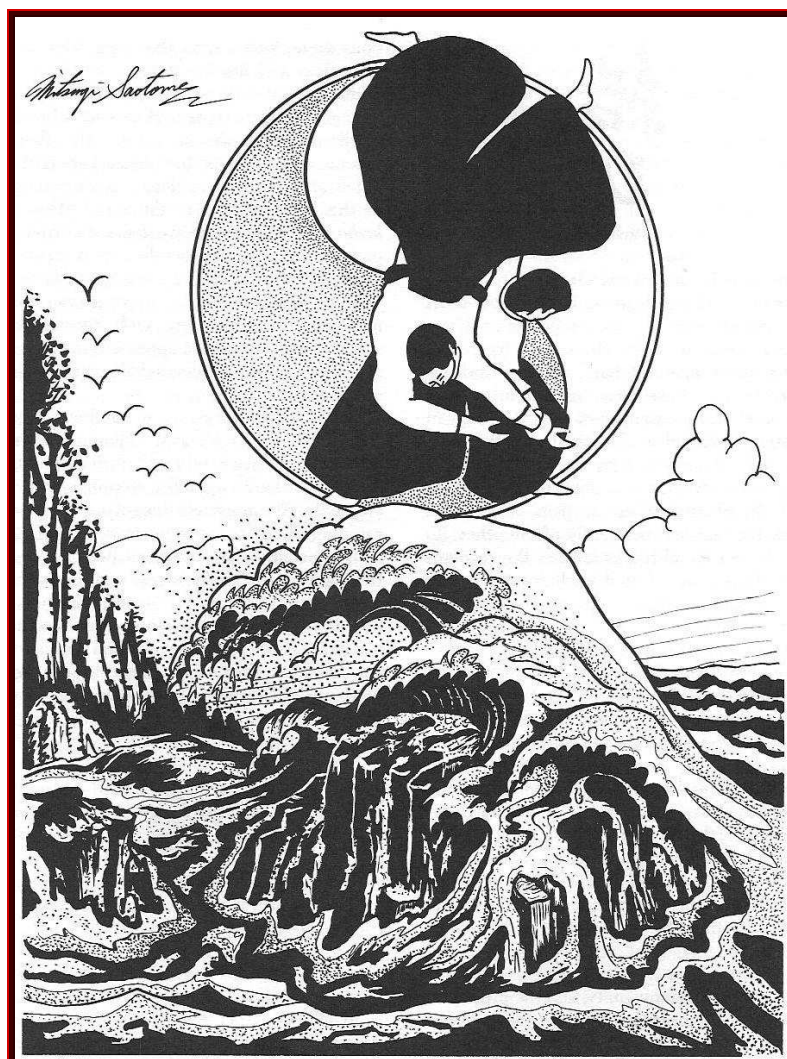


Katholieke Universiteit Nijmegen
Masters-studie Spiritualiteit
THEMABLOK 'NATUUR EN CULTUUR'
docent: Dr. Frans Jaspers

NATUUR IN DE JAPANESE RELIGIEUZE TRADITIES



Cathrien de Pater

Rhenen, maart 2003

INHOUD

1.	Inleiding	1
2.	De Japanse natuuropvatting	1
	2.1. Ontwikkeling van de Japanse natuuropvatting	1
	2.2. Natuuropvatting en Japanse kunsten	2
3.	De Japanse natuurbeleving	3
	3.1. het zelf, de wereld en verlossing	3
	3.2. Een praktisch voorbeeld van natuurbeleving: aikido	4
4.	Beeldende of mythische elementen in de Japanse natuuropvatting	5
5.	Verhouding met de natuurwetenschappen	6
6.	Hoe natuur- en milieuvriendelijk is de Japanse religieuze traditie?	7
	6.1. Analyse	7
	6.2. Voorstellen voor een werkbare wereldethos	9
7.	Nabeschouwing	9
	Literatuur	10

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

Illustratie voorblad: Mitsugi Saotome, "the rhythms of *koshinage* (een aikido-werptechniek) are the rhythms of the waves breaking across the rocks". in: Saotome, 1993:24

1. Inleiding

Dit werkstuk is geschreven als eindopdracht voor het themablok 'Natuur en cultuur' in het kader van de studie Interreligieuze Spiritualiteitsstudies aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. De opdracht was om een godsdienst die niet in het themablok aan de orde was geweest te analyseren op natuuropvattingen, -beleving, mythische en beeldende elementen, culturele achtergrond, goden en 'het heilige', ideeën over milieu, kosmologie en verhouding tot de natuurwetenschappen. Ik heb daarvoor de Japanse religieuze traditie geselecteerd. Met opzet beperk ik me hierbij niet bij voorbaat tot het shintoïsme of boeddhisme, want dat doen de geraadpleegde auteurs die zich met Japanse natuurvisies bezighouden ook niet.

Veel auteurs beginnen hun betoog met een opsomming van de invloeden waaraan Japan onderhevig is geweest: 1) de inheemse kami/shinto-mythologie, 2) de boeddhistische filosofie die uit India via Korea en China naar Japan kwam, onderweg diepgaand beïnvloed door Chinese filosofieën zoals 3) het daoïsme, en 4) het confucianisme dat in de vorm van vele neo-confucianistische scholen in Japan terecht kwam¹. Al deze tradities zijn innig met elkaar verweven, en het is moeilijk, en bovendien niet wenselijk om er in dit werkstuk één traditie uit te lichten. Wel zal ik zo systematisch mogelijk de diverse invloeden analyseren. Daarbij komt vooral, maar niet alleen, het boeddhisme aan de orde.

Japanners beschouwen zichzelf als een uiterst natuurminnend volk². De Japanse landschapsschilderingen en zen-tuinen zijn algemeen bekend. In hun wereldbeeld is de mens deel van de natuur. Natuur was in Japan echter lange tijd geen onderwerp voor filosofische reflectie. En in tegenstelling tot de westerse cultuurtraditie kent Japan weinig gedachtengoed dat voorschreef dat de wilde, irrationele en ongetemde natuur ten gunste van de menselijke beschaving moest worden omgevormd³. Toch behoort het hooggeïndustrialiseerde Japan tot de landen die het meest hebben bijgedragen aan de milieucrisis in de wereld en in eigen land⁴. De vraag is natuurlijk hoe deze realiteit te rijmen valt met de zo 'natuurgericht' lijkende religieuze gedachtenwereld. Hierop spitst dit werkstuk zich toe. De hierboven beschreven structuur van de opdracht leent zich daarbij goed als analysemodel en heb ik dus grotendeels aangehouden. Bij de bespreking van de Japanse natuuropvatting en -beleving ga ik in op de rol van de Japanse kunsten, en in het bijzonder het Aikido, een kunst die ik zelf beoefen.

2. De Japanse natuuropvatting

2.1. Ontwikkeling van de Japanse natuuropvatting

Tot aan de Meiji-periode bestond er voor "natuur" geen apart begrip in het Japans. Voor die tijd werd het geheel der natuurfenomenen uitgedrukt als *tenchi* ('hemel en aarde'), *ban-butsu* ('de tienduizend dingen') e.d.⁵⁶. Men kende wel het gebruik van de adjectieven/adverbia *onozukara* en *mizukara*. Hun letterlijk betekenis is: 'vanuit zichzelf' (natuur, objectief) resp. 'vanuit het lichaam' (de mens, subjectief). Maar de gemeenschappelijke wortel *kara* ('vanuit') duidt al aan dat er op diep niveau geen tegenstelling tussen de twee bestaat, dat object en subject ofwel mens en natuur niet gescheiden zijn⁷. Tellenbach en Kimura betogen dat de Japanners eigenlijk hetzelfde deden als de Romeinen: dezen gebruikten hun term *natura* (van *nasci*, via *gnascor* en *gignomai* verwant met *genesis*) voor de vertaling van het Griekse begrip *physis*⁸, dat eerst (volgens Heidegger) alle waarneembare en bestendige wezens aanduidde ('being as such in its entirety'), en pas later vernaauwd zou worden tot 'dat wat de natuurprocessen regeert'. Daarmee werden vragen naar het wezen van de natuur die buiten de *fysica* reikten, in het Griekse denken naar de metafysica verwezen. Alle westeuropese talen

¹ Shaner, 2001:163; Saotome, 1993:19-21; Smart, 1998:134-136. Smart wijst erop Shintoïsme pas later in de japanse geschiedenis geïnstitutionaliseerd raakte en prefereert de term *kami*-religie om de oude inheemse traditie aan te duiden. Ik zal deze terminologie volgen.

² Ogoshi, 1996:123.

³ Okano, 1996:137.

⁴ bv. Okano, 1996:141; Ogoshi, 1996:123.

⁵ Okano, 1996:137

⁶ Voor ons begrip van natuur als 'natuur der dingen' (Willemsen 1992:294-295), gebruikt de Japanner de term *sho* of *sei* (kwaliteit, karakter, soort/species) (Tellenbach & Kimura, 2001:161).

⁷ Tellenbach & Kimura, 2001:153-155.

⁸ de auteurs wijken hier af van het Woordenboek der Filosofie: deze zegt dat *natura* wel aan *physis* verwant is (Willemsen, 1992: 295 (reader pag. 6). Etymologisch klopt dat dus niet. Maar het woordenboek heeft Heidegger hierover dan ook niet geraadpleegd.

behalve de slavische hebben de Romeinse vertaling overgenomen. In deze betekenis, en onder invloed van Aristoteles en later de christelijke scheppingsleer, begon langzamerhand het idee te ontstaan van een natuur *buiten* de mens⁹, hetgeen de weg opende voor de latere ontwikkeling van de rationele wetenschapsbeoefening¹⁰.

In Japan trad een vergelijkbaar proces op, maar met een ander resultaat. De term *shi-zen* (substantief!) werd ca. 1500 jaar geleden uit het Chinees (*'tsu-jan'*) overgenomen. In het traditionele spraakgebruik betekent het 'zichzelf voortbrengend'¹¹. Vanaf de Meiji-periode is *shi-zen/ji-nen* de algemene vertaling van ons woord 'natuur' geworden, in de zin van dingen buiten ons, niet beïnvloed door de mens. Kennelijk onder invloed van het boeddhisme kwam ook de term *ji-nen* voor hetzelfde karakterteken in gebruik. In boeddhistische teksten heeft ze twee betekenissen: 1) 'zonder menselijke interventie'; 2) 'zo vanuit zichzelf', 'waarlijk zo'. Het komt nog het dichtst bij ons begrip *natura naturans*: de natuur als spontane creativiteit, maar dan niet, zoals bij Johannes Scotus Eriugena, als tegenhanger van een *natura naturata*¹². Een scheiding van de wereld in God, natuur en mens is in het Japanse denken onbestaanbaar¹³. *Shi-zen* staat niet tegenover het subject maar geeft een stemming in het subject aan. Als iets spontaan op je af komt, roept dit ofwel vertrouwdheid op, ofwel angst. Deze stemming is de essentie van *shi-zen/ji-zen*. In het Europese denken over natuur wordt gevoel weliswaar ook besproken, maar daar blijft het subject tegenover de natuur staan. In het Japanse denken is het voelen-van-het-subject zelf ook natuur. Er is dus een eenheid tussen het gevoel binnen in de mens, en de natuur ofwel alles buiten de mens. Zelfs onnatuurlijke zaken als onvoorziene gebeurtenissen, ongelukken (ook *shi-zen!*) vallen binnen die eenheid.

2.2. Natuuropvatting en Japanse kunsten

In bovenstaande zin speelt in het principe van *shi-zen* in alle Japanse kunsten: binnen gegeven beperkingen plaatst men een kunstobject (beweging, steen, bloemtak, etc.) 'spontaan corresponderend met het toeval', in het geheel: vloeiend, met de omringende condities mee. Alleen iemand die *shi-zen* kan ervaren, weet dit te begrijpen. Een zen-tuin kan op een leek saai of gekunsteld overkomen, maar een kunstzinnig iemand ziet in de subtiele vormen de expressie van bergen en rivieren. De bonsaimeester bewerkt met eindeloos geduld zijn boompje tot het net die vorm heeft die het volgens zijn eigen aard moet hebben. De kalligrafeerder mediteert zichzelf helemaal leeg en 'vangt' dan het moment door spontaan de volmaakte cirkel te penselen. Deze spontaniteit waarbij subject en object volmaakt één zijn, drukt de grootst mogelijke vrijheid uit binnen de gegeven beperkingen.

Het begrip *mu-joh* is in dit verband verhelderend: letterlijk betekent het 'niets permanents'; het staat dus voor de vluchtigheid van het leven met zijn ziekte en dood. De grote Soto-zenmeester Kigen Dogen (1200-1253) ontwikkelde de filosofie dat tijd en wezen onlosmakelijk aan elkaar gekoppeld zijn: "*Being-time means that time as such is being and that every being is time.. (..) I too am being-time*"¹⁴. Tellenbach en Kimura halen hier Heidegger aan, die het beeld van 'afgietsel en mal' gebruikt: de mens is a.h.w. 'gegoten' in de 'mal' van de lucht, temperatuur, dag- en seizoensritmen, tijd, kortom, de hele natuur. Wij kunnen onze mogelijkheden alleen maar uitleven, m.a.w. vrij zijn, voor zover we de grenzen van de natuur niet overschrijden. De Europeaan heeft steeds naar vrijheid gezocht door te proberen de grenzen uit te breiden. De Japanner daarentegen ziet die 'mal' dus als iets vluchtigs en bewegends, als iets dat 'van zichzelf' (*ji-nen* ofwel *onozukara*) is, en tegelijkertijd de bron van 's mensen eigen 'zelf' (*ji-ko* = *mizukara*). Hij zoekt er juist naar om vrij en spontaan mee te bewegen met die 'mal'. Dat 'meebewegen' zien we terug in bovengenoemde kunstvormen.

⁹ Het woordenboek (Willemsen, 1992:293-295) beschrijft de verdere loskoppeling van natuur en metafysica in de westerse geschiedenis, en ook enkele denkers die weer een terugkoppeling proberen te creëren, bijv. Schelling.

¹⁰ Peter Nissen, hoorcollege Themablok Natuur en Cultuur over christelijke natuurbelevingen; Toine van den Hoogen, idem over natuurwetenschappen; Wertheim, 1995.

¹¹ Okano, 1996:137.

¹² Woordenboek der Filosofie (Willemsen, 1992:294).

¹³ Tussen beide begrippen bestaan weliswaar subtiele verschillen, maar deze slaan alleen op de wijze waarop de wezens tot stand gekomen zijn, niet op een scheiding tussen object en subject. Overigens maken noch Tellenbach & Kimura, noch Okano het verschil tussen de twee begrippen helemaal duidelijk.

¹⁴ Tellenbach & Kimura, 2001:159. Ook Eisenstadt gaat op het mythisch-cyclische tijdsbegrip in Japan in (1996:201-202).

3. De Japanse natuurbeleving

3.1. *Het zelf, de wereld en verlossing*

In feite kent het Japanse denken, zoals we hierboven zagen, geen onderscheid tussen natuuropvatting en natuurbeleving. Denken over natuur *is* natuur beleven. Kitaro Nishida (1870-1945), een van Japan's grootste 20e-eeuwse filosofen, verwoordt dit ook heel treffend. Zijn sleutelconcept is de pure ervaring waarin subject met object samengaat zonder reflectie of scheiding daartussen, in pure eenheid van wezen. Er is dus niet eerst een individueel zelf en daarna een ervaring, maar eerder een ervaring en daarom een zelf: "*in this becoming aware of itself, Ji-nen (nature) and Ji-ko (self) can be revealed as an original unity*". Vrijheid (*Ji-yuh*) betekent letterlijk 'van zichzelf uit ontstaan': "Ik ben vrij voorzover mijn 'zelf' samenvalt met het 'zelf' van de natuur"¹⁵.

Over dat 'zelf' is in het Japanse boeddhisme heel wat doorgefilosofeerd. Shaner gaat daarop in en komt tot dezelfde conclusie als Nishida. Hij bestrijdt de veelgehoorde stelling dat het (Japanse) boeddhisme wereld-ontkennend, negatief of pessimistisch is. *Dukkha* is in zijn visie geen intrinsieke eigenschap van deze wereld, maar een toestand die bewust is ontstaan door excessieve begeerte. Door de geest te zuiveren kan men die toestand te boven komen en daardoor volledig deelnemen aan de wereld¹⁶. Een optimistisch wereldbeeld dus, tenminste als we de principes van intersubjectiviteit en non-discriminatie van het bewustzijn serieus nemen. De Japans-boeddhistische concepten van 'leegte' (*ku*) en 'nietsheid' (*mu*) duiden niets negatiefs aan, maar eerder 'potentialiteit' en 'volheid', de nultoestand ten opzichte waarvan al het andere betekenis krijgt. Ook het 'niet-zelf' (Skt. *anatman*, Jp. *muga*) ziet hij niet als negatief, maar meer als iets wat constant verandert: het *uji* ('being-time') van Dogen, zie hierboven. Door de tijd te beschouwen ontwikkelt men gevoeligheid voor de intersubjectieve relatie van de dingen 'in de tijd'. Tijd is geen aparte ontologische kracht in het universum. Door het waarnemen van de seizoenen in de natuur worden we ons bewust van het verlopen van de tijd, en tegelijk daarmee van het feit dat wij onlosmakelijk met een dynamische en veranderlijke kosmos verbonden zijn. Dit besef is belangrijk om niet de gedachtenfout te maken dat het menselijke 'zelf' boven andere wezens of het milieu verheven is. Alleen als we dat niet doen, dus vanuit een niet-discriminerend bewustzijn denken, kunnen we vanuit onze intersubjectieve ervaringen de potentialiteit waarnemen die in een intieme relatie met de natuur besloten ligt. Dit niet-discrimineren wil niet zeggen: ontkenning van de natuurlijke wereld, maar: onthechting van eigen streven naar vastheid of profijt. Alleen dan is men vrij om zich te ontwikkelen^{17,18}.

Ontwikkelen waartoe? Hier komt het concept *satori* (verlichting) in beeld. Dogen en zijn vakgenoot Kukai leerden dat de mens van oorsprong al verlicht is, en dat we ons van die verlichting bewust kunnen worden door bepaalde oefenregimes (*shugyo*) en -technieken. Kukai schrijft hiervoor mantra's, mandala's en mudra's voor; In het latere 'Zuivere-Land'-boeddhisme ontwikkelde zich de gedachte dat men in dit tijdperk van degeneratie (*mappo*) niet alleen op 'eigen kracht' (*jiriki*) verlichting kan bereiken maar daarvoor 'de kracht van de ander' (*tariki*), nodig heeft. 'Verlichting' transformeerde in 'verlossing': Door de naam van de Amida Boeddha ('Boeddha van het Zuivere Licht') voortdurend te herhalen kon men herboren worden in het Zuivere Land. Voor de hervormer Shinran (1173-1262) was zelfs dat herhalen van die naam niet meer relevant: genade werd vrijelijk gegeven door de Amida Boeddha aan iedereen, goed of slecht¹⁹, en devotieel dankbaarheid was op zijn plaats²⁰.

Anderen zochten de verlichting elders, bijvoorbeeld in het zen-boeddhisme, dat zich in dezelfde periode ontwikkelde. Zo ging Dogen terug naar een contemplatieve vorm van het boeddhisme en ontwikkelde de praktijk van *zazen* (zittende meditatie)²¹. Later vermengde zen zich met neo-confucianistische invloeden en won ze aan politieke invloed²². In de Tokugawa-tijd kwam onder invloed

¹⁵ Tellenbach & Kimura, 2001:161.

¹⁶ Shaner, 2001:312-213/eindnoot 23. Hierin beroept hij zich op Arthur Herman, *An introduction into Buddhist thought* (Washington, DC: Univesity Press of America, 1983).

¹⁷ Shaner, 2001:171.

¹⁸ Okano (1996:139) merkt overigens op dat dit wereldbeeld van onbestendigheid en leegte, negatief of niet, ver verwijderd is geraakt van de oude *kami*-natuurwereld: deze is hierdoor 'onttoverd'.

¹⁹ Smart, 1998:142-145. Shinran's genadeleer lijkt veel op de Luthers-protestantse leer, maar de achterliggende mythe verschilt: wie in het Zuivere Land herboren wordt bereikt het Boedddhaschap en keert terug naar de aarde om anderen te helpen; van een blijvend onderscheid tussen God en mens zoals in het christendom is dus geen sprake.

²⁰ Ogoshi (1996:128) wijst op de gevolgen van dit leerstuk voor de Japanse geschiedenis: men wordt weliswaar verlost, maar moet ook zijn onreinheid en zondigheid zonder protest aanvaarden. Zonder zelfontkenning bereikte men het heil niet!

²¹ zie bijv. *Zazenshin* (Aansporingen tot Zazen) in Dogen 1997:117-130; *Zazen-gi* (rules for Zazen) en *Gakudo Yojin-shu* (Guidelines for studying the Way) in Dogen 1985:29-43.

²² Smart, 1998:149.

van het confucianisme het idee op dat de ultieme werkelijkheid (*ri*) zowel de 'grote natuur' (de macrokosmos) doordrong als de natuur binnen in de mens (de microkosmos, ook *ri*): hier verscheen voor het eerst de notie van scheiding tussen de twee natuurwerelden²³. Overigens bracht het confucianisme een sterk ontwikkelde ethiek met zich mee, en in zijn voetsporen ook Daoïstische magie die weer aansluiting vond bij de talrijke shintoïstische volkscultussen waarin o.a. sjamanisme en reinigingsrituelen nog lang een rol zijn blijven spelen. Al deze religieuze vormen hebben elkaar voortdurend beïnvloed maar vele ervan zijn door de geschiedenis heen blijven bestaan tot op vandaag.

3.2. Een praktisch voorbeeld van natuurbeleving: aikido

De *Kami*-traditie en het vroege Japanse boeddhisme waren radicaal empirisch en wezen elke metafysische speculatie af als een 'verontreiniging van de spiegel', d.w.z. de kennende geest²⁴. Later werden er wel theorieën opgebouwd, maar altijd in verbinding met praktische oefening. Zo benadrukte Dogen dat theorie waardeloos was zonder (verificatie in de) praktijk, dus dat de twee niet zonder elkaar kunnen. Dit had zijn weerslag op het latere Japanse boeddhisme: religieuze praktijk en natuurervaring worden als identiek beschouwd²⁵. Volgens Shaner bestaat dit principe nog steeds in de beoefening van de Japanse kunsten. In feite is elk van die kunsten natuurbeleving, of het nu om bloemschikken, kalligrafie of krijgskunst gaat. Door deze kunsten te beoefenen gaat men de weg op die in principe naar verlichting leidt. Ik wil dit toelichten aan de hand van de 'martial art' aikido (zie box 1).

Box 1. Aikido

Aikido is een ongewapende, competitie-loze verdedigingskunst. Het werd ontwikkeld met het uitdrukkelijke doel een aanvallende niet uit te schakelen door dood of verwonding, maar zijn agressieve energie te neutraliseren zonder destructie. Het woord 'aikido' is samengesteld uit *ai* (harmonie), *ki* (de levensenergie, *chi*) en *do* (weg, levenspad, *dao*) en kan vertaald worden als 'de weg van het harmoniseren van de levensenergie'. Aikido werd samengesteld door Morihei Ueshiba (1883-1969) op basis van oude zwaardvechtkunsten. Het biedt een systeem van verdedigingstechnieken die werken door ontspanning en niet door kracht. *Ki* en *hara* (zwaartepunt, '2e chakra') spelen een essentiële rol. Er zijn geen wedstrijden en er wordt in de training geen onderscheid gemaakt in gewichtsklasse, geslacht of leeftijd (al is er wel een gradensysteem om de vorderingen te meten). Het staat samen met judo, jiu jitsu, kendo e.d. in een lange traditie van 'martial arts' die van meester op leerling wordt doorgegeven. Tegenwoordig wordt aikido beoefend in meer dan 100 landen. Hoewel de hoofdorganisatie nog steeds in Japan gevestigd is, krijgt aikido een steeds internationaler karakter.

Voor WO II was Ueshiba een volgeling van de Omoto-sekte die geleid werd door Onisaburo Deguchi (1871-1948) op basis van de sjamanistische visioenen van zijn schoonmoeder. De sekte had shintoïstische (*kami*-) elementen en koesterde messiaanse idealen over een harmonische, agrarische wereld waarin het leven als kunst beoefend zou worden. Omdat ze inging tegen het staatsshintoïsme van die tijd werd ze tegengewerkt en tenslotte verboden in de jaren 30²⁶. Sommige ideeën hebben doorgewerkt in de filosofie van Ueshiba waarmee hij het Aikido ontwikkelde. Maar, net als bij andere Japanse kunsten, bestaat er ook een nauwe relatie tussen aikido en het zen-boeddhisme (zie hoofdstuk).

Waarom is aikido beoefenen een training in natuurervaring? Omdat men hier, net als in andere kunsten, probeert door oefening de geest te klaren, de werkelijkheid te zien zonder vooroordeel, de opponent/partner te ontmoeten zonder daar sluiers van angst of oordeel tussen te plaatsen. Alleen dan volbreng je de techniek 'natuurlijk', 'als vanzelf', zonder te forceren. Zoals Shaner zegt: "wa (*harmonie*), shugyo (*cultivation*), jinen (*naturalness*), mitsu (*intimacy*), and ma (*interval*) each refer to preparing oneself for a relation with others and /or nature. (...) in calligraphy, dramatic theater, flower arrangement, or the martial arts, one might be instructed to act "naturally" (Jp. shizen ni) in order to learn to become intimate with the paper, brush, audience, or opponent, respectively"²⁷. Al deze principes vinden we terug in de aikido-instructie. Dit te oefenen vergt langdurige inspanning. Het moeilijkste is wel om steeds weer de confrontatie aan te gaan met eigen vooroordelen, concepten, ego; kortom, de onvolmaakte realiteit op ieder moment onder ogen te zien. Het blijft een 'weg' die nooit eindigt, maar wel steeds nieuwe inzichten oplevert.

De gedachte dat kunst- en natuurervaring identiek is met religieuze beleving vinden we terug in de leer van aikido-stichter Ueshiba zoals die o.a. is beschreven door een van zijn leerlingen, Mitsugi Saotome (nu aikido-meester in Washington, DC.). Laatstgenoemde verwoordt dit in het concept van *Kannagara*.

²³ Okano, 1996:140.

²⁴ Shaner, 2001:163.

²⁵ Shaner, 2001:168.

²⁶ Smart, 1998:476-477.

²⁷ Shaner, 2001:166.

Dit is *"the stream of God, the flow of creative energy that reaches from the past into the future. Kannagara no michi, from which Shinto developed, is not a religion or philosophy. It has no founder, nor has it any scriptures. It is a way of life that reaches for truth and reality that is God. (...) Kannagara is a way of intuition. There are no written laws, no strict doctrines of right or wrong. The only laws are the laws which govern natural phenomena and promote harmony. Kannagara is a way of supreme freedom, for the action appropriate to function in harmony with nature occurs spontaneously"*²⁸ En elders legt hij uit dat door deze handelingen *satori* bereikt kan worden, d.w.z. dat men nader tot God kan komen, de kloof tussen onszelf en de natuurwereld kan dichten²⁹.

Even voor de goede orde: aikido wordt soms voor 'religie' aangezien in de westerse zin van het woord. Naar mijn mening is het dat net zo min als schilderkunst of muziek. Je kunt er wel de zeven dimensies van Smart³⁰ op toepassen, maar dat geldt voor veel kunsten en sporten. In principe kunnen mensen met iedere geloofsovertuiging aikido beoefenen en hoeft niemand de achterliggende principes te onderschrijven (of zich er zelfs maar in te verdiepen). Net als meditatie of yoga is het een weg; het staat in een traditie van zelfverwerkelijking binnen een holistisch wereldbeeld en kan als zodanig aan de spirituele behoeften van sommigen voldoen. Maar wie zijn religieuze beleving ziet als een dialoog met een transcendente, persoonlijke God, of de kunst probeert vast te pinnen in een leerstellig stelsel, moet dit buiten het aikido zoeken.

Met deze overwegingen plaatsen we aikido wel dicht in de buurt van de New Age-bewegingen. Is aikido dat ook? New-Ageboekhandels zijn inderdaad meestal de beste plaats om aikido-literatuur te vinden, en de nieuwtijdscentra Kosmos en Oibio/Oinio hadden, toen ze nog bestonden, ook aikido in hun programma. Het is typisch zo'n oosterse stroming die vanaf de jaren 70 zijn weg naar het westen gevonden heeft. Bovendien vertoont het een paar 'New-Agekenmerken' uit de opsommingen van Kranenborg³¹: holistisch denken, integratie van lichaam en geest, eenheid met natuur en kosmos, allemaal kernpunten van het New-Agedenken volgens Aupers en van Otterloo³². Aan de andere kant zijn typisch 'religieuze' New-Agegedachten als paradigmaverschuiving, transformatie, en reïncarnatie, karma etc. niet met aikido verbonden. Aikido is ook geen grote beweging en staat zeker niet middenin het veld van New-Agekringen. Voor de meeste 'spirituele consumenten' is de leerschool te veeleisend om lang bij te blijven hangen. En de kleine groep die het wel langdurig beoefent is nauwelijks te karakteriseren als wereldverwerpende 'spirituele puristen'³³. Kortom: de vraag of aikido een New-Agebeweging is, kan wel bevestigend beantwoord worden, maar alleen binnen een brede opvatting van 'New Age'.

4. Beeldende of mythische elementen in de Japanse natuuropvatting

De meest in het oog springende mythische elementen zijn de *kami*. Het woord betekent 'bezield' of 'goddelijk': de bezieling van alle natuurfenomenen, als goden vereerd, vroeger en ook nu nog. Tussen goden, zielen, natuurfenomenen, voorouders en mensen bestond in het oude Japan geen absolute scheiding maar een continuüm. Zelfs personen als keizers of helden konden tot godheid verheven worden. Dit continuüm maakt het aannemelijk dat men zowel van vele *kami* als van één universele *kami* of God kan spreken. Dit laatste doet Saotome. In zijn beschrijving is God de bezielende kracht achter het universum, en regeert Hij de natuurwetten: *"the idea that many Kami exist, as well as one original Kami, may seem a paradox; and the idea that kami governs the workings of the mountains and rivers, (...) of trees and birds, may be incomprehensible to those who have received an education in modern science. But if we replace kami with the laws of physics, the laws governing natural phenomena, it becomes clear that the universe is tightly welded by the interrelationships, and the kami, the laws, do not exist separately."* Datgene wat de wetten van het universum controleert hebben mensen altijd al een naam gegeven: *kami*, God, het Universele Bewustzijn enz. Volgens Saotome vult God het universum met creatieve liefdeskracht: God is liefde³⁴. Nishida (zie 3.1), die zowel boeddhistisch als christelijk geïnspireerd is, spreekt eveneens van *kami* als een transcendente werkelijkheid, het 'absolute niets' (*zettai-mu*), *"der erhabene Geist des Kosmos, der Geist und Natur in sich vereint"*³⁵.

²⁸ Saotome, 1993:18-22.

²⁹ Saotome, 1993:23. Voor zijn uitleg van 'God' zie sectie 4.

³⁰ Smart, 1998:13-22.

³¹ Kranenborg, 1991, p. 59-60.

³² Aupers & van Oterloo, 2000:35-44.

³³ Aupers & van Oterloo, 2000:100-102.

³⁴ Saotome, 1993:21-22.

³⁵ Okano, 1996:140.

Okano vermeldt enkele speciale *kami*: de *kami* die voor de landbouw belangrijk zijn, in de eerst plaats de zonnegodin (zie hierna) en haar broer, de storm, vereerd en gevreesd; de demonengestalte met de gehoornde slangenkop, *Yato no kami*; de goddelijke berg Miwa in de provincie Nara; en de dynamische, voortbrengende kracht van de natuur die werd gedeïficeerd als '*Musubi-goden*'³⁶. Laatstgenoemden komen terug als onpersoonlijke kracht in de filosofie van Saotome: *Musubi* is hier "a cycle of becoming, it is the process of dynamic movement between the polar extremes of universal law, and the only constant in the universe is change"³⁷.

Kukai verenigde de aloude shinto/*kami*-traditie met de esoterische boeddhistische traditie waarin hij zich in China schoolde. In de shinto-traditie was de zonnegodin Amaterasu, dochter van de scheppers Izanagi en Izanami, intrinsiek verbonden met alle natuurfenomenen, die immers ook door haar ouders geschapen waren. In het Japanse boeddhisme was intussen de voorstelling van Amaterasu in die van de Boeddha in zekere zin geïnfilterd: diens *Dharmakaya* (dharma-lichaam, een van de drie lichamen die de Boeddha wordt toegedacht, skt. *Mahavairocana*), werd gelijkgesteld met de *Dainichi*, ('Grote Zon') die alles doorlicht, maar ook, net als Amaterasu, intrinsiek met alle natuurfenomenen verbonden is. Deze *Dainichi Nyorai* ('ultieme Boeddha') was tegelijkertijd 'leeg' en vol 'zo-heid'³⁸. Het is deze ultieme 'leegte'-kracht die men door bovenbeschreven meditatie en kunstbeoefening trachtte te bereiken. Kennelijk kunnen mensen het nooit lang zonder een of andere vorm van verbeelding van deze abstracte krachten stellen.

5. Verhouding met de natuurwetenschappen

De Japanse scheppingsmythen zijn voor het eerst opgetekend in de *Kojiki* (712 g.j.) en *Nihonjiki* (720 g.j.). Het hierin geschetste wereldbeeld wordt door Eisenstadt gekenschetst als 'symbolisch immanentisme'. Goden zijn geen scheppers maar continue herscheppers, de realiteit is een geheel van 'schuivende panelen' waarin relatie meer dan subject-object-dichotomie overheerst³⁹. Een dergelijk wereld- en natuurbeeld, waarin de natuur, zoals we gezien hebben, lange tijd vooral esthetisch-religieus beleefd werd, laat weinig ruimte voor de ontwikkeling van wetenschappelijke bestudering van de natuur als object⁴⁰. Een andere, hiermee samenhangende verklaring voor het niet objectiveren van de natuur wordt gezocht in Dogen's stelling dat de Boeddha-natuur in alle dingen immanent aanwezig is, en de mens dus intrinsiek met de natuur verbonden is. Overigens werkt deze gedachte volgens Okano niet mee tot het opbouwen van een ecologisch wereldethos omdat ook in de slechte daden van zondaars Boeddhanatuur schuilt⁴¹ (en zij dus ook verlicht kunnen worden).

Met de komst van neo-confucianistische tweedeling van de natuur (zie 3.1) in de Tokugawa-tijd werd de Japanse geest voor het eerst ontvankelijk gemaakt voor metafysische speculatie en Europese wetenschappen en techniek. Maar de rationalisatie kwam pas echt op gang vanaf de Meiji-periode in de 19e eeuw. De Japanners hanteerden daarbij de pragmatische stelling "Japanse geest, Europese wetenschap". Intellectuelen namen gemakkelijk een mechanistisch wereldbeeld over, maar stelden zich daarbij de kosmos nog steeds als organisch voor. Sommige 'realistische' filosofen van die tijd gooiden de hele religieuze natuurbeschouwing meteen overboord, anderen - de 'romantici' probeerden de natuur te vergoddelijken, als 'lot' te bestempelen of (zoals Nishida, zie 3.1) als anderszins numineuze macht te beschrijven. Maar volgens Eisenstadt overheerst in ieder geval een pragmatische, actieve houding die aanspoort het lot in eigen handen te nemen en de wereld, numineus als ze is, te beheersen⁴².

In de huidige tijd is dat eigenlijk nog steeds zo: de Japanse technologie is hoog ontwikkeld en laat zich weinig gelegen liggen aan consideraties van natuurbehoud; maar de Japanners zijn in hun spirituele leven nog op veel manieren met de natuur verbonden: bonsai- en bloemschik kunst floreren, shinto-goden staan op de daken van flatgebouwen⁴³. Hoe kan die tegenstelling worden verklaard?

³⁶ Okano, 1996:138.

³⁷ Saotome, 1993:23.

³⁸ Shaner, 2001:167-168; Smart, 1998:141.

³⁹ Eisenstadt, 1996:190, 194.

⁴⁰ Okano, 1996:139. Shaner (2001:176-178) betoogt dat het omgekeerde wel gebeurt: een natuurwetenschapper ontwikkelt wel een intieme relatie met de natuur. Hij haalt daarbij Wilson's concept van *biophilia* aan: "the innate tendency to focus on life and lifelike processes", maar laat in het midden of dit een aangeboren neiging van de mens is of cultureel aangeleerd. In ieder geval constateert hij dit verlangen naar natuurervaring bij zowel westerse biologen als Kukai en andere Japanse denkers.

⁴¹ Okano, 1996:139.

⁴² Eisenstadt, 1996:201

⁴³ Okano, 1996:140-141

6. Hoe natuur- en milieuvriendelijk is de Japanse religieuze traditie?

6.1. Analyse

Japan is door de internationale milieubeweging fel bekritiseerd om zijn rol in de internationale milieucrisis. Zo werd het land jarenlang afgeschilderd als de grote boosdoener bij de vernietiging van tropische regenbossen. In werkelijkheid ligt de ontbossing in de tropen veel gecompliceerder, maar dat Japan een rol speelt staat wel vast. Hoewel Japan zijn eigen bossen uitstekend beschermt, is het al decennialang de grootste importeur van tropisch hardhout, en dit werd tot voor kort met weinig scrupules voor niet-duurzame doelen als verpakkingen, betonbekisting etc. gebruikt⁴⁴. De druk van binnenlandse milieubewegingen nam in de jaren 90 toe, en leidde tot minder verspillende praktijken in de bouw, maar pas door de economische crisis aan het eind van dat decennium begon de import substantieel te dalen⁴⁵. Een ander voorbeeld in Japan zelf is de industriële milieuvervuiling, die meestal pas wordt aangepakt als er voldoende publieke verontwaardiging over loskomt. De kwikvergiftiging in de vissersgemeente Minamata is hiervan een berucht voorbeeld. Van Wolferen grijpt deze zaak aan om aan te tonen dat de milieuactivisten weliswaar tot de meest succesvolle pressiegroepen in Japan behoren, maar dat ook zij, op een radicale enkeling na, vroeger of later worden ingekapseld door wat hij 'het Systeem' noemt, de politiek-maatschappelijke constellatie die "bepaalt hoe het Japanse leven wordt geleefd."⁴⁶ De politiek even terzijde latend, gaan we nu eerst na welke religieuze en filosofische achtergronden mogelijk schuilen achter de kloof tussen theorie en praktijk van natuurliefde. Zowel Okano als Ogoshi noemen er een aantal:

1. *Ahimsa* ('niet-doden'): Het doden van dieren was weliswaar al in het oude Theravada-boeddhisme verboden, maar men at wel vlees. Het slachten en verwerken van dieren werd echter vaak overgelaten aan niet-boeddhisten. De betreffende beroepsgroepen stonden meestal niet hoog aangeschreven. In het Japanse Mahayana-gedachtengoed had de inhoud van ahimsa geen noemenswaardige ecologisch-ethische betekenis (men is bijv. minder fel dan elders tegen vivisectie⁴⁷), maar er ontwikkelde zich integendeel een reinheidscultus⁴⁸, die, versterkt met shinto-reinheidsidealen, sociaal doorwerkte in de vorming van de *burakumin*: een maatschappelijke onderlaag van beroepen die met de dood te maken hadden: slagers, begrafenisverzorgers, beulen etc. Deze *burakumin* werden geïsoleerd in getto's, en zijn sociaal gediscrimineerd tot op de dag van vandaag⁴⁹.
2. Onreinheid van vrouwen: Bloed bij bevallingen en menstruatie werd als onrein beschouwd; daarom werd vrouwen een lagere plaats toegekend en werden ze van heilige plaatsen uitgesloten. Vrouwen kregen zelfs de schuld van de 'keten van oorzaken' die het leed in de wereld bestendigt! Vooral stromingen rond de Lotus-soetra en het Zuivere Land, maar ook sommige zen-richtingen koesteren dit misogyne gedachtengoed⁵⁰.
3. *Samsara* (kringloop van geboorten): het idee dat andere levensvormen weleens iemands vader, moeder etc. kunnen zijn, en dat men steeds als ander wezen, zelfs als *burakumin* reïncarneert, leefde niet in Japan. Dit had tot een zekere milieu-ethos kunnen inspireren. Maar Japanners beschouwden *burakumin* (en vrouwen) juist als mensen met slecht *karma* van vroeger, hetgeen reden gaf tot meer discriminatie⁵¹.
4. De halvering van de natuurcyclus door het dualisme van 'rein' en 'onrein': Het boeddhisme (en trouwens ook de voor-boeddhistische traditie) beschouwt de natuur als een kringloop van opgang, bloei en neergang. Maar met de toepassing van het dualisme, zegt Ogoshi, wordt de opgang gelijkgesteld met 'rein', en de neergaande kant met 'onrein'. Alleen de 'reine' kant kan verlicht worden. Dus de beroemde boeddhistische frase dat "het gras, de bomen en alle gevoelloze dingen allemaal verlicht zijn" lijkt op de hele natuur te slaan, terwijl het in werkelijkheid alleen maar om de 'reine' helft gaat: bonsai, zen-tuinen en andere 'gecultiveerde' natuur zijn wel 'rein' maar ongerepte natuur blijft uit het zicht⁵². Dit komt in de richting van zelfbedrog⁵³. Ogoshi is hier wel erg zwart-wit

⁴⁴ Nictoux & Kuroda, 1989

⁴⁵ <http://www.jca.apc.org/jatan/eng/tropicaltimber.html>

⁴⁶ van Wolferen, 1989:65; 79-81. Het valt overigens op dat in de tekst van van der Heijden in de reader (pp. 220-226), wel een overzicht gegeven wordt van 's werelds milieubewegingen, maar Japan daarbij ontbreekt.

⁴⁷ Eisenstadt, 1996:198-199; overigens is men ook niet absoluut tegen zelfmoord, abortus of ritueel geweld (*ibid.*)

⁴⁸ zie ook Eisenstadt, 1996:194-196

⁴⁹ Okano, 1996:141-142; Ogoshi, 1996:125-127; Eisenstadt, 1996:196

⁵⁰ Ogoshi, 1996:121-125-127. Dit lijkt opvallend veel op het hindoeïstische idee van vrouwelijke onreinheid.

⁵¹ Okano, 1996:141-142.

⁵² Ogoshi, 1996:132.

en vergeet even dat de essentie van Japanse kunst juist 'spontaniteit binnen beperking' is, zoals uitgelegd in sectie 3. Maar ze heeft wel een punt.

5. Het 'rein-onrein'-dualisme en de heilsleer: het boeddhisme (vooral Shinran) dwong de 'onreinen' (*burakumin*, vrouwen) om hun onreinheid te aanvaarden als enige weg tot het heil. Zo versterkte het de systemen van maatschappelijke discriminatie. En dat terwijl de *burakumin* (en de jagers en vissers die eveneens laag op de maatschappelijke ladder stonden) beroepshalve juist veel meer vertrouwd waren met de gehele kringloop van natuurlijke hulpbronnen en natuur. Waarschijnlijk staan zij veel dichter dan andere Japanners bij de voor-boeddhistische natuuropvatting waarin de cyclus nog wel beide helften omvatte⁵⁴.
6. De gerichtheid van het Japanse boeddhisme op het aardse leven in plaats van, zoals elders, op wereldverzaking, waardoor het eerder de wensen en verlangens van de mensen neigt te bevestigen dan ze te ontkennen. Men zoekt in de boeddhistische geloofspraktijk eerder materiële voordelen dan spiritualiteit. De natuur is geliefd omdat zij alles geeft wat nodig is en de mensen beschermt. Het boeddhisme bevordert bovendien eerder een lijdzame dan een opstandige houding ten opzichte van misstanden. Bovendien weerhoudt het idee dat het boeddhisme natuurvriendelijker is dan het westerse denken, de Japanners van een kritische reflectie op het eigen (milieu)handelen. Ze beseffen de tekortkomingen van het boeddhisme gewoon niet. Dit is volgens Ogoshi nog wel het grootste probleem⁵⁵.
7. De Japanse ethiek in het moderniseringsproces: nationalisme en intermenselijkheid. Aan het eind van de 19e eeuw ontstond in Japan een vergaand nationalisme, waarbinnen voor individuele mensenrechten weinig plaats was. Men verwierp de westerse ethiek, die te eenzijdig gericht leek op het individu, onafhankelijkheid van de natuur, autonomie van het subject, en bevrediging van eigen wensen. Daartegenover stelde bijvoorbeeld de filosoof Watsuji Tetsuro (1889-1960) dat de plaats van alle ethische vragen de intersubjectiviteit was, de relatie tussen mens en mens, en dus preferentie in alle opzichten van het collectief boven het individu. Dit principe vond meteen maatschappelijke toepassing: iedere onderdaan werd volkomen ondergeschikt gemaakt aan de nationale staat, die zich ontwikkelde met alle gevolgen van dien.
8. Intermenselijkheid (*kanjinshugi*): Tetsuro's principe dook weer op in de 1970er jaren in talrijke nationalistische publicaties over het 'bijzondere karakter van de Japanner' (*Nihonjin ron*): In tegenstelling tot het westerse, egocentrisch gerichte individualisme, zouden Japanners de typisch Japanse deugd bezitten van intermenselijkheid (*kanjinshugi*), die wederzijdse afhankelijkheid en vertrouwen creëert. *Kanjinshugi* werd bijkans heilig verklaard. Maar sommigen, waaronder Okano, zagen ook het gevaar dat zo'n relationele waarde - alhoewel een mooi principe binnen een kleine, homogene gemeenschap - met de winden van alle waardensystemen mee kan waaien, en dus ongeschikt is als universeel concept⁵⁶. Ogoshi gaat nog verder en ziet een dergelijk principe terugkomen in de familiestructuur die ook Japanse bedrijven kenmerkt: de toewijding van de werknemers aan hun baas weerhoudt hen van kritiek als hun bedrijf milieuschade veroorzaakt⁵⁷, ook al voelen die werknemers zich persoonlijk vaak sterk met de natuur verbonden.
9. Het 'rein-onrein'-dualisme heden ten dage toegepast op binnen- en buitenland: Sinds de modernisering in en na de Meiji-periode de discriminatie op basis van 'onreinheid' ogenschijnlijk heeft opgeheven, is het 'rein-onrein'-dualisme verschoven naar 'binnenland-buitenland'. Dit sloot naadloos aan op het nationalisme van hierboven: het eigen land was 'het heiligste land ter wereld', de natuur erbinnen was 'rein' en verdiende bescherming. Andere landen, met name Aziatische, waren 'onrein' en stonden Japan ten dienste, inclusief hun natuurlijke hulpbronnen. Volgens Satoshi Uesugis werd destijds het 'rein-onrein'-dualisme' gebruikt om de Japanse militaire invasies theoretisch te rechtvaardigen. De economische invasie heden ten dage heeft dezelfde trekken; een Aziatische milieubechermer noemde de Japanners eens 'ecologische racisten'⁵⁸. Maar de wereld is niet gediend met stereotypering, en het is altijd goed om te bedenken dat er tegenover een minderheid van 'ethnocentrici' ook Japanse ecologische bewegingen bestaan die dierenwelzijn, biologische landbouw, en duurzame ontwikkeling beogen.

⁵³ Ogoshi, 1996:128-129.

⁵⁴ Ogoshi, 1996:130-131.

⁵⁵ Ogoshi, 1996:122-125, 132.

⁵⁶ Okano, 1996:143.

⁵⁷ Ogoshi, 1996:123-124.

⁵⁸ Ogoshi, 1996:133.

6.2. Voorstellen voor een werkbaar wereldethos

Okano - zelf christin - stelt dat Japanners nooit de natuur geobjectiveerd hebben en daardoor nooit hebben kunnen reflecteren op ecologische problemen en de medeverantwoordelijkheid van de mens daarvoor. Zij stelt dat de oude Ainu-kosmologie, net zoals die van de Native Americans en Aborigines, een basis kan bieden voor een ecologisch wereldethos: het idee dat we de aarde te leen hebben van de volgende generaties. Ogashi - boeddhiste - sluit zich hierbij aan, maar noemt ook nog de *burakumin* als mogelijke bron van natuurkennis⁵⁹. Zij pleit ervoor om deze kennis en visies te integreren in het christendom en het boeddhisme. Een van de eerste acties zou moeten zijn het overwinnen van dualistische denkpatronen⁶⁰. Okano pleit ook voor een radicale omkeer van waarden, een spirituele wedergeboorte waarvoor alle grote godsdiensten aanwijzingen geven⁶¹. Zij beperkt zich dus tot individuele actie. Ogoshi gaat verder en ziet ook actie op het maatschappelijke vlak. Ze betoogt dat de milieubeweging zich moet verbinden met alle bewegingen die opkomen tegen discriminatie van welke groep dan ook. Hiermee spoort ze met van der Heijden die dit samengaan van milieu- en andere bewegingen al ziet gebeuren in eerste, tweede en derde wereld⁶².

7. Nabeschuiving

Laten we na deze verkenning nog even terugkeren naar het begin van het themablok, met name Procee's artikel over communicatie tussen culturen.⁶³ De vraag is bij dit soort exercities natuurlijk altijd of ik als westerling de andere traditie wel goed begrepen heb. Heb ik de Japanse cultuur en religie wel kunnen doorgronden? Kan dat überhaupt? Natuurlijk niet volledig. Gadamer's⁶⁴ uitleg van tradities als niet-afgesloten maar steeds door actoren herschapen kaders is hier verhelderend. Hij geeft voor 'traditie' zijn metafoor van de 'horizont': het gezichtsveld dat alles omvat dat vanuit een bepaald punt zichtbaar is". Als we stilstaan is de horizont beperkt, maar als we bewegen, beweegt de horizont mee. En bewegen moet. Dit beeld lijkt sterk op de 'vensters' waardoor Polkinghorne - overigens in een heel ander verband - de werkelijkheid beziet⁶⁵, en waarvan je er maar het beste veel kan hebben om een ruim blikveld te krijgen. Mijn 'vensters' in dit werkstuk waren in de eerste plaats diverse Japanse en westerse auteurs, maar daarnaast is mijn positie gevormd door werkrelaties met Japan en Japanners, bezoeken aan het land, en aikido. Natuurlijk blijft dit een subjectieve en onvolledige blik. Maar het is me in ieder geval wel duidelijk geworden dat Japan en de rest van de wereld meer gemeenschappelijk hebben dan wat hen scheidt, en dat we daarover heel goed kunnen communiceren. En dat moet ook: Japan is geen geïsoleerd eilandenrijk meer, maar ook deel van onze planeet waarvan we de milieu- en andere problemen gezamenlijk moeten oplossen.

⁵⁹ Ogoshi, 1996:134.

⁶⁰ Ogoshi, 1996:135.

⁶¹ Okano, 143-145.

⁶² van der Heijden, 2000:232.

⁶³ Procee, 1993.

⁶⁴ Gadamer in Procee, 1993:147-148.

⁶⁵ Polkinghorne, 2001:16-18.

Literatuur

- Aupers, Stef & Anneke van Otterloo, 2000. *New Age; een godsdiensthistorische en sociologische benadering*. Kok, Kampen. 144 pp.
- Dogen (red. Kazuaki Tanahashi), 1988. *Moon in a dewdrop; writings of Zen Master Dogen*. Element Books, Longmead, UK. 356 pp.
- Dogen Kigen, (vert. Boudewijn Koole) 1997. *De schatkamer van het oog van de ware leer. Eerste selectie uit de Shobogenzo, met toelichtende informatie*. Kosmos-Z&K, Utrecht/Antwerpen, 224 pp.
- Eisenstadt, S.N., 1996 (repr.). The Japanese attitude to nature; A framework of basic ontological conceptions. In: Ole Bruun & Arne Kalland (eds.), 1996. *Asian perceptions of nature: a critical approach*. Curzon Press, Richmond, UK. pp. 189-214.
- Heijden, Hein-Anton van der, 2000. *Tussen aanpassing en verzet; milieubeweging en milieudiscours*. Ambo, Kampen.
- Kranenborg, R., 1991. Het verschijnsel 'New Age'. In: Otho-module *Levende Godsdiensten 2*, deel 2; Breda/Kampen. pp. 56-67
- Nectoux, Francois & Yoichi Kuroda, 1989. *Timber from the South Seas*. WWF International.
- Ogoshi, Aiko, 1996. Die dualistische Schicht der Natur in Japan; eine buddhistisch-feministische Perspektive. In: Kessler, Hans (ed.), 1996. *Ökologische Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 121-135.
- Okano, Haruko K., 1996. Das Problem "Mensch und Natur" im Japanischen Kontext; Eine Reflexion aus der ökologischen Perspektive. In: Kessler, Hans (ed.), 1996. *Ökologische Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp 137-145.
- Polkinghorne, John, 2001. Faith in God the Creator. In: John Polkinghorne & Michael Werner, *Faith in the living God*. SPCK, London. pp. 9-27
- Procee, H., 1991 (3e dr.). Pluralisme en de kennis. In: Procee, H, 1992. *Over de grenzen van culturen. Voorbij universalisme en relativisme*. Boom, Amsterdam/Meppel. 142-163 pp.
- Saotome, Mitsugi, 1993. *Aikido and the harmony of nature*. Shambala, Boston/London, 251 pp.
- Shaner, David Edward, 2001. The Japanese experience of nature. In: J. Baird Callicott, and Roger T. Ames, 2001. *Nature in Asian traditions of thought; essays in environmental philosophy*. State University of New York Press, Albany, pp. 163-181.
- Smart, Ninian, 1998. *The World's Religions*. (2nd ed., repr. 2002). Cambridge University Press, Cambridge, UK/New York, USA. 608 pp.
- Tellenbach, Hubertus and Bin Kamura, 2001. The Japanese concept of "Nature". In: J. Baird Callicott, and Roger T. Ames, 2001. *Nature in Asian traditions of thought; essays in environmental philosophy*. State University of New York Press, Albany, pp. 153-162.
- Wertheim, Margaret, 1995. *De broek van Pythagoras; God, fysica en de strijd tussen de seksen*. Anthos, Amsterdam, 280 pp.
- Willemsen, Harry (red.). 1992. *Woordenboek Filosofie*. Van Gorcum, Assen/Maastricht., pp. 293-296.
- Wolferen, K.G. van, 1989. *Japan, de onzichtbare drijfveren van een wereldmacht*. Balans, Amsterdam, 614 pp.