grote spleten en leid het mes door de grote holtes, me baserend op wat er feitelijk is. Aderen en pezen worden nooit geraakt, laat staan de grote beenderen. Een goede kok verandert ieder jaar van mes omdat hij snijdt. Een doorsnee-kok verandert maandelijks van mes omdat hij hákt. Het mes van uw dienaar is nu negentien jaar in gebruik, en er zijn al enkele duizenden runderen mee ontled. Toch lijkt het alsof het lemmet van het mes net van de slijpsteen komt. De gewrichten laten ruimte open, en het lemmet van het mes heeft geen dikte. Als je met wat geen dikte heeft binnendringt in wat ruimte openlaat, hoeveel speling moet er dan niet voor het lemmet overblijven om er vrijelijk doorheen te gaan! Daarom lijkt het alsof het lemmet na negentien jaar gebruik net van de slijpsteen komt.

Niettemin, telkens wanneer ik bij een gewricht uitkom waarvan ik zie dat het moeilijk te behandelen is, ga ik zeer behoedzaam te werk. Ik hou m’n blik erop gevestigd, vertraag m’n handelingen, en door een uiterst subtiele beweging van het mes valt het brokkelend uiteen zoals een klont aarde die op de grond valt. Dan richt ik me op, m’n mes in de hand, kijk in ’t rond en voel me rijkelijk voldaan. Ik blink het mes op en stop het weg.’

‘Voortreffelijk!’, zei vorst Wen Hui, ‘Nu ik de woorden van de kok heb gehoord, vat ik hoe men het leven voedt.’ (*Zhuangzi*, hst. III)

57 ‘Het Moerbeibosje’ en ‘Jing Shou’ waren muziekstukken uit respectievelijk de Shang-dynastie (1766-1123 v. Chr.) en de regeringsperiode van legendarische keizer Yao die van 2356 tot 2255 v.Chr. geregeerd zou hebben.

丁為父也君每牛手之竹觸者之竹倚是之竹後
 膝之竹踏者然鄉物然奏刀結然莫不中音
 合杖桑林之舞乃中鐘首之曾文由之君曰讓言却
 技通玉也字為丁梓刀對曰臣之所好年二百也
 佳來技矣此臣之好牛之時所見无紀牛年
 三年之後未嘗見全牛也方今之時臣以神遇
 而不以目視官知而神欲行依乎天理
 批上節而過大款固天固然技經月察之未嘗
 而說大軋字良危氣勇刀割也族危月更刀折也
 今臣之刀十九年矣所解數千牛矣
 而刀刃若新森然斲彼節者有間而刀及於無節子
 以無節子之有間故斲之必無餘地矣夫
 是以十九年而刀刃若新森然斲彼節者有間而刀及於無節子
 去見其斲也林然也我視之正行也達也切也若微
 潔然已解也土盡地挫刀而之為之四顧為之躊躇滿志
 善刀而藏之也君曰善却者庖丁之言曰養生者

Afb.23: De kok van Wen Hui door Gia-Fu Feng, kalligrafie uit hoofdstuk III van de Zhuangzi.

Wat het verhaal goed laat zien is dat het spontaan geworden handelen (het 'niet-doen') van de kok het resultaat was van jarenlange oefening. Voordat hij een geestelijk contact met zijn materiaal kon bereiken, heeft hij lange tijd zijn zintuigen moeten gebruiken om te ontdekken uit welke geleidingen het complexe lichaam van een rund precies is samengesteld. Pas daarna was hij in staat de runderen niet langer als een massief geheel te zien.

De vrij stromende beweging van zijn geest, die maakte dat de uitvoering van zijn werk veel weg had van de artistieke uitvoering van een dans, ontsprong uit de voeling die zijn handen slechts gaandeweg, in en door het ontleden, met het materiaal gekregen hadden. Dat herinnert ons aan de beschrijving die wielenmaker Pian in

zijn gesprek met hertog Huan gaf van de *feeling* die hij geleidelijk, in en door de uitoefening van zijn ambacht had verworven:

‘Als het uitbeitelen van het wiel traag wordt uitgevoerd, glijdt de beitel weg en heeft ie geen houvast. Wordt het haastig uitgevoerd, dan stukt ie en dringt ie niet naar binnen. Niet traag en niet haastig: dat krijg je in je handen en dat klikt met je hart. Dat kun je niet met je mond verwoorden.’ (*Zhuangzi*, hst. XIII)

Mede uit deze en andere beschrijvingen die Zhuang Zi vaklieden laat geven van hun ambacht, kan men opmaken dat het geestelijk contact met de runderen waar onze kok van spreekt, niet alleen een voorafgaandelijk zintuiglijk contact veronderstelt, maar daardoor ook gevoed blijft. Het stilvallen van het ‘zintuiglijk weten’ kan dan ook niet begrepen worden als het wegvallen van alle zintuiglijk contact door een sprong naar een zuiver spiritueel contact, maar als het opheffen ervan, in de dubbele zin van: achter zich laten en op een hoger plan brengen. ‘Hoger’ betekent hier: natuurlijker. Uit de verdere schets die de kok van zijn manier van werken geeft, blijkt bovendien dat de bewegingsruimte die zijn geest na de langdurige omgang met zijn materiaal heeft gekregen, hem in staat stelt zijn zintuigen nauwkeurig af te stemmen op de specifieke eigenschappen ervan. De mentale concentratie die moeilijk te ontleden gewrichten vragen, valt volkomen samen met een fysieke. Dat komt tot uitdrukking in het aandachtig focussen van zijn blik, en de vertraging van zijn bewegingen.

Hoe verlokkelijk het ook is het verhaal te lezen als onthulling van het geheim van de uitzonderlijke bedrevenheid van de kok, het komt toch beslist niet in aanmerking voor opname in een handleiding met een titel als: *Het Dao van de ontleding van runderen*. Het Dao dat de kok bemint, reikt namelijk verder dan bedrevenheid, zoals hij zelf zegt. Dat Dao heeft van doen met de specifieke wijze waarop hij invulling geeft aan zijn beroep. Bedrevenheid is daarvan slechts een neveneffect. Het is precies het Dao dat de kok bemint en in de uitoefening van zijn beroepsleven praktiseert, dat door vorst Wen Hui als exemplarisch wordt herkend voor de beoefening van de kunst van het leven zonder meer. Zijn uitroep, waarmee het verhaal wordt besloten, *Voortreffelijk! Nu ik de woorden van de kok heb gehoord, vat ik hoe men het leven voedt* plaatst het hele verhaal in het bredere perspectief van Zhuang Zi's levensfilosofie. We kunnen

het verhaal daarom lezen in het licht van de besproken betekenis-samenhang tussen 'niet-doen', zwerfen en spelen.

Wat het verhaal in het bijzonder zichtbaar wil maken, is dat werkelijke levenskunst bestaat uit een (langdurige) oefening in natuurlijke spontaniteit die als vanzelf resulteert in een flexibele omgang met het 'materiaal' van het leven. Een gelukt of gelukkig leven is een leven dat gevoed wordt door intensieve interactie met de 'dingen'. Deze kan tot stand komen door een geestelijke concentratie, waarvan de toespitsing van de zintuigen op de specifieke aard en gesteldheid van de dingen volledig deel uitmaakt. De speling die het lemmet zonder dikte heeft om vrijelijk door de smalle ruimte van de gewrichten heen te gaan, symboliseert de speelruimte van de 'lege geest', die volgens de taoïstische opvatting zonder wrijving in alles door kan dringen. Betekenisvol in deze context is, dat voor het werkwoord dat ik vertaald heb met *vrijelijk doorheen gaan*, in het Chinees *you* staat, dat zoals gezien ook met 'zwerfen' en 'spelen' kan worden vertaald. De wederzijdse implicatie van het verkrijgen van bewegingsruimte voor het eigen handelen enerzijds en het *volgen van de natuurlijke lijnen* van de dingen anderzijds, is een fundamentele gedachte die al eerder ter sprake is gekomen.

Wanneer in hoofdstuk 25 van de *Laozi* wordt gezegd dat Dao het *vanuit-zichzelf-zo* volgt, dan wordt daarmee zowel uitgedrukt dat het handelen van Dao volmaakt spontaan is, als dat Dao het *vanuit-zichzelf-zo-zijn* van de dingen volgt. *Dao beminnen* betekent ten diepste Dao dáárin volgen. Wie dat in en door het afleggen van zijn levensweg in praktijk kan brengen, heeft begrepen wat onder het *voeden van het leven* kan worden verstaan. Als we de grote voldoening die de kok over het resultaat van zijn werk ondervond, als indicatie beschouwen van het soort levensgeluk dat Zhuang Zi voor ogen staat, dan vinden we in het verhaal over hem ook impliciet verwoord dat geluk onmogelijk het *doel* van het leven kan zijn. Die tevredenheid van de kok vloeide namelijk vanzelf voort uit de wijze waarop hij zijn werk verrichtte. Zijn voldoening was net als zijn bedrevenheid een onbedoeld effect. Zou hij er bewust naartoe hebben gewerkt, dan zou de aandacht die dat zou vergen ten koste zijn gegaan van de concentratie die nodig was om zijn werk zó succesvol te voltooien, dat hij er ook blij om kon zijn. Die gedachte wordt in andere verhalen over zeer bedreven ambachtslieden die gelezen kunnen worden als illustratie van *voeden van het leven*, explicieter geformuleerd.

Een voorbeeld daarvan is het verhaal uit hoofdstuk XIX van de *Zhuangzi* dat gaat over een schrijnwerker, die Qing heette. Verteld wordt dat de bijna goddelijke schoonheid van de klokkenrekken die Qing maakte, de nieuwsgierigheid opwekte van de markies van de staat Lu. Op diens vraag wat voor 'techniek' Qing er op nahield, gaf Qing een uiteenzetting over de wijze waarop hij zich voorbereidde op het vervaardigen van een klokkenrek. Dat deed hij door zeven dagen te vasten *om het hart tot rust te brengen*. Tijdens dit mentale vasten maakte Qing zich in fasen los van alle externe overwegingen op het vlak van beloning, eer, lof of kritiek, allemaal beweegredenen die zijn energie zouden uitputten en hem zouden hinderen in zijn werk. De toestand van concentratie waarin hij op deze manier terecht kwam, stelde hem in staat in het bos een boom te gaan zoeken waarin hij een volledig klokkenrek kon zien. Als hij zo'n boom vond, dan vertrouwde hij het hout daarvan aan zijn handen toe. Zoniet, dan blies hij de hele onderneming af.

Qings voorbereidend vasten doet sterk denken aan het *vasten van het hart* dat eerder aan de orde kwam in het kader van het thema 'loslaten en vergeten'. Kenmerkend voor die praxis was een leegwording van het hart die gepaard ging met *verzameling van de zinnen*. In beide gevallen gaat het om het bereiken van een uiterste concentratie die maar mogelijk is wanneer men zich ontdaan heeft van alle preoccupaties en bedoelingen die onverdeelde aandacht en toewijding in de weg staan. In een andere passage uit hoofdstuk XIX van de *Zhuangzi*, die inhaakt op de typering van een ambachtsman die in dienst gestaan zou hebben van de legendarische keizer Yao, is 'vergeten' een sleutelwoord dat de connectie tussen de ambachtsverhalen en het thema levensgeluk nog verder kan verduidelijken:

Ambachtsman Chui trok uit de hand nog betere cirkels dan die gemaakt met een passer. Zijn vingers versmolten met de dingen zonder te remmen met zijn hart. Vandaar dat zijn geest geconcentreerd was en ongehinderd.

In het vergeten van je voeten ligt het comfort van je schoenen. In het vergeten van je middel ligt het comfort van je riem. In het vergeten van 'juist' en 'niet juist' ligt het comfort van je hart.

Vanbinnen niet meegevoerd worden en buiten nergens achterheen gaan, daarin ligt het comfort van je verkeer met anderen. Van meet af aan comfort ondervinden en nooit géén comfort ondervinden, dat is het comfort van het vergeten van het comfort. (*Zhuangzi*, hst. XIX)

Wat Chui gemeen had met de kok van vorst Wen Hui is dat zijn geest in de uitoefening van zijn handwerk zowel geconcentreerd als vrij was. En net als schrijnwerker Qing was hij erin geslaagd alle externe oogmerken te ‘vergeten’, zodat hij onbelemmerd uit de losse hand fraaie cirkels kon trekken. Juist doordat zijn hart ‘leeg’ en ‘stil’ geworden was, had Chui het materiaal waarmee hij werkte in zijn vingers gekregen.

Lin Xiyi, een bekende commentator uit de Zuidelijke Song-dynastie (1127-1279), citeert in zijn commentaar op deze passage de volgende zinnen uit een verhandeling over kalligrafie: *De hand heeft geen weet van het penseel. Het penseel heeft geen weet van de hand.* Hand en penseel van de bedreven kalligraaf zijn dusdanig op elkaar afgestemd dat ze één organisch geheel zijn geworden. Omdat ze met elkaar versmolten zijn, verloopt de wisselwerking ertussen totaal onbewust.

Ook een uitspraak in de *Huainanzi*, een eclectisch taoïstisch werk uit de Westelijke Han-dynastie (206 v.Chr.-7 n.Chr.), is in dit verband verhelderend. De hoogste graad van *geestelijke afstemming* van een ambachtsman op zijn materiaal wordt daarin als volgt omschreven: *Hij zwerft in de ruimte tussen hart en hand zonder dat er tussen hem en de dingen enige afscheiding is.* Het samengaan van speelruimte voor het handelen met optimale aansluiting bij de dingen, wordt in de *Zhuangzi*-passage zelf aanschouwelijk gemaakt door het beeld van de perfect passende schoenen en ceintuur. Zouden deze knellen, dan zou men zijn voeten en middel niet kunnen ‘vergeten’, en belemmerd worden in zijn bewegingen. Het comfort dat ze verschaffen is er juist in gelegen dat ze niet knellen, en men niet voortdurend aan zijn voeten en middel ‘herinnerd’ hoeft te worden. Die beelden zijn ook bedoeld om de twee vormen van comfort die in het vervolg van de tekst worden genoemd, toe te lichten. Het summum van comfort echter is gelegen in het vergeten van het comfort. Zolang comfort een oogmerk blijft, wordt het handelen er nog van buitenaf door bepaald. Pas als men het streven naar comfort kan ‘vergeten’, ondervindt men het comfort dat geheel en al samenvalt met het gemak van het spontane handelen zelf. Als we voor comfort ‘geluk’ invullen, ontdekken we meteen de schakel tussen de zojuist besproken verhalen en Zhuang Zi’s omschrijving van *volmaakt geluk* als *afwezigheid van geluk*.

Men kan de hoofdlijnen in Zhuang Zi’s gedachtegang ook nog als volgt samenvatten: De reden waarom hij niet-doen als echt ge-

luk beschouwt, is dat hij niet-doen opvat als een beoefening van het *ontdoen*. Het betrachten van het niet-doen houdt in dat men het handelen ontdoet van wat daarin gefixeerd en gekunsteld is geraakt. Juist daardoor komt er een ongekennde creativiteit vrij die zowel haar eigen krachtbron als bron van geluk is. Dat ontdoen is zelf niet een project, maar een geleidelijk loskomen van overspannen en overhaaste activiteit. Het is een voortgaande oefening in ontvanke-lijkheid (leegte) die resulteert in een verhoogde concentratie en de intensivering van de aanwezigheid bij de tienduizend dingen. De betekenis van het Chinese woord *wu* in de uitdrukking *wu-wei* kan daarom goed vergeleken worden met de betekenis van het voorvoegsel 'ont-' in woorden als *ontspannen* en *onthaasten*. In onderstaand verhaaltje wordt op humoristische wijze het contrast getekend tussen een volledig ontspannen en onthaaste schilder enerzijds en een horde overijverige penselenlikkers anderzijds. De ware schilder in dit verhaal symboliseert opnieuw de ware levenskunstenaar:

Toen Yuan, de vorst van Song⁵⁸, een schilderij wilde laten maken, kwam er een massa schilders aanzetten. Ze namen de opdracht met een buiging in ontvangst, installeerden zich en begonnen hun penselen te likken en hun inkt te mengen. De helft van die hele menigte moest buiten blijven staan.

Eén schilder kwam pas later aan, volledig ontspannen en zonder zich te haasten. Ook hij nam de opdracht met een buiging in ontvangst, maar installeerde zich niet en ging naar zijn hut. Daar liet de vorst hem door iemand observeren. Zijn kleren uit, spiernaakt, zat hij met gekruiste benen op de grond.

'Mooi zo', zei de vorst, 'dit is de ware schilder.' (*Zhuangzi*, hst. XXI)

Tot slot verwijs ik nog naar een vertelling waarin een gedachte wordt geïllustreerd die Zhuang Zi als vanzelfsprekend lijkt te beschouwen. De idee namelijk dat de natuurlijke interactie met de tienduizend dingen die door het spontane handelen wordt bevorderd, een soort intuïtieve herkenning van het geluk van de andere, ook niet-menselijke dingen met zich meebrengt. De vertelling bevat

58 Het betreft hier dezelfde vorst die de beroemde schrijnwerker Shi verzocht bij hem persoonlijk zijn fenomenale behendigheid in het hanteren van de bijl te demonstreren (zie hoofdstuk 1).

het verslag van het volgende gesprek tussen Zhuang Zi en zijn vriend Hui Zi:

Toen Zhuang Zi en Hui Zi eens over de brug van de Hao-rivier zwierven, zei Zhuang Zi: 'Zoals die witvisjes daar naar believen opduiken en zwemmen, dát is de vreugde van de vissen.'

[Afb. 24]

Hui Zi zei: 'Jij bent geen vis, hoe weet je dan wat de vreugde van de vissen is?' Zhuang Zi antwoordde: 'Jij bent mij niet, hoe weet je dan dat ik niet weet wat de vreugde van de vissen is?'

Waarop Hui Zi antwoordde: 'Ik ben jou niet, dus ben ik wel degelijk onwetend omtrent jou. En jij bent zeker geen vis. Dus is het buiten kijf dat je niet weet wat de vreugde van de vissen is.'

Daarop zei Zhuang Zi: 'Laten we terugkeren naar het uitgangspunt. Jij zei: *Hoe weet je wat de vreugde van de vissen is?* Je wist al wat ik wist toen je me dat vroeg. Ik wist het boven de Hao-rivier.'

(*Zhuangzi*, hst. XVII)

De essentie van Zhuang Zi's weerlegging van Hui Zi's scepticisme is dat hij Hui Zi erop betrapt zichzelf tegen te spreken. Hui Zi beweert namelijk dat hij onwetend is omtrent Zhuang Zi omdat hij Zhuang Zi niet is, terwijl hij wel meent te weten dat Zhuang Zi niet weet wat de vreugde van de vissen is. Als hij dus weet wat Zhuang Zi al dan niet weet, kan hij onmogelijk onwetend zijn omtrent Zhuang Zi. Het feit dat Zhuang Zi geen vis is, kan dan ook niet gelden als argument voor de stelling dat Zhuang Zi niet zou weten wat de vreugde van de vissen is.

De vertelling behelst echter méér dan een demonstratie van Zhuang Zi's gevatheid. Vaak hanteert Zhuang Zi in confrontatie met zijn opponenten dezelfde wapens als zij zelf. In dit geval de rede-neerkunst, één van de favoriete disciplines in de School van de Dialectici, waartoe Hui Zi behoorde. Maar ook nu is het Zhuang Zi er niet louter om te doen zijn opponent op het terrein van diens eigen specialisme te verslaan. Door Hui Zi in spitsvondigheid te overtroeven wil hij hem bewust maken van een vorm van kennis die zich op geen enkele wijze laat beredeneren. Daarnaast verwijst de slotzin van het verhaal: *Ik wist het boven de Hao-rivier*.

De sleutel voor de uitleg van deze ogenschijnlijk cryptische zin kan volgens een commentator gevonden worden in de dubbele betekenis van een en hetzelfde woord *you* in de oorspronkelijke tekst van het verhaal. *You* staat namelijk zowel voor Zhuang Zi's en Hui

Zi's 'zwerven' over de brug van de Hao-rivier als voor het 'zwemmen' van de witvisjes. Wanneer Zhuang Zi zegt *Ik wist het boven de Hao-rivier*, dan drukt hij daarmee uit dat zijn kennis van de vreugde van de vissen gebaseerd is op een gedeelde ervaring van het zwerven-zwemmen (*you*). Als deze uitleg hout snijdt, bevat dit verhaal ook de suggestie dat de vreugde van de speelse omgang met de andere 'dingen' een gedeelde levensvreugde is.

9. Transformatie van het leven in de dood

In de vorige hoofdstukken zijn we al meerdere malen het begrip transformatie of transformeren (Chinees: *hua*) tegengekomen. Het begrip *hua* speelt ook een belangrijke rol in Zhuang Zi's visie op de dood. Zhuang Zi's schets van de menselijke conditie wekt de indruk dat zijn visie op de dood uiterst pessimistisch is. In een passage waarin het begrip 'transformeren' tweemaal voorkomt, lezen we het volgende:

Zo gauw de mens zijn voltooide vorm heeft ontvangen, wacht hij, zolang hij niet getransformeerd wordt, op zijn eind. (...)

Zich zijn hele leven afsloven zonder resultaat te zien, zich doodmoe werken als een slaaf zonder te weten waartoe het uiteindelijk leidt, is dat niet betreurenswaardig?

Wat schiet men ermee op dat de mensen beweren dat er geen dood is? De vorm wordt getransformeerd en het hart volgt hem daarin. Is dat niet allertreurigst te noemen? (*Zhuangzi*, hst. II)

De betekenis van de eerste zin van het citaat kan men als volgt omschrijven: Vanaf zijn geboorte wacht de mens op zijn einde, dat samenvalt met het moment dat het leven getransformeerd wordt in de dood. In de laatste zin is de uitdrukking 'getransformeerd worden' opnieuw gebruikt in de betekenis van sterven. In tegenstelling tot wat door mensen wordt beweerd, sterft de mens naar 'vorm' en 'hart'. Wij in onze cultuur zouden zeggen: naar 'lichaam' en 'geest'. In de volgende passage uit de *Zhuangzi* wordt de kortstondigheid van het menselijk leven als bron van grote droefheid benadrukt:

Het leven tussen hemel en aarde van de mens gaat in een mum voorbij zoals een wit veulen langs een spleet in de muur. (...)

Ineens vindt er een transformatie plaats en er is leven, ineens vindt er weer een transformatie plaats en er is dood.

De levende dingen betreuren het. De mensheid is er verdrietig om. (*Zhuangzi*, hst. XXII)

Hoe uitgesproken somber de teneur van deze en vergelijkbare uitspraken ook is, op deze wijze apart genomen, geven ze een vertekend beeld van Zhuang Zi's visie op de dood. Zoals steeds lijkt Zhuang Zi eerst te willen beklemtonen hoe hopeloos bepaalde zaken onmiskenbaar zijn, om zijn lezers vervolgens uit te nodigen een uitweg te vinden uit de impasse door er op een andere manier naar te kijken. Dat het leven volgens Zhuang Zi geen zinloze tijdpassering in afwachting van de dood hoeft te zijn, was al af te leiden uit de wijze waarop hij in zijn levensfilosofie ongelukkig makende invullingen van geluk probeert te doorbreken.

We zullen Zhuang Zi nu volgen in zijn poging droevig stemmende opvattingen over de dood te ontkrachten. Daartoe zullen we ons allereerst verdiepen in de notie 'transformatie der dingen' (Chinees: *wu-hua*).

In een van de meest becommentarieerde tekstdelen uit de *Zhuangzi* vinden we een omschrijving van dit begrip. Het betreft de slotpassage van hoofdstuk II, die gebruikelijk met de 'vlinderdroom' wordt aangeduid:

[Afb. 27]

Zhuang Zhou⁵⁹ droomde eens dat hij een vlinder was, een fladderende vlinder die, volkomen in zijn sas, niet wist dat hij Zhou was. Toen hij plotseling ontwaakte, was hij in levenden lijve Zhou. Nu weet ik niet of Zhou droomde dat hij een vlinder was of dat de vlinder droomde dat hij Zhou was. Toch moet er tussen Zhou en de vlinder een onderscheid bestaan. Dit is wat de 'transformatie der dingen' genoemd wordt. (*Zhuangzi*, hst. II)

Zhuang Zi's 'vlinderdroom' is in de loop van de geschiedenis op zeer uiteenlopende wijzen uitgelegd. In relatie tot Zhuang Zi's visie op de dood is vooral de uitleg van de beroemde commentator Guo Xiang vermeldenswaard. Hoewel men met veel Chinese auteurs kan betwijfelen of 'leven en dood' wel het hoofdthema van de 'vlinderdroom' is, bevat Guo Xiangs commentaar erop enkele gedachten die Zhuang Zi's opvattingen over dat onderwerp kunnen verhelderen.

De uitleg die Guo Xiang van de 'vlinderdroom' geeft, komt in grote lijnen hierop neer:

⁵⁹ Zhuang Zi's eigennaam.

Toen Zhou droomde dat hij een vlinder was, had hij geen weet van zijn bestaan als Zhou. Toch was hij als vlinder volkomen in zijn element. De wakker geworden Zhou had geen weet van de vlinder, maar was in zijn hoedanigheid van Zhou eveneens helemaal tevreden. Hoewel er een reëel onderscheid moet bestaan tussen Zhou's droom- en waaktoestand, is er op het punt van tevredenheid dus geen enkel verschil. Ten aanzien van leven en dood is het net zo. Er bestaat wel een reëel verschil tussen leven en dood, maar in de ene toestand hebben we geen weet van de andere. Als leven en dood beide toestanden zijn waarin we compleet opgaan, waarom zouden we dan niet ook in elk van beide volledig in ons element zijn? Tijdens het leven betreuren dat men zal sterven berust dus op een vergissing. Voor deze conclusie die Guo Xiang uit de 'vlinderdroom' trekt, baseert hij zich mede op een ander tekstdeel uit hoofdstuk II van de *Zhuangzi*:

Hoe weet ik of de gehechtheid aan het leven geen dwaling is?
 Hoe weet ik of wie de dood verafschuwt, niet is als iemand die van jongs af verdwaald is en niet weet terug te keren?
 De schoonheid van Li was de dochter van de grenswachter van Ai⁶⁰. Toen ze nog maar net in handen van de staat Jin was gekomen, weende ze haar japon nat met haar tranen. Maar nadat ze eenmaal in de koninklijke residentie was aangekomen, met de koning de ruime sponde had gedeeld en het vlees van gras- en graan-etende dieren had genuttigd, betreurde ze 't dat ze had geweest.
 Hoe weet ik of de doden het niet betreuren dat ze aanvankelijk smeekten in leven te mogen blijven? (*Zhuangzi*, hst. II)

Deze passage bevestigt inderdaad de gedachte dat droefheid tijdens het leven vanwege het vooruitzicht op de dood op een dwaling berust. Tegen het eind van zijn commentaar op de 'vlinderdroom' merkt Guo Xiang op dat Zhou's droom van 'gisteren' in het 'nu' is

60 'De schoonheid van Li' is dezelfde vrouwelijke schoonheid als Li Ji die we eerder tegenkwamen. Zij was de dochter van de grenswachter in de plaats Ai, gelegen in Li Rong, ten tijde van de Lente en Herfst Periode (722-481 v.Chr.) een staatje in de nabijheid van de staat Jin. Volgens enkele bronnen verwierf hertog Xian van de staat Jin zich Li Ji als concubine na een strafexpeditie die hij tegen Li Rong had ondernomen. Dat hier van een koning en niet van een hertog sprake is, heeft te maken met het feit dat sommige leenvorsten in die tijd zich de titel koning aanmatigden.

getransformeerd, en wel *omdat de tijd geen moment stilstaat en het beden niet blijft bestaan*. Met zijn daarop aansluitende vraag *Waarom zou het ten aanzien van de wisselingen van dood en leven dan anders zijn?* raakt Guo Xiang zeker een essentiële betekenis van ‘transformatie der dingen’. Want, hoewel deze uitdrukking in de context van de ‘vlinderdroom’ waarschijnlijk in bredere zin is bedoeld, is Guo Xiangs toespitsing ervan op de kwestie van leven en dood geheel in overeenstemming met de betekenis die Zhuang Zi er in ander verband aan toekent. Toegepast op ‘leven en dood’, houdt ‘transformatie der dingen’ in dat leven en dood weliswaar fundamenteel van elkaar verschillen, maar dat beide ‘toestanden’ fasen zijn binnen één continu veranderingsproces. Een beknopte verwoording van die gedachte was in feite al te vinden in de boven geciteerde zin uit hoofdstuk XXII van de *Zhuangzi*: *Ineens vindt er een transformatie plaats en er is leven, ineens vindt er weer een transformatie plaats en er is dood.*

In een andere formulering van dezelfde idee, eveneens in hoofdstuk XXII van de *Zhuangzi*, komt tot uitdrukking dat vrees voor de dood juist vanwege de continuïteit van het proces waarin leven en dood elkaar opvolgen, ongegrond is. Die continuïteit wordt gewaarborgd door de permanentie van wat in het Chinees *qi* wordt genoemd, het eerder toegelichte begrip dat ik in de bewuste passage met ‘lucht’ heb vertaald:

Het leven is de volgeling van de dood.

De dood is het begin van het leven.

Wie kent hun richtsnoer?

Het leven van de mens is een concentratie van lucht.

Wanneer de lucht zich concentreert, is er leven.

Wanneer zij zich verstrooit, is er dood.

Als dood en leven elkaars volgelingen zijn, wat voor onheil kan me dan overkomen? (*Zhuangzi*, hst. XXII)

De concentratie van *qi* valt samen met het moment binnen het transformatieproces waarop het leven ontstaat; de verstrooiing van *qi* met het moment binnen een en hetzelfde proces waarop de dood intreedt. Hoewel uitdrukkingen als ‘transformatie der dingen’, ‘concentratie van *qi*’ en ‘verstrooiing van *qi*’ uit een kosmologisch vocabulaire afkomstig lijken te zijn, vindt men in de *Zhuangzi* geen uitgewerkte natuurfilosofie. De manier waarop deze termen worden

gebruikt, duidt er eerder op dat Zhuang Zi ze hanteert om uitdrukking te geven aan zijn opvatting dat leven en dood van de mens (één van de 'tienduizend dingen') zijn opgenomen in het grote proces van de natuur waarin ontstaan en vergaan elkaar permanent afwisselen. De situering van het leven en de dood van de mens binnen dit grote geheel is primair 'psychologisch' van opzet en vooral bedoeld om de 'vanzelfsprekende' tegenstelling tussen leven en dood vanuit dit immense perspectief te doorbreken. We herkennen hier een parallel met het thema van het 'oprekken' van beoordelingscriteria vanuit het oogpunt van Dao.

De psychologische strekking van Zhuang Zi's verwijzingen naar het grote gebeuren van de 'transformatie der dingen' komt ook in tal van andere tekstdelen van de *Zhuangzi* expliciet tot uiting. Aan enkele daarvan zal hieronder aandacht worden besteed.

De idee dat vrees voor de dood ongefundeerd is, wordt op bijna uitdagende wijze in beeld gebracht door een aantal verhalen in hoofdstuk VI over enkele kolderieke vriendenclubjes die openlijk de spot drijven met de gebruikelijke gevoelens van afschuw voor de dood. Eén zo'n groepje non-conformisten zijn we al tegengekomen in het kader van het thema 'loslaten en vergeten'. Voor een ander groepje mannen is de nogal buitenissige kijk op de dood die zij erop nahouden, zelfs de directe aanleiding om vriendschap met elkaar te sluiten:

Vier mannen, Zi Si, Zi Yu, Zi Li en Zi Lai zeiden tot elkaar:

'Wie is in staat van het niets zijn hoofd, van het leven zijn ruggengraat en van de dood zijn stuitbeen te maken?

Wie weet dat dood en leven, bestaan en vergaan één lichaam vormen? Met hem sluiten we vriendschap!'

De vier keken elkaar aan en lachten. En omdat niets in hun hart zich ertegen verzette, sloten ze vriendschap met elkaar.

(*Zhuangzi*, hst. VI)

Wat deze mannen tot elkaar bracht, was de overtuiging dat de onzichtbare oorsprong van het leven (het 'niets'), het leven zelf en de dood één doorlopend geheel vormen. De voorstelling van dood en leven als 'één lichaam' komt sterk overeen met het beeld dat Lao Zi ervan gaf in zijn (op Confucius betrekking hebbende) suggestie aan het adres van de éénvoetige Shu Shan de Teenloze:

‘Waarom breng je hem er gewoon niet toe dood en leven als één reep, het geoorloofde en ongeoorloofde als één snoer te beschouwen? Kun je hem zo niet uit zijn boeien en ketens verlossen?’
(*Zhuangzi*, hst.V)

In het vervolg van het verhaal over de vier mannen wordt verteld dat één van hen, Zi Yu, plotseling ziek werd en lichamelijk totaal misvormd raakte. Als zijn vriend Zi Si hem vraagt of hij dat erg vindt, antwoordt hij:

‘Nee, waarom zou ik het erg vinden? Als hij [de schepper der dingen] mijn linkerarm geleidelijk in een haan zou transformeren, zou ik er de nachtwaken mee afroepen.

Als hij mijn rechterarm geleidelijk in een kruisboog zou transformeren, zou ik er een uil mee neerschieten en die braden.

En als hij mijn stuitbeen geleidelijk in een wiel zou transformeren en m'n geest in een paard, dan zou ik daarop rijden. Zou ik dan nog een ander voertuig nodig hebben?!

Bovendien, wanneer we ontvangen is het ook de tijd daarvoor. Verliezen we dan voegen we ons ernaar.

Wie vrede neemt met wat hem te gelegener tijd wordt toebedeeld en zich voegt naar de omstandigheden, is onvatbaar voor droefheid of vreugde.’ (*Zhuangzi*, hst. VI)

‘De schepper der dingen’, die de doodzieke Zi Yu volgens het verhaal nog vóór de vraag van zijn vriend had aangeroepen, verwijst niet naar een schepper in de gestalte van een goddelijke persoon. De uitdrukking wordt algemeen beschouwd als een plastische omschrijving van Dao als de ultieme oorsprong van alle transformaties. De aperte absurditeit van de mogelijke transformaties die Zi Yu de revue laat passeren, is opnieuw een indicatie van Zhuang Zi's gebruik van humor als instrument om vastgeroeste opvattingen onderuit te halen. In dit geval opvattingen over leven en dood.

Het antwoord van Zi Yu op de vraag van zijn vriend geeft uitdrukking aan de gedachte dat het ontvangen van het leven en het verliezen ervan zich aan de greep van de mens onttrekken. De meest adequate houding die de mens daartegenover kan aannemen, is dat hij zo flexibel mogelijk inspeelt op de transformaties die zich aan hem voltrekken, ongeacht welke concrete vorm deze aannemen.

Overmatige droefheid over het verlies van het leven is net zo strijdig met die instelling als overmatige vreugde over het ontvangen ervan.

Diezelfde houding wordt beschreven in het eerste tekstdeel van hoofdstuk VI, waarin een karakterschets van de ‘ware mens uit de oudheid’ wordt gegeven:

De ware mens uit de oudheid heeft geen weet van gehechtheid aan het leven, en heeft geen weet van afschuw voor de dood. Zijn geboorte strekt hem niet tot vreugde en hij verzet zich niet tegen zijn dood. Ontspannen gaat hij, ontspannen komt hij, meer niet. Hij vergeet niet wat zijn begin is geweest, en tracht niet te achterhalen wat zijn einde zal zijn. Als hij iets ontvangt, is hij verheugd, wanneer hij ’t moet verliezen, geeft hij het terug. (*Zhuangzi*, hst. VI)

Het vervolg van het verhaal over het stel vrienden bevat het relaas van de ziekte en de ophanden zijnde dood van Zi Lai, de laatstgenoemde van het viertal. De uitdrukking ‘schepper der transformaties’ die daarin als alternatief van ‘schepper der dingen’ voorkomt, doet de samenhang met de notie ‘transformatie der dingen’ nog scherper uitkomen. Zi Lai’s antwoord op de vraag van Zi Li wat de schepper der transformaties van hem zal gaan maken, zal straks nog ter sprake komen.

Als droefheid om de eigen dood ongegrond is, dan geldt dat in Zhuang Zi’s visie vanzelfsprekend ook voor droefheid om de dood van een ander. Dat komt op pakkende wijze tot uitdrukking in Zhuang Zi’s reactie op het overlijden van niemand minder dan zijn eigen vrouw. Daarover gaat het volgende verhaal:

Zhuang Zi’s vrouw was gestorven. Toen Hui Zi hem kwam condoleren, zat Zhuang Zi juist op zijn hurken, trommelend op een kruik, te zingen. Hui Zi zei: ‘Dat je niet huilt om de dood van haar met wie je hebt samengeleefd, je kinderen hebt grootgebracht en oud geworden bent, gaat al ver genoeg, maar ga je niet over de schreef door ook nog trommelend op een kruik te zingen?!’ Zhuang Zi antwoordde: ‘Geenszins. Zou ik soms in staat zijn geweest géén verdriet te voelen toen ze nog maar net gestorven was? Me bezinnend op het begin van haar bestaan, kwam ik tot het inzicht dat zij oorspronkelijk geen leven bezat; niet slechts geen leven, maar ook geen vorm; niet slechts geen vorm, maar ook geen lucht⁶¹.

61 Opnieuw de vertaling van *qi*.

Vanuit een warrige mengeling vond er een verandering plaats en er was lucht. De lucht veranderde en er was een vorm. De vorm veranderde en er was leven.

Vandaag was er weer een verandering en die leidde tot de dood. Deze opeenvolging van veranderingen is als de gang der vier seizoenen, lente, herfst, winter en zomer.

Zij ligt reeds rustig in het Immense Huis. Dan toch nog luidruchtig bij haar blijven huilen, zou ik als gebrek aan voeling met het lot beschouwen. Daarom ben ik ermee gestopt.' (*Zhuangzi*, hst. XVIII)

De overeenkomsten die we in dit verhaal aantreffen met eerdere beschrijvingen van het proces waarin het leven getransformeerd wordt in de dood, zijn duidelijk. Wat er in deze vertelling uitspringt is dat de verandering van Zhuang Zi's houding ten opzichte van de dood van zijn vrouw uitdrukkelijk wordt voorgesteld als het resultaat van reflectie. Het gegeven dat Zhuang Zi's spontane gevoel van smart verdween als gevolg van een inzicht dat stoelde op rationele overwegingen, lijkt geheel en al in tegenspraak met de voorrang die in zijn filosofie wordt gegeven aan spontaniteit en natuurlijkheid.

Toch is er reden om aan te nemen dat Zhuang Zi's verandering van houding niet simpelweg geduid kan worden in termen van overwinning van de ratio op het gevoel. Immers, de gedachten waar Zhuang Zi al reflecterend op uitkwam, waren bijzonder troostrijke gedachten, gedachten die ruimte creëerden in zijn hart voor gevoelens van berusting in het verlies van zijn vrouw. Hij redeneerde zijn verdriet niet weg, maar stelde zich open voor een gevoel dat hij uiteindelijk natuurlijker achtte dan zijn aanvankelijke verdriet. Uit dit gevoel van berusting ontsproot de spontane aandrang zich vrolijk te gedragen. Het toch wel abrupte karakter van die gedragsverandering zegt ongetwijfeld ook iets over Zhuang Zi's krachtige penseelvoering.

De opbeurende gedachte die ligt opgeslagen in de zin *Zij ligt reeds rustig in het Immense Huis*, wordt ook elders in de *Zhuangzi* aangetroffen. Het 'Immense Huis' wordt wel omschreven als de 'ruimte tussen hemel en aarde'. Men kan het ook associëren met het hele universum of de hele wereld. Die laatste uitdrukking wordt gebruikt in een passage uit hoofdstuk VI. Daarin wordt het besef van een geborgenheid verwoord die zich uitstrekt voorbij de grens van het leven:



Afb. 26: *Vissersboot bij maanlicht* door Kung Hsien (ca. 1618-1689), inkt op papier.

Van een boot die in een inham en van een fuik die in een moeras verborgen wordt, zegt men dat ze daar veilig zijn. Maar midden in de nacht komt er een sterke man die ze op zijn rug wegdraagt. Dat weet de domme niet.⁶²

Hoe gepast het ook is kleine zaken in grote te verbergen, nog kunnen ze verdwijnen. Maar verbergt men de hele wereld in de hele wereld, dan is verdwijning uitgesloten. Dit is het machtige feit van de permanent bestaande dingen.

Dat ons de vorm van een mens ten deel viel, stemt ons reeds blij. Maar welk een onmetelijke vreugde beleven we, als de vorm van de mens tienduizend transformaties ondergaat zonder eind!

Daarom zal de wijze mens zwerven in het oord waaruit de dingen niet verdwijnen kunnen en waarin alles blijft bestaan. Vroege dood en ouderdom acht hij beide goed. Evenzo begin en einde.

Als de mensen hém reeds tot voorbeeld nemen, hoeveel te meer dan Datgene waarmee de tienduizend dingen verbonden zijn en waarvan de al-ene transformatie afhankelijk is? (*Zhuangzi*, hst. VI)

Vanuit het perspectief van het in tijd en ruimte begrensde leven van de mens, is de dood per definitie verlies van het leven. Een mens kan dan wel proberen zijn leven op alle mogelijke 'slimme' manieren veilig te stellen voor de dood, uiteindelijk zal het leven hem

⁶² In enkele tekstversies staat er 'de slapende' in plaats van 'de domme'. Dan wordt bedoeld dat de eigenaar van de boot en de fuik tijdens zijn slaap niets merkt van de diefstal.

toch ontvallen. Maar vanuit het perspectief van het tijdruimtelijk oneindige universum, de hele wereld, kan er onmogelijk sprake zijn van verlies. *Het machtige feit van de permanent bestaande dingen* zou men bij benadering kunnen omschrijven als ‘de wet van het behoud van de dingen’.

De hele wereld in de hele wereld verbergen betekent alle dingen, inclusief het ding dat tijdens zijn leven de vorm van een mens heeft, beschouwen vanuit het perspectief van die tijdruimtelijke oneindigheid waaruit niets kan verdwijnen omdat alles erin besloten blijft. Dat is het oord waarin de wijze mens ‘zwerft’. Hij begeeft zich buiten de gangbare scheiding tussen leven en dood.

Dit alles neemt niet weg dat de mens bij de dood een *ander* ‘ding’ wordt. Transformeren betekent letterlijk van één vorm overgaan in een andere. Het permanent bestaan van de dingen binnen het oneindige universum houdt daarom niet in dat de dingen een vaste bestaansvorm hebben en behouden, maar dat ze zonder onderbreking opgenomen blijven in een transformatieproces dat zelf permanent is. Het universum kan dan ook niet voorgesteld worden als een statisch geheel, als een oneindig grote container waarin de dingen stuk voor stuk veilig opgeborgen liggen, maar als een dynamisch continuüm waarbinnen de dingen ‘tienduizend transformaties’ ondergaan.

Op dat ene, alomvattende transformatieproces slaat de ‘al-ene transformatie’ in het citaat. ‘Permanentie’ kan dus onmogelijk begrepen worden in de zin van een of andere vorm van persoonlijk voortbestaan na de dood. Ook de idee van reïncarnatie, de wedergeboorte van een en dezelfde ziel in een ander lichaam, is volkomen vreemd aan de taoïstische filosofie. ‘Permanentie’ slaat in dit verband namelijk alleen op de continuïteit van het proces waarin dingen in *andere* dingen overgaan.

Deze laatste gedachten worden levendig verbeeld door de voorstelling die de stervende Zi Lai uit het verhaal over de vier vrienden geeft van het transformatieproces dat hij op het punt staat te ondergaan. Hij vergelijkt ‘hemel en aarde’ met een grote smeltoven, en de ‘schepper der transformaties’ met een smid. Reagerend op de vraag van zijn vriend Zi Li of de schepper der transformaties wellicht een rattenlever of een insectenpootje van hem gaat maken, zegt hij dat, indien hij er bij de schepper der transformaties op aan zou dringen weer enkel en alleen de vorm van een mens te krijgen, hij even weerspanning zou zijn als een

stuk metaal dat van een smid zou eisen in de vorm van een Molye⁶³ gegoten te worden.

Zi Lai had al vóór die vergelijking de conclusie getrokken dat *hetgeen ons leven goed maakt, hetzelfde is als wat onze dood goed maakt*. Daarmee geeft hij uitdrukking aan hetzelfde gevoel van geborgenheid als in de laatst geciteerde passage. Het daarin voorkomende zinsdeel *Datgene waarmee de tienduizend dingen verbonden zijn waarvan de al-ene transformatie afhankelijk is*, doelt weer op Dao als de uiteindelijke bron van de dynamiek van het eindeloze transformatieproces. Dao is de permanente verbindingsweg tussen de fasen van leven en dood, ontstaan en vergaan van de tienduizend dingen. Wat volgens Zhuang Zi zelfs aanleiding tot vreugde geeft, is nu juist het besef dat het 'ding' dat ooit de vorm van een mens werd toebedeeld, eindeloos blijft participeren in die al-ene transformatie.

Ook de vreugde die de plaats innam van Zhuang Zi's aanvallende droefheid om de dood van zijn vrouw stoelt op dat besef. In weerwil daarvan toch misbaar blijven maken zou volgens hem getuigen van een 'gebrek aan voeling met het lot'. Het Chinese woord voor 'lot' is *ming*, dat ook de betekenis van 'bevel', 'decreet', 'mandaat' kan hebben. In het taoïstische vocabulaire verwijst *ming* niet naar de loop van gebeurtenissen zoals die beschikt zou zijn door een bovennatuurlijke macht, maar vooral naar een gebeuren dat natuurlijk verloopt. Dao 'bestiert' dit gebeuren niet, maar volgt en bevordert het zoals onder meer is af te leiden uit het eerder geciteerde gezegde uit hoofdstuk 25 van de *Laozi*: *Dao volgt het vanuit-zichzelf-zo*. Omdat de mens buiten zijn initiatief in dit natuurlijke gebeuren is opgenomen, en er zelf deel van uitmaakt, heeft hij er geen regie over. Het is in dát opzicht dat dit gebeuren valt onder het 'lot'. In meest strikte zin geldt dit voor zuiver 'natuurlijke' gebeurtenissen als geboorte en natuurlijke dood. In meer afgeleide zin voor ieder gebeuren dat het gevolg is van een samenloop van omstandigheden waarvan de mens onmogelijk het ontstaan kan doorgronden of voorspellen.

In de volgende passage uit een tekstdeel dat onmiddellijk voortvloeit uit het fragment over het *verbergen van de hele wereld in de hele wereld*, worden dood en leven expliciet genoemd als wisselingen van het 'lot' in bovenbedoelde zin:

63 De naam van een beroemd zwaard.

Dood en leven zijn er door het lot. De regelmaat waarmee ze elkaar als dag en nacht afwisselen, is het werk van de hemel. Er zijn zaken waar de mens geen vat op heeft. Deze maken alle deel uit van de realiteit der dingen. (*Zhuangzi*, hst. VI)

Het woord 'hemel' in deze passage is weer een synoniem van 'natuur' (Chinees: *zi-ran*).

De werking van het lot is niets anders dan het natuurlijke gebeuren dat ervoor zorgt dat mensen geboren worden en sterven zonder dat ze voor het leven kunnen kiezen en hun dood tegen kunnen houden. In het volgende citaat wordt naast leven en dood een aantal andere zaken genoemd die geacht worden te vallen onder de werking van het lot:

Dood en leven, behoud en verlies, mislukking en succes, armoede en rijkdom, deugdzaamheid en ondeugdzaamheid, blaam en faam, honger en dorst, koude en hitte zijn de veranderingen in het gebeuren, de werking van het lot.

Dag en nacht wisselen zij elkaar voor onze aanblik af zonder dat onze kennis bij machte is de oorsprong ervan te doorzien. (*Zhuangzi*, hst. V)

Deze woorden worden in de mond van Confucius gelegd, maar dat zal ons niet meer verbazen. En evenmin dat ze deel uitmaken van Confucius' lovende beschrijving van het karakter van een aartslelijke man, Ai Tai To geheten. We hebben hier opnieuw te maken met Zhuang Zi's gebruikelijke 'omkering van waarden'. In een al even positieve typering die Confucius eerder geeft van een éénvoetige uit de staat Lu, wordt van deze laatste gezegd: *De transformatie der dingen schrijft hij toe aan het lot*. (*Zhuangzi*, hst. V)

Wat de lelijkheid en de ex-misdadiger gemeen hebben, is dat ze zich niet verzetten tegen de werking van het lot, waaronder het onderhevig raken aan een slechte reputatie. Niet dat ze zich daar fatalistisch bij neerleggen. Integendeel, hun gedrag is exemplarisch, omdat ze juist dóór zich te schikken naar hun lot veel meer ont-plooiingsruimte krijgen: hun vermogen om te 'zwerfen' wordt er in hoge mate door vergroot. Zo kon de éénvoetige, Wang Tai genaamd, onbedoeld de status van een meester verwerven en kreeg hij in de staat Lu evenveel leerlingen als Confucius zelf! En over Ai Tai To, die naar verluidt lelijk genoeg was om de hele wereld schrik in te boezemen, wordt verteld dat mannen die bij hem verbleven

niet meer van hem konden scheiden, en dat al meer dan tien vrouwen hun ouders hadden gevraagd zijn concubine te mogen worden in plaats van de echtgenote van een ander.

We kunnen dus aannemen dat ook het zich voegen naar het gebeuren van de dood als één van de *transformaties der dingen*, beslist niet fatalistisch bedoeld kan zijn. De houding ten opzichte van de dood die door Zhuang Zi wordt bepleit, staat in dienst van het leven en is om die reden als 'levenshouding' te betitelen. Midden in het leven aanvaarden dat men het leven uiteindelijk moet verliezen, strookt als houding geheel en al met de praxis van het 'gaaf houden van het lijf' en het 'voeden van het leven'.

Immers, wie er vrede mee heeft dat hij de hoogste waarde, het leven zelf, moet loslaten wanneer het moment van de dood gekomen is, zal er minder moeite mee hebben afstand te doen van zaken van veel geringere waarde. Dat geldt des te sterker voor zaken die de kwaliteit van het leven aantasten. Een nogal krachtige formulering van die gedachte troffen we eerder aan in de beschrijving van de 'volmaakte mens':

Dood noch leven brengen enige verandering bij hem teweeg, laat staan de principes van voordeel en schade! (*Zhuangzi*. hst. II)

De bevestiging van de hoge waarde van het leven kwam tot uitdrukking in deze eerder geciteerde zinnen uit hoofdstuk 44 van de *Laozi*: *Roem of uw leven – wat is u liever? Uw leven of bezittingen – wat is meer waard?* We kunnen ook terugdenken aan de in hoofdstuk XXVIII van de *Zhuangzi* weergegeven uitspraak van de wijze Zhan Zi: *Wie veel waarde hecht aan het leven, hecht weinig waarde aan profijt.*

In de volgende passage wordt op impliciete wijze de samenhang tussen het loslaten van onbelangrijk geachte zaken en de bevestiging van de hoge waarde van het leven verduidelijkt:

De verdiensten van keizers en koningen zijn slechts het restafval van het handelen der wijzen, niet bepaald het middel om het lijf gaaf te houden en het leven te voeden.

Is het dan niet te betreuren dat het merendeel der profane nobelen van vandaag het eigen lijf in gevaar brengt en zijn leven vergooit door zich te offeren voor de dingen?⁶⁴(...)

64 Deze laatste zin is ook aangehaald in hoofdstuk 3 van dit boek.

Stel nu dat iemand hier met de parel van de markies van Sui⁶⁵ op een duizenden meter hoog vliegende mus zou schieten, dan zou de hele wereld hem uitlachen. Waarom? Omdat hetgeen hij gebruikt van grote waarde en hetgeen hij tracht te verkrijgen van geringe waarde is.

Maar het leven dan, zou dat slechts evenveel waard zijn als de parel van de markies van Sui?! (*Zhuangzi*, hst. XXVIII)

We kunnen dus wel concluderen dat loskomen van de gehechtheid aan het leven voor Zhuangzi Zi beslist niet gelijkstaat aan gering-schatting van het leven, laat staan aan verheerlijking van de dood. In essentie gaat het om het loskomen van *fixaties* op zaken die de natuurlijke gang van het leven, de spontane levensloop belemmeren. Maar het behoort volgens Zhuang Zi evenzeer tot een natuurlijke levenshouding dat men het leven niet op een geforceerde manier probeert te verlengen. Het is opnieuw louter en alleen afhankelijk van het lot of iemand van nature een lang of een kort leven beschoren is. De beste houding is om zich ook daarnaar te schikken. Dat is de houding die volgens de passage over het *verbergen van de hele wereld in de hele wereld* kenmerkend is voor de wijze mens: *Vroege dood en ouderdom acht hij beide goed.*

Zoals eerder opgemerkt, uiten veel Chinese commentatoren hun ongenoegen over het feit dat aanhangers van de Dao-religie in latere tijden Zhuang Zi's fantasierijke beeldspraak over de 'immunitet' van de zogenaamde volmaakte mensen in letterlijke zin gingen opvatten en vervolgens dienstbaar maakten aan hun eigen levensverlengende praktijken. Met de kunstmatigheid van dergelijke praktijken wordt ook in de *Zhuangzi* zelf al de spot gedreven. Aan het begin van hoofdstuk XV wordt een beschrijving gegeven van de specifieke voorkeuren van verschillende groepen geleerden uit Zhuang Zi's tijd. Die geleerden waren een soort specialisten die zich concentreerden op één specifieke levenswijze die in hun ogen het meest 'rendabel' was. Eén van die groepen wendde zich af van de wereld en vluchtte de natuur in. Aan het taoïstische kernbegrip 'niet-doen' gaven deze geleerden de invulling van 'niets doen', goed te vergelijken met permanent vakantie houden. Een andere groep

65 Het betreft de kostbare parel die de markies van Sui ontvangen zou hebben uit de bek van een grote slang als beloning voor de behandeling die de markies de slang gaf toen deze gewond was geraakt.

daarentegen was bijzonder actief bezig met ademhalingsoefeningen en lichaamsbewegingen die gericht zijn op verlenging van het leven. In de schets van de favoriete levenswijze van elk van beide groepen en Zhuang Zi's beoordeling ervan lezen we het volgende:

Zich naar de wildernis en moerassen begeven, zich ophouden in wijde vlaktes, zich ontspannen met het vangen van vissen, en alleen maar niets doen, dát is waar de geleerden van rivieren en zeeën, mensen die de wereld ontvluchten, ontspannings- en vrijetijdslieden van houden.

[Afb. 25]

Blazen en puffen, uit- en inademen, oude lucht uitstoten en verse inhaleren, hangen als beren, zich uitstrekken als vogels, en alleen maar bezig zijn met lang leven, dát is waar de geleerden van de energiegeleiding, mensen die hun lichaam voeden, fans van een hoge ouderdom à la Peng Zu⁶⁶ van houden. (...)

Maar ontspannen zijn zonder rivieren en zeeën, lang leven zonder energiegeleiding, alles vergeten en daarmee alles bezitten, zo eindelijk los zijn van alles dat al het schone je volgt, dát is de weg van hemel en aarde, en de deugd van de wijze mens.

(*Zhuangzi*, hst. XV)

In de Chinese commentaren vindt men verwijzingen naar teksten waarin het 'in bomen hangen van beren' en het 'zich uitstrekken van de vleugels van vogels' wordt beschreven als model voor lichaamsoefeningen die bedoeld zijn het leven te verlengen. Ademhalingsoefeningen en oefeningen voor de geleiding van de (levens)energie worden daarin genoemd naast technieken ter bevordering van de bloedcirculatie. Het is duidelijk dat in Zhuang Zi's ogen de eerstgenoemde groep verkeerd bezig was, omdat zij van 'niets doen' haar levensdoel maakte. Dat botst uiteraard met het 'niet-doen' volgens de taoïstische opvatting dat, zoals we eerder vaststelden, per definitie te karakteriseren is als 'niet-doelgericht' handelen.

Het bekende gezegde *als niet-doen wordt gedaan, blijft niets ongedaan* houdt bovendien in dat het authentieke 'niet-doen' allesbehalve niks is, maar onbedoeld een grenzeloze creativiteit ontplooit. De uitdrukking *alles vergeten en daarmee alles bezitten* in de conclusie van het citaat bevestigt zowel het niet-intentionele karakter als het

66 De legendarische figuur die achthonderd jaar geleefd zou hebben.

verrassende effect van het *echte* 'niet-doen'. De wijze waarop de eerste groep mensen het lijf gaaf trachtte te houden door de woelige wereld te verlaten, is dus uitermate geforceerd. Hun vlucht in de natuur is tegennatuurlijk.

Het levensproject van de tweede groep geleerden is in feite nog dwangmatiger. Met hun hyperactiviteit in de vorm van uitgekiende oefeningen en hun ononderbroken bezorgdheid over gezond dieet voor het lichaam, wijden ze hun hele leven aan het verlengen van het leven. Ook niet bepaald een middel om het leven te voeden. Wat er aan hun levenswijze schort, is dat ze nog niet losgekomen zijn van de gehechtheid aan het leven in eerder bedoelde zin.

De wijsheid vervat in de woorden *zo eindeloos los zijn van alles dat al het schone je volgt*, houdt in dat de weg naar al het schone van het leven pas openligt voor wie zich heeft verzoend met de kortstondigheid ervan.

De zojuist besproken houding van zich voegen naar de 'transformatie van het leven in de dood', is één concrete verschijningsvorm van de houding die meer algemeen en abstract omschreven kan worden als: het mee veranderen met het veranderen van een toestand of zaak. Voor de notie 'mee veranderen met' en 'veranderen' gebruikt Zhuang Zi hetzelfde woord *hua* dat ook 'transformeren' en 'transformatie' betekent. Een cruciale gedachte in Zhuang Zi's filosofie is nu dat *het mee veranderen met de permanent veranderende dingen* het kenmerk is van een basishouding die ervoor zorgt dat men de andere 'dingen' in hun specifieke eigenheid bewaart, dat wil zeggen: niet schaadt. De dingen 'niet schaden' is op zijn beurt weer een waarborg voor het eigen behoud. Deze wederzijdse implicatie van 'niet schaden' en 'niet geschaad worden' wordt verwoord in de volgende passage:

De mens uit de oudheid veranderde uiterlijk maar niet innerlijk.
 De hedendaagse mens verandert innerlijk, maar niet uiterlijk.
 Wie met de dingen mee verandert, blijft een en dezelfde en verandert niet.
 (...)
 De wijze mens vertoeft bij de dingen en beschadigt de dingen niet.
 Wie de dingen niet beschadigt, kan ook niet door de dingen beschadigd worden.
 (*Zhuangzi*, hst. XXII)

Deze uitspraken worden Confucius in de mond gelegd. Het is duidelijk dat Confucius hier weer fungeert als spreekbuis voor Zhuang Zi's eigen ideeën. 'Innerlijk veranderen' zou men kunnen omschrijven als zichzelf uitleveren aan uiterlijke dingen. Men kan hier terugdenken aan alternatieve uitdrukkingen als: 'zichzelf verliezen in de dingen' en 'zich offeren voor de dingen'.

De *'hedendaagse mens'* vervreemdt van zichzelf doordat hij uiterlijkheden najaagt en zich door de dingen mee laat voeren. Zijn wijze van zich verhouden tot de externe dingen tast zijn eigen innerlijk aan. Hij doet het omgekeerde van wat de 'mens uit de oudheid' doet, die 'uiterlijk verandert', dat wil zeggen de andere dingen buiten zich zonder zelfzuchtige bedoelingen in hun veranderingen volgt. Doordat hij mee verandert met de dingen, kan hij zijn 'innerlijke continuïteit' bewaren: *[hij] blijft een en dezelfde en verandert niet.*

Het 'vertoeven bij de dingen' is te begrijpen als innig voeling houden met de specifieke eigenheid van de dingen. Die houding impliceert precies het 'niet beschadigen', het heel laten van de dingen.

De gedachte verwoord in de slotzin van het citaat, *Wie de dingen niet beschadigt, kan ook niet door de dingen beschadigd worden*, wordt in hoofdstuk XX van de *Zhuangzi* ook als volgt geformuleerd: *de dingen de dingen doen zijn en daardoor niet door de dingen tot ding gemaakt worden.* 'De dingen de dingen doen zijn' houdt in: het bevorderen van het 'vanuit-zich-zelf-zo-zijn' van de dingen. 'Niet door de dingen tot ding gemaakt worden' betekent: niet in de greep van de dingen komen. Wie niet in de greep van de dingen komt, kan ook niet door de dingen beschadigd worden.

De beste garantie voor een 'lang leven' kan in Zhuang Zi's visie niet gevonden worden in een of andere levensverlengende 'praktijk', maar in een levenspraxis die vertrekt vanuit de zojuist beschreven basishouding. Het betreft een praxis die ten diepste gemodelleerd is naar het onbaatzuchtige, belangeloze 'niet-doen' van Dao. 'Niet-doen' zou men in deze context ook met 'doen om niet' kunnen vertalen. Deze laatste gedachten vindt men in de kern al verwoord in de volgende passage uit de *Laozi*, waarin 'hemel' en 'aarde' weer duidelijk als participierend in het 'niet-doen' van Dao worden voorgesteld:

De hemel is lang en de aarde durend.

De reden waarom hemel en aarde lang en durend kunnen zijn,
is dat zij niet voor zichzelf leven.

Daarom kunnen zij lang leven.

Om die reden plaatst de wijze mens zijn persoon op de achtergrond, en komt zijn persoon op de voorgrond.

Hij slaat geen acht op zijn persoon, en zijn persoon blijft bewaard.

Is dat niet omdat hij geen eigenbelang heeft?

Daarom kan hij wat in zijn eigen belang is verwezenlijken.

(*Laozi*, hst. 7)

De connectie met Zhuang Zi's leidmotief van het 'gaaf houden van het lijf', komt nog scherper tot uitdrukking, als men bedenkt dat 'persoon' in dit citaat telkens de vertaling is van het Chinese woord *shen*, dat ook 'lijf' betekent. Het is duidelijk dat het 'lijfsbehoud' dat de wijze mens wordt toebedeeld als hij 'het voorbeeld van hemel en aarde volgt', hem slechts geschonken kan zijn als onbedoeld effect van zijn onbaatzuchtigheid en nooit als vooraf beoogde beloning. De gedachte van het verkrijgen van voordeel als onbedoeld resultaat van een voordeel brengende, geen schade toebrennende omgang met de dingen, vindt men ook in de volgende zinnen uit de *Laozi*:

De wijze stapelt niet op.

Hoe meer hij doet voor anderen, hoe meer hij zelf heeft.

Hoe meer hij geeft aan anderen, hoe meer hij zelf krijgt.

De weg van de hemel is: voordeel brengen maar geen schade.

De weg van de wijze is: handelen maar niet wedijveren.

(*Laozi*, hst. 81)

Tot slot van dit hoofdstuk en ter afsluiting van dit boek lezen we het verhaal over de reactie van de stervende Zhuang Zi op de wens van zijn leerlingen om hem een luisterrijke begrafenis te bezorgen. De authenticiteit van dit verhaal valt moeilijk vast te stellen, maar wat er in onthuld wordt over Zhuang Zi's persoon sluit naadloos aan op zijn visie op de dood:

Toen Zhuang Zi's dood ophanden was, en zijn leerlingen de wens uitten hem een deftige begrafenis te geven, zei Zhuang Zi:

[Afb. 28]

'Ik neem hemel en aarde als m'n binnen- en buitenkist⁶⁷, zon en maan als het paar jadeschijven, sterren en hemellichamen als de

67 In de Chinese oudheid was het gebruikelijk dat de kist waarin de dode lag, gevat was in een tweede kist.

ronde en niet-ronde parels, de tienduizend dingen als de meegegeven giften.

Is daarmee het benodigde voor mijn begrafenis niet gereed? Wat zou daar nog aan toe te voegen zijn?’

De leerlingen zeiden: ‘We vrezen dat kraaien en wouwen onze meester op zullen eten.’

Daarop zei Zhuang Zi: ‘Wat boven de grond door kraaien en wouwen, zal onder de grond door mollen en mieren worden opgegeten.

Waarom partijdig zijn door het van de eerste af te pakken en het aan de laatste te geven?’ (*Zhuangzi*, hst. XXXII)

Wat zou er aan dit prachtige verhaal nog toe te voegen zijn?! Ik geef er dan ook de voorkeur aan Zhuang Zi te laten rusten in het ‘Immense Huis’, ‘het oord waaruit de dingen niet verdwijnen kunnen en waarin alles blijft bestaan’. Dat is het graf dat hij deelt met zijn vrouw en alle andere stervelingen. Hopelijk heeft hij er geen bezwaar tegen dat ik op dit plekje tussen hemel en aarde, als postuum eerbetoon, dit snoer van pareltjes uit zijn eigen geschriften deponeer.

Namen, titels en begrippen in Chinese karakters

Namen:

| | |
|-------------------------|---------|
| Gongsun Long | 公孫龍 |
| Guo Xiang | 郭象 |
| Hui Zi | 惠子 |
| Kong Fu Zi (Confucius) | 孔夫子 |
| Lao Zi (Lao Dan) | 老子 (老聃) |
| Lin Xiyi | 林希逸 |
| Liu Xiang | 劉向 |
| Mo Zi | 墨子 |
| Sima Biao | 司馬彪 |
| Sima Qian | 司馬遷 |
| Sima Tan | 司馬談 |
| Wang Bi | 王弼 |
| Xun Zi | 荀子 |
| Zhuang Zi (Zhuang Zhou) | 莊子 (莊周) |

Titels van geschriften:

| | |
|---|----------|
| <i>Gongsun Longzi</i> | 公孫龍子 |
| <i>Guanzi</i> | 管子 |
| <i>Huainanzi</i> | 淮南子 |
| <i>Laozi (Daodejing)</i> | 老子 (道德經) |
| <i>Lunyu (Analecten)</i> | 論語 |
| <i>Sbiji (Optekeningen van de Historicus)</i> | 史記 |
| <i>Xunzi</i> | 荀子 |
| <i>Zhuangzi</i> | 莊子 |

Begrippen:

| | |
|---|----|
| <i>bian-zhe</i> (redekunstenaars, redetwisters) | 辯者 |
| <i>dao</i> (weg) | 道 |
| <i>de</i> (deugd, kracht) | 德 |
| <i>ding</i> (bediende, knecht) | 丁 |
| <i>hua</i> (transformeren, transformatie) | 化 |
| <i>hun-dun</i> (chaos) | 渾沌 |
| <i>jun-zi</i> (de nobele, edele) | 君子 |
| <i>li</i> (beginsel) | 理 |
| <i>li</i> (riten, welvoeglijkheid) | 禮 |

| | |
|--|----|
| <i>ma</i> (paard) | 馬 |
| <i>ming</i> (naam, faam) | 名 |
| <i>ming</i> (lot, mandaat) | 命 |
| <i>qi</i> (lucht, adem, geestkracht) | 氣 |
| <i>ren</i> (mens) | 人 |
| <i>shen</i> (lijf, leven, persoon, het zelf) | 身 |
| <i>shen-ji</i> (geest) | 神氣 |
| <i>shi bi</i> ('dit' en 'dat') | 是彼 |
| <i>shi fei</i> ('juist' en 'niet juist') | 是非 |
| <i>tian</i> (hemel, natuur, natuurlijk) | 天 |
| <i>wu-hua</i> (transformatie der dingen) | 物化 |
| <i>wu-wei</i> (niet-doen) | 無為 |
| <i>xing</i> (natuurlijke aard) | 性 |
| <i>yang</i> (het mannelijke principe) | 陽 |
| <i>yin</i> (het vrouwelijke principe) | 陰 |
| <i>you</i> (zwerfen, spelen, spel) | 遊 |
| <i>yu-zhou</i> (ruimte-tijd, universum) | 宇宙 |
| <i>zi-ran</i> (vanuit-zichzelf-zo, spontaan) | 自然 |
| <i>zuo-wang</i> (zitten en vergeten) | 坐忘 |

Aanbevolen literatuur

- Bauer, Wolfgang, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, München: Verlag C.H. Beck, 2006.
- Billeter, Jean-François, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris: Allia, 2002.
- Buber, Martin, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Deutsche Auswahl von Martin Buber*, Leipzig: Insel, 1910.
- Chan, Wing-Tsit, *A Source book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University 1969. [Een mooie bloemlezing van teksten uit de gehele geschiedenis van de Chinese filosofie met inleidingen; bevat ook een volledige vertaling van de *Laozi*].
- Cheng, Anne, *Histoire de la Pensée Chinoise*, Paris: Editions du Seuil, 1997.
- Chong, Woei Lien, *Het Daoïstische wuwei als een ethiek van de gelatenheid*, in: Henk Oosterling en Vinod Bhagwandin (red.), *Met Drie Ogen*, Rotterdam: Asoka, 2005.
- Cook, Scott (ed.), *Hiding the World in the World, Uneven Discourses on the Zhuangzi*, New York: State University of New York Press, 2003.
- Feng, Gia-Fu and Jane English, *Lao Tsu, Tao Te Ching*, New York: Vintage Books, 1997.
- , *Chuang Tsu, Inner Chapters*, London: Wildwood House, 1974.
- Fung, Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols. Tr. D.Bodde., Princeton: Princeton University Press, 1952/1967^s.
- , *A Short History of Chinese Philosophy*, New York: The Free Press, 1966.
- Graham, A.C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle: Open Court, 1989.
- Graziani, Romain, *Fictions philosophiques du "Tchouang-tseu"*, Paris: Gallimard, 2006.
- Jullien, François, *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris: Editions du Seuil, 1998.
- , *Der Weise hängt an keiner Idee, Das Andere der Philosophie*, Wilhelm Fink Verlag, 2001. [Vertaling van *Un sage est sans idée*.]
- , *Du "temps": Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris: Grasset, 2001.
- , *Der Umweg über China: Ein Ortwechsel des Denkens*, Berlin: Merve, 2002.
- , *Detour and Acces*, MIT Press, 2004.
- , *Conférence sur l'efficacité*, Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- , *Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur*, Paris: Editions du Seuil, 2005.
- , *Si parler va sans dire, du Logos et d'autres ressources*, Paris: Editions du Seuil, 2006.
- , *Vital Nourishment, departing from happiness*, MIT Press, 2007. [Vertaling van *Nourrir sa vie*.]
- Kjellberg, Paul and Philip J. Ivanhoe (eds), *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, New York: State University of New York Press, 1996.
- Leeuw, Karel L. van der, *Het Chinese denken: Geschiedenis van de Chinese filosofie in hoofdlijnen*, Amsterdam: Boom, 1994.
- , *Confucianisme, Een inleiding in de leer van Confucius*, Amsterdam: Ambo, 2006.

- Lévi, Jean, *Tchouang Tseu, Maître du Tao*, Paris: Pygmalion, 2006.
- Liu Xiaogan, *Classifying the Zhuangzi Chapters*, Center for Chinese Studies, Michigan, 1994.
- Martelaere, Patricia de, *Taoïsme, De weg om niet te volgen*, Amsterdam: Ambo, 2006.
- Wu, Kuang-Ming, *The Butterfly as Companion. Meditations on the first three chapters of the Chuang Tzu*, New York: State University of New York Press, 1990.

Vertalingen van de Laozi, *Daodejing*

- Ames, Roger T. and David L. Hall, *Dao De Jing, a philosophical translation*, New York: Ballantine Books, 2003.
- Duyvendak, Jan J.L., *Tau-Te-Tsjing, Het boek van Weg en Deugd*, Amsterdam: De Driehoek, 1980³.
- Henricks, Robert G., *Lao-Tzu Te-Tao Ching, A new translation based on the recently discovered Ma-wang-tui texts*, New York: Ballantine, 1989.
- , *Lao-Tzu Te-Tao Ching, een nieuwe vertaling, gebaseerd op de recent ontdekte Ma-wang-tui-teksten*, Utrecht/Antwerpen: Kosmos, 1991.
- , *Lao Tzu's Tao Te Ching. A translation of the startling new documents found at Guodian*, New York: Columbia University Press, 2000.
- Liou, Kia-hway (e.a.), *Philosophes taoïstes, Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu*, textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-hway et Benedykt Grynpas, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1980.
- Wang Keping, *The Classic of the Dao, a new investigation*, Beijing: Foreign Languages Press, 1998. [Bevat een Engelse vertaling van de volledige *Laozi*].

Vertalingen van de Zhuangzi

- Fung Yu-lan, *Chuang-tzu: A new selected translation with an exposition of the philosophy of Kuo Hsiang*, New York: Paragon Book, reprint corp. 1964².
- Graham, A., *Chuang-tzu: The Seven Inner Chapters and other writings from the book Chuang-tzu*, London: George Allen and Unwin, 1981.
- Liou, Kia-hway (e.a.), *Philosophes taoïstes, Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu*, textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-hway et Benedykt Grynpas, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1980.
- Mair, Victor H., *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, New York: Bantam Books, 1994.
- Palmer, Martin and Elizabeth Breuilly, *The Book of Chuang Tzu*, New York: Arkana/Penguin Books, 1996.
- Schipper, Kristofer, *Zhuang Zi, de volledige geschriften*, Amsterdam-Antwerpen: Augustus, 2007.
- Watson, Burton, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York: Columbia University Press, 1968.
- Wilhelm, Richard, *Dschuang Dsi: Südliches Blütenland* (1912), Düsseldorf-Köln: Diederich, 1969.