

Katholieke Universiteit Nijmegen, Faculteit Godgeleerdheid
Masters studie Spiritualiteit

College Chinese Spiritualiteit, februari-maart 2002

Werkopdracht

DAOISME EN ECOLOGIE



Cathrien de Pater

Rhenen, februari 2003

'Door ijle adem komt samenklank'
daode jing 42

'En nu heb jij een grote boom, maar je beklagt je dat hij geen nut heeft.

Waarom plant je hem dan niet in het Land van Niemendal,
in het veld van de Wijde Wildernis?
Zhuangzi 1:VII

INHOUD

1.	Inleiding: de opdracht en de uitwerking	1
2.	Het daoïstische natuurbeeld	1
2.1.	Schepping en kosmogonie	1
2.2.	De orde in de wereld: de kosmologie van <i>dao</i> en <i>de</i>	2
2.3.	De orde van de natuur: de circulatie van <i>qi</i>	3
3.	De plaats van de mens in het Chinese (daoïstische) wereldbeeld	3
4.	Het menselijk handelen met de natuur (milieu-ethiek)	4
4.1.	Wu-wei	4
4.2.	Natuurethiek	5
5.	De betekenis van het daoïsme voor het hedendaagse milieudenken	6
6.	Conclusie	7
	Literatuur	10

Bijlagen

1.	Vergelijking van een logische constructie met een kunstzinnige compositie	11
2.	Mogelijke toepassingen van het daoïstische gedachtengoed in het hedendaagse milieudenken volgens Ames	12
3.	Daoïsme en ecologie in de historische praktijk	13

Cathrien de Pater
Student KUN Masters Spiritualiteit 0144371
Radboudweg 23, 3911 BE Rhenen
Tel/fax: H: 0317-617490 W: 0318-671406
Email: centerforce@wxs.nl of c.h.de.pater@eclnv.agro.nl

1. Inleiding: de opdracht en de uitwerking

De opdracht is een werkstuk te schrijven over een onderwerp dat te maken heeft met Chinese spiritualiteit zoals dat in het gelijknamige college van Jan De Meyer in het voorjaar 2002 gedoceerd is. In overleg met de docent heb ik als onderwerp genomen: *daoïsme en ecologie*¹. Ik hoop namelijk door deze Masters-studie de fundering te leggen voor verder onderzoek op het gebied van religie en (omgaan met) natuur en milieu². Hiervoor is echter nog veel verkennend werk nodig. Met dit werkstuk hoop ik daartoe bij te dragen. Dit is natuurlijk een nevendoeel; het hoofddoel blijft uiteraard het peilen van mijn inzicht in de collegestof, maar dat blijft elkaar niet. Wel belangrijk is de nadere vraagstelling en afbakening van het onderwerp.

De hoofdvraag is: *Wat heeft het daoïsme te bieden als inspiratiebron voor een goed omgaan met natuur?* Deze vraag kan gestructureerd worden aan de hand van de volgende deelvragen:

- 1) Hoe zagen en zien de daoïsten de natuur, m.a.w. wat kunnen we zeggen over hun wereldbeeld en kosmologie?
- 2) Hoe zien zij de plaats van de mens daarin?
- 3) Wat heeft dit voor consequenties voor het menselijk handelen met de natuur (milieu-ethiek)?
- 4) Wat kunnen hedendaagse milieuwerkers (-beschermers, activisten, -deskundigen) uit dit alles leren? En wat niet, m.a.w. wat zijn de valkuilen?

Uiteraard kan in dit werkstuk alleen maar een summier verkenning gemaakt worden van het omvangrijke materiaal. De vier vragen vormen de 'rode draad' van het verhaal. Materiaal dat al te zeer uitweidt over de praktijk maar toch te interessant is om niet te presenteren heb ik naar bijlagen doorgeschoven.

Bovendien zullen we zien dat het scheiden van deze deelvragen al een 'on-daoïstische' rationalisatie inhoudt: zo is de mens (vraag 2) bijvoorbeeld niet altijd te scheiden van de kosmos (vraag 1). Verder is ook de scheiding tussen daoïsme en andere Chinese tradities niet altijd te handhaven, en zijn met name uitstapjes naar het confucianisme onvermijdelijk.

2. Het daoïstische natuurbeeld

De Chinese kosmologie wordt door alle scholen aangehangen³. Volgens Schipper verwerpt of verhult de filosofie van het confucianisme de oorspronkelijke mythologie, terwijl deze in de leer en mysteriën van het daoïsme veel beter bewaard is gebleven. Bovendien hebben daoïstische denkers een beslissende bijdrage geleverd aan de kosmologische theorie van energieën (*qi*) en het systeem van overeenkomsten, die de grondslag vormen van het gehele Chinese denken. Belangrijk is verder dat er in de hele Chinese filosofie geen onderscheid wordt gemaakt tussen geest en materie.

2.1. Schepping en kosmogonie

Verschuilde schrijvers wijzen op de beperkte ontwikkeling van de Chinese kosmogonie⁴, zoals o.a. zou blijken uit de schijnbare afwezigheid van scheppingsmythen⁵, maar die visie is gedeeltelijk ingegeven vanuit een Westers lineair-dualistisch perspectief: er moet een begin zijn. Ames⁶ wijst erop dat 'het gebrek aan kosmogonie meer dan wordt goedgeemaakt door de Chinese kosmologie', en deze is in wezen polair en transformatief: een begin is niet zo belangrijk, want de wereld verandert toch steeds. Tu Wei-Ming wijst erop dat deze verandering niet cyclisch of spiraalsgewijs is, maar

¹ Hierbij geef ik aan 'ecologie' de betekenis die ook de Engelsen aan dit woord geven, en die in het Nederlands het beste gedekt wordt door het meer omslachtige 'natuur en milieu'.

² Over dat omgaan met de natuur heb ik als bosbouwkundige genoeg mogen waarnemen in 20 jaar ontwikkelingsprojecten in Azië en omstreken (niet speciaal China). Maar de rol van religie is daarbij steeds op de achtergrond gebleven. Dit hoop ik nu in te halen.

³ Schipper 1988: 49 e.v.

⁴ Tu Wei-Ming, 2001:67; Ames, 2001:119 e.v.

⁵ Tu Wei-Ming, 2001: 67

⁶ Ames,2001:119-121

transformatief: gebeurtenissen evolueren als gevolg van het samenspel van ontelbare factoren⁷. Dit is reeds in de oudheid uitgewerkt in de Yijing⁸. Een ander belangrijk aspect is dat het Chinese denken wel het idee van Schepper kent⁹, maar geen God als externe creator. Joseph Needham karakteriseerde het Chinese wereldmodel als "*an ordered harmony of wills without an ordainer*"¹⁰. Maar de Chinezen, en zeker de daoïsten, hebben wel degelijk een idee van de schepping. In de daoïstische kosmologie ligt de *Hundun*, de oorspronkelijke Chaos, aan het begin van 'Hemel en Aarde': een soort eeuwige oerbaarmoeder waarin de schepping in diffuse, potentiële staat ligt besloten met alle *qi* erin. De *hundun* is onderhevig aan de invloed van de *dao*. Hierdoor vindt een rijpingsproces plaats waardoor de *hundun* tenslotte openscheurt en alle *qi* eruit vliegt: de lichtere *qi* wordt hemel, de zwaardere *qi* wordt aarde; uit de verstrengeling van beide ontstaat het Midden of Centrum. De drie vervolmaken elkaar en hieruit komen de Tienduizend Dingen voort, ontelbare samengestelde eenheden. Het scheppingsproces neemt de vorm aan van een doorlopende, bijna rekenkundige vermenigvuldiging van verschillende categorieën, die in de eerste plaats van toepassing zijn op de sterrenbeelden: de 5 planeten, de zoveel sterren enz., die tezamen de 108 Hemelse Fenomenen vormen. Dit systeem van indeling in klassen is op alle niveaus van het aardse bestaan terug te vinden.

2.2. De orde in de wereld: de kosmologie van *dao* en *de*

Ames¹¹ presenteert twee denkmodellen waarmee hij ingaat op de Chinese kosmologie, toegespitst op de dynamiek van *dao* en *de*: 1) de logische orde, en 2) de kunstzinnige compositie. De karakteristieken zijn samengevat in bijlage 1. In zijn bespreking van de kosmos grijpt hij terug op David Hall's¹² onderscheid van de begrippen polariteit en dualiteit, waarmee Hall verklaart waarom het klassieke Chinese denken zo weinig kosmogonisch van aard is. Dualisme bestaat in *ex nihilo*-doctrines en veronderstelt een transcendente, onafhankelijke macht die de orde in de wereld schept en bewaart. Dit concept inspireert een reeks van dualistische metafysische speculaties: subject/object, verstand/ervaring, etc. etc. Daartegenover staat het principe van polariteit, nl. "*de aard van de relatie tussen twee of meer gebeurtenissen waarin elk daarvan de andere nodig heeft als een noodzakelijke voorwaarde om te zijn wat het is*"¹³. Elke deelnemer aan de gebeurtenis is zelfverklarend ('self-evidencing', *tzu-jan*, de term waarmee ook het Engelse/Nederlandse woord 'natuur' vertaald wordt¹⁴). Maar elk 'zelf' heeft een polaire relatie met de ander, d.w.z. elke 'pool' kan verklaard worden door de 'pool' van de ander: het principe van *yin-yang*. Dit leidt tot een holografische interpretatie van de wereld, met 'focussen' die onderling zijn gerelateerd in dynamische cycli en processen. De realiteit zelf wordt gezien als transformatie.

Ames gaat voort met het reconstrueren van het begrip *de*, dat volgens hem is 'ondergesneeuwd' maar in de opgegraven teksten van de *daode jing* bij Mawangdui prominent naar voren komt. Hij ziet *de* als "the arising of the particular in a process vision of existence"¹⁵. Elke 'particular' is 'self-evidencing' (*tzu-jan*), en alle 'particulars' samen vormen een patroon: "Pas als elk ingrediënt in de stoefpot goed gemengd is met de andere komt de eigen smaak ervan het volledigst tot zijn recht"¹⁶. *De* betekent integriteit maar ook integratie. *De* is het verbijzonderende aspect van *dao*, maar het is ook rekbaar. Er is bijv. 'constante *de*', 'donkere *de*', en 'superlatieve *de*'. *De* kan groeien totdat het samenvalt met *dao*, de ultieme paradox: "where one is *de* he is without *de*"¹⁷.

Wat is de positie van *dao* hierbij? *dao* is de basis voor de orde, de natuurlijke omgeving voor het wordende *de*. Maar hoe? Als we het denkmodel van de logische constructie nemen, kan *dao* uitgelegd worden als zijnde de natuurwetten die in zekere zin de verschijnselen overstijgen. Hoewel voortgaande interpretatie hiervan kan leiden tot dualistische categorieën - waarmee daoïsme toch niet veel op heeft - geven ook enkele daoïstische denkers deze uitleg aan het concept van *dao* als orde der natuur. Sommigen beroepen zich op de *daode jing* zelf: "*De Weg bracht het ene voort (...)* De Drie brachten de

⁷ Tu Wei-Ming 2001:71

⁸ Schipper, 1988:49; Yijing (Wilhelm, 1973)

⁹ de *hundun* (zie vlgd. sectie) als 'oerbaarmoeder' heeft nog het meeste weg van het idee van een schepper; verder suggereert de beroemde passage in *daode jing* 42 het idee van een schepper, en spreekt de Zhaung Zi bij herhaling over een Schepper.

¹⁰ Needham, 1969:287 in Tu Wei-Ming, 2001:68

¹¹ Ames, 2001

¹² Hall, Eros and Irony, in Ames, 2001: 119-121

¹³ Ames, 2001:120

¹⁴ over de verschillende Chinese benamingen voor 'natuur' en 'wildernis', zie Thomas Hahn 1998:204-207.

¹⁵ Ames, 2001: 125

¹⁶ Ames, 2001:126

¹⁷ *daode jing* 38, in Ames, 2001:128

*Tienduizend Dingen voort*¹⁸. Maar, zegt Ames, hier eindigt het niet. In de volgende zinnen "*dragen de Tienduizend Dingen de yin en omhelzen ze de yang*", en "*door rijke ('levende') adem komt samenklank*"¹⁹. De Tienduizend Dingen vormen dus ook weer *dao*.

We krijgen echter nog een veel boeiender beeld als we *dao* niet interpreteren als logische constructie, maar als kunstwerk: Dan is *dao* "de regelmaat en cadens van de natuur": de harmonie die volgt uit de samenwerking van intrinsiek gerelateerde elementen, gezien vanuit een individueel bepaald perspectief. De 'self-evidencing' (*tzu-jan*) van één element vereist dan de 'zelfontsluiting' van de omgevingsvoorwaarden, want individu en omgeving zijn intrinsiek verbonden en wederzijds afhankelijk.

2.3. De orde van de natuur: de circulatie van qi

Hoe functioneert dit geheel, dit kunstwerk? Hier gaat Tu Wei-Ming²⁰ op in. Hij stelt dat de Chinese kosmologie steunt op 3 principes: continuïteit, heilheid, en dynamiek. Alle bestaansvormen, van een steen tot de hemel, zijn integraal deel van een continuüm, de *ta-hua*. Er is niets buiten dit continuüm, dus de opeenvolging van het bestaan gaat nooit stuk. *Qi* is het verbindende element, 'the psychophysiological stuff', dat overal in doordringt²¹. Natuur is in deze visie alles-inclusief, het spontane zelfgenererende (*tzu-jan!*) levensproces dat niets buitensluit. Alles-inclusief wil zeggen niet-discriminerend, niet-oordelend, alle wezens zichzelf laten zien zoals ze zijn. Dit kan alleen als competitiedrang, overheersing en agressie geheel getransformeerd zijn. Het betekent dus ook een interne resonantie in de dingen van de kosmos. Ondanks conflicten en spanning aan de oppervlakte is de diepe onderstroom in de natuur altijd kalm. De 'Grote Transformatie' waarvan de natuur de concrete manifestatie is, is het resultaat van samenklank, niet van wanklank, en convergentie in plaats van divergentie.

Maar pas op: Harmonie is niet hetzelfde als 'love and peace'! Evenmin is het een verre toekomst of utopie. Het bestaat hier en nu in deze wereld inclusief haar oorlogen en rampen. 'Natuur' is *qi*, levenskracht in zichtbare vorm. 'Natuur' bestaat voort omdat zij verenigt in plaats van splitst, integreert in plaats van desintegreert, samenvoegt in plaats van scheidt, en de levenskrachten convergeert in plaats van divergeert in een eeuwige stroom. Dit betekent harmonie. De confucianistische denker Chang Tsai (1020-1077) definieert de kosmos als: 'the Great Harmony', ofwel de *dao*, de oorsprong van waaruit alles vloeit en stroomt.

*"It is ch'ien ('heaven') that begins with the knowledge of Change and k'un ('earth') that models after simplicity. That which is dispersed, differentiated, and discernible in form becomes qi, and that which is pure, penetrating, and not discernible in form becomes spirit..."*²².

Hieruit blijkt dat bergen, stenen en mensen allemaal modaliteiten zijn van energie-materie en dat de *dao* dus overal en altijd aanwezig is. Wang Fu-Chih ontwikkelt deze 'metafysica van de *qi*' nog verder: de *qi* is niet alleen ruimtelijk onbegrensd, maar stroomt ook onophoudelijk door de tijd. Een boom groeit uit een sprietje, een vis uit een eitje. Tu Wei-ming is het niet geheel eens met Needham's idee dat de Chinese kosmos een "ordered harmony of wills without an ordainer" zou zijn²³. Er is namelijk niet duidelijk sprake van een wil. Hemel en aarde voltrekken de transformatie zonder dat zij zelf een eigen 'mind' bezitten. De harmonieuze toestand van het proces ontstaat niet door ordening van uiteenlopende wilrichtungen, maar spontaan. Dit is wat Mote de 'onpersoonlijke kosmische functie' noemt, en de 'all-enfolding harmony' daarvan noemt hij 'natuur'. Maar als de kosmos onpersoonlijk is, hoe staat de mens daar dan in? Is hij dan niet veroordeeld tot een eeuwig kille, afstandelijke omgeving?

3. De plaats van de mens in het Chinese (daoïstische) wereldbeeld

Een kille omgeving? Het antwoord is: nee. 'Onpersoonlijk' duidt namelijk alleen maar aan dat er geen sprake is van een externe schepper. Chang Tsai's ontologische visie op de mens getuigt juist van opvallende intimiteit tussen mens en kosmos:

¹⁸ *daode jing* 42, vertaling van Jan De Meyer in de collegesyllabus Chinese Spiritualiteit, voorjaar 2002.

¹⁹ *daode jing* 42 in de vertaling van Blok (van Praag & Blok, 1986). Afgaande op de Engelse tekst in Ames (2001:133-134) kunnen we voor 'rijke' misschien beter 'levende' lezen.

²⁰ Tu Wei-Ming, 1984/2001

²¹ Tu Wei-Ming, 1984/2001:70.

²² Chang Tsai, *Correcting Youthful Ignorance*, in: Tu Wei-ming 1984 (2001:72).

²³ zie voetnoot 10; Tu Wei-Ming 1984 (2001:72)

"De Hemel is mijn vader en de aarde is mijn moeder, en zelfs zo'n klein wezentje als ik vindt een innige plaats in hun midden. Daarom beschouw ik datgene wat het universum vult als mijn lichaam en datgene wat het universum stuurt, als mijn natuur. Alle mensen zijn mijn broeders en zusters, en alle dingen zijn mijn metgezellen"²⁴.

De mens vormt dus één lichaam met het universum. Alle wezens trouwens. En alle wezens kunnen, omdat ze allemaal uit *qi* bestaan, in elkaar overgaan. Niets hoeft eeuwig te blijven wat het is. Er zijn veel volksverhalen over dieren, helden en mooie vrouwen die uit rots, agaat of jade ontstaan zijn. Rotsen en rivieren enz. zijn allemaal verschillende configuraties van energie-materie. We kunnen dan ook spreken van de 'spiritualiteit van gesteenten', en daarin diverse graden onderscheiden. Agaat heeft bijvoorbeeld meer 'spiritualiteit' dan een gewone steen, en jade wordt beschouwd als 'de fijnste essentie van berg en rivier'. Dit onderscheid in gradaties is gebaseerd op de diverse samenstellingen van *qi*. Net als de andere wezens is de mens geschapen door de samenvoeging van *yin qi* en *yang qi*. Maar, zoals Chou Tun-i zegt, de mens ontvangt de 5 Agents in hun hoogste vorm, en daarom is hij het verstandigst en daarmee uniek:

"The 5 moral principles of his nature (humanity, rightness, propriety, wisdom, and faithfulness) are aroused by, and react to, the external world and engaged in activity; good and evil are distinguished; and human affairs take place"²⁵.

De mens is niet alleen het verstandigste, maar ook het meest gevoelige wezen in het universum, en in die zin is hij uniek en heeft hij het grootste potentieel tot ontwikkeling. Maar hij moet er wel wat voor doen: zichzelf verwerkelijken, zodat de stroom van de transformatie op gang blijft. Want zoals eerder hierboven gezegd: het Chinese idee van geschiedenis is niet cyclisch maar transformatief. Er is geen begin en geen voorspelbaar einde, alles is open en heeft potentieel tot ontwikkeling²⁶. De mens kan dus de stroom mee helpen bepalen door zijn eigen gedrag²⁷.

4. Het menselijk handelen met de natuur (milieu-ethiek)

4.1. Wu-wei

Ames gaat verder in op dat gedrag in zijn reconstructie van *de* en *dao*. De activiteit waardoor de individuele *de* samenvalt met *dao* wordt aangeduid met *wu-wei*, of met *tzu-jan* (hier: spontaniteit). Hiervoor moet, zowel bij de Confucianisten als bij de daoïsten, het onderscheidende ego-zelf eerst worden opgelost²⁸. Dit vereist oefening. De *Zhuangzi* beveelt aan dat wij met onze geest luisteren in plaats van met onze oren, en nog liever met onze eigen *qi*.²⁹ In andere woorden: wij moeten de natuur met ons eigen innerlijk leren beluisteren, zonder verstoring door ons waarnemingsapparaat of ons conceptuele denken. Dit vereist een innerlijke transformatie waarbij gevoelens en gedachten geharmoniseerd worden. De neo-confucianistische denker Wang Fu-chih ziet deze innerlijke ontwikkeling in zijn *Doctrine van het midden* als een mandaat (*ming*) van de Hemel bij onze geboorte. Ook hij ziet de natuur niet als extern object, maar als iets waarmee de mens resonanceert en waarmee hij in contact staat door 'affectie en respons' (*kan-ying*)³⁰. Als iemand gevorderd is in deze ontwikkeling, en zijn/haar *de* zo heeft weten uit te breiden dat hij ook de gehele natuurlijke wereld omvat, is hij/zij *chen jen*, de 'volmaakte mens'³¹. En de natuurlijke omgeving wordt op haar beurt deel van deze mens: "*His hands express the clay, and the clay expresses his hands*"³².

Ames benadrukt het positieve karakter van *wu-wei* en vertaalt het met 'making/doing/acting without claims of dependence'³³. Het is integrerend, participatief en creatief. Doel en middel zijn niet gescheiden maar staan in relatie tot elkaar en kunnen zelfs samenvallen. Dit wordt in de *Zhuangzi* benoemd onder de '*Doctrine van de pariteit der dingen en gebeurtenissen (qi wu)*'³⁴. Hahn ziet een actieve rol voor de daoïst weggelegd in het circuleren van de *qi*:

²⁴ Chang Tsai, openingszinnen van "*Western inscription*", in Tu Wei-ming 1984 (2001:73).

²⁵ Chou Tun-i in Tu Wei-Ming 1984 (2001:75).

²⁶ Tu Wei-Ming, 2001:70-71

²⁷ Tu Wei-Ming gaat hier niet in op het Confucianistische lotsbegrip (zie collegestof), maar dat laten we dan ook graag terzijde.

²⁸ Ames, 2001:129

²⁹ *Zhuangzi* hfdst. 4, in Tu Wei-Ming 1984 (2001:77).

³⁰ Wing-tsit Chan, Source book in Chinese Philosophy p. 463, in Tu Wei-Ming 1984 (2001:76)

³¹ De Confucianisten houden het in deze gedachtengang bij de mensenwereld, maar de daoïsten gaan verder en nemen de hele natuurlijke omgeving erin mee (Ames, 2001:130)

³² Ames, 2001:131

³³ Ames, 2001:138.

³⁴ Ames, 2001:138

"The most fundamental "ritualization of ecology" of which I can conceive in daoist terms is related to the notion of *qi* or refined *qi* (*jing qi*) - *qi* as the life-giving breath and force of nature, administered by mountains, which in turn are administered by daoists acting as keepers and custodians"³⁵.

De daoïsten maken zich dus verdienstelijk door gewijde patronen van transformatie in de wereld te creëren of in stand te houden. Meer concreet vertaalt zich dat in instandhouding van de landbouwcultuur, en meer in het bijzonder de cyclus van de bodemvruchtbaarheid (zie bijlage 3).

Het tegendeel van '*wu-wei*' is 'tegennatuurlijke activiteit' (*yu-wei*). Hoe verhouden die twee zich? Met een 'logisch' denkmodel (zie 0) komen we daar niet goed uit, maar met een esthetisch denkmodel wel. *Wu* en *yu* staan dan niet in dualistische *oppositie*, maar in polaire *relatie* tot elkaar. Het zijn dan kwalitatieve en geen kwantitatieve begrippen: iets kan een hogere of minder hoge mate van zelfexpressie hebben, net zoals een muziekstuk 'beter' of 'slechter' kan zijn, maar het blijft een relatieve kwalificatie. Er is ook geen gesloten einde; het 'volmaakte' kan altijd verbeterd worden. Een andere visie wordt gegeven in de *Taijing jing*: ook hier staat 'harmonie' centraal (vooral verstaan als doorstroming van *qi* tussen Hemel, Aarde en mens, of parallele trinitaire structuren) maar daarbij komt de doctrine van de 'geërfde schuld' (*chengfu*). Deze zegt dat ziekten, droogte en andere rampen optreden wanneer de mensen, zoals vaak, de harmonieuze doorstroming blokkeren en dat deze blokkades door de generaties heen worden opgebouwd³⁶. De in de collegestof besproken heilsleer³⁷ sluit hierop aan: ze geeft aanwijzingen hoe de mens het geërfde onheil weer ongedaan kan maken.

4.2. Natuurethiek

De mens is dus allesbehalve heer van de schepping. Hij is kosmologisch 'van hetzelfde bloed' als alle andere wezen en daarom hun metgezel. Hemel en aarde zijn zijn vader en moeder, aan wie hij ouderliefde (centraal Chinees begrip!) verschuldigd is. Dit zou zich moeten vertalen in zorg voor de wereld. Helaas is dat in China niet altijd in de praktijk gebracht³⁸!

Opvallend veel schrijvers over daoïsme en ecologie halen Lynn White's stukgelezen artikel aan over "the historical roots of our ecological crisis"³⁹. White wijst de oplossing af om onze milieuvrijdige cultuur te veranderen door middel van import van niet-westerse cultuurtradities. Ames⁴⁰ is het hier niet mee eens en ziet in het daoïsme een goede inspiratiebron voor een meer integrale mens-natuur-verhouding. Uiteraard moet dit gedachtengoed dan natuurlijk aangepast worden aan onze cultuur, maar dit past zelfs uitstekend in de daoïstische traditie. De toepassingsmogelijkheden die hij voorstelt staan vermeld in bijlage 2. Twee punten zijn speciaal van toepassing op natuur- en bosbeheer:

- 1) Het daoïstische concept van transformatie laat ruimte voor een brede opvatting van natuurbehoud ('conservation'). Als de kwaliteit van de natuur er niet door geschaad wordt, zijn massale transformatieprocessen niet noodzakelijkerwijze onacceptabel. Dit onderbouwt vooral de niet onomstreden stroming in Nederland, die het creëren van natuurgebieden ('natuurontwikkeling') voorstaat door voorwaarden voor een gewenste ecologische dynamiek te scheppen.
- 2) Het gegeven dat bomen en andere natuurfenomenen een eigen energie hebben en ook vergeestelichte wezens zijn, is ook in het westen uitgewerkt in bepaalde geestwetenschappelijke scholen⁴¹, vaak zonder diepgaand terug te grijpen op het daoïsme. (hoogstens wordt zeer zijdelings naar *feng shui* verwezen). Dit werk beslaat het hele veld van theorievorming tot toegepast onderzoek en praktijk, maar speelt zich vooralsnog op zijn hoogst in de marge van de formele wetenschap af.

³⁵ Hahn, 2001:209

³⁶ Chi-Tim Lai, 2001:105-106. De overeenkomst met de christelijke erfzondeleer (later door Augustinus ontwikkeld) is opvallend.

³⁷ Jan De Meyer, syllabus College Chinese Spiritualiteit, 5.3.C.

³⁸ De milieusituatie van China laat veel te wensen over - geen wonder in zo'n groot, complex land. Zie hiervoor bijv. Girardot et al., 2001:xl-xlii en Ponting, 1991. Toch worden er op allerlei plaatsen initiatieven ondernomen (Girardot et al., 2001: xl-xlii; Cao, 1997); De vraag is of deze opwegen tegen contrversieële giga-projecten als de Three Gorges-dam (zie bijv. Hahn, 2001: 203-204; Meyer, 2001:227)

³⁹ White, 1967

⁴⁰ Ames, 2001:141

⁴¹ zie bijv. Pogacnik 1996; Kooistra, 1998; Hans Andeweg, 1999.

5. De betekenis van het daoïsme voor het hedendaagse milieudenken

Het daoïsme wordt door bezorgde milieubeschermers heden ten dage nogal eens gezien als een mysterieuze wijsheidsbron die de milieucrisis zou kunnen oplossen. Volgens de inleiders van de conferentie *daoism and Ecology*⁴², waar bovenstaande vragen diepgaand werden besproken, is er echter niet één alomvattend werk dat èn voldoende wetenschappelijk gefundeerd begrip laat zien van de complexe issues van het daoïsme, èn het potentieel van de traditie voor de ecologische kwesties van vandaag kritisch verkent. Westerse bronnen, ook goed geïnformeerde, hebben - grof gezegd - de neiging tot romanticisme en selectiviteit. Simpele (of liever: versimpelde) noties als *wu-wei* worden gemakkelijk gezien als een excuus om 'niets te doen'. Daarbij vertoont zich soms een ongefundeerd soort 'daoïstisch evangelisme', met diepzinnige praat over "*the mystical ecoprofundities of the daode jing along with deep ecology, (...) and an even deeper bio-religiosity of Gaia-Earth*"⁴³. Wat ook niet helpt is de vraag wie nu het 'echte daoïsme' in deze tijd vertegenwoordigt. We komen dan terecht in "*a kind of dao Wars[:] The popularizers ignore the scholars; the scholars mock the popularizers; and the practicing daoists, whether in China or in the West, remain mostly quiet*"⁴⁴. Dit is uiteraard niet de weg om de zeer reële milieuvraagstukken aan te pakken.

Paper⁴⁵ is nog sceptischer. Hij stelt ten eerste dat er - niet in het minst dankzij een half millennium Westerse invloed - een kunstmatig onderscheid ontstaan lijkt te zijn tussen het daoïsme als 'inheemse' religie enerzijds, en 'Confucianisme' als de normatieve religie anderzijds, waarbij de term 'Confucianisme' zo ongeveer gelijkgesteld wordt met *rujia*, de dominante ideologie van het voormalige Chinese ambtenarensysteem - dat echter veel ouder is dan het Confucianisme. Hij noteert ook het streven van de Volksrepubliek China om alle inheemse Chinese religies, amorf als ze zijn, te vatten onder de daoïstische *Quanzhen*-orde, die onder een staatsministerie valt⁴⁶. Hij waarschuwt voorts tegen de trend (tenminste in Noord-Amerika) om de term daoïsme voor allerhande Chinese praktijken te gebruiken (zoals *fengshui*, *qigong* etc.) zonder de culturele context te specificeren. Of als we dat toch doen, we tenminste weten dat deze praktijken tot de algemene Chinese religie behoren en niet specifiek tot *daoijiao* of *daoija*.

Voorts onderzoekt Paper wat gezaghebbende auteurs op het gebied van *deep ecology*⁴⁷ te melden hebben over het daoïsme en aanverwante oosterse wijsheid. Hij komt tot de teleurstellende conclusie dat ze het daoïsme verregaand idealiseren, de vaak metaforische teksten ondeskundig interpreteren en er alleen uithalen wat in hun straatje past. Zo noemt John Clark⁴⁸ de LaoTzu bijvoorbeeld "*one of the great anarchist classics*" en gaat hij daarbij voorbij aan het feit dat het boek eerder een ideologische basis aan een totalitaire samenleving verschaft dan aan enige andere maatschappijvorm⁴⁹. Paper hekelt ook de opluchting van Peter Marshall⁵⁰ en vele andere Deep Ecologists met hem, dat het daoïsme 'gelukkig' vooral een filosofie is en weinig met religie te maken heeft(!). Paper verbaast zich: "*given that deep ecologists are seeking a fundamental transformation of culture, their attitude towards religion is puzzling: philosophies do not transform the world, religions do*"⁵¹. Verder haalt hij Chinese en Westerse sceptici aan die wijzen op de discrepantie tussen houding en gedrag op milieugebied in China, iets wat iedere bezoeker van dat land wel moet opvallen. "*The East needs considerable reformulation of its sources before it can preach much to the West*"⁵², laat hij Rolston bijvoorbeeld zeggen.

Wat dan wel? Paper vertrekt vanuit twee punten:

- 1) We moeten niet het daoïsme, en vooral niet alleen de twee klassieke teksten, uitlichten uit het geheel van het Chinese gedachtengoed zoals zich dat tot nu toe ontwikkeld heeft, dus inclusief de vermenging met Confucianistische en Boeddhistische elementen (die door de deep ecologists worden genegeerd).
- 2) We dienen het Westerse vooroordeel te laten varen dat de Chinese religie ziet als achterlijk bijgeloof. Die religie met al haar mystiek en rituelen biedt juist kansen voor een nieuw

⁴² Girardot et al., 2001:xxxviii

⁴³ Girardot et al., 2001:xl

⁴⁴ Girardot et al., 2001:liii

⁴⁵ Paper, 2001

⁴⁶ Paper 2001:5

⁴⁷ John Clark, Devall and Sessions, en Dolores LaChapelle in Hahn, 2001:9-10

⁴⁸ Clark, 1984, *The anarchist movement*, in Hahn, 2001:9

⁴⁹ Deze interpretatie wordt versterkt door de recent opgegraven teksten in Mawangdui

⁵⁰ Marshall, 1992:23

⁵¹ Paper, 2001:12

⁵² Rolston, 1987, "*Can the East help the West?*" in Paper, 2001:13.

mielieubewustzijn. "It is these rituals in particular that have the potential to articulate forcefully through the voices of the deities (...) the growing environmental awareness to be found here"⁵³.

In andere woorden dan Roger Ames (zie bijlage 2), maar met dezelfde bedoeling pleit hij voor een herwaardering van de Aarde en alles daarop als numineuze wezens. Dan kunnen we begrijpen hoe we voortdurend de wereld om ons heen, en ook onszelf (*ziran*) creëren. Omdat de wereld en wijzelf één zijn⁵⁴, moeten we voor die wereld en alle wezens zorgen. In een andere bijdrage gaat Meyer⁵⁵ in grote lijnen mee met Paper, maar hij ziet in dat persoonlijke mystieke realisatie alleen geen grootscheepse verandering in milieugegedrag zal bewerkstelligen. Hij stelt voor om de traditionele Chinese tuincultuur in ere te herstellen en als focus voor milieu-educatie te gebruiken, zowel in theorievorming als in de praktijk. En zo hebben alle sprekers wel hun eigen oplossing.

6. Conclusie

Paper eindigt met te zeggen dat Westerse tradities misschien niet direct, maar wel indirect baat kunnen hebben bij het Chinese gedachtengoed als inspiratiebron tegen milieudegradatie. Hiervoor dient het echter eerst zorgvuldig op waarde geschat te worden (en van romantiserende fantasieën ontdaan). Persoonlijk zie ik liever een iets andere focus. Het gaat in deze wereld steeds minder om het Westen. Er ontstaat steeds meer een mondiaal netwerk met Zuid-Zuidrelaties, of Oost-Zuid, Oost-Oost, enz. De vraag is dus veel meer: wat kunnen religieuze tradities voor de wereld als geheel betekenen? ik heb begrepen dat dit het onderwerp wordt van een tweede serie Harvard-conferenties die in de toekomst wordt gepland. Voorlopig is er nog genoeg werk in het bestuderen van de individuele tradities, waarvan het daoïsme er één is.

Ik ben me er eens te meer van bewust dat deze verkenning niet uitputtend is. Veel bronnen konden wegens de beperkte tijd niet worden aangeroerd. Door deze studie heb ik in ieder geval de weg er naar toe ontdekt, en tevens een indicatie van de valkuilen op die weg en de rijkdommen in het vooruitzicht. Maar voor het aanboren van die schatten hebben we nog wel een heel lang leven nodig.

Literatuur

Ames, Roger T., 2001. *Putting the te back into Taoism*. In: Callicott & Ames (eds.), 2001. *Nature in Asian traditions of thought: Essays in environmental philosophy*. State University of New York Press, Albany, pp. 113-144.

Andeweg, Hans, 1999. *In resonantie met de natuur; Vitale planten en bomen door energetische behandeling*. Kosmos-Z&K, Utrecht, Antwerpen. 272 pp.

Cao, Guangzia, 1997. *Indications from Community Forestry cases in Yunnan, Southwestern China*. In: Proceedings of the XI World Forestry Congress, 13-22 October 1997, Antalya, Vol. 5, Social Dimensions of forestry's contribution to sustainable development, 7 pp.

Chi-Tim Lai, 2001. *The daoist concept of Central Harmony in the Scripture of great Peace: Human responsibility for the maladies of Nature*. In: Girardot et al., 2001, pp. 95-111

Girardot, N.J. & James Miller & Liu Xiaogan (eds.), 2001. *daoism and Ecology; Ways within a cosmic landscape*. Religions of the World and Ecology Series. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 478 pp.

Girardot, N.J., James Miller & Liu Xiaogan, 2001. *Introduction*. In : Girardot et al., 2001, pp. xxxvii-lxiv.

Hahn, Thomas H., 1998. *An introductory study on daoist notions of wilderness*. In: Girardot et al., 2001, pp. 201-218.

Kooistra, Maja, 1998. *Ontmoetingen met bomen*. Kosmos-Z&K, Utrecht. 176 pp.

Marshall, Peter, 1992. *Taoism; the way of nature*. In: *Nature's Web; an exploration of ecological thinking*. Simon & Schuster, London/Sydney, pp. 9-23.

Meyer, Jeffrey F., 2001. *Salvation in the garden: daoism and ecology*. In: Girardot et al. (eds.). *daoism and Ecology; Ways within a cosmic landscape*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., pp. 219-236.

Netherlands Committee for IUCN, 1996. *Mining in tropical regions; Ecological impact, Dutch involvement*. Amsterdam, 71 pp.

Paper, Jordan, 1998. *"daoism" and "Deep Ecology": Fantasy and Potentiality*. In: Girardot et al., 1998., pp. 3-21.

Phillips, Roger J., 1981. *Paddestoelen en schimmels van West-Europa*. Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen. 288 pp.

⁵³ Paper, 2001:17

⁵⁴ hier komt de gedachte terug dat ons lichaam en de natuur reflecties van elkaar zijn, zie de laatste hoofdstukken van Schipper, 1988.

⁵⁵ Meyer, 2001:231-234

- Pogacnik, Marko, 1996. *Schule der Geomantie*. Droemersche/Knaur, München. 463 pp.
- Ponting, Clive, 1992. *A green history of the world*. Penguin, 432 pp.
- Praag, H. van (bew. & inl.) & J.A. Blok (vert.), 1986. *Tao-Tê-Tjing*. Ankh-Hermes, Deventer, 136 pp.
- Schipper, Kristoffer (vert.), 1997. *Zhuang Zi; de Innerlijke Geschriften* (5e dr.). Meulenhoff, Amsterdam. 165 pp.
- Schipper, Kristoffer, 1988. *Tao; de levende religie van China*. Meulenhoff, Amsterdam, 318 pp.
- Schouten, Matthijs G.C. 2001. *De natuur als beeld in religie, kunst en filosofie*. KNNV uitgeverij, Utrecht. 239 pp.
- Tu Wei-Ming, 1984. *The continuity of being: Chinese visions of nature*. In: Leony S. Rouner (ed), 1984. On nature. University of Notre Dame Press. Repr. in 1) Tucker & Berthrong (eds.), 1998 Confucianism and Ecology. Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., pp. 105-122. 2) Callicott & Ames, 2001. Nature in Asian traditions of thought. State Univ. of New York Press, pp. 67-78
- Wilhelm, Richard (vert.), 1973. *I Tjing; het boek der veranderingen*. Ankh-Hermes, Deventer. 474 pp.
- White, Lynn, 1967. *The historical roots of our ecological crisis*. In: Science Vol. 155 # 3767, 10 March 1967 pp. 1203-1207, repr. in: Gottlieb, 1996. This sacred earth; Religion, nature, environment. Routledge, New York, London, pp. 184-193.

Bijlage 1

Vergelijking van een logische constructie met een kunstzinnige compositie

	logische constructie	kunstzinnige compositie
uitgangspunt	'blueprint': voorbedacht relatiepatroon waarin 'eenheid' gaat boven 'pluraliteit'	Uniekheid van het individuele deelelement ('particular') staat voorop. Dit element werkt samen met andere elementen in een complex relatiepatroon.
vervangbaarheid van het element	Aan het deelelement worden alleen die bijzonderheden genoteerd die van belang zijn voor het voorbedachte patroon; elk onderdeel kan vervangen worden door een ander als het voldoet aan de eisen van het patroon.	Geen enkel deelelement kan door een ander vervangen worden, elk is uniek en heeft zijn eigen specificiteit. Het grote geheel bestaat uit een complex van deelelementen en hun relatie tot elkaar en al deze onderdelen dragen specifiek bij aan het grote, harmonische perspectief.
abstractieproces	Omdat het deelelement gereduceerd wordt tot datgene wat het patroon illustreert, volgt dat er een proces van abstractie noodzakelijk is dat voert van het concrete (detail) naar het universele.	Omdat de harmonie gediend wordt met zo veel mogelijk specificatie van de deelelementen, is er noodzakelijkerwijs een beweging vanuit het universele naar het concrete detail.
'sluiting'	De constructie kan 'gesloten' worden als aan de voorbedachte specificaties voldaan is. Het kan daarom in kwantitatieve termen van beschreven worden (completeheid).	De compositie is 'ontsluiting': de schikking van concrete details in nieuwe patronen waarin hun uniciteit tot uiting komt. Het kan daarom beschreven worden in kwalitatieve termen (rijkdom, intensiteit, etc.)
creativiteit	De logische constructie wordt bepaald door noodzaak, en dus is creativiteit beperkt tot conformiteit.	Niet van tevoren bepaald, dus in de grond anarchistisch en onzeker, en daardoor de voedingsbodem voor optimale creativiteit (= tegenovergestelde van bepaaldheid).
'Juistheid'	de mate van conformiteit aan het voorbedachte patroon	de mate waarin de specificiteit van het deelelement, in verhouding tot zijn eenheid met de andere elementen, vanuit zichzelf een esthetisch aantrekkelijke orde uitbeeldt.

bron: Ames, 1998:116-117

Bijlage 2.

Mogelijke toepassingen van het daoïstische gedachtegoed in het hedendaagse milieudenken volgens Ames⁵⁶

- 1) Als we het daoïstische denken volgen dienen we ons heersende dualistische concept van mens *versus* natuur te vervangen door de polaire afhankelijkheid van "person-*in*-environment" waarbij de ontwikkeling van persoon en milieu hand in hand gaan. Verantwoordelijkheid voor het milieu weegt dan even zwaar als die voor onszelf, want het milieu is een dimensie van onszelf.
- 2) De inhoud van "persoonlijke verantwoordelijkheid" voor natuur en milieu verandert dan ook. Het milieu is dan geen "ander" meer, maar een dimensie van onszelf. De term 'persoon' duidt al een ongewenste abstractie aan. Het daoïsme wil concreet zijn. We moeten dus geen abstracte, theoretische milieu-*ethiek* formuleren op basis van universele principes, maar de milieu-*ethos* toepassen op onze eigen situatie, vanuit persoonlijke verantwoordelijkheid en als expressie van persoonlijke creativiteit.
- 3) De doctrine van de 'pariteit der dingen' uit de *Zhuangzi* zegt dat we de natuurlijke omgeving moeten respecteren omwille van die omgeving zelf (als doel), maar ook omwille van onszelf (als middel). Antropocentrisme heeft hierin geen plaats. Respect voor de omgeving betekent zelfrespect.
- 4) Transformatie: In het besef dat alle actoren in het bestaan deelnemers zijn aan een voortdurend veranderingsproces, moeten we - zegt Ames - wellicht bepaalde gedachten van natuurbehoud ('conservation') herzien. Als de kwaliteit van de natuur er niet door geschaad wordt, zijn massale transformatieprocessen niet noodzakelijkerwijze onacceptabel⁵⁷.
- 5) Aangezien het daoïsme geen transcendente God kent, is er geen scheiding tussen spiritualiteit en god(delijk)heid. Beide worden in het Chinees aangeduid met *shen*. Dit woord is (in het Chinees) afgeleid van *extensie*, en dat lijkt te kloppen met de suggestie dat, naarmate men meer bijdraagt aan de wereld (*extensie*), men meer spiritueel wordt en tenslotte een goddelijke staat bereikt. Dit mag ook gelden voor niet-menselijke wezens, aangezien in de kosmos alles leeft. Schipper zegt ongeveer hetzelfde als hij de "derde wet der Chinese fysica" ofwel de "eerste wet van de Chinese metafysica" poneert: Alle wezens kunnen door herhaling van de kringloop vergeestelijken. Hierdoor kunnen zij hun krachten doen uittreden. Ook bomen en (lagere) dieren hebben dit vermogen. Om deze reden vereren mensen heilige bomen waarvan de levenskrachten vergoddelijkt zijn⁵⁸.

⁵⁶ Ames, 2001:141-143

⁵⁷ er is in de wereld van het natuurbehoud heel wat te doen om deze kwestie! Het vrijlaten van dynamische natuurlijke processen leidt bijvoorbeeld niet altijd tot hogere biologische diversiteit.

⁵⁸ Schipper, 1988:59

Bijlage 3

Daoïsme en ecologie in de historische praktijk

Daoïsten hebben van oudsher de principes van hun geloof *viz-à-viz* hun natuurlijke omgeving op veel fronten in praktijk gebracht. Hieronder volgend de voornaamste thema's en bronnen die ik in de bestudeerde stof ben tegengekomen.

Wildernis (ye)

Aandacht voor de wildernis is belangrijk in het daoïsme, in houding en gedrag. Ze wordt door Schipper in één adem genoemd met de voorrang voor het vrouwelijke. Thomas Hahn wijdt er een uitgebreid artikel aan. Volgens Hahn is 'wildernis' eigenlijk alle wilde natuur die voorbij de buitenwijken (*jiao*) begint; Daar voorbij liggen de bossen (*lin*) en het verste weg ligt de droge woestijn (*tong*)⁵⁹.

Bergen

Bergen overlappen deels met 'wildernis'⁶⁰ en zijn enorm belangrijk voor daoïsten⁶¹ die het ideaal van lang leven en onsterfelijkheid, of alleen maar spirituele purificatie nastreven:

*"Allen die de Tao willen beoefenen, de elixers van de onsterfelijkheid willen maken, de onlusten willen ontvluchten en in het verborgene willen leven, moeten de bergen intrekken"*⁶².

Goede spirituele voorbereiding is noodzakelijk: op bepaalde dagen wel of niet gaan, in bepaalde jaargetijden niet van die-of-die kant beklimmen, vasten, angst bedwingen, een spiegel op hun rug dragen⁶³, vaak met talismans en esoterische tekens en kaarten⁶⁴ op de keerzijde. Als een daoïst dit goed voor elkaar heeft, komen

*"de onsterfelijke functionarissen van de 5 heilige toppen (...) en alle dieren en planten van de bergen om zich in zijn dienst te stellen. Dan heft hij zijn hoofd op en spreekt een bezwering [of gebed] uit"*⁶⁵.

Het gebed lijkt Hahn te duiden op een niet-verstorende benadering, een erkenning van de intrinsieke kwaliteit van alle dingen, iets waarom de hedendaagse milieuactivisten in onze tijd lopen te roepen. Nog belangrijker zijn wellicht de ingewanden van de bergen, de *grotten* als middel tot geestelijke groei. Om hier binnen te komen moet men de *dunjia*, de Verborgen Perodes kennen. De weg van buiten (*yang*) naar binnen (*yin*) moet dansend worden afgelegd.

Bergen en water vormen samen het landschap, *shanshui*: de vereniging van tegengestelden, hard en zacht, hemel en aarde. In de wisselwerking hiertussen is de werking van *dao* zicht- en voelbaar. Geen wonder dat landschappen ook in de daoïstische kunst een belangrijk thema vormen, niet als esthetisch object, maar als object waarvan de kunstenaar via het ervaren van *dao* de essentie tracht weer te geven. De schilder-criticus Xie He (ca. 500 g.j.) noemt 'de samenklank met de levensadem (*qiyun*) als eerste van de zes beginselen der schilderkunst'⁶⁶.

Bomen en bossen

De familienaam van Lao Zi, ('Li') is mythologisch verbonden met de prunusboom. Confucius werd volgens de legende geboren in een holle moerbeiboom⁶⁷. Deze voorbeelden van boom-mens-verbondenheid kunnen ongetwijfeld met vele andere worden uitgebreid. Bomen behangen met juwelen die eeuwig leven schonken, vormden de bekleding van de bergen op de Vijf Mystieke Eilanden van de Onsterfelijken⁶⁸. En niet alleen mythologisch, maar ook in de beheerspraktijk waren de Chinezen met bossen vertrouwd. Reeds Mencius klaagde al over de snelheid waarmee bossen teloorgingen door

⁵⁹ deze hiërarchie is beschreven in een commentaar op een lied in de Shijing, het 'Boek der Odes' (Hahn, 1998:206).

⁶⁰ Schipper (1988:214-215) heeft het over 'de bergen intrekken', Hahn (1998: 205-6) over 'venturing into [the wilderness] (yeyou)'. In beide gevallen is speciale voorbereiding nodig.

⁶¹ Schipper, 1988:215-219

⁶² *Baopu zi neipan*, II, pp. 50-51 in Schipper, 1988:214-215

⁶³ Dit kan ook een puur fysieke bescherming zijn tegen wilde dieren. Vgl. de praktijk in Bangladesh waar dorpelingen die het bos in gaan, zich tegen tijgers beschermen door maskers op hun rug te dragen. Tijgers bespringen prooi in de nek, maar worden door het masker in de war gebracht.

⁶⁴ vgl. de legende van de Grote Yu, die de symbolen van Alle Wezens had afgebeeld op 9 gegoten ketels. Hierdoor konden de chinezen de goddelijke en onreine dingen onderscheiden en konden zij bossen, bergen, rivieren & moerassen betreden, zonder vijandige wezens tegen te komen. Zo werd de gemeenschap van het hogere en het lagere verzekerd (Granet in Schipper, 1988:221).

⁶⁵ John Lagerwey, *Wu-shang pi-yao*, in: Hahn, 1998:212

⁶⁶ Schouten, 2001:48-52

⁶⁷ Schipper, 1988:158-9 en 292; Schouten, 2001:50

⁶⁸ Schouten, 2001:50

houtkap en veeweide terwijl bosherstel (mijn vakgebied) een lange adem vergt⁶⁹. Bosbranden moeten ook al vroeg bekend zijn geweest, getuige de legende van de onsterfelijke Broeders Huang: schaapherders die volkomen één werden met de natuur, en tenslotte goden werden van de plantenwereld die bossen deden branden en regen deden vallen⁷⁰. En zo zijn er nog tal van onsterfelijken die hun rol in de wildernis vervullen. Schipper⁷¹ beschrijft het belang van de bossen (wildernis met de oorspronkelijke vegetatie) voor de agrarische samenleving: in tijden van hongersnood of rampen vluchtte men naar de bergen waar men overleefde op een graanloos overlevingsdieet⁷²; ook in 'gezonde' tijden waren bossen belangrijk voor de watervoorziening en de biodiversiteit. Tenslotte: dat de waarde van bossen en bomen in de daoïstische optiek ver uitsteeg boven hun gebruiksnuut, dat juist ook hun 'nutteloze' aspecten belangwekkend zijn, daarvan geeft Zhuang Zi wel een heel mooi voorbeeld: plant de 'waaibomenhout-boom' die onnuttig in de tuin staat, ver weg in de wildernis en ga er lekker onder 'nietsdoen'; zo nutteloos en ver weg, zal de bijl hem niet vellen. "*Wie nergens toe dient, wat kan die nog overkomen?*"⁷³ Zhuang Zi vermeldt ook een prachtige zelfmoord: iemand die sterft (dus: transformeert in een volgende bestaansvorm) terwijl hij een boom omhelst⁷⁴.

Shifting cultivation (en nomadische veeteelt)

De overgang van jacht/verzameling naar volledig sedentaire landbouw beslaat waarschijnlijk een zeer lange periode in de menselijke - en Chinese - ontwikkeling. Ze is uitvoerig beschreven door Ponting⁷⁵. Deze overgang kent vele vormen die meestal worden samengevat onder 'shifting cultivation', nog heden ten dage bedreven in de meeste bosgebieden van tropisch Azië en elders. Pas door recent onderzoek wordt duidelijk dat er aan shifting cultivation aanzienlijke technisch-ecologische kennis ten grondslag ligt - vaak meer verantwoord en 'duurzaam' dan in de moderne 'high-tech' landbouw - en dat er ook complexe cultureel-religieuze instituties mee samenhangen. Zo ook het daoïsme: Schipper constateert een duidelijke aversie van de vroege daoïsten tegen de sedentaire agrarische samenleving⁷⁶ en voert deze onder andere terug op de oude praktijk van shifting cultivation, die men toen aan het verlaten was. Hij zinspeelt hier heel direct op als hij speculeert over de *xian*, de godheden van de bossen die ook als heilige krachten de landbouw op afgebrand bos mogelijk maakten⁷⁷. Het zou interessant zijn om de koppeling tussen de ontwikkeling van het daoïsme en die van de nomadische naar sedentaire landbouw verder na te gaan, maar dat voert hier te ver.

Sedentaire (geïrrigeerde) landbouw

Vanaf ca. 500 v.C. verspreidde de natte-rijstteelt zich langzaam aan over China⁷⁸. De focus van bewoning verschoof hierdoor vanuit de bergen naar de laagvlakte. De daoïstische aversie hiertegen is al genoemd en Schipper beschrijft deze uitgebreid. Hij schrijft deze voornamelijk toe aan de binding die de landbouwende mens aan zijn woonplaats krijgt, en die indruist tegen het daoïstische ideaal van vrijheid en mobiliteit. Toch hebben de daoïsten hun eigen plaats ingenomen in het nieuwe systeem. Hahn⁷⁹ wijst bijvoorbeeld op hun belangrijke rol bij het instandhouden van de zo fundamenteel belangrijke bodemvruchtbaarheid. De daoïsten gingen hierbij uit van het reeds in de oudheid ontwikkelde inzicht in de doorstroming van *Qi*, de "*life-giving breath and force of nature, administered by mountains which in turn are administered by daoists acting as keepers and custodians*". Hahn noemt dit "*the most fundamental ritualization of ecology (...) in daoist terms*" die hij kan bedenken. Verder is hierboven al gewezen op de aandacht van de daoïsten voor het *hele* ecologische systeem, inclusief de wildernis buiten de landbouwgronden die zo belangrijk zijn voor watervoorziening en bodembescherming.

⁶⁹ "Ox Mountain Parable" (Mencius 6:1.8) in Hahn, 1998:218. 'Adem' (*xi*) wordt hier zelfs hier zelfs letterlijk gebruikt als beschrijving voor het proces waardoor de vegetatie 'gedijt'.

⁷⁰ Schipper, 1988: 208-209

⁷¹ Schipper, 1988: 212-213

⁷² hetzelfde ben ik tegengekomen in andere Aziatische landen zoals Bhutan, Thailand, Laos en Nepal.

⁷³ *Zhuangzi* 1-VII in Schipper, 1997:49-50; zie ook Hahn, 2001:214. De vertaling van de bomennaam *chu* heb ik ontleend aan Schipper's uitleg in zijn voetnoot.

⁷⁴ Jan De Meyer, commentaar bij tentamenversie van dit stuk.

⁷⁵ Ponting, 1991:36-67

⁷⁶ Schipper, 1988: 211 e.v.

⁷⁷ Schipper, 1988:211

⁷⁸ Ponting, 1992: 93 e.v. Volgens hem had China in de 12^e eeuw "*the most sophisticated agriculture in the world*", maar deze "*was able to maintain a large number of people [only] on the brink of starvation*" dankzij de immer stijgende bevolkingsgroei enerzijds en rampen, invallen etc. anderzijds.

⁷⁹ Hahn, 2001: 209

Voedsel en voeding

Schipper⁸⁰ zoekt de aversie van de daoïsten tegen de sedentaire agrarische samenleving voornamelijk in hun ideeën over voedsel en voeding. Ten eerste waren voeding en dieet belangrijke aspecten van hun zoektocht naar levensverlenging en onsterfelijkheid. Granen - het basisvoedsel van de landbouwers - wezen ze daarbij af omdat ze het leven verkortten, de mensen 'zwaar' maakten (ook in de zin van minder mobiel), en hen, zoals we zagen, in sociaal-politiek opzicht aan de grond binden. Ook nu nog wordt rijst achterwege gelaten bij feestmalen van de gemeenschappen die 'het eten van geluk en lang leven' heten⁸¹. Ten tweede zagen ze het belang in van wilde planten, paddestoelen en ander voedsel in de bossen en bergen waarheen men in noodsituaties de wijk nam. Natuurlijk dienden deze zaken ook voor alchemistische doeleinden, vooral om het leven te verlengen (zoals bijv. de Wonderbare Funghus, *lingzhi*⁸²) en voor de geneeskunde. daoïsten hadden dan ook een zeer grote kennis van de 'wilde' natuur, getuige de daoïstische planten- en receptenboeken, geïllustreerde topografieën (*tujing*), 'mountain gazetteers' (*shan zhi*) en andere verzamelingen plaatselijke folklore e.d. die bewaard zijn gebleven⁸³.

Bodemschatten

Worden door Schipper⁸⁴ uitgebreid beschreven in zijn behandeling van de Chinese alchimie die zich ontwikkelde vanuit de daoïstische zoektocht naar onsterfelijkheid. Vooral cinnaber (vermiljoen) is in deze praktijken belangrijk: het vertegenwoordigt de essentie van de aarde, is de sterkste *yang*-energie in de natuur, en wordt gelijkgesteld met zon en zonne-energie. Cinnaber wordt diep in de grond gevonden. De vindplaats wordt geïdentificeerd aan wonderbaarlijke paddestoelen die 's nachts licht geven. De cinnaberlaag ligt onder goudaders. Geen wonder dat men dacht dat goud op den duur werd omgezet in cinnaber. Omgekeerd zou de alchimie dus, door de cyclus om te draaien, cinnaber kunnen veranderen in goud. Dit leek bevestigd te worden door het feit dat cinnaber gesublimeerd kan worden in kwikzilver, dat gebruikt werd om voorwerpen mee te vergulden. De 'externe' alchimie leidde nogal eens tot bizarre experimenten met de dood in plaats van onsterfelijkheid tot gevolg. Ze evolueerde aan het eind van de Chinese middeleeuwen langzamerhand tot 'interne' alchimie waarbij de geestelijke ontwikkeling voorop stond. Het zou interessant zijn om de gevolgen van het delven van cinnaber eens op zijn milieu-effecten te onderzoeken. De winning van goud, waaraan dit mineraal zoals gezegd gekoppeld is, heeft al heel wat schade veroorzaakt aan bossen en milieu⁸⁵.

⁸⁰ Schipper, 1988:211-212

⁸¹ ook in het Emei-klooster in Szechuan krijgen gasten heden ten dage alleen groenten en paddestoelen geserveerd (pers. mededeling van familieleden die het klooster bezochten in de jaren 90).

⁸² *Ganoderma lucidum* (Curt. ex Fr.) Karst., Phillips, 1981: 224

⁸³ Hahn, 2001:211; Schipper, 1988:213

⁸⁴ Schipper, 1988:219 e.v.

⁸⁵ zie bijvoorbeeld Netherlands Committee for IUCN, 1996