
Word

wat je

Alan Watts

bent

Word wat je bent

Word wat je bent

Alan Watts



samsara

Inhoud

© 1995, 2003 Mark Watts

Oorspronkelijke titel: *Become What You Are*

Oorspronkelijke uitgave: Shambala Publications Inc.,

P.O. Box 308, Boston, MA 02117, U.S.A.

© Nederlandse vertaling: Samsara Uitgeverij bv 2004

Vertaling: Prema van Harte

Omslagontwerp: Kees Schreuders (www.ods.nl)

Lay-out: Studio 28, Hillegom

ISBN: 90-77228-23-3

NUR 728

Niets uit deze uitgave mag gereproduceerd worden zonder schriftelijke toestemming van:

Samsara Uitgeverij bv, Herengracht 341, 1016 AZ Amsterdam

Voorwoord	7
De paradox van zelfverloochening	15
Word wat je bent	25
De vinger en de maan	27
Belangrijkheid	35
Tao en Wu-wei	37
De lichte toets	45
Vogels in de lucht	47
Lopen op het rad	55
De taal van bovenzinnelijke ervaring	57
Goede voornemens	75
Zen	77
De Ene	85
Bestaat er een onbewuste?	93
Die ververwijderde goddelijke gebeurtenis	101
De parabel van de koeienstaart	109
De tweede Onsterfelijke	115
Het probleem van vertrouwend geloof en goede werken in het boeddhisme	123
Morgen komt nooit	151
Wat is werkelijkheid?	155
De geboorte van de goddelijke zoon	159

Voorwoord

Zoals de titel aangeeft is *Word wat je bent* een bundel geschriften van Alan Watts die gaat over het dilemma van de mens die zijn ware zelf zoekt, een zoektocht die zo vaak wordt ondernomen zonder dat men zijn leven ziet 'zoals het is'. Zoals Alan Watts schreef:

Het leven bestaat alleen op dit moment, en op dit moment is het oneindig en eeuwig. Want het moment van nu is oneindig klein; voordat we het kunnen meten, is het al voorbij, en toch duurt het eeuwig. Deze beweging en verandering hebben de Chinezen Tao genoemd... Een wijze zei eens dat als we *proberen* ermee in harmonie te zijn, we ervan verwijderd zullen raken. Maar hij had niet helemaal gelijk. Want het eigenaardige is dat je er niet in disharmonie mee kunt zijn, zelfs al zou je dat willen; al gaan je gedachten misschien naar het verleden of de toekomst, ze kunnen het moment van nu niet ontvluchten.

Op deze manier begrepen is 'word wat je bent' tegelijk een onmogelijke opdracht en een onvermijdelijk feit.

Deze bundel is een verzameling van Alan Watts' artikelen uit het midden van de jaren vijftig, afgewisseld met korte essays uit eind jaren dertig, geschreven voordat hij uit Engeland naar Amerika ging. De kortere stukken verschenen oorspronkelijk in *The Middle Way*, een tijdschrift dat door de Boeddhistische Loge van Londen uitgegeven werd. De bundel begint met 'De paradox van zelfverloochening'. Hoewel het originele manuscript niet gedateerd is, is de schrijfmachine waarmee dit stuk is geschreven in 1953 aangeschaft en zijn inhoud en lengte in overeenstemming met de andere artikelen die oorspronkelijk voor de radiozender KPFA in Berkeley, Californië, werden voorgelezen. Deze uitzendingen waren heel populair en werden meer dan dertig jaar vervolgd.

Het tweede hoofdstuk, het eerste van de korte essays, is het titelstuk van dit boek en is afkomstig uit een knipselboek van Watts' vroege artikelen. Een blik op de achterkant van het knipsel onthult de aankondiging van bijeenkomsten van de Boeddhistische Loge in maart, april en mei van 1938.

Het derde hoofdstuk, 'De vinger en de maan', kreeg deze nieuwe titel in Watts' handschrift. De oorspronkelijke titel was 'Het rijk van de geest'. Het is gedateerd 17 april 1955, en behandelt de tekortkomingen van westerse godsdienstpraktijken in de context van zen en het oosterse denken in het algemeen. Vervolgens keren we in hoofdstuk vier terug naar de essays uit *The Middle Way* met 'Belangrijkheid', een prachtig stukje over het gezichtspunt van een boeddhistisch gedicht.

In 'Tao en Wu-wei', het vijfde hoofdstuk, schrijft Watts over de betekenis van 'niet-doen' en 'niet-forceren', ideeën die centraal staan in het Chinese taoïsme. Halverwege de

oorspronkelijke tekst heeft hij het over 'deze twee jaren van voordrachten' en verwijst hiermee naar de eerste publieke radioserie. Dit was waarschijnlijk een van de latere lezingen in die serie; zijn met de hand geschreven verbeteringen op de laatste vier bladzijden van het origineel wijzen erop dat dit artikel een transcriptie is van een opname, en dat het misschien een van zijn eerste uitzendingen is die niet van papier werd opgelezen, maar werd voorgelezen voor een studiapubliek.

'Lopen op het rad', het zesde hoofdstuk, is weer een kort essay uit *The Middle Way*. Hier treffen we de 'volmaakte mens' aan van Tsjwang-tse, die, niet gestoord door verlangen, gehechtheid, angst of spijt, 'het rad bewandelt.' Achterop dit knipsel treffen we een interessant citaat aan dat is toegeschreven aan Tan Ching en aldus luidt:

Als we onze gedachten, over het verleden, het heden en de toekomst, zich laten aaneenrijgen, zetten we onszelf onder druk. Maar als we onze geest zich te allen tijde aan niets, wat dan ook, laten hechten, is bevrijding ons deel.

Aangezien Watts toen redacteur van *The Middle Way* was, koos hij het citaat waarschijnlijk voor een uitgave. Een soortgelijk thema is in al zijn latere werken uitgewerkt; het citaat dient als bewijs van de filosofische invloeden die zijn denken destijds vormden.

In het zevende hoofdstuk verlaten we de radioartikelen voor een artikel geschreven voor *The Journal of Religious Thought* dat in 1953 door de Howard Universiteit in Washington, D.C. werd uitgebracht. 'De taal van bovenzinnelijke ervaring' is een uitstekende analyse van de overeenkomsten tussen de kennis verworven door mystieke ervaring en de natuurkunde, en de linguïstische problemen

die ontstaan als men die verschillende soorten kennis in woorden wil uitdrukken. Het artikel is in veel opzichten zijn tijd ver vooruit, omdat het oosterse denken, natuurkunde, en westerse filosofie en religie erin bijengepakt worden tot een begrip van het leven dat wortelt in verwondering, want, zoals hij Goethe citeert:

Het hoogste dat de mens kan bereiken is verwondering; en als hij zich al bij het eerste verschijnsel verwondert, laat hij dan tevreden zijn; het kan hem niets hogers geven, en hij dient er verder niets achter te zoeken; dit is de grens.

Na 'De taal van bovenzinnelijke ervaring' beginnen we met een serie artikelen uit *The Middle Way*, met onder andere 'Goede voornemens', 'Zen', 'De Ene', 'Bestaat er een onbewuste?', 'Die ververwijderde goddelijke gebeurtenis', 'De parabel van de koeienstaart' en 'De tweede Onsterfelijke'. Het aan zen ontleende perspectief van Watts' vroege bijdrage aan *The Middle Way* is goed vertegenwoordigd in deze groep, en wordt gevolgd door de veel grondiger behandeling van het boeddhisme in 'Het probleem van vertrouwend geloof en goede werken in het boeddhisme'. De keuze uit *The Middle Way* (later bijeengebracht in *The Modern Mystic*) besluit met nog twee korte stukken, met 'Morgen komt nooit' en 'Wat is werkelijkheid?' die de inleiding vormen voor een langer stuk uit die periode. 'De geboorte van de goddelijke zoon: een onderzoek naar een christelijk symbool' werd oorspronkelijk aan het eind van de jaren dertig in *The Sufi* gepubliceerd. Dit is een interessant stuk, waarin Watts in de mystieke basis van de christelijke traditie graaft en de symboliek van haar theologie vergelijkt met die van andere godsdiensten die men eerder als mystiek beschouwt. Zoals hij schrijft:

Bij het ontvangen van de kosmos in jezelf, zoals sommige 'mystici' doen, ben je zo verwaand te denken dat je God bent en poneer je de zoveelste tegenstelling tussen het machtige geheel en het ontaarde deel. Als je je totaal en slaafs aan de wereld geeft, word je een spirituele nul, een mechaniek, een lege huls, een blad dat waait waarheen het door de wind wordt geblazen. Maar als de wereld wordt ontvangen en tegelijkertijd het zelf wordt gegeven, heerst de eenheid waaruit de tweede geboorte ontstaat.

Hierin klinkt vertrouwdheid met het boeddhistische idee van de middenweg door, wat logisch is. Watts vervolgt deze gedachtegang en eindigt aldus in een wat taoïstische geest:

Wanneer we dus zeggen dat uit de eenwording tussen het zelf en het leven (of de wereld) Christus wordt geboren, bedoelen we dat de mens stijgt tot een nieuw niveau van bewustzijn dat niet alleen hijzelf noch alleen de wereld is... Dit niveau bestaat zelfs al, of hij het weet of niet, want er kunnen niet twee tegendelen zijn zonder dat er een relatie tussen bestaat.

Mark Watts
San Anselmo, Californië

Word wat je bent

De paradox van zelfverloochening

*Wees, terwijl je leeft, een dode, volkomen dood;
Dan zal alles wat je doet precies goed zijn.*

Een boeddhistisch gedicht, verscheidene eeuwen geleden geschreven in China, probeert woorden te vinden voor een inzicht dat in bijna elke beschaving bestaat. Vertaald in de vertrouwde taal van de christelijke traditie is het zo bekend dat het bijna holle woorden zijn: 'Hij die zijn ziel verliest, zal haar vinden.' Maar wat deze gedachte behoedt voor banaliteit – voor het irritante van zulke voorschriften waarvan iedereen weet dat hij ze zou moeten nakomen maar het niet doet – is dat dit een gezegde is waar niemand zich aan *kan* houden. Want zolang er iets is wat ik eraan kan doen, ben ik nog niet dood; ik heb mijn leven nog niet volledig verloren. Toch is dit niet gewoon de absurditeit van een bevel dat onmogelijk opgevolgd kan worden. Het wil echt iets zeggen, iets beschrijven wat mensen overkomt – zoals de regen, of de aanraking door de wind. Het is eenvoudig de uitdrukking van de universele ontdekking dat een mens nog niet echt leeft voordat hij zichzelf heeft verloren, voordat hij de angstige greep die hij normaal op zijn leven, zijn bezit, zijn reputatie en positie heeft, heeft losgelaten. Het is de absolute waarheid van het monastieke

idee van 'heilige armoede', van een levenswijze zonder enige gehechtheid, waarin – omdat alles al verloren is – niets te verliezen valt. Deze levenswijze biedt de vreugde van een soort vrijheid die in poëtische zin wordt vergeleken met de vogels en de wind, of met wolken die langs de oneindige hemel drijven. Het is het leven dat, zoals Paulus beschreef, 'arm is, maar velen rijk maakt, niets heeft, maar alle dingen bezit'.

Wat hebben wij daar een onrealistisch heimwee naar! Marie Antoinette, die herderin speelde in de tuinen van Versailles... directeuren van grote bedrijven die zich afzonderen in afgelegen vissershutjes hoog in de bergen... de verzekeringsagent die in zijn eentje over oneindige stranden loopt en zich afvraagt of hij de moed zou hebben strandjutter te worden... of de moralist die zichzelf verwijt dat hij niet de kracht heeft een royaal salaris op te geven en zich in de sloppen te storten, zoals Peter Maurin en Dorothy Day, of de grote voorbeelden Franciscus van Assisi en Sint Vincent de Paul. Maar de meesten van ons weten dat we dat niet zullen en misschien niet kunnen doen – dat we ons aan onze vaste gewoonten zullen vasthouden, met de hulpeloosheid van verslaafden aan een verwoestende hartstocht.

Als dit klinkt als een preek, dan bedoel ik het zo niet, want in het begin zei ik al dat de uitspraak over het vinden van je leven door het te verliezen, eigenlijk geen voorschrift is dat eenvoudig in praktijk kan worden gebracht en opgevolgd. Daarom wordt al het gepraat over de noodzaak van onbaatzuchtigheid of de opdracht het ego te overstijgen zo ongelooflijk verkeerd begrepen. Als voorschrift opgevat, zorgt het voor allerlei morele en spirituele onechtheid. Heb altijd flink wat zout bij de hand wanneer je iemand tegenkomt die zegt dat hij wil verzaken, dat hij zijn ego wil overstijgen. Ik moet opeens denken aan de apocriefe

conversatie tussen Confucius en Lao-tse, toen de eerste had zitten wauwelen over universele liefde zonder het element 'zelf'.

'Wat een onzin!' riep Lao-tse. 'Spreekt universele liefde zichzelf niet tegen? Is uw eliminatie van het zelf geen positieve manifestatie van het zelf? Meneer, u wilt toch niet dat de wereld haar voedingsbron verliest? Je hebt het universum, dat altijd blijft zoals het is; je hebt de zon en de maan, waarvan de helderheid niet verdwijnt; je hebt de sterren, altijd in dezelfde configuratie; je hebt de vogels en de dieren, met soorten die altijd bij elkaar blijven; je hebt bomen en struiken, die zonder uitzondering omhoog groeien. Stem u net als deze af op de Tao – op het leven zoals het is – en wees volmaakt. Waarom dan dit vergeefse streven naar naastenliefde en plichtsbesef tegenover de medemens, alsof je door op een trommel te slaan een vluchteling kunt vangen. Helaas, meneer, heeft u de geest van de mens zeer in verwarring gebracht!'

Zoals ik zei is de waarheid dat je het leven vindt door het te verliezen geen voorschrift, maar een verslag van iets dat gebeurt – en op allerlei manieren gebeurt. Het is niet iedereen gegeven een in het oog lopende morele held of een beruchte heilige te zijn. Niet iedereen is geschikt voor zwerfer, zonder verantwoordelijkheid voor vrouw en kinderen. En nog minder heeft iedereen de gave van een tevreden fatalisme dat maakt dat hij zichzelf en zijn beperkingen aanvaardt zoals ze zijn, dat hij weet dat hij onkruid is, en niet probeert een roos te zijn. Sommigen van ons zullen altijd – met tergend weinig succes – proberen onszelf op de een of andere manier te verbeteren, en geen zelfacceptatie, hoe groot ook, zal dit verhinderen. Zelfverloochening, zelfacceptatie – dit zijn allemaal woorden voor hetzelfde, voor het ideaal waar geen weg naar toe leidt, de kunst waar geen techniek voor bestaat.

Waarom heeft dit hele idee dan zo vaak de vorm van een voorschrift, van advies dat je moet opvolgen, van een methode die je moet toepassen? Want er zit duidelijk een wezenlijke tegenspraak in het hele idee van zelfverzaking, net als in zelfacceptatie. Men probeert zichzelf te aanvaarden om anders te kunnen worden, en probeert zich over te geven om meer respect voor zichzelf te kunnen hebben – of om een spirituele ervaring, een zekere verheffing van het bewustzijn te krijgen; daarnaar verlangen is juist een vorm van eigenbelang. In werkelijkheid zitten we met onszelf opgescheept en onze pogingen tot afwijzing of aanvaarding zijn even vruchteloos, want ze slagen er niet in die ontoegankelijke kern van onze eigenheid te bereiken die het aanvaarden of afwijzen probeert te doen. Het deel van onszelf dat het zelf wil veranderen is juist datgene wat anders moet worden; maar het is net zo onbereikbaar als een naald voor de prik van zijn eigen punt.

Maar de reden waarom het idee van zelfverloochening in de onmogelijke vorm van een voorschrift verschijnt, is dat het een vorm is van wat de boeddhisten *upaya* noemen – een Sanskriet woord dat ‘behendige middelen’ betekent, en wel speciaal de behendige middelen die een leraar gebruikt om de ogen van zijn leerling te openen voor een waarheid die slechts met een omweg te bereiken is. Want de zelfzucht van het zelf gedijt bij het idee dat het zichzelf kan beheersen, dat het de heer en meester van zijn eigen processen, zijn eigen drijfveren en zijn successen is. Daarom is het enige belangrijke resultaat van elke werkelijk serieuze poging tot zelfverloochening, of zelfaanvaarding, de ontluiserende ontdekking dat dit onmogelijk is. En dit is precies die dood voor het zelf die de onwaarschijnlijke bron vormt voor een levenswijze, zo nieuw en zo levend, dat het voelt alsof men opnieuw geboren is. In deze overdrachtelijke zin sterft het ego als het achter zijn eigen onvermogen komt,

zijn onmacht ook maar iets aan zichzelf te veranderen dat echt belangrijk is. Daarom wordt de opdracht het zelf te overstijgen in het zenboeddhisme vergeleken met een muskiet die een ijzeren stier tracht te bijten. In de woorden van een van de oude meesters komt de transformerende dood op het moment dat de ijzeren huid van de stier de zwakke angel van de muskiet finaal en absoluut weerstaat.

Het idee dat we eerst een zeer vastberaden inspanning moeten leveren om de stier te bijten, biedt natuurlijk nog een zekere wijkplaats voor onze illusie van belangrijkheid. Elke ‘in-groep’ onderscheidt zich van de ‘uit-groep’, de beginners van het plebs, door een proces van ‘zwarte tijden doormaken’, van voortdurend lijden, dat vervolgens gedragen wordt als het glorierijke insigne van een behaald examen. Daarom is een van de meer misselijkmakende aspecten van spirituele onechtheid de meestal vrij subtiel gesuggereerde implicatie dat men tenslotte ‘zo geleden heeft’. En zo neemt bij iemand, die niet meer dan een beginnening op het spirituele pad is, deze *humbug* de vorm aan van voornemens de stier tot het uiterste te bijten – om er ten slotte afdoende van overtuigd te worden dat het onmogelijk is.

Ik merk altijd dat de mensen die echt aan zichzelf gestorven zijn zich op geen enkele wijze laten voorstaan op hun aandeel aan het proces. Ze vinden zichzelf lui en fortuinlijk. Als ze al iets hebben gedaan, was het zo eenvoudig dat ieder ander dit ook zou kunnen doen – want het enige wat ze hebben gedaan is een algemeen feit erkennen, iets dat evenzeer geldt voor de zwakken en dwazen, als voor de wijzen en sterken. Ze plegen zelfs te zeggen dat er in dit opzicht een zeker voordeel in schuilt om zwak en dwaas te zijn, want het bezit van een sterke wil en goede hersens maakt dat je sommige dingen heel moeilijk kunt zien. Een succesvolle koopman is misschien minder dan een echte

zwerfer bereid in te zien dat ze allebei in de vergetelheid zullen raken. Voor de echte dode-die-tot-leven-is-gekomen, de wijze, de mysticus, de boeddha, de *jivanmukta*, of wat je maar wilt, is het idee dat hij tot die staat is gekomen door een bepaalde inspanning of door een speciaal vermogen dat hij heeft, altijd absurd en onmogelijk.

Je kunt er dus bijna zeker van zijn dat er sprake is van een soort klerikalisme, een soort zeer subtiele spirituele oplichterij wanneer er nadruk wordt gelegd op het lijden en de discipline, de volharding en de wilskracht, die essentiële voorwaarden zouden zijn om het hemelse koninkrijk binnen te gaan. Soms probeert men door een dergelijke manier van spreken een benarde situatie zo gunstig mogelijk voor te stellen – door zichzelf wijs te maken dat een leven van voortdurende frustratie eigenlijk een groot spiritueel succes is. Soms is het misschien een oprechte vergissing, want er zijn mensen die pas na een lange en pijnlijke tocht ontdekken wat altijd dichtbij was, en die daar de indruk aan overhouden dat de lastigste weg de enige weg is. Soms is een dergelijke manier van spreken de echt onaangename manier van preken die mensen aannemen die zich aanmatigen hun medemens iets te kunnen leren. Maar hun preken hebben nooit enige creatieve uitwerking, aangezien de enige drijfveren die ze aanreiken om in actie te komen schaamte, angst of schuldgevoel zijn. Wanneer we reageren op dergelijke drijfveren, vinden we slechts balsem voor de gekwetste trots van het ego – een balsem waarop ons egocentrisme met bijzonder veel animo gedijt.

Nu deze misvattingen uit de weg zijn, kunnen we misschien eens beter kijken naar wat het betekent het leven te vinden door het te verliezen. Het voornaamste punt is, denk ik, dat de staat die overdrachtelijk ‘dood’ of ‘overgave’ heet, niet een toestand is die nog verworven dient te worden. Het is eerder een feit. Maar wij zijn fundamenteel als

bladeren in de wind ten overstaan van grote ruimte en tijd, evenals van grote liefde en grote angst. Wanneer we hier helder over gaan denken, roepen we zeer verontrustende emoties op, die we graag willen kunnen beheersen. Onze weerstand tegen deze emoties is zo natuurlijk als de emoties zelf zijn. Die staat zelfs gelijk aan de emoties, aangezien emoties zich slechts voordoen als uitingen van een toestand van spanning en weerstand. Als ik geen hekel had aan angst, zou het geen angst zijn. Niettemin is het, denk ik, niet moeilijk te ontdekken dat onze afkeer van die emoties, onze onwil ze te ervaren, volslagen ondoelmatig is. Het is weer de muskiet die de ijzeren stier bijt. De breekbaarheid en zwakheid van ons menselijk lichaam in de genadeloze en wonderbaarlijk sterke stroom van het leven roept elke emotie van dit hartverscheurend zwakke organisme op – liefde, boosheid, bedroefdheid, doodsangst en de angst voor doodsangst. En onze pogingen boven deze emoties te staan en ze te beheersen, worden door de emoties zelf werkstelligd, aangezien liefde ook verliefd zijn op de liefde is, en bedroefdheid bedroefd zijn dat men triest is. Onze onwil om te voelen, is juist de maat voor ons vermogen om te voelen, want hoe gevoeliger het instrument, hoe groter zijn capaciteit voor pijn, en dus voor de tegenzin om gekwetst te worden.

Nu zijn er psychologen die misschien tamelijk per ongeluk op een belangrijke waarheid zijn gestoten – namelijk dat het een ernstige fout is niet op onze gevoelens te reageren, of te proberen ons anders te voelen dan we feitelijk doen. Zij hebben het hier, dat moet wel gezegd worden, over innerlijke gevoelens en niet over uiterlijk handelen. Met andere woorden, als jij als moeder je kind haat, maak jezelf dan niet wijs dat je van hem houdt. Maar op deze nogal simplistische manier voorgesteld ontardt dit inzicht weer in het voorschrift: ‘Accepteer je gevoelens: volg je emoties.’

Dat is niet zo eenvoudig, omdat onze gevoelens met elkaar botsen – zoals wanneer we te trots zijn om te huilen, of te bang om verliefd te worden. Welk gevoel accepteren we in dat geval – de smart of de trots, de angst of de liefde?

Dit is echt een heel instructief voorbeeld van de moeilijkheid van zelfacceptatie, want in een dergelijke situatie merken we dat we geen van beide kunnen accepteren. Het conflict laat zich niet oplossen door voor een van de twee kanten te kiezen – en we blijven hulpeloos met het conflict in de maag zitten.

Maar het werkelijke belang van wat deze psychologen proberen te zeggen, is dat er een bijna griezelige wijsheid schuilt in de spontane en natuurlijke reacties van ons organisme op de loop der gebeurtenissen. Het buitengewone vermogen een gebeurtenis innerlijk te voelen, in tegenstelling tot het meteen overgaan tot impulsieve actie om de spanning van het voelen te vermijden – dit vermogen is eigenlijk een fantastisch aanpassingsvermogen van het leven, een beetje als de onmiddellijke reacties van stromend water op het reliëf van de bodem waarover het stroomt. Ik hoop dat dit duidelijk is. Ik heb het nu niet over de reacties waar het daden betreft, maar alleen over onze innerlijke, subjectieve gevoelsreacties. Het punt is dat onze gevoelens niet echt een soort weerstand, een soort gevecht met de loop der gebeurtenissen zijn. Het is een harmonieuze en intelligente reactie. Iemand die geen angst zou voelen bij de dreiging van gevaar, is net als een hoog gebouw dat niet kan meegeven met de wind. Een geest die niet smelt – van smart of liefde – is een geest die maar al te gemakkelijk zal breken.

Maar de reden waarom ik over gevoel spreek, in plaats van over uiterlijk handelen, is dat ik denk aan de hachelijke situatie van de mens tegenover gebeurtenissen waar niets aan te doen is – gebeurtenissen waartegenover onze enige reactie een gevoelsreactie is. Ik denk hier aan de uiteindelij-

ke zekerheid van de dood, de complete hulpeloosheid van de mens in de maalstroom van het leven en ten slotte aan de zeer speciale gevoelens die kunnen ontstaan wanneer we geconfronteerd worden met conflicterende gevoelens waar geen oplossing voor is. Al deze situaties roepen gevoelens op die op de lange duur even onbedwingbaar zijn als de situaties onoplosbaar. Het zijn de ultieme gevoelens – en wat filosofie heet is vaak de vruchteloze poging zich hieruit te kletsen.

Wat ik de dood van het ego heb genoemd, doet zich dus voor op het moment waarop ontdekt en toegegeven wordt dat deze ultieme gevoelens onbedwingbaar zijn. Ze zijn ultiem in twee betekenissen: een, dat ze soms te maken hebben met zeer fundamentele en catastrofale gebeurtenissen, en twee, dat ze soms ons diepste, meest radicale gevoel over een gegeven situatie zijn – zoals fundamentele frustratie, uitgelokt door een conflict tussen smart en schaamte. Het punt is, dat deze ultieme gevoelens net zo wijs zijn als de rest; de wijsheid ervan blijkt wanneer we er niet langer weerstand aan bieden – door de realisatie dat we dat eenvoudigweg niet kunnen. Wanneer het leven ons bijvoorbeeld dwingt eindelijk toe te geven, ons over te geven aan de totale werking van wat gewoonlijk 'de angst voor het onbekende' genoemd wordt, schiet het onderdrukte gevoel plotseling omhoog als een fontein van pure vreugde. Wat eerder nog werd gevoeld als de verschrikking van onze onvermijdelijke sterfelijkheid, wordt door een innerlijke alchemie getransformeerd in een bijna extatisch gevoel van vrij zijn van de banden van individualiteit. Maar meestal ontdekken we de wijsheid van onze gevoelens niet omdat we ze hun werk niet laten afmaken; we proberen ze te onderdrukken of te ontladen in voorbarige actie. We realiseren ons niet dat ze een scheppingsproces zijn dat, net als een geboorte, begint met pijn en eindigt met een kind.

Ik hoop dat het mogelijk is dit alles te zeggen zonder het te verbinden met de sfeer van 'zou moeten', zonder iemand het idee te geven dat een dergelijke overgave iets is wat je moet, of kunt doen. Die eigenzinnige, dwangmatige, moralistische benadering van de menselijke transformatie houdt haar altijd tegen – want zij impliceert nog steeds de illusie dat zelfbeheersing in de weg staat. Maar juist wanneer ik ontdek dat ik me *niet kan* overgeven, ben ik overgegeven; juist als ik merk dat ik mezelf niet kan accepteren, ben ik geaccepteerd. Want als men tot die harde rots van het onmogelijke komt, bereikt men oprechtheid, waar het verstoppertje spelen achter een masker van ik en mij, waarbij 'goede ik' probeert 'slechte mij', die in werkelijkheid dezelfde figuur is als 'goede ik', te veranderen, niet meer mogelijk is. In de expressieve beeldtaal van zen is al dit streven naar overgave als de poging een slang poten te geven – of, laat ik zeggen, als een naakte man die zijn hemd probeert kwijt te raken. Om die sympathieke taoïst Tsjwang-tse aan te halen: 'Vanuit het standpunt van de wijze is het samengevoegde niet verenigd, is het afzonderlijke niet apart, het lange niet te veel, noch het korte te weinig. Want zoals de poten van een eend, hoewel kort, niet langer gemaakt kunnen worden zonder de eend pijn te doen, en de poten van een kraanvogel, hoewel lang, niet korter gemaakt kunnen worden zonder de kraanvogel ellende te bezorgen – zo kan wat lang is in de zedelijke aard van de mens niet afgesneden worden, noch wat kort is langer gemaakt worden.'

Word wat je bent

Men zegt wel dat de hoogste wijsheid onverschilligheid is, of, zoals Tsjwang-tse het zegt: 'De volmaakte mens gebruikt zijn geest als een spiegel; hij grijpt niets vast; hij weigert niets; hij ontvangt, maar bewaart niet.' Onverschilligheid betekent dat je geen spijt hebt over het verleden, of angst voor de toekomst; dat je het leven op zijn beloop laat zonder te proberen in te grijpen in hoe het is of hoe het wordt, dat je niet probeert prettige dingen te laten voortduren of onaangename dingen snel wil doen ophouden. Dit doe je door 's levens hartenklop te volgen, door in volmaakte harmonie te zijn met de steeds andere muziek die het maakt; dit wordt 'verlichting' genoemd. Kortom, het betekent onverschillig zijn tegenover het verleden en de toekomst, en in het eeuwige nu leven. Want de waarheid is dat verleden noch toekomst enig bestaan heeft buiten dit nu; het zijn zelf illusies. Het leven bestaat slechts op dit moment, en in dat moment is het oneindig en eeuwig. Want het moment van nu is oneindig klein; voordat we het kunnen meten is het al voorbij, en toch duurt het eeuwig. Deze beweging en verandering hebben de Chinezen Tao

genoemd; toch is er eigenlijk geen beweging, want het moment is de enige werkelijkheid en daarnaast is er niets ten opzichte waarvan je kunt zeggen dat het beweegt. Daarom kan men het zowel 'het eeuwig bewegende' als 'het eeuwig rustende' noemen.

Hoe kunnen we ons in harmonie brengen met deze Tao? Een wijze zei eens dat als we *proberen* ermee in harmonie te komen, we ervan verwijderd zullen raken. Maar hij had niet helemaal gelijk. Want het eigenaardige is dat je er niet mee in disharmonie kunt zijn, al zou je dat willen; al gaan je gedachten naar het verleden of naar de toekomst, ze kunnen het moment van nu niet ontvluchten. Hoe ver ze ook terug of vooruit proberen te vluchten, ze kunnen nooit gescheiden worden van het moment, want die gedachten zijn zelf van het moment; net als al het andere nemen ze deel aan, en *zijn* zij zelf, de beweging van het leven dat Tao is. Je meent misschien dat je niet in harmonie met het leven en zijn eeuwige nu bent; maar dat kan niet, want jij bent het leven en bestaat nu – anders zou je hier niet zijn. Daarom is de oneindige Tao iets waar je niet aan kunt ontsnappen door te vluchten of kunt vangen door het te achtervolgen; je kunt er niet naartoe en je kunt er niet van vandaan; het *is*, en jij bent het. Word dus wat je bent.

De vinger en de maan

Er is een oud christelijk gezegde – *Crux medicina mundi* – het kruis, medicijn van de wereld – een gezegde dat nogal opmerkelijk is omdat het suggereert dat religie eerder een medicijn is, dan dagelijkse kost. Het verschil zit hem er natuurlijk in dat een medicijn iets is wat je af en toe inneemt – zoals penicilline – terwijl dagelijkse kost is wat je regelmatig eet. Misschien kan deze vergelijking niet te ver doorgevoerd worden, aangezien er medicijnen als insuline zijn, die sommige mensen voortdurend moeten innemen. Maar deze analogie heeft een kern van waarheid – die in een ander Latijns gezegde, dat helemaal niet christelijk is, want het was van Lucretius, ook tot uiting komt: *Tantum religio potuit suadere malorum* (Teveel religie kan het kwaad bevorderen). Ik denk niet zozeer aan de exploitatie van de armen door een corruptie priesterkaste, of aan het overduidelijke kwaad van dweepzucht en fanatisme. Ik denk eerder aan de oude boeddhistische metafoor van de leer, die als een vlot is om de rivier over te steken. Wanneer je aan de overkant bent gekomen, draag je het vlot niet mee op je rug, maar laat je het achter.

Hier zit iets in dat niet alleen van toepassing is op een handjevol mensen van wie men zou kunnen zeggen dat ze de overkant bereikt hebben, maar op de meesten van ons. Om de metafoor een beetje uit te werken: als je de rivier gaat oversteken, moet je je haasten, want als je draait op het vlot, zal de rivier je mee stroomafwaarts nemen, naar de oceaan – en dan zit je voor altijd vast op het vlot. En het is zo gemakkelijk om vast te komen zitten – op het vlot, aan de godsdienst, aan psychotherapie, aan filosofie. Om een andere boeddhistische vergelijking te gebruiken: de leer is als een vinger die naar de maan wijst; men moet oppassen de vinger niet voor de maan aan te zien. Te veel mensen zuigen, ben ik bang, op de wijzende vinger van religie als troost, in plaats van te kijken waar hij naar wijst.

Nu denk ik dat de vinger van religie wijst naar iets dat helemaal niet religieus is. Religie is, met het hele apparaat van ideeën en beoefening, een vorm van wijzen naar – en zij wijst niet naar zichzelf. Zij wijst ook niet naar God, want het idee ‘God’ is onverbreekelijk met religie verbonden. Ik zou kunnen zeggen dat waar religie naar wijst, de werkelijkheid is, als het niet zo was dat je daarmee een religieus idee vervangt door een filosofisch idee. En ik kan me zo tien andere substituten voor God, of de werkelijkheid, bedenken. Ik zou kunnen zeggen dat het wijst naar je ware zelf, het eeuwige nu, de non-verbale wereld, het oneindige en het onnoembare – maar daar heb je allemaal niets aan. Je wisselt slechts de ene vinger in voor de andere. Toen Joshu zijn leraar Nansen vroeg: ‘Wat is de Tao, de Weg?’ antwoordde Nansen: ‘Je alledaagse geest is de Tao.’

Dit helpt echter ook niet, want zodra ik probeer te begrijpen wat er bedoeld wordt met ‘allegaagse geest’, en me daar dan aan vastklamp, zuig ik weer op een vinger. Maar waardoor ontstaat dit probleem? Als iemand echt met zijn vinger naar de maan wijst, kost het me geen moeite me om

te draaien en naar de maan te kijken. Waar deze religieuze en filosofische vingers echter naar wijzen, lijkt onzichtbaar te zijn, en daarom is er niets wanneer ik me omdraai om te kijken; ik ben gedwongen om terug te gaan naar de vinger om te zien of ik de richting goed heb begrepen. En wis en waarachtig kom ik er steeds weer achter dat ik me niet vergist heb in de richting – maar toch kan ik eenvoudig niet zien waar hij naar wijst.

Dit is allemaal even ergerlijk voor de persoon die wijst, want hij wil me iets laten zien dat voor hem zo duidelijk is dat je zou denken dat elke dwaas het wel kon zien. Hij moet zich voelen zoals we ons allemaal voelen wanneer we een dommig kind proberen uit te leggen dat twee maal nul nul is, en geen twee of iets anders simpels. En er is iets nog ergerlijker. Ik weet zeker dat velen van u vluchtig een duidelijke glimp hebben opgevangen van waar de vinger naar wees – een glimp waarin je net zo verbaasd was dat je het nooit eerder had gezien als degene die wees; waarin je de hele zaak zo duidelijk zag, dat je wist dat je het nooit zou kunnen vergeten... en, daarna raakte je het kwijt. Dan is er soms een folterend heimwee dat jaren duurt. Hoe vind ik de weg terug, terug naar de deur in de muur die er blijkbaar niet meer is, terug naar de bocht die naar het paradijs leidde – die niet op de kaart stond, die je absoluut hier op deze plek hebt gezien. Maar nu is er niets. Het is als de poging iemand te traceren op wie je op het eerste gezicht verliefd werd, en met wie je toen het contact verloren hebt; je gaat keer op keer terug naar de plek waar je haar het eerst ontmoet hebt en probeert tevergeefs de draad weer op te pakken.

Als ik het eens op een verschrikkelijk omslachtige en inadequate manier mag zeggen, dan is die vluchtige glimp de waarneming dat er plotseling een heel gewoon moment van je gewone alledaagse leven, beleefd door jouw gewone

zelf, precies zoals het is en precies zoals jij bent – en dat dit onmiddellijke hier en nu volmaakt en zichzelf genoeg is, op een manier die je absoluut niet kunt beschrijven. Je weet dat er niets te verlangen is of naar te streven is – dat er geen techniek, geen spiritueel apparaat van geloof of discipline, geen filosofisch of religieus systeem nodig is. Het doel is hier. Het is de huidige ervaring, precies zoals die is. Dat is natuurlijk waar de vinger naar wees. Maar het volgende moment, als je weer kijkt, is het moment waarop je leeft weer zo gewoon als altijd, hoewel de vinger het nog steeds precies aanwijst.

Deze irritant ongrijpbare eigenschap van het visioen waar de vinger naar wijst heeft echter een uiterst eenvoudige verklaring, een verklaring die te maken heeft met wat ik aan het begin heb gezegd over het achterlaten van het vlot als je de rivier bent overgestoken, over religie nemen als medicijn maar niet als voedsel. Om dit punt te begrijpen, moeten we het vlot zien als de ideeën, woorden of andere symbolen waarin een godsdienst of een filosofie zich uitdrukt en waarmee het wijst naar de maan van werkelijkheid. Zodra je de woorden in hun gewone en simpele betekenis hebt begrepen, heb je het vlot al gebruikt. Je bent aan de overkant van de rivier gekomen. Het enige wat er nu nog overblijft, is te doen wat de woorden zeggen – het vlot laten liggen en op vaste grond gaan lopen. En om dit te doen *moet* je het vlot laten liggen. Met andere woorden: je kunt in dit stadium niet over religie *dén*ken en haar tegelijkertijd praktiseren. Om de maan te zien, moet je de wijzende vinger vergeten, en gewoon naar de maan kijken.

Daarom beginnen alle grote oosterse filosofieën met de beoefening van concentratie, dat wil zeggen, van oplettend kijken. Daarmee zeggen ze als het ware: ‘Als je wil weten wat de werkelijkheid is, moet je er rechtstreeks naar kijken en haar zelf zien. Maar daar is een soort concentratie voor

nodig, omdat de werkelijkheid geen symbolen, geen woorden en gedachten, geen bespiegelingen en fantasieën zijn. Daarom moet je geest, om haar duidelijk te zien, vrij zijn van dolende woorden en van de zwevende fantasieën van de herinnering.’ Daarop zijn we waarschijnlijk geneigd te antwoorden: ‘Goed, maar dat is gemakkelijker gezegd dan gedaan.’ Het is altijd moeilijk woorden in daden om te zetten en dit probleem lijkt vooral acuut, wanneer het over het zogenaamde ‘spirituele leven’ gaat. Geconfronteerd met dit probleem, doen we een stap terug en beginnen ons te verliezen in discussies over methoden, technieken en andere middelen om je te concentreren. Maar het zou vrij simpel moeten zijn om in te zien dat dit alleen maar uitstellen en voor je uitschuiven is. Je kunt niet tegelijkertijd je concentreren en denken over concentratie. Het klinkt bijna idioot als je het zegt, maar de enige manier om je te concentreren is je concentreren. Door het echt te doen, verdwijnt het idee het te doen – en dit is hetzelfde als zeggen dat godsdienst verdwijnt, wanneer het echt en doeltreffend wordt.

Nu is veel gepraat over de moeilijkheid van de uitvoering, of de moeilijkheid van concentratie, louter onzin. Als we samen aan een maaltijd zitten en ik zeg tegen je: ‘Mag ik even het zout?’ – dan geef je het gewoon, en daar is niets moeilijks aan. Je gaat niet nadenken over de juiste manier. Je maakt er geen probleem van of je je, wanneer je het zoutvatje hebt gepakt, er lang genoeg op kunt concentreren om het naar mijn eind van de tafel te brengen. En er is absoluut geen verschil tussen dit en je geest concentreren om naar de aard van de werkelijkheid te kijken. Als je je twee seconden kunt concentreren, kun je het twee minuten lang, en als je het twee minuten kunt, dan kun je het twee uur lang. Natuurlijk, als je iets dergelijks erg moeilijk wilt *maken*, ga je erover denken je tijd op te nemen. In plaats van je te concentreren, ga je erover denken of je wel

bezig bent je te concentreren, hoe lang je je al hebt geconcentreerd, en hoe lang je dit nog zult volhouden. Dit slaat totaal nergens op. Concentreer je een seconde lang. Al je geest aan het eind daarvan is afgedwaald, concentreer je dan weer een seconde, en dan nog een. Niemand hoeft zich ooit meer dan een seconde te concentreren – deze. Daarom slaat het letterlijk nergens op om de tijd op te nemen, om met jezelf te concurreren, en je zorgen te maken over je vooruitgang en succes in de kunst. Het is gewoon het oude verhaal van iets makkelijk maken wat moeilijk is door het stapje voor stapje te doen.

Er is misschien nog een moeilijkheid – en die is dat je in de staat van concentratie, van heldere, niet aflatende aandacht, geen zelf hebt – dat wil zeggen: je bent je niet van jezelf bewust. Dat komt doordat het zogenaamde ‘zelf’ een constructie is van woorden en herinneringen, van fantasieën, die geen bestaan hebben in de onmiddellijke realiteit. De blokkade die zo veel mensen tussen woorden en daden, tussen symbool en werkelijkheid, voelen, is eigenlijk een kwestie van alles willen hebben. We willen *ons* vermaken en zijn bang dat, als we onszelf vergeten, er niets te genieten valt – een vermaak zonder dat er iemand is die zich vermaakt. Daarom is je van jezelf bewust zijn, een voortdurende belemmering om creatief te handelen, een soort chronische frustratie. Beschavingen die daar overmatig aan lijden worden krankzinnig, vinden atoombommen uit en blazen zichzelf op. Je van jezelf bewust zijn is een belemmering, net als wanneer je een lied na elke noot zou onderbreken om naar de echo te luisteren, en dan geïrriteerd wordt omdat je het ritme kwijt bent.

Dit alles is eigenlijk een kwestie van ‘wachten tot je een ons weegt.’ Want als je probeert te kijken hoe je geest zich concentreert, zal die zich niet concentreren. En als je, wanneer hij wel geconcentreerd is, gaat zitten wachten op de

komst van een inzicht in de werkelijkheid, ben je niet meer geconcentreerd. Echte concentratie is daarom een tamelijk eigenaardige en ogenschijnlijk tegenstrijdige staat, aangezien daarin zowel sprake is van het maximum aan bewustzijn, als van het minimum aan ego-gevoel, wat de westerse psychologische systemen, die het bewustzijn gelijk stellen aan het ego, enigszins tegensprekt. Evenzo is er sprake van het maximum aan mentale activiteit of efficiëntie, en het minimum aan mentale doelgerichtheid, omdat je je niet tegelijk kunt concentreren en een resultaat van die concentratie kunt verwachten.

De enige manier om in deze staat te komen, is het halsoverkop – zonder uitstel of aarzeling – gewoon *dóen*. Daarom vermijd ik meestal de discussie over al die verschillende oosterse manieren van meditatietechnieken, zoals yoga. Want ik vind eigenlijk dat zij voor de meeste westerse mensen geen hulpmiddelen, maar obstakels zijn. Het is voor ons een beetje gemaakt en onnatuurlijk om de lotushouding aan te nemen en allerlei spirituele oefeningen te doen. Heel veel westerse mensen die dit soort dingen doen, voelen zich er zo ongemakkelijk bij, zijn zo gepreoccupeerd met het *idee* van het doen, dat ze het in werkelijkheid helemaal nooit doen. Om dezelfde reden ben ik nogal op mijn hoede voor te veel zen – vooral wanneer dit het importeren van de hele toestand van loutere bijkomstigheden van zen uit Japan betekent, alle strikt technische formaliteiten en alle eindeloze en zinloze discussie over wie wel of niet satori heeft bereikt, over hoeveel koans men heeft opgelost, of over hoeveel uur men per dag in zazen, in meditatie, zit. Dat is allemaal geen zen of yoga; het is slechts een bevlieging, slechts religiositeit; het is juist je *té* bewust zijn van jezelf en van gemaaktheid, in plaats van afwezigheid van zelfbewustzijn en natuurlijkheid. Als je de handeling zelf echter kunt doen – dat wil zeggen, als je kunt leren

meteen wakker te worden en je te concentreren – kun je naar believen de tierlantijnen erbij nemen of niet. Want de angst voor het exotische zou ons niet moeten belemmeren te genieten van het werkelijk mooie dat de oosterse beschaving ons te bieden heeft – Chinese schilderkunst, Japanse architectuur, Indiase filosofie en al het andere. Maar het punt is, dat we deze dingen om te beginnen al niet echt kunnen aanvoelen als we ons niet die speciale ontspannen concentratie en dat heldere zien eigen maken, die nodig zijn om ze op de juiste waarde te schatten.

Uit zichzelf zullen ze ons dat vermogen – dat iets aangeborens is – niet geven. Als je het uit Azië moet krijgen, heb je het helemaal niet. Daarom is het belangrijkste gewoon te beginnen – overal, waar je maar bent. Als je toevallig net zit, zit dan. Als je een pijp rookt, rook hem dan. Als je een probleem aan het doordenken bent, doe dat dan. Maar denk en reflecteer niet onnodig, dwangmatig, omdat je nu eenmaal nerveus van aard bent. Bij zen zeggen ze in dat geval dat je een lekke geest hebt – als een oud vat met open naden waar alles uit loopt.

Enfin, ik denk dat dit genoeg medicijn is voor vanavond. Laten we de fles dus maar wegzetten en buiten naar de maan gaan kijken.

Belangrijkheid

Het boeddhisme wordt er vaak van beschuldigd een religie te zijn die zo opgaat in het onpersoonlijke en het eeuwige, dat zij het belang van individuele en tijdelijke zaken over het hoofd ziet. Volgens deze leer zijn alle dingen die vorm hebben aan verandering onderhevig en hebben geen blijvend 'zelf', maar dit houdt niet in dat dergelijke dingen onbelangrijk zijn. Belangrijkheid is niet in tijd te meten, en verandering is een teken van de aanwezigheid van leven. Een Japans gedicht zegt:

De blauwe winde bloeit maar een uur,
Toch verschilt zij niet wezenlijk
Van de pijnboom die duizend jaar leeft.

Naast de immensiteit van tijd en ruimte lijkt de mens een wezen van de grootste onbetekenendheid. In vergelijking met de ongelooflijk gecompliceerde problemen van de moderne wereld, lijken de kleinere angsten en verwachtingen van het individu van geen belang. Maar het boeddhisme is de middenweg, en moet een zo extreme houding noodza-

kelijkerwijs als een verkeerde opvatting beschouwen. Het is goed dat iemand, die te zeer in beslag wordt genomen door zijn eigen zaken, eens overweegt hoe immens het universum is en wat de bestemming van het mensdom is. Maar laat hij er niet te lang over denken, anders zou hij vergeten dat de verantwoordelijkheid voor niet alleen menselijke voorspoed, maar ook voor de orde van het universum, bij hem rust. Hoewel de moderne astronomie ons laat weten hoe onbetekenend wij zijn onder de sterren, vertelt zij ons ook dat we ze beïnvloeden als we maar een vinger oplichten. Het is waar dat we voorbijgaand zijn, dat we geen blijvend zelf hebben, maar de structuur van het leven is van dien aard, dat één gebroken draad onmetelijke verwoesting kan veroorzaken. De grootsheid van de wereld met welks lot wij verbonden zijn, maakt onze belangrijkheid eerder groter dan kleiner. De natuur lijkt dan misschien weinig consideratie te hebben voor individuen; zij laat hen bij miljoenen sterven alsof het er niets toe doet, maar waarde zit hem in kwaliteit, niet in kwantiteit. Een doperwt is zo rond als de wereld en in rondheid is het een niet beter dan het ander. De mens is een universum in zichzelf; de ordening van zijn geest en lichaam is net zo ingewikkeld als de ordening van de sterren. Kunnen we dan zeggen dat het besturen van het universum 'mens' minder belangrijk is omdat het een andere omvang heeft?

Tao en Wu-Wei

De essentie van de filosofie van Lao-tse is de moeilijke kunst zichzelf uit de weg te gaan – van leren hoe te handelen zonder uitkomsten af te dwingen, om in goede harmonie met de natuurlijke processen te leven, in plaats van te proberen ze naar je hand te zetten. Want het taoïsme van Lao-tse is het filosofische equivalent van jiu-jitsu of judo, dat de weg van zachtheid betekent. De grondslag ervan is het principe van Tao, dat vertaald kan worden als 'de weg van de natuur'. Maar in het Chinees heeft het woord dat wij als 'natuur' vertalen een speciale betekenis die ons equivalent niet heeft. Letterlijk vertaald betekent het 'zelf-zo'. Want voor de Chinezen is de natuur dat wat werkt, en uit zichzelf beweegt zonder met bewuste inspanning voortgeduwd, opgewonden, of beheerst te hoeven worden. Je hart klopt 'zelf-zo' en, als je hem maar half de kans geeft, kan je geest 'zelf-zo' functioneren. 7 al zijn de meeste mensen veel te bang voor zichzelf om dat experiment aan te gaan.

Verder zei Lao-tse eigenlijk niet zo veel meer over de betekenis van Tao. De weg van de natuur, de weg van 'zelf-zo' gebeuren, of, zo je wilt, het levensproces zelf, was iets

dat hij zeer wijselijk niet definieerde. Want iets definitiefs over de Tao zeggen is als proberen je mond te eten: je kunt er niet van buiten in om hem te kauwen. Omgekeerd is alles wat je kunt kauwen niet je mond. En dus is alles wat je kunt definiëren of je voorstellen, alles wat je kunt begrijpen of verlangen, niet de Tao. We kunnen hem niet kennen, we kunnen hem niet voelen of aanvoelen om de eenvoudige reden dat de Tao juist al het weten, voelen en aanvoelen, al het leven en bestaan is. Hij is te dicht bij om hem te kunnen zien en te voor de hand liggend om opgemerkt of begrepen te worden. Als ik iets mag zeggen dat volstrekt belachelijk klinkt: hij is meer *wij* dan we zelf zijn – meer jou dan jij, meer mij dan ik. Om het misschien iets duidelijker te zeggen: hij is degene die jouw zenuwstelsel maakt, in plaats van dat hij degene is die de zenuwen gebruikt om te beslissen, te denken en te handelen. Dat is voorlopig voldoende, al is het niet helemaal juist. Als ik het duidelijker probeer te maken, wordt het juist steeds ingewikkelder.

Ik meen dat bijna alle mensen een bepaald onderscheid maken tussen het zelf dat een wil heeft en handelt, en het onderbewuste zelf dat ons hart, en onze klieren en zenuwen bestuurt. Woorden als ‘zelfbeheersing’ en ‘zelfbewustheid’ verwijzen naar deze verdeling van ons wezen in twee delen, kenner en het gekende, denker en gedachten. Voor zover we deze verdeling voelen, proberen we ons onderbewuste zelf altijd met ons bewuste en eigenzinnige zelf te beheersen, te begrijpen en te domineren. Maar in de filosofie van Lao-tse is dit allemaal heel letterlijk een ‘verziekte’ toestand – een wanhopige en uiterst frustrerende toestand van zelfverwuring, struikelen over je eigen voeten, en jezelf voortdurend in de weg zitten – wat natuurlijk niet Tao, de weg van de natuur, is. Daarom zijn wij zelf het voornaamste probleem in het leven – daarom worden we zo gekweld door bezorgdheid over zelfbehoud en zelfbeheersing, daarom zijn we zo

in de war dat we wetten moeten maken om ons gedrag te reguleren, politie moeten hebben om ons onder controle te houden en legers met explosieven moeten uitrusten om ons ervan te weerhouden onszelf op te blazen. In de meer intieme sfeer van het privé-leven is het probleem de pijn die het kost, als je lijden probeert te vermijden en de angst die je hebt, als je probeert niet bang te zijn.

Natuurlijk wil iedereen, die beseft hoe omvangrijk en absurd deze moeilijke situatie is, daar uit zien te komen, niet meer gestresst zijn en terugkeren tot het ongecompliceerde welzijn van de Tao. Maar dit is zo veel gemakkelijker gedaan dan gezegd dat het inderdaad heel moeilijk is. Want volgens Lao-tse gaat de weg terug of voorwaarts naar harmonie met de Tao, door in de diepste, en meest radicale zin helemaal niets te doen. Maar ik zei dat dit zo veel gemakkelijker gedaan was dan gezegd, omdat het, zodra we erover gaan praten of denken, heel moeilijk te begrijpen wordt en slecht te ontdoen van ontelbare misvattingen. In de Chinese taal heet dit speciale nietsdoen *wu-wei* – letterlijk: ‘niet-doen’ of ‘niet-streven’. Deze term is misschien een beetje lastig, omdat het Chinese *wei*, ‘doen’, bijna net zo klinkt als het Engelse *way*, dus om bij een verwarrend onderwerp onnodige verwarring te voorkomen, kies ik in plaats van *wu-wei* het Japanse woord *mui*.

Toen Lao-tse zei dat *mui*, nietsdoen, het geheim was van harmonie met de Tao, meende hij het echt. Maar wat hij ermee bedoelt, moet je wel los zien van twee andere wegen, die zich zeer verschillend uiten, hoewel ze eigenlijk hetzelfde zijn. De eerste weg noem ik de weg van doelbewuste imitatie. Die is: veronderstellen dat we in feite weten wat de gezonde en natuurlijke manier van leven is, die vastleggen in wetten en principes, methoden en idealen, en ons daar dan, in een welbewuste poging tot imitatie, aan te houden. Dit leidt tot alle tegenstrijdigheden die we

zo goed kennen, de tegenstrijdige situatie van de mens die zichzelf uitkaffert, omdat hij niet doet wat hij van zichzelf verlangt.

De tweede en ogenschijnlijk tegenovergestelde weg, noem ik de weg van opzettelijke ontspanning, de weg van 'barst maar'. Deze is proberen jezelf niet te beheersen, proberen je geest zich te laten ontspannen en hem te laten denken wat hij wil, je voornemen je zelf te accepteren zoals het is, zonder poging het te veranderen. Dit leidt tot een grote, slonzige, ongeorganiseerde boel, tot een soort dwangmatige rust, of soms tot een even dwangmatige psychische diarree.

Beide manieren komen bij lange na niet in de buurt van de echte *mui*, van grondig en radicaal nietsdoen. Wat de twee wegen op elkaar doet lijken, is dat iedere richting op zijn eigen manier op resultaat gericht is. Ze bestaan beide evenzeer uit iets dat gedaan, of niet gedaan dient te worden om een doel te bereiken. Het doel in kwestie is een soort beeld, een mentaal plaatje, een vaag gevoel van een ideaal, van een staat van overeenstemming met de Tao, van harmonie met de natuur.

Maar juist met betrekking tot dergelijke ideeën en idealen zei Lao-tse: 'Ontdoe je van kennis; gooi wijsheid eruit, dan zullen de mensen er honderd keer meer baat bij hebben.' Hij had het over veronderstelde kennis van wat de ideale manier van leven is. Zoals ik aan het begin al zei, kun je gewoon niet weten wat de Tao is. Als we de Tao onmogelijk kunnen definiëren, kunnen we zeker niet definiëren wat het is om in harmonie met de Tao te zijn. We hebben eenvoudig geen idee wat het doel zou moeten zijn.

Als we dan handelen, of afzien van handelen, met een resultaat in gedachten – is dat resultaat niet de Tao. We kunnen dus zeggen dat *mui* het niet streven naar enig resultaat is. Natuurlijk betekent dit niet dat een taoïst aan

tafel gaat zonder eten te verwachten, of op de bus stapt om zomaar ergens heen te gaan. Ik praat over resultaten in de morele en spirituele sfeer – dingen als goedheid, gemoedsrust, geestelijke gezondheid, geluk, persoonlijkheid, moed, enzovoort.

Welnu, kan ik ophouden naar deze resultaten te streven? Die vraag houdt eigenlijk al in dat ik nog een resultaat in gedachten heb, al is het de staat waarin niet naar resultaat wordt gestreefd. Het ziet er dus naar uit dat ik hulpeloos ben, dat ik gewoon niet kan denken of handelen zonder een bepaald resultaat in gedachten. Het maakt geen verschil of ik doe of niet doe: ik ben nog steeds dwangmatig en hulpeloos bezig naar resultaat te streven. Ik bevind me dus in een teleologische valkuil. Ik móet voornemens zijn. Ik zou bijna kunnen zeggen: ik *ben* voornemen.

Maar dit is een geweldig belangrijke ontdekking. Want die betekent dat ik erachter ben gekomen wat ik, wat mijn ego eigenlijk is – een op resultaat gericht mechanisme. Een dergelijk mechanisme is een tamelijk nuttig hulpmiddel wanneer de resultaten in kwestie zaken zijn als voedsel, of onderdak voor het organisme. Maar wanneer de resultaten waar het mechanisme naar streeft geen uitwendige dingen zijn, maar toestanden waarin het wil verkeren, zoals geluk, is het mechanisme helemaal verkrampd. Het probeert zich aan de haren uit het moeras te trekken. Het werkt doelbewust, het kan niet anders, maar dat helpt niet. Het zoekt resultaat met zichzelf als maatstaf. Het wil resultaat behalen uit het streven naar resultaat. Dat is een hopeloos en krankzinnig vervuild *feedback*mechanisme. Er staat echter nog één mogelijkheid open. Het kan zich de cirkelgang, de valkuil, realiseren waarin het zich bevindt. Het kan de volslagen onzinnigheid en innerlijke tegenspraak van zijn positie inzien. En het kan inzien dat het hoegenaamd niets kan doen om zich eruit te werken. En dit besef van 'ik *kan*

niets doen' is nu juist *mui*. Men is er op mysterieuze wijze in geslaagd niets te doen.

Op dat moment vindt er een plotselinge verschuiving in het zwaartepunt van je hele persoonlijkheid plaats. Je *merkt* dat je eenvoudig buiten de valkuil bent, buiten het resultaatzoekende mechanisme, dat nu een soort object lijkt dat doelen heeft die allemaal tevergeefs zijn. Je ziet jezelf als een schepsel dat doelen nastreeft, maar beseft dat het bestaan van een dergelijk schepsel geen doel heeft. Met betrekking tot alles, behalve je eigen zelfbehoud, ben je wonderbaarlijk onbetekenend. Jouw doel is jezelf te behouden en voort te laten leven, maar in de grotere context van de kosmos is er geen reden, geen zin voor dit doel.

Vroeger zou dit je bedrukt hebben. Nu heb je er helemaal geen last van. Want, zoals ik al zei, het zwaartepunt is verschoven en je merkt dat je niet meer vereenzelvigd bent met dit absurde mechanisme van doelloze voornemens. In de woorden van Lao-tse zelf: 'Het universum is eeuwig. De reden waarom het universum eeuwig is, is dat het niet voor zichzelf leeft. Daarom blijft het bestaan. Daarom zet de wijze zichzelf opzij, en vindt zichzelf op zijn plaats, beschouwt zijn persoon als zijnde buiten zichzelf, en zijn persoon blijft behouden. Immers, is het niet zo dat hij zichzelf realiseert, omdat hij niet voor zichzelf leeft?' Met andere woorden, wanneer de verschuiving heeft plaatsgevonden, wanneer hij zich buiten zichzelf bevindt, buiten de teleologische valkuil, ontspant zich de valkuil, trekt het resultaatgerichte mechanisme bij en zoekt het zichzelf, of een bepaalde staat van zichzelf, niet meer.

Maar vergeet niet dat dit allemaal *mui* gebeurt – een andere goede vertaling zou zijn 'op geen enkele manier', in tegenstelling tot 'op de een of andere manier'. Er is geen manier, geen methode, geen techniek die jij of ik kan gebruiken om in overeenstemming met de Tao, de natuur-

lijke weg, te komen, omdat elk hoe, elke methode, een doel inhoudt. En we kunnen van de Tao net zo min een doel maken als we een pijl op onszelf kunnen richten. Als we ooit in de verstriking geraken van de pijl die zichzelf probeert te doorboren, het zelf dat zichzelf probeert te veranderen, kunnen we niets doen om het tegen te houden. Zolang we denken of menen dat we het misschien kunnen tegenhouden, dat er een manier is, gewelddadig of subtiel, moeilijk of gemakkelijk, om onszelf onzelfzuchtig te maken, zal de innerlijke tegenspraak voortduren of erger worden. We moeten inzien dat er geen weg is. Maar in de staat waarin we hebben beseft dat er geen weg te vinden is, geen resultaat te behalen, wordt de vicieuze cirkel doorbroken. *Ouroboros*, de slang die zijn eigen staart opeet, is zich totaal bewust geworden en weet eindelijk dat die staart de onderkant van zijn kop is.

We bevinden ons in deze cirkel uit onwetendheid, omdat we ons niet bewust zijn hoe de geest werkt, hoe gedachteprocessen gaan en ons niet bewust zijn van onszelf. En het middel tegen onwetendheid is niet actie, maar kennis – niet wat we moeten doen, maar wat we moeten weten. En ook in dit opzicht lijkt de nodige kennis oppervlakkig gezien weer niet veelbelovend of hoopvol. Want de enige kennis om van te spreken op dit terrein is negatieve kennis – kennis van de valkuil, van ons hulpeloze gevangen zijn in zinloos streven. Positieve kennis – van de Tao, van God, van de eeuwige werkelijkheid, is een kwestie van onmiddellijke, kortstondige ervaring. Het kan nooit in woorden worden uitgedrukt, en elke poging dat te doen verandert het alleen maar weer in een aspect van de valkuil. Ik realiseer me dat we het niet prettig vinden om te horen dat we in een valkuil zitten en dat we niets kunnen doen om eruit te komen; nog minder graag realiseren we ons dit als levendige ervaring. Maar er is geen andere manier om eruit

te komen. Er is een gezegde dat de uiterste nood van de mens een kans is voor God. We kunnen geen ontsnapping vinden, totdat we de echte ellende van onze situatie inzien en zien, dat al het streven naar spirituele idealen volslagen zinloos is – aangezien die zich juist door het streven van ons verwijderen. Moeten we daar verbaasd over zijn? Is het niet keer op keer gezegd dat we moeten sterven om tot leven te komen, dat de hemel aan de andere kant van de vallei van de schaduw des doods is – de vallei waar de fysieke dood louter een symbool van is – waar het hulpeloze lijk, aan handen en voeten gebonden in zijn wikkeldoek, slechts een beeld is van de dood waarin we leven zolang we het voor leven aanzien? ...Hoe moeten wij verder? Wij gaan niet verder. *Wij* zijn aan het einde gekomen. Maar dit is het einde van de nacht.

De lichte toets

Chesterton zei eens dat engelen kunnen vliegen omdat *ze* zichzelf niet zo serieus nemen. Je ziet heel veel mensen met een van ernst dof geworden gezicht, wat begrijpelijk zou zijn als het kwam door verdriet. Maar de soort ernst die de mens neerhaalt en de geest doodt is niet het resultaat van smart, maar van een soort toneelspel waarin de speler zich laat misleiden tot een identificatie met zijn rol. Kinderen spelen soms ook met een soort ernst, maar zelfs dat is anders, want een kind is zich ervan bewust dat het maar spel is en zijn ernst is een indirecte vorm van plezier. Maar deze serieusheid verwordt tot een ondeugd bij de volwassene, omdat hij van spel een religie maakt en zich zo met zijn rol of positie in het leven identificeert, dat hij bang is die te verliezen. Dit geldt vooral wanneer de onverlichte mens tot een bepaalde mate van verantwoordelijkheid is gekomen; hij ontwikkelt een zwaarwichtige manier van doen, een gebrek aan overgave, een stijfheid die aangeeft dat hij zijn waardigheid gebruikt als een stut om zich het hoofd boven water te houden. Zijn probleem is dat in plaats van zijn rol te *spelen*, zijn rol *hém* speelt en hem de risee maakt van

iedereen die zijn maskerade doorziet. De boodschap van de oosterse wijsheid is dat de vormen van het leven *maya* zijn en daarom vanuit het standpunt van de werkelijkheid totaal niet serieus. Want de wereld van vorm en illusie, die de meeste mensen voor de werkelijkheid aanzien, is niets anders dan het spel van de Geest, of zoals de Hindoes het hebben genoemd, de dans van Shiva. Wie dit spel speelt in de wetenschap dat het een spel is, is verlicht, want de mens lijdt alleen omdat hij serieus neemt wat de goden hebben gecreëerd om plezier te hebben. Daarom wordt de mens alleen mens wanneer hij het goddelijke gevoel voor lichtheid verliest. Want de goden (of boeddha's, of hoe je ze maar wilt noemen) zijn niets dan onze eigen diepste essentie, en die zou de kosmos in één ogenblik tot gruzelementen kunnen slaan, als zij wou. Maar dat doet zij niet, en zij houdt de werelden draaiende voor het goddelijke doel van spel, omdat zij, net als een musicus, een schepper is en het heerlijk vindt om een ritme en een melodie te maken. Spelen is daarom geen plicht, maar iets om blij van te worden, en wie het niet ziet als vreugde is niet in staat om het te doen of om het te begrijpen.

Vogels in de lucht

En pijl of een vogel die door de lucht vliegt, laat geen spoor na. In de Chinese en Indiase filosofie is dit een vaak voorkomende metafoor, die vreemd genoeg wordt gebruikt voor dingen die zo op het oog niets gemeen hebben. De snelle, spoorloze vlucht van een pijl wordt gebruikt als een beeld van vergankelijkheid, van het menselijke leven zoals het door de tijd gaat, van de onontkoombare waarheid dat alles ten slotte tot ontbinding overgaat, en 'geen spoor nalaat.' Toch wordt in een van de uitspraken van Boeddha het onzichtbare pad van vogels door de lucht vergeleken met de manier van leven van een wijze, met de op grootse wijze zichzelf wegcijferende mens over wie een Chinees gedicht zegt:

Als hij het bos in loopt, beroert hij nog geen gras-
sprietje;
Als hij het water in gaat, veroorzaakt hij nog geen
rimpeling.

Het beeld symboliseert namelijk enkele hoedanigheden die eigenlijk aspecten van hetzelfde zijn. Het symboliseert de vrijheid en afstandelijkheid van de wijze, een bewustzijn dat op de lucht lijkt, waarin ervaringen voorkomen zonder een vlek achter te laten. Zoals een ander gedicht zegt:

De schaduwen van de bamboe vegen over de trap,
Maar doen geen stof opwaaien.

Toch is, paradoxaal genoeg, deze afstandelijkheid *van* ook harmonie *met*, want de man die het bos in gaat zonder een grassprietje te beroeren, is iemand die niet in gevecht is met de natuur. Hij loopt, net als Indiaanse verkenners, zonder dat er een takje kraakt onder zijn voeten. Net als Japanse architecten bouwt hij een huis dat een onderdeel van zijn natuurlijke omgeving lijkt. Het beeld symboliseert ook dat de weg van de wijze niet te traceren en te volgen is, want authentieke wijsheid is niet te imiteren. Elk mens moet die zelf vinden, omdat er eigenlijk geen manier is om haar onder woorden te brengen of waarop zij door duidelijke methoden of aanwijzingen te bereiken is.

Maar in werkelijkheid is er het nauwste verband tussen deze twee afzonderlijke toepassingen van de metafoor – de weg van de wijze aan de ene kant en de vergankelijkheid van het leven aan de andere. En het verband openbaart het meest diepzinnige en essentiële principe van die oosterse filosofieën, die de westerse geest zo in verwarring brengen door de hoogste wijsheid gelijk te stellen aan wat voor ons de leer van de diepste wanhoop lijkt. Het Engelse woord *despair* [‘wanhoop’ (een Nederlandse afleiding is ‘desparaat’) -vert.] is inderdaad in een bepaalde betekenis de juiste vertaling van de term *nirwana* uit het hindoeïsme en boeddhisme – ‘de-spireren’, uitademen, de geest geven. Wij kunnen niet begrijpen hoe oosterlingen deze wanhoop op

één lijn kunnen stellen met ultieme gelukzaligheid – tenzij ze, zoals wij al gauw geneigd zijn te veronderstellen, toch ontaarde mensen zijn zonder ruggengraat, eeuwenlang opgevoed in fatalisme en berusting.

Ik ben voortdurend verbijsterd over de manier waarop nadenkende westerlingen – vooral christenen – bijna *vast-besloten* zijn om dit verband verkeerd te begrijpen. Want staat de christelijke beeldspraak niet bol van het thema dood als het essentiële voorspel voor eeuwig leven? Staat er niet geschreven dat Christus zelf ‘de geest gaf’, nadat hij het had uitgeschreeuwd dat hij door God verlaten was? En staan er in de christelijke heilige geschriften niet meer dan genoeg paradoxen over ‘niets hebben, en toch alles bezitten’ over het vinden van de ziel door haar te verliezen, en over de graankorrel die tot bloei komt door zijn eigen dood?

‘Ja, inderdaad,’ zeggen de dominees, ‘*maar* de christen wanhoopt *in werkelijkheid* nooit, hij sterft nooit *echt*. Dwars door alle tragedie, door alle uiterlijke dood en wanhoop is hij gesterkt door een innerlijk geloof en de hoop dat ‘het beste nog moet komen.’ Hij ziet het ergste dat het leven hem te bieden heeft onder ogen met het vaste vertrouwen dat de uiteindelijke werkelijkheid de God van liefde en gerechtigheid is, in wie zijn hoop op ‘het leven van de wereld die nog moet komen’ gevestigd is.

Maar ik vind dat we zoveel over deze hoop zeggen, voelen en denken, dat we de verbijsterende welsprekendheid van het boeddhistische *zwijgen* over de hele zaak missen. Wat betreft woorden, gedachten, ideeën en beelden, zijn de boeddhistische leer en de meeste vormen van hindoeïsme zo negatief en hopeloos, dat ze min of meer lijken te gloriëren in nihilisme. Ze blijven er niet alleen bij dat het leven van de mens vergankelijk is, dat de mens geen onsterfelijke ziel heeft, en dat op den duur elk spoor van ons bestaan moet verdwijnen. Ze wijzen ook nog, als het

doel van de wijze, op een verlossing van dit vergankelijke leven die helemaal geen verlossing lijkt – een staat die *nirwana* heet, die je kunt vertalen met ‘wanhoop’, en op het bereiken van een bovennatuurlijke toestand die *shunyata* heet, wat een leegte is die zo leeg is, dat zij noch bestaat, noch niet bestaat! Want niet-bestaan *houdt* bestaan *in* als zijn logische tegenhanger, terwijl *shunyata* zo leeg is dat zij helemaal niets inhoudt.

Bovendien gaan ze, als je dat voor mogelijk houdt, nog een stukje verder. Nirwana, dat al ontkenning genoeg is op zich, wordt in één tekst beschreven als niet beter dan een dode stomp, waaraan je je ezel vastbindt, en men houdt vol dat je, als je het bereikt, beseft dat niemand ook maar iets bereikt heeft. Misschien kan ik dit iets begrijpelijker maken. Deze leerstellingen benadrukken eerst het pijnlijk duidelijke feit dat de mens geen eeuwige toekomst heeft. Zonder uitzondering moet alles wat we bereiken of creëren, ook de gedenkstenen die onze dood overleven, spoorloos ten onder gaan, en ons zoeken naar eeuwigheid is volmaakt zinloos. Omdat geluk verder alleen in relatie tot ellende bestaat en genot in relatie tot pijn, probeert de opmerkelijke mens ze niet te scheiden. De relatie is zo innig, dat geluk in zekere zin ellende is, en genot pijn – omdat het een het ander inhoudt. Als hij zich dit realiseert, leert hij ieder verlangen naar geluk zonder ellende en genot zonder pijn op te geven.

Maar natuurlijk is het moeilijk dit te beseffen. Ik kan misschien verbaal en intellectueel wel begrijpen dat ik door naar genot te verlangen mijn dorst met zout water probeer te lessen – want hoe meer genot ik heb, hoe meer ik het behoef. (En vergeet niet de oude betekenis van ‘behoeven’, namelijk ‘ontberen’!) Genot behoeven is het ontberen. Maar toch kan ik de emotionele gewoonte om ernaar te verlangen blijkbaar niet kwijtraken. Als ik dan zie dat het

verlangen naar genot mij verbrandt door zijn implicatie van pijn, ga ik verlangen dat ik niet verlang, dat ik naar het nirwana verlang, dat ik ernaar streef genot op te geven. Hierdoor is nirwana echter alleen maar een andere naam voor genot geworden. Want genot is per definitie het voorwerp van verlangen. Het is wat we willen dat het is, dat wil zeggen: wat we verlangen. Als ik ontdek dat verlangen lijden is, en vervolgens verlang dat ik niet verlang... enfin, hadden we het hier al niet eerder over gehad?

Om die reden verwijst het boeddhisme naar het nirwana in termen die negatief en leeg zijn, en niet met de positieve beeldspraak van begerenswaardigheid die het idee God omgeeft. Nirwana wordt gelijkgesteld aan *Shunyata*, het niets-voorbij-het-niets, om aan te geven dat het gewoon onmogelijk is ernaar te verlangen. Alles waar we naar kunnen verlangen is nog steeds genot dat ook pijn inhoudt. Het nirwana, verlossing van lijden en verlangen, heet onbereikbaar te zijn – niet omdat het niet voorkomt, maar omdat er geen manier is waarop je ernaar kunt zoeken.

Waarom er in het boeddhisme nadruk wordt gelegd op vergankelijkheid is omdat elk voorwerp van zoeken, van verlangen uiteindelijk ongrijpbaar en vergeefs is. Om bevrijd te zijn van vergeefsheid, moeten we ophouden te zoeken. Door te zoeken en te verlangen naar God haal je Hem alleen maar neer tot het niveau van zinloze doelen, of, in christelijke terminologie, je verwacht de Schepper met Zijn schepselen. Op dezelfde manier is nirwana, als je zegt dat je naar het nirwana verlangt, gewoon een ander woord voor eeuwig-ongrijpbaar genot. Zo lang we dus denken over God, praten over God, God zoeken, is er geen God te vinden.

Nu is dit vanuit het standpunt van de westerse beschaving, oud of jong, christelijk of ongelovig, kapitalistisch of communistisch, een grote godslastering. Want de westerse

beschaving gelooft vast dat er wél een formule voor geluk is – een antwoord op de vraag: ‘Wat kan ik *doen* om gered te worden?’ Alle politieke propaganda, alle reclame, en ons zogenaamde onderwijs is grotendeels gebaseerd op de aanname dat ‘er een weg is’ en dat het slechts een kwestie is van ‘weten-hoe’. (Als er enkele details nog niet helemaal uitgewerkt zijn: geef de wetenschappers nog een paar maanden en ze zijn d’r.)

Wel, wanneer worden we eindelijk volwassen? In een beroep dat een combinatie is van filosofie, religie, psychologie en onderwijs, ontmoet je heel veel mensen die het antwoord, de allesomvattende formule voor het geluk van de mens hebben – als we haar alleen maar in praktijk konden brengen! En dat doen we om een of andere reden niet. Zo wordt iedereen die veel praat over filosofie en psychologie, geacht iemand te zijn die antwoorden heeft, en min of meer automatisch in de sociale rol van verlosser, prediker, therapeut en gids geduwd. De man die de weg weet!

Maar er is geen weg, niemand weet de weg. De enige weg is die van een vogel door de lucht – zo zie je hem, zo zie je hem niet. Er blijft geen spoor van achter. Het leven gaat nergens naar toe; er is niets te bereiken. Alle streven en grijpen is als even zoveel rook in de samengeknepen hand, die ook vergaat. We zijn allemaal verloren – in een leegte geschopt vanaf het moment dat we geboren zijn – en de enige weg is om in de vergetelheid te verdwijnen.

Dit *klinkt* verschrikkelijk. Dat komt doordat het een halve waarheid is. De andere helft is niet onder woorden te brengen. Zij is niet te beschrijven, voor te stellen, te bedenken. Wat woorden betreft, is dit het laatste woord: iedereen lost op in het *niets*, en niemand kan er iets tegen doen.

Is het mogelijk dit, voor even, te beseffen zonder onmiddellijk een conclusie te trekken, zonder het meteen te hebben over pessimisme, wanhoop en nihilisme? Is het zo

onmogelijk toe te geven dat al onze goed geplaatste valstrikken om het geluk te vangen even zovele manieren zijn om onszelf wijs te maken dat *wij* onszelf, door meditatie, psychoanalyse, dianetics, raja yoga, zenboeddhisme of psychiatrie op de een of andere manier zullen redden van de uiteindelijke plons in het niets? Want, als we dit al niet zien, dan blijft de hele rest aan oosterse filosofie, hindoeïsme, boeddhisme, taoïsme beslist een gesloten boek. Weten dat je niets kunt doen, is het begin. Les één is: ‘Ik geef het op.’

Wat gebeurt er dan? Je bevindt je misschien in een tamelijk onbekende geestestoestand. Kijk alleen maar. Probeer niet iets te krijgen. Verwacht niets. Hoop niets. Zoek niets. Probeer niet je te ontspannen. Kijk alleen maar, zonder doel.

Eigenlijk moet ik niets zeggen over wat er dan komt. Je hoop voorspiegelen, een resultaat beloven, verpest alles. Het laatste *woord* moet zijn: ‘Er is geen hoop, geen weg.’ Maar nog één woord kan geen kwaad – nog één woord over wat er aan de andere kant van wanhoop ligt, vooropgesteld dat we allemaal begrijpen dat op dit iets, dat aan de andere kant van wanhoop ligt, niet gehoopt mag worden, en dat je het in ieder geval door erop te hopen verder van je af duwt.

Waar we gespitst op zijn, wil maar niet gebeuren. We zijn allemaal bekend met de onwillekeurige bewegingen van het lichaam die nooit komen zolang we proberen ze te laten komen, zolang we het erg graag willen – in slaap vallen, je een vergeten naam herinneren of, onder bepaalde omstandigheden, seksueel opgewonden zijn. Er is nog iets dat alleen *gebeurt* op voorwaarde dat we het niet proberen te laten gebeuren, dat we heel duidelijk beseffen dat we het niet *kunnen* laten gebeuren. In zen heet dit *satori*, plotseeling ontwaken.

Misschien kunnen we nu de reden zien voor de dubbele betekenis in de metafoer van het pad van de vogel door de lucht. Zoals de vogel geen spoor nalaat, geen afdruk van zijn vlucht op de leegte, kan het verlangen van de mens niets uit het leven halen. Maar door dit te beseffen wordt men meteen een wijze, want de grootste wijsheid ligt aan de andere kant van – direct voorbij – de diepste wanhoop. Het is natuurlijk iets meer dan wanhoop – een vreugde, een gevoel van creatief leven en kracht, ik zou zelfs kunnen zeggen een zekere veiligheid en zekerheid, zoals je je helemaal niet voor kunt stellen. Maar dit is een manier van voelen die de wil en de verbeelding net zo min teweeg kunnen brengen als ze je botten kunnen laten groeien of je polsslag omlaag kunnen brengen. Dat moet vanzelf gebeuren.

Evenzo moet alles wat positief is aan die spirituele ervaring die men ontwaken, nirwana, noemt, met haar hele creatieve inhoud, noodzakelijkerwijs vanzelf gebeuren. Niet alleen kan, maar *moet* het niet opgewekt worden door het te proberen of te willen, want alles wat men zou kunnen willen zou *het* niet zijn.

Lopen op het rad

Bijna elk basisprincipe van het leven kan men op twee tegengestelde manieren beschrijven. Je hebt mensen die zeggen dat we, om de hoogste wijsheid te bereiken, stil en kalm moeten zijn, onbeweeglijk temidden van alle beroering. En je hebt mensen die zeggen dat we met het leven mee moeten stromen en nooit moeten stoppen in angst voor wat er gaat komen of met spijt terugkijken naar wat geweest is. De eersten zijn als mensen die naar muziek luisteren, en de stroom van noten door hun geest laten gaan zonder te proberen ze tegen te houden of sneller te laten gaan. Zoals de volmaakte mens van Tsjwang-tse gebruiken ze hun geest als een spiegel: hij grijpt niets vast; hij weigert niets; hij ontvangt, maar houdt niet vast. De tweede categorie is als mensen die dansen op muziek, die met de beweging meegaan en hun ledematen er net zo onafgebroken en zonder aarzeling op mee laten bewegen als wolken reageren op de adem van de wind. De ene categorie lijkt gebeurtenissen te weerspiegelen zoals ze voorbijkomen en de andere lijkt met de gebeurtenissen mee te gaan. Beide gezichtspunten zijn echter waar, want om die hoogste

wijsheid te bereiken, moeten we tegelijkertijd doorlopen en stil blijven staan. Beschouw het leven als een opstaand en ronddraaiend rad waar de mens op loopt. Terwijl hij loopt draait het rad onder zijn voeten naar hem toe; als hij er niet door teruggevoerd wil worden en op de grond gesmeten, moet hij met dezelfde snelheid lopen als waarmee het rad ronddraait. Als hij sneller gaat, zal hij voorover kukelen, van het rad afglijden en op zijn gezicht vallen. Want we staan op elk moment als het ware op de bovenste punt van een rad; zodra we proberen ons aan dat moment vast te houden, aan dat speciale punt van het rad, is het niet meer het hoogste punt en zijn we uit ons evenwicht. Door daarom niet te proberen het moment vast te pakken, behouden we het. Zodra we er niet in slagen door te lopen, blijven we niet meer onbeweeglijk. Toch ligt hier nog een diepere waarheid in verborgen. Vanuit het standpunt van de eeuwigheid kunnen en zullen we het hoogste punt van het rad nooit verlaten, want als je een cirkel in oneindige ruimte plaatst, is er geen hoogste en geen diepste punt. Waar je ook staat, is het hoogtepunt, en dit draait alleen rond omdat jij het met je eigen voeten beweegt.

De taal van bovenzinnelijke ervaring

Er bestaat een terrein van menselijke ervaring waar we in onze westerse talen eigenlijk geen passend woord voor hebben. Want hoewel het fundamenteel is voor zaken als religie, metafysica en mystiek, valt het met geen van deze samen. Ik doel op de soort van eeuwige ervaring die beschreven wordt als een min of meer onmiddellijk kennen van God, van de ultieme werkelijkheid, de grond of essentie van de kosmos, of onder welke naam het ook maar doorgaat.* Volgens de oude spirituele tradities van zowel Europa als Azië, waartoe zulke verschillende levenswijzen en denkrichtingen als het boeddhisme en het katholicisme behoren, is deze ervaring de hoogste vervulling van het leven van de mens – het doel, de bekroning, waarop het gehele menselijke bestaan ingericht is.

Volgens de moderne logische filosofie – het wetenschappelijke empirisme, het logisch-positivisme en dergelijke – hebben zulke beweringen echter gewoon geen betekenis.

** Ik heb deze ervaring niet zonder meer gelijkgesteld aan 'mystiek', aangezien die vaak symbolische en affectieve elementen bevat die beslist niet essentieel zijn voor de orde van ervaring waarover ik het heb.*

Hoewel wordt toegegeven dat er misschien interessante en fijne ervaringen van het 'mystieke' soort bestaan, vindt de logica de gedachte dat ze enige kennis van bovenzinnelijke aard zouden bevatten, dat ze een ervaring van de 'ultieme werkelijkheid' of het Absolute zouden zijn, volstrekt niet gewettigd.

Deze kritiek is niet zozeer gebaseerd op een psychologische analyse van de ervaring zelf, als op de zuiver logische analyse van universele ideeën als God, ultieme werkelijkheid en dergelijke – waarvan men aantoonde dat het woorden zonder betekenis zijn. Het is niet het doel van dit essay om de stappen van deze kritiek gedetailleerd te beschrijven, aangezien die elke kenner van hedendaagse filosofie bekend genoeg zouden moeten zijn, en het niet nodig lijkt het logische bewijs zelf te betwisten. Het uitgangspunt van dit essay is dat het -- tegendraads misschien – het fundamentele thema van de hedendaagse logica als een zeer belangrijke bijdrage aan het metafysische denken beschouwt. Deze stelt ons in staat de ware aard en functie van bovenzinnelijke terminologie en symbolen met minder verwarring te evalueren dan tot nu toe mogelijk was.

Deze evaluatie is echter niet zo'n depreciatie als individuele exponenten van de logica zoals Russell, Ayer en Reichenbach voorstellen. De positieve bijdrage van de logica aan metafysica en religie is immers verduisterd doordat dergelijke exponenten er niet mee tevreden waren beoefenaren van de logica te zijn. Vanwege een zeker emotioneel vooroordeel tegen godsdienstige of metafysische standpunten is deze kritiek vanuit de logica gebruikt als instrument in een polemiek, propaganda zelfs, met emotionele, in plaats van logische motieven.

Het is één ding om aan te tonen dat het idee van Zijn geen logische betekenis heeft. Het is heel iets anders om vervolgens te zeggen dat deze en dergelijke metafysische

ideeën geen filosofie, maar poëzie zijn, waarbij de term 'poëzie' in hoge mate de connotatie 'nonsens' krijgt. De implicatie is dat de 'poëzie' van religieuze en bovenzinnelijke symbolen oorzaak of gevolg kan zijn van zeer bijzondere en inspirerende emotionele ervaringen, maar dat die, net als kunst in oorlogstijd, tot de onbelangrijkheden van het leven behoren. De serieuze filosoof beschouwt ze als aantrekkelijk speelgoed – als middel om het leven te versieren, niet te begrijpen – ongeveer zoals een arts zijn praktijk zou kunnen decoreren met een medicijnmasker uit het Zuidzeegebied. Op die manier prijs je iets alleen maar het graf in.

Terwijl de vertegenwoordigers van de logica van hun kant geprobeerd hebben de inzichten uit metafysica en religie te depreciëren, zijn de zogenaamde verdedigers van het Geloof voor het grootste deel zonder succes op zoek gaan naar middelen om de logica een koekje van eigen deeg te geven. Over het geheel genomen is de meest succesvolle tegenzet blijkbaar het stellen van de ene uiting van minachting tegenover de andere; de schampere opmerking bijvoorbeeld dat Ayer, Reichenbach en consorten filosofie hebben ingeruild voor grammatica.

Toch is deze situatie in de context van westerse filosofie en religie helemaal niet verrassend, want we hebben altijd in de veronderstelling verkeerd dat religieus-metafysische beweringen van dezelfde orde zijn als wetenschappelijke en historische beweringen. We hebben het algemeen als vanzelfsprekend beschouwd dat de propositie 'er is een God' een zelfde soort bewering is als 'er zijn sterren in de lucht'. De verklaring: 'alles heeft een ziel' leek altijd op dezelfde manier informatie te geven als de verzekering: 'alle mensen zijn sterfelijk.' Verder leek 'het universum is door God geschapen' evenzeer een uitspraak van geschiedkundige aard als 'de telefoon is uitgevonden door Alexander Graham Bell.'

Dr. F.S.C. Northrop heeft daarom volkomen gelijk als hij wijst op de wezenlijke overeenkomst tussen de wetenschap en de joods-christelijke religieuze traditie, in de zin dat beide zich bezighouden met 'waarheid' als structuur van objectieve werkelijkheid, waarvan de aard, hoewel ongezien, vastgesteld is. Sterker nog, de wetenschappelijke geest komt historisch gezien voort uit de geestesgesteldheid om de aard van het bovennatuurlijke en ongeziene in positieve proposities te willen vaststellen, te willen weten *welke feiten* er aan gebeurtenissen ten grondslag liggen. Daarom staan de christelijke theologie en de wetenschap in min of meer dezelfde historische relatie tot elkaar als astrologie en astronomie, alchemie en chemie, en bestaan ze beide uit een hoeveelheid theorie om het verleden te verklaren en de toekomst te voorspellen.* Maar het christendom verdween niet met de alchemisten. Sinds de opkomst van de moderne wetenschap speelt de theologie een zeer problematische rol. Zij heeft veel verschillende houdingen tegenover de wetenschap aangenomen, van het bestempelen ervan tot een concurrerende leer via verzoening en aanpassing tot een soort teruggetrokken toestand waarin, zo vindt men, zij spreekt over een zijnsgebied dat zich onttrekt aan wetenschappelijk onderzoek. Al die tijd zijn zowel theologen als wetenschappers algemeen uitgegaan van de veronderstelling dat de twee disciplines dezelfde soort taal hanteren, en in hetzelfde type objectieve, vastgestelde waarheden geïnteresseerd waren. Wanneer sommige theologen het over God hebben als iets, dat 'een objectieve, bovennatuurlijke werkelijkheid, onafhankelijk van onze geest en van de zicht-

* *Natuurlijk zijn er andere interpretaties van de eigenlijke functies van alchemie en astrologie, namelijk dat ze heel andere doeleinden nastreven dan de wetenschap. Goed begrepen hebben alchemie noch astrologie te maken met de voorspelling en beheersing van toekomstige gebeurtenissen, maar houden ze zich bezig met het symbolisch voorstellen van eeuwige 'gebeurtenissen' en de manier waarop die in het heden gerealiseerd worden.*

bare wereld' heeft, kun je hun taal zelfs niet van die van de wetenschap onderscheiden. Want het lijkt alsof God een bepaald ding of feit is – een objectief bestaan – bovennatuurlijk in de zin dat Hij of Het niet binnen de 'golfengte' van onze zintuigen en wetenschappelijke instrumenten waar te nemen is.

Zolang deze verwarring tussen de aard van religieuze of metafysische uitspraken enerzijds, en wetenschappelijke of historische uitspraken anderzijds, onopgehelderd blijft, valt het natuurlijk inderdaad moeilijk in te zien hoe de moderne logica een positieve bijdrage aan de metafysica kan leveren. In een theologisch stelsel waarin God de rol speelt van een wetenschappelijke hypothese, dat wil zeggen een middel om de loop der gebeurtenissen te verklaren en te voorspellen, is het gemakkelijk genoeg aan te tonen dat de hypothese niets aan onze kennis toevoegt. Men verklaart niet wat er gebeurt door te zeggen dat God het wil. Want als alles wat er gebeurt plaats vindt door goddelijke opzet of toestemming, wordt de wil van God slechts een ander woord voor 'alles wat er gebeurt'. Na een logische analyse blijkt de bewering 'Alles is de wil van God' de tautologie 'Alles is alles' te zijn.

Om een lang verhaal kort te maken, tot nu toe is de bijdrage van de logica aan de metafysica volslagen negatief geweest. Het vonnis is blijkbaar dat na nauwkeurig logisch onderzoek de totale metafysische leer of uit tautologie, of uit onzin bestaat. Maar dit komt neer op een volstrekt 'voor gek zetten' van de metafysica zoals die alleen maar in het westen wordt begrepen – als bestaand uit zinvolle uitspraken die informatie overbrengen over 'transcendente zaken'. De oosterse filosofie was nooit serieus de opvatting toegedaan dat metafysische uitspraken informatie van positieve aard overbrengen. Die uitspraken worden niet gedaan om 'de werkelijkheid' als object van kennis te be-

stempelen, maar om een psychisch proces, waarin de mens zichzelf frustreert en kwelt met allerlei irreële problemen, te 'genezen'.⁶ Voor de oosterse geest kan 'werkelijkheid' niet uitgedrukt worden; zij kan slechts intuïtief gekend worden door zich van onwerkelijkheid, van tegenstrijdige en absurde manieren van denken en voelen, te bevrijden.

De voornaamste bijdrage van de logica op dit gebied is eenvoudig de bevestiging van een punt dat hindoes en boeddhisten al lang duidelijk was, maar dat men in de christelijke traditie misschien niet algemeen beseftte. Het punt is dat proberen over de uiteindelijke werkelijkheid te praten, te denken en iets te weten, een onmogelijke opdracht is. In de zin dat epistemologie de poging is te weten wat er weet, en ontologie de poging om 'is-heid' te definiëren, zijn het natuurlijk circulaire en onzinnige procedures, zoals op je eigen tanden bijten. In een commentaar op de Kena Upanishad zegt Shankara:

Een duidelijke en omschreven kennis is wel mogelijk met betrekking tot alles wat een object van kennis kan worden: maar die is niet mogelijk in het geval van Dat, wat niet een dergelijk object kan worden. Dat is Brahman, want Het is de Kenner, en de Kenner kan andere dingen kennen, maar kan Zichzelf niet het object van Zijn eigen kennis maken, zoals vuur wel andere dingen kan verbranden maar niet zichzelf.

In dezelfde geest zegt de Brihadaranyaka Upanishad:

Gij zou de ziener van het zicht niet kunnen zien, gij zou de hoorder van het horen niet kunnen horen, noch de waarnemer van waarneming kunnen waarnemen, noch de kenner van kennis kunnen kennen. (iii, 4. 2)

Of, in de woorden van een Chinees boeddhistisch gedicht:

Het is als een zwaard dat verwondt, maar zichzelf niet kan verwonden;

Als een oog dat ziet, maar zichzelf niet kan zien.*

Een soortgelijke moeilijkheid bestaat er voor de natuurkunde bij iedere poging de aard van energie te onderzoeken. Want er is een punt waarop de natuurkunde, evenals de metafysica, het gebied van tautologie en onzin betreft vanwege het circulaire karakter van het werk dat zij probeert te doen – het bestuderen van elektronen met instrumenten die immers zelf elektronen zijn. Op het gevaar af een bron te citeren die enigszins gedateerd is, staat de klassieke weergave van dit probleem in *Nature of the Physical World* van Eddington:

We zijn misschien vergeten dat er een tijd was dat we wilden horen wat een elektron is. De vraag is nooit beantwoord... *Iets onbekends doet iets wat we niet weten* – daar komt onze theorie op neer. Het klinkt niet als een bijzonder verhelderende theorie. Ik heb ergens nog zoiets gelezen:

De glibbige stroezen

Piroden en beugelden in de wies.

Hier vind je dezelfde suggestie van activiteit. Er zit dezelfde vaagheid in over wat er nu eigenlijk gedaan wordt en wie of wat het precies doet.**

* *Zenrin Kushu* – een bloemlezing van Chinese poëzie die bij het bestuderen en beoefenen van zenboeddhisme wordt gebruikt.

** Eddington, Sir Arthur Stanley: *Nature of the Physical World* (Londen, 1935), 280.

Eddington wijst er vervolgens op dat de fysica ondanks deze vaagheid 'resultaten bereikt', omdat de elektronen, de onbekende grootheden binnen het atoom, telbaar zijn.

Er piroën en beugelen acht glibbige stroezen in de wies; in stikstof zijn dat er zeven. Door er een paar cijfers in op te nemen kan zelfs abracadabra wetenschappelijk worden. We wagen nu een voorspelling: als een van zijn stroezen ontsnapt, meet zuurstof zich een jasje aan dat eigenlijk aan stikstof behoort... Wij zouden er weer eens aan herinnerd worden dat de fundamentele eenheden van de natuurkunde in essentie 'onbekenden' zijn, als we ze vertaalden in abracadabra; als je alle getallen – alle metrische attributen – maar aanhoudt, lijden ze er helemaal niet onder.* Het punt dat hieruit naar voren komt, is dat wat we in de natuurkunde tellen of meten en wat we in het dagelijkse leven als zintuiglijke gegevens ervaren, in de kern onbekend en waarschijnlijk onkenbaar is.

Op dit punt gekomen wuift de moderne logica het probleem weg en verlegt haar aandacht naar iets anders, in de veronderstelling dat het onkenbare ons niet meer hoeft, en kan bezighouden. Zij stelt dat vragen die met geen mogelijkheid – fysiek of logisch – te beantwoorden zijn, geen echte vragen zijn. Maar door dat te stellen, kom je niet van het algemeen menselijke *gevoel* af dat dergelijke onbekenden of onkenbare zaken als elektronen, energie, het bestaan, het bewustzijn of 'werkelijkheid' op de een of andere manier *eigenaardig* zijn. Juist het feit dat we ze niet kunnen kennen, maakt ze des te vreemder. Alleen een tamelijk starre geest wendt zich ervan af – een geest die alleen maar in logische structuren geïnteresseerd is. De meer volgroeide geest, die naast denken ook kan voelen, kan niet anders dan 'toegeven aan' het vreemde gevoel van mysterie, dat ontstaat als je overdenkt dat alles in de kern iets is dat niet

* *Ibid.*, 281.

gekend kan worden. Elke bewering die je over dit 'iets' doet blijkt onzinnig. En wat vooral vreemd is, is dat dit onkenbare iets ook de basis is van wat ik in andere opzichten zo goed ken -- mijzelf.

De westerse mens heeft een bijzondere hartstocht voor orde en logica, zodat de hele betekenis van het leven voor hem bestaat uit het ordenen van ervaring. Wat geordend is, is voorspelbaar, en daarom een basis voor 'aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheden'. We tonen vaak een psychische weerstand tegen gebieden van het leven en de ervaring, waarop logica, bepaling en orde – dat wil zeggen 'kennis', zoals we het noemen – niet van toepassing zijn. Voor dit type geest is het terrein van onbepaalbaarheid en Brownse beweging ronduit *gênant*. En de overdenking dat alles herleidbaar is tot iets waar we niet over kunnen denken, zelfs verontrustend. Er is geen echte 'reden' waarom het verontrustend zou moeten zijn, want ons onvermogen te weten wat elektronen zijn, staat ons vermogen hun gedrag in onze macroscopische wereld te voorspellen blijkbaar niet in de weg.

De weerstand is niet gebaseerd op een bepaalde angst voor een onvoorspelbare handeling die het onbekende misschien pleegt, al vermoed ik dat zelfs de meest doorgewinterde logisch-positivist zou moeten toegeven dat hij, geconfronteerd met een onbekende die dood heet, wel wat vreemde gevoelens heeft. De weerstand is eerder het fundamentele gebrek aan bereidheid van dit type geest om zelfs maar te denken dat zijn vermogen om te slagen, te ordenen en te beheersen, begrensd zou kunnen zijn. Hij meent dat als er levensgebieden zijn die hij niet kan ordenen, het zeker redelijk (d.w.z. ordelijk) is ze te vergeten en zich te richten op levensgebieden die *wel* geordend kunnen worden – zodat het gevoel van succes, van de eigen competentie van de geest, in stand kan blijven. Het overdenken van deze

intellectuele beperkingen is, voor de zuivere intellectueel, een vernedering. Maar voor de man die iets meer is dan een rekenaar, is het verbijsterende ook het wonderbaarlijke. Tegenover het onkenbare voelt hij, met Goethe:

Het hoogste wat de mens kan bereiken is verwondering; en als het eerste verschijnsel hem al verwondert, laat hij tevreden zijn; niets hogers kan het hem geven, en niets meer hoeft hij erachter te zoeken; dit is de grens.

Bij een bovenzinnelijke of mystieke ervaring zoals waar we het hier over hebben, is dit gevoel van verwondering – die verschillende dieptes en subtiliteiten heeft – een van de twee hoofdbestanddelen. Het andere is een gevoel van bevrijding (het hindoeïstische *moksja*), dat voortkomt uit het besef dat een geweldige hoeveelheid menselijke activiteit gericht is op de oplossing van onwerkelijke en zuiver gefantaseerde problemen – op het bereiken van dingen waar we niet echt naar verlangen.

Speculatieve metafysica – ontologie en epistemologie – zijn de intellectuele aspecten van gefantaseerde problemen die eigenlijk van psychologische aard zijn, en die zeker niet alleen bij mensen met een filosofische of zelfs religieuze geest voorkomen. Zoals al aangegeven, is de wezenlijke aard van dit soort probleem circulair – de poging de kenner te kennen, het vuur zichzelf te laten verbranden. Daarom spreekt het boeddhisme over verlossing, *nirwana*, als over bevrijding van het rad, en over zoeken naar de werkelijkheid als over ‘het zoeken naar een os, terwijl je erop rijdt.’

De psychologische basis van deze cirkelvormige problemen wordt duidelijk wanneer we de aannames waarop bijvoorbeeld de vraagstukken van de ontologie gebaseerd zijn, onderzoeken. Welke premissen in denken en voelen liggen

ten grondslag aan de menselijke inspanning om ‘zijn’, ‘bestaan’ of ‘energie’ te kennen als object. Eén van die aannames is toch dat deze namen naar objecten verwijzen – een onderstelling die niet gemaakt had kunnen worden als zich daaronder niet nog de onderstelling bevond dat ‘ik’, het kennende subject, op de een of andere manier verschilt van ‘zijn’, het veronderstelde object. Als het volmaakt duidelijk was dat de vraag ‘Wat is zijn?’ uiteindelijk dezelfde vraag is als ‘Wat ben ik?’, zou het circulaire en zinloze van de vraag meteen duidelijk zijn geweest. Maar dat het verre van duidelijk was, blijkt uit het feit dat de metafysische epistemologie de vraag ‘Wat ben ik?’ of ‘Wat is dat, wat bewust is?’ heeft kunnen stellen zonder in te zien dat dit een nog meer in het oog lopende cirkel is. Vragen van deze orde konden natuurlijk alleen serieus worden genomen op grond van een niet-logisch gevoel een antwoord nodig te hebben.

Dit gevoel – dat de meeste mensen, misschien, gemeen hebben – is toch het gevoel dat ‘ik’, het subject, een unieke, afzonderlijke entiteit ben. Er zou geen enkele noodzaak zijn om mij af te vragen *wat* ik ben, als ik mezelf niet op de een of andere manier vreemd voorkwam. Maar als mijn bewustzijn het gevoel heeft onbekend, afgesneden en afgescheiden van zijn oorsprong te zijn, kan ik betekenis *voelen* in een epistemologische vraag die geen logische betekenis heeft. Want dan heb ik het gevoel dat bewustzijn een functie is van ‘ik’ – en onderken ik niet dat ‘ik’, het ego, slechts een andere naam is voor bewustzijn. De bewering ‘ik ben bewust’ is dus een verborgen tautologie die alleen zegt dat bewustzijn een functie is van bewustzijn. De enige voorwaarde waarop zij aan deze cirkelvormigheid kan ontsnappen is, dat aan ‘ik’ veel meer betekenis wordt gehecht dan die van bewustzijn of de inhoud ervan. Maar in het westen is dit niet een gewoon gebruik van het woord. Wij stellen ‘ik’ gelijk aan de bewuste wil, en kennen geen mo-

rele autoriteit of verantwoordelijkheid toe aan wat we onbewust en onbedoeld doen – waarbij de implicatie is dat dergelijke handelingen niet onze eigen daden zijn, maar louter voorvallen die ‘toevallig’ in ons ‘gebeuren’. Wanneer ‘ik’ gelijkgesteld wordt aan ‘bewustzijn’, voelt de mens zich een geïsoleerde, afgescheiden en ontwortelde entiteit die zich ‘vrij’ in een vacuüm beweegt.

Dit gevoel van ontworteld zijn is ongetwijfeld verantwoordelijk voor de psychische onzekerheid van de westerse mens, en zijn hartstocht voor het opleggen van de waarden ‘orde en logica’ aan het geheel van zijn ervaring. Maar terwijl het overduidelijk absurd is om te zeggen dat bewustzijn een functie van bewustzijn is, lijkt er geen manier te zijn waarop men datgene kan kennen waarvan bewustzijn wél een functie is. Dat wat weet – en wat psychologen lichtelijk paradoxaal het onbewuste noemen – is nooit het object van zijn eigen weten.

Bewustzijn, het ego, voelt zich ontworteld als het voorbij gaat aan het feit dat het zijn basis of grond niet kent, niet kan kennen en dit weigert te accepteren. Maar wanneer dit onderkend wordt, voelt het bewustzijn zich wél verbonden en geworteld, ook al weet het niet *waarmee* het verbonden is, *waarin* het geworteld is. Zolang het er echter misvattingen op na blijft houden als autarkie, tot-alles-competent-zijn en individuele vrije wil, negeert het bewustzijn het onbekende waarop het berust. Door de bekende ‘wet van omgekeerde inspanning’ veroorzaakt dit weigeren van het onbekende het gevoel van onveiligheid, en in zijn gevolg alle vicieuze cirkels van het menselijk bestaan, van de geëxalteerde nonsens van de ontologie tot de vulgaire terreinen van de machtspolitiek, waar eenlingen spelen dat ze God zijn. De geheime trucs van de politiestaat (honderd procent veilig en geordend), het regelen van de regelaars, het bewaken van de bewakers en het onderzoeken van de

onderzoekers, zijn niets dan de politieke en sociale equivalenten van het zoeken dat de speculatieve metafysica doet. Beiden hebben evenzeer hun psychologische oorsprong in de weigering van het bewustzijn, of het ego, zijn eigen beperkingen onder ogen te zien, en toe te geven dat de basis en essentie van het bekende het onbekende is.

Het maakt niet veel uit of je dit onbekende Brahman noemt of blabla, al wijst de laatstgenoemde term meestal op de intentie om het te vergeten, en de eerste om het zich te herinneren. Door het je te herinneren, werkt de wet van omgekeerde inspanning de andere kant op. Dan besef ik dat juist mijn wezen, dat wat ik ben, het begrijpen en kennen totaal te boven gaat. Het is niet ‘ik’ – een woord dat betekenis suggereert, het is on-zin en n(iet)-iets, daarom noemt het Mahayanaboeddhisme het *tathata*, wat je misschien het best kunt vertalen door ‘dada’, en *shunyata*, de leegte of het onbepaalde. Zo noemen de aanhangers van de vedanta het ‘*tat tvam asi*’ – ‘dat zijt gij’ – zonder ooit een positieve benoeming te geven van wat *dat* is. De mens die probeert zichzelf te vatten, te kennen, wordt onzeker, zoals je stikt door je adem in te houden. Maar de man die echt weet dat hij zichzelf niet kan vatten, geeft het op, ontspant zich en is op zijn gemak. Maar hij weet nooit echt of hij het probleem niet gewoon terzijde schuift en neemt niet de tijd zich te verwonderen, te voelen en zich scherp bewust te worden van de reële onmogelijkheid van zelfkennis.

Voor de religieuze instelling van het moderne westen is deze totaal negatief gestelde benadering van de werkelijkheid bijna onbegrijpelijk, want het suggereert alleen dat de wereld berust op het drijfzand van onzin en grilligheid. Voor degenen die geestelijke gezondheid gelijkstellen aan orde, is dit een leer van zuivere wanhoop. Toch zei een katholieke mysticus iets meer dan vijfhonderd jaren geleden over God: ‘door liefde kan Hij verkregen en behouden

worden, maar door het denken nooit', en dat God gekend moet worden door middel van 'niet-weten,' door 'mystieke onwetendheid.'* En de liefde waar hij over sprak was geen emotie. Het was de algemene geestestoestand die zich voordoet wanneer een mens, door zijn besef van de onmogelijkheid ervan, niet langer probeert zichzelf te begrijpen, alles te ordenen en dictator van de kosmos te zijn.

In onze tijd verschaft de logica dezelfde techniek van ontkenning, door ons te vertellen dat we met elke bewering, waarmee we denken de werkelijkheid te hebben begrepen, gedefinieerd of zelfs maar benoemd, slechts onzin hebben uitgekraamd. Wanneer de tong probeert *zichzelf* onder woorden te brengen, kun je op zijn best een tongbreker verwachten. Om die reden zullen de procedures van de logica alleen verontrustend zijn voor die theologen en metafysici die zich verbeelden dat hun definities van het absolute echt iets definiëren. Maar het was hindoeïstische en boeddhistische filosofen, en een paar katholieke mystici, altijd volmaakt duidelijk dat woorden als 'Brahman', 'Tathata' en 'God' niet iets, maar n(iet)-iets betekenden. Ze wezen op een leemte in kennis, zoals een raam wordt aangegeven door het kozijn.

Toch gaat de logica in haar kritiek nog verder en zegt dat dergelijke onzinbeweringen en uitroepen geen filosofie zijn, omdat ze niets bijdragen aan kennis – waarmee bedoeld wordt dat zij ons niet helpen iets te voorspellen, en geen aanwijzingen bieden voor menselijk gedrag. Dat is ten dele waar, hoewel daardoor het duidelijke punt gemist wordt dat filosofie – wijsheid – evenzeer uitgemaakt wordt

* Dom Justin McCann, red. *The Cloud of Unknowing* (Londen, 1943). De leer van 'het kennen van God door niet-weten (agnosia)' is afkomstig van de Syrische metafysicus uit de zesde eeuw die schreef onder de naam Dionysius de Areopagiet, en in het bijzonder van zijn *Theologica Mystica*, in Migne's *Patrologia Graeca*, deel 3. Een vertaling van dit laatste werk is opgenomen in de uitgave van Pater McCann van het eerste.

door tussenruimtes, als door regels, evenzeer door te erkennen wat niet wordt en niet kan worden gekend, als door het tegenovergestelde. Maar we moeten verder kijken dan deze gemeenplaats. Kennis is meer dan deskundigheid, en wijsheid is meer dan voorspellen en ordenen. Het leven wordt een geweldige vicieuze cirkel wanneer de mens probeert de wereld en zichzelf boven een bepaalde grens te ordenen en te beheersen, en deze 'metafysica van de ontkenning' geven tenminste de positieve waarschuwing je daar niet zo excessief voor in te spannen.

Maar behalve dit hebben ze een positief gevolg dat nog belangrijker is. Ze 'integreeren' het logisch en bewust denken in de onbepaalde matrix, de nonsens, die we in de kern van alles aantreffen. De aanname dat de taak van filosofie, zoals van het leven van de mens, slechts wordt vervuld door te voorspellen en te ordenen, en dat het 'ongerijmde' geen waarde heeft, berust op een soort filosofische 'schizofrenie'. Als 't het werk van de mens is de totale oorlog tegen de chaos te voeren met logisch denken om het onbepaalde te bepalen; als het logische het 'goede' is en het grillige het 'kwade', dan zijn logica, bewustzijn en het menselijke brein in conflict met de bron waaruit ze gevoed worden. We moeten nooit vergeten dat de processen die dit brein vormen, onbewust zijn, en dat onder alle waarneembare ordes van de macroscopische wereld de ongerijmde nonsens van de microscopische ligt, het 'piroën' en 'beugelen' van een 'stroes' met de naam 'energie' – waarover we niets weten. *Ex nihilo omnia fiunt*. Maar dit niets is iets heel vreemds.

De logica heeft blijkbaar niet het feit erkend dat nonsens-stermen, verre van waardeloos te zijn, essentieel zijn voor elk denksysteem. Het zou volstrekt onmogelijk zijn een filosofie of een wetenschap te construeren die een 'gesloten systeem' is dat elke term die het gebruikt strak vastlegt. Gödel heeft ons een duidelijk mathematisch bewijs gegeven

van het feit dat geen enkel systeem zijn eigen axioma's kan definiëren zonder zichzelf tegen te spreken, en vanaf de tijd van Hilbert gebruiken moderne wiskundigen het punt als een volslagen onbepaald idee. Precies zoals het mes andere dingen doorsnijdt, maar niet zichzelf, zo gebruikt het denken gereedschap dat kan definiëren, maar niet gedefinieerd kan worden; de logica zelf ontkomt beslist niet aan deze beperking.

Wanneer de logica bijvoorbeeld stelt: 'echte betekenis is een verifieerbare hypothese', moet zij erkennen dat deze bewering zelf niets betekent als ze niet te verifiëren is. Op dezelfde manier moet zij, wanneer ze volhoudt dat de enige werkelijkheden die 'feiten' zijn die door 'wetenschappelijke observatie' aan het licht gebracht worden, erkennen dat zij de vraag: 'wat is een feit?' niet beantwoordt en niet kan beantwoorden. Als we zeggen dat 'feiten' of 'dingen' de segmenten van de ervaring zijn die worden gesymboliseerd door zelfstandige naamwoorden, verschuiven we slechts het onherleidbare element van nonsens in onze definitie van 'feit' naar 'ervaring'. Enige basisnonsens is volstrekt onvermijdelijk, en met de poging een denksysteem te construeren dat zichzelf volledig kan definiëren, geraakt men in een vicieuze cirkel van tautologie. Taal kan nauwelijks zonder het woord 'is', en toch kan het woordenboek ons alleen vertellen dat 'wat is' betekent: 'wat bestaat', en dat 'wat bestaat' betekent: 'wat is'.

Als we dan moeten toegeven dat ook maar één nonsens-term, die zonder betekenis is en ongedefinieerd, voor alle denken noodzakelijk is, hebben we al ingestemd met het metafysische principe dat de basis, of grond van alle 'dingen' een ondefinieerbaar (of oneindig) niets is, dat ontstijgt aan betekenis – dat altijd aan ons begrip en controle ontsnapt. Dit is het bovennatuurlijke, in de eigenlijke zin van datgene, waarvan niet de natuur kan worden vastgesteld

of dat geclassificeerd kan worden, en het onstoffelijke, in de zin dat het niet geschat, bemeten, of 'verstoffelijkt' kan worden. In al zijn volheid is dit toegeven nu juist *vertrouwen* – de erkenning dat men uiteindelijk moet 'toegeven' aan een levenskracht, een Zelf voorbij het ego, dat de definitie van het denken en de beheersing van het handelen overstijgt.

Geloof, in de *populaire* christelijke betekenis, voldoet niet aan dit vertrouwen, aangezien het object ervan een God is die verondersteld wordt een bepaalde aard te hebben. Maar in de mate waarin God een gekend object van bepaalde aard kan zijn, is Hij een idool, en geloof in een dergelijke God is afgoderij. Dus juist door het idee van het absolute als 'wat' of 'feit', waarover zinvolle beweringen en bepalingen gedaan kunnen worden, af te breken, heeft de logica haar belangrijkste bijdrage aan het religieuze vertrouwen geleverd – ten koste van het tegendeel daarvan, godsdienstig 'geloof'. Terwijl de logisch-positivisten zich ongewild verenigen met de Hebreeuwse profeten in hun veroordeling van afgoderij, zijn de profeten juist in lijn met die grootse metafysische traditie die, in het hindoeïsme en het boeddhisme, een einde hebben gemaakt aan het misbruik van afgoden.

Samenvattend kan men dus zeggen dat de functie van 'metafysische beweringen' in het hindoeïsme en het boeddhisme, niet is het overbrengen van positieve informatie over een absolute, en ook niet het aanduiden van een ervaring waarin dit absolute een object van kennis wordt. In de woorden van de Kena Oepanishad: 'Brahman is onbekend aan hen die Het kennen, en bekend aan hen die Het helemaal niet kennen.' Dit kennen van de werkelijkheid door niet-weten, is de psychologische staat van de mens wiens ego niet meer gespleten is of gedissocieerd van zijn ervaringen, die zich niet langer een afzonderlijke belicha-

ming van logica en bewustzijn voelt, afgescheiden van het 'piroën' en 'beugelen' van het onbekende. Zo wordt hij bevrijd uit *samsara*, het rad, de tredmolenpsychologie van al die mensen, die zichzelf eeuwig frustreren met onmogelijke opdrachten om de kenner te kennen, de controleur te controleren en de organisator te organiseren, zoals *ouroboros*, de verwarde slang, die zijn eigen staart als maaltijd neemt.

Goede voornemens

Het is een oud gezegde dat de weg naar de hel is geplaveid met goede voornemens. Wie gelooft dat motief de belangrijkste factor in elke onderneming is, zal dit gezegde bevreemden. Want is 'juist motief' niet de eerste stap op het pad van de Boeddha, en wordt niet keer op keer benadrukt dat elke stap is omgeven met gevaar, als het motief voor die stap niet zuiver is? Maar hoed u voor goede beweegredenen. Goede voornemens en goede voornemens zijn twee, en ze zijn niet altijd wat ze lijken. Niets is gemakkelijker dan de wereld verzaken omdat je niet goed bent in wereldse zaken. Er schuilt geen wijsheid in neerkijken op rijkdom, alleen omdat je die zelf niet kunt krijgen, noch in het verachten van sensuele genietingen, omdat je zelf niet aan die behoefte kunt voldoen. Als het verlangen naar dit alles bestaat, en als dat verlangen door omstandigheden gedwarsboemd wordt, wordt je hel alleen maar groter als je bovendien jezelf nog voor de gek houdt. Geen hel is erger dan die waarin men leeft zonder het te weten.

Want het verlangen waarop wordt neergekeken, alleen maar omdat het niet bevredigd kan worden, is de grootste

vijand van de mens. Je kunt wel net doen alsof het niet bestaat, alsof je er afstand van hebt gedaan, maar je moet een eerlijk antwoord geven op de vraag: 'als ik dat verlangen *zou kunnen* bevredigen, zou ik het dan doen?' Als die niet beantwoord is, verberg je je gezicht voor de vijand; als je net doet of je de wereld opgeeft en ascetisch gaat leven, niet uit verlangen maar uit noodzaak, en je daarop beroemt, maak je jezelf dubbel kwetsbaar. Daarom is de eerste stap op het pad weten wat je *wilt*, niet wat je *zou moeten* willen. Alleen op die manier kan de pelgrim volledig voorbereid aan zijn reis beginnen. Anders is hij net een generaal die een veldtocht op onbekend terrein leidt en alleen afgaat op wat hij zich verbeeldt dat zijn eigen sterkte en de sterkte en positie van zijn vijand *zou moeten* zijn, in plaats van dat hij zich ervan *vergewist* wat ze zijn. En hoe goed hij zich die ook voorstelt, hij leidt zijn leger ongetwijfeld naar een hel.

Zen

Hoewel zen een woord van maar drie letters is, zouden drie boeken het nog niet uit kunnen leggen, zelfs geen drie bibliotheken vol boeken. Al zou men er tot het einde der tijden boeken over samenstellen, dan zouden die het niet verklaren, want alles wat erover geschreven zou kunnen worden, zouden slechts ideeën *over zen* zijn, niet zen zelf. Zelfs is het zo, dat iedereen die zich verbeeldt dat hij zen heeft verklaard, het alleen maar heeft weggeredeneerd; het kan evenmin in een definitie gevangen worden als de wind in een doos kan worden opgesloten en dan nog steeds wind is. Daarom lijkt elke poging over zen te schrijven misschien meteen al een absurditeit, maar dat is alleen zo als óf de lezer, óf de schrijver zich verbeeldt dat zen in een ideeënstelsel gevat kan worden. Een boek over Londen is alles behalve Londen zelf, en geen verstandig mens zou het in zijn hoofd halen dat te denken. Toch begaan ogenschijnlijk intelligente mensen vaak de net zo belachelijke vergissing een filosofisch systeem, een dogma, een geloof gelijk te stellen aan de ultieme waarheid en verbeelden zich dat ze die waarheid hebben aangetroffen in een geheel van

beweringen dat hun verstand aanspreekt. Er zijn duizenden mannen en vrouwen die boek na boek doorwerken, religieuze gemeenschappen bezoeken en toespraken van beroemde leraren bijwonen in de vergeefse hoop dat ze op een dag op een verklaring van het mysterie van het leven stuiten: op een gezegde, een idee, dat de oplossing voor het oneindige raadsel bevat. Sommigen blijven tot hun dood toe zoeken, anderen maken zich wijs dat ze in verschillende ideologieën hebben gevonden wat ze graag wilden, en een paar dringen verder door dan tot ideeën over de waarheid en komen tot waarheid zelf. Er zijn religies en filosofische stelsels die zich beter dan andere lenen voor de vergissing het idee voor de werkelijkheid aan te zien, religies waarin het geloof en het symbool worden benadrukt ten koste van de spirituele ervaring die deze moeten belichamen. Dit zegt echter niet zozeer iets over die religies, als wel over de onwetendheid van degenen die ze aanhangen. Maar er is in ieder geval één cultus waarin deze vergissing bijna onmogelijk is, juist omdat die geen geloof, geen filosofisch stelsel, geen canon van heilige boeken, geen intellectueel te begrijpen leer heeft. Voorzover het toch een omschreven cultus kan heten, bestaat het uit middelen om te ziel uit zijn ketenen te bevrijden, listen die poëtisch worden omschreven als 'vingers die naar de maan wijzen' – en wie de vinger aanziet voor de maan, is een dwaas. Deze cultus is zen, een vorm van boeddhisme die in China ontwikkeld is en nu voornamelijk in Japan bloeit. Zen is zelf een Japans woord, afgeleid van het Chinese ch'an of ch'an-na, een vorm van het Sanskriet *dhyana*, dat meestal vertaald wordt als 'meditatie' of 'contemplatie'. Dit is echter een misleidende vertaling, want hoewel *dhyana* in de terminologie van de yoga een bepaalde staat van contemplatie betekent, een staat van wat we, een beetje onnauwkeurig, 'trance' zouden moeten noemen, houdt het woord *zen* veel meer in. We komen dichterbij de betekenis,

als we bedenken dat het woord *dhyana* gerelateerd is aan *gñana* (het Griekse *gnosis*) of kennis in de meest verheven zin van dat woord, dat wil zeggen: de hoogste spirituele verlichting. *Gñana* (dat in een andere vorm soms als *dzyan* gespeld wordt) ligt heel dicht bij zen, vooral wanneer we ons herinneren dat zen, naar men zegt, in de wereld is gekomen op het moment dat Gautama de Boedha op een nacht onder de beroemde bodhiboom in Bodh-gaya in Noord-India de verlichting bereikte. Daar vond hij, volgens de zenmeesters, iets dat op geen enkele manier in woorden is uit te drukken; een ervaring die elk mens zelf moet ondergaan; die evenmin door de ene mens aan de andere kan worden doorgegeven als dat je iemands eten voor hem kunt eten.

Zen als een specifieke cultus is echter voornamelijk een product van de Chinese geest. Het boeddhisme ontwikkelde zich in India als een zeer subtiel en abstract filosofisch stelsel, een cultus van verheven transcendentie die volmaakt paste bij de bewoners van een warm klimaat waar het leven kan bloeien zonder veel arbeid. De Chinezen en Japanners hebben daarentegen een klimaat dat dichterbij het onze ligt en hebben dezelfde praktische inslag als de volken van Noord-Europa. De grootste triomf van het boeddhisme is misschien wel dat het zich kon aanpassen aan een mentaliteit die heel ver van de Indiase verwijderd was. Zo is zen beschreven als de Chinese revolutie tegen het boeddhisme. Het zou de waarheid beter benaderen als je het de Chinese interpretatie van het boeddhisme noemt, al geeft de term 'revolte' zeker het felle, bijna iconoclastische karakter van zen weer – een cultus die geen geduld heeft met enige beoefening of formule die niet een onmiddellijke relatie heeft met de enige zaak van belang: verlichting. Om deze revolte of interpretatie (of beter: 'revolutionaire interpretatie') te begrijpen, dient men sommige fundamentele principes van het boeddhisme in gedachten te houden.

Boeddha, die zo'n 600 jaar voor Christus leefde, leerde dat het leven zoals wij het leven, per definitie onharmonieus is vanwege de egoïstische, bezitterige houding die we ertegenover aannemen. In het Sanskriet heet deze houding *trishna* (vaak verkeerd vertaald als 'verlangen'), en hoewel er geen woord voor is in het Nederlands, kan het verstaan worden als de hunkering zich te verzetten tegen verandering, om 'onze huid' tot elke prijs 'te redden', om hen van wie we houden te bezitten; eigenlijk, om ons 'met doodsvrachting' aan het leven vast te klampen. En juist dat gezegde heeft zijn moraal. Als iets dat leeft en beweegt wordt vastgehouden, sterft het als een afgeplukte bloem. Egocentrisme is een fel vasthouden aan jezelf; het is jezelf opsluiten in een trotse vesting, weigeren aan het spel van het leven mee te doen, weigeren de eeuwige wetten van verandering van beweging, waar we allemaal aan onderhevig zijn, te accepteren. Maar die weigering kan slechts een illusie zijn. Of we het leuk vinden of niet, de verandering komt, en hoe groter de weerstand, hoe groter de pijn. Het boeddhisme begrijpt de schoonheid van verandering, want het leven is als muziek in deze: als een noot of frase langer wordt aangehouden dan de tijd die er voor staat, gaat de melodie verloren. Daarom kan het boeddhisme in twee gezegdes worden samengevat: 'laat los!' en 'ga verder!' Laat de hunkering naar het zelf, naar eeuwigheid, naar bepaalde omstandigheden vallen en ga altijd mee met de beweging van het leven. De geestestoestand die daardoor bereikt wordt, heet *nirwana*. Maar dit onderricht wordt licht verkeerd begrepen, want het is heel gemakkelijk de leer van 'loslaten' neer te zetten als een uiterste ontkenning van het leven en de wereld, en *nirwana* als een staat die oneindig ver van alle aardse beslommingen verwijderd is.

Zen heeft deze vergissing echter op de meest verrassende en unieke manier gecorrigeerd – zozeer dat een groot deel

van de zenleer op het eerste gezicht soms louter zotternij of nonsens lijkt.

Er kwam eens een leerling bij zenmeester Tsjao-tsjoe en vroeg: 'Ik ben net bij dit klooster aangekomen. Zou u mij instructie willen geven, alstublieft?'

De meester antwoordde: 'Heb je al ontbeten, of niet?'

'Ja, dat heb ik, heer.'

'Ga dan je bord afwassen.'

Men zegt dat de leerling als gevolg van deze opmerking plotseling begreep wat zen eigenlijk betekende.

Een andere keer stond een meester op het punt een bijeenkomst van leerlingen toe te spreken, toen er in een boom dicht bij een vogel begon te zingen. De meester zweeg tot de vogel klaar was, verkondigde dat zijn toespraak was gegeven, en vertrok.

Een andere meester zette een kruik voor twee van zijn leerlingen. 'Noem het geen kruik', zei hij, 'maar vertel me wat het is.' De ene antwoordde: 'je kunt het geen stuk hout noemen.' De meester was echter niet tevreden met dit antwoord, en hij wendde zich tot de andere leerling, die de kruik eenvoudig omgooide en wegliep.

Deze daad had de volle goedkeuring van de meester. Men zal vragen of deze grappen wel enig verband met religie hebben, met normaal gedrag zelfs. Ze worden door de aanhangers van zen als veelbetekenend gezien, en wanneer we ons bedenken dat zen ongetwijfeld een van de sterkste invloeden op de kunst en cultuur van het Verre Oosten is geweest, heeft dergelijk gedrag recht op respect. Heeft het een symbolische betekenis? Waar gaat het over? Het antwoord is dat het geen symbolische betekenis heeft, en dat het nergens *over* gaat. Maar het is iets, en dat iets is het zeer voor de hand liggende, maar erg genegeerde iets – *het leven*. De zenmeester demonstreert hier het leven zoals het is; zonder woorden of ideeën leert hij zijn leerlingen het leven

direct te kennen. Soms geeft hij in antwoord op een vraag over godsdienst een klets op het gezicht, en geeft daarmee een realiteit in ruil voor een abstractie. Als hij een beredeneerd antwoord gaf, zou de leerling dat kunnen analyseren, het aan intellectuele ontleding kunnen onderwerpen, en een levenloze formule voor een levende waarheid kunnen aanzien. Maar met een draai om de oren, een vogel, een kruik, een stapel borden, kan geen misverstand ontstaan. Een klap is er het ene moment en het volgende moment is hij er niet. Er is niets waar je je aan vast kunt houden, niets anders dan een zeer levend feit, zo levend als het voorbijgaande moment, dat je nooit kunt laten duren. En een vogel is een vogel; je hoort hem zingen, maar je kunt de noten niet pakken om ze te laten doorgaan.

Hij is er gewoon, en hij is weg, en je voelt de schoonheid van zijn gezang juist omdat de noten er niet op zitten te wachten door jou geanalyseerd te worden. Daarom probeert de zenmeester je geen ideeën *over* het leven te geven; hij probeert je het leven zelf te geven, om je het leven in en om je heen te doen beseffen, om je te laten leven, in plaats van alleen maar toeschouwer te zijn, niets dan een theoreticus, verdiept in de droge botten van iets waaruit het leven al lang verdwenen is. Een symfonie wordt niet verklaard door een mathematische analyse van de noten; het mysterie van de schoonheid van een vrouw wordt niet geopenbaard door een obductie; en niemand heeft ooit het wonder van een vogel in de vlucht begrepen door hem op te zetten en onder een glazen stolp te doen. Om deze dingen te begrijpen, moet je met ze leven en met ze meebewegen. Hetzelfde geldt voor het universum: geen enkele intellectuele analyse zal de kosmos verklaren, want filosofie en wetenschap kunnen slechts het mechanisme ervan laten zien, nooit wat het betekent of, zoals de Chinezen zeggen, de Tao ervan.

‘Wat is de Tao?’ Een Zenmeester antwoordt: ‘Gewoon leven is Tao.’

‘Hoe breng je jezelf ermee in harmonie?’ ‘Als je ermee in harmonie probeert te komen, ga je er juist bij vandaan.’

Want als je je voorstelt dat er een ‘jij’ is, die buiten het leven staat en die er op de een of andere manier mee in harmonie dient te komen, stap je regelrecht in de valkuil. Als je de Tao probeert te vinden, vooronderstel je tegelijkertijd een verschil tussen jezelf en de Tao. Daarom zeggen de zenmeesters niets over de manieren om verlicht te worden, om de Tao te begrijpen. Zij concentreren zich op de Tao zelf. Als je je onder het lezen van een boek bedenkt dat je je moet concentreren, mis je je doel volledig; in plaats van dat je denkt aan het geschrevene, wordt je aandacht opgeslokt door je inspanning om je te concentreren. Het geheim is denken aan het boek en jezelf vergeten. Maar dat is niet alles. Je hebt niet veel aan het boek als je in het andere uiterste vervalt en je ‘er door laat meeslepen.’ Integendeel, je moet gebruikmaken van je eigen inzicht en intelligentie, dan wordt er, door de fusie van je eigen gedachten en de gedachten in het boek, iets nieuws geboren. Deze fusie is de belangrijke taak; je moet het gewoon doen, en geen energie verspillen door erover te denken. Dit geldt ook voor zen. Die vraagt niet van ons dat we ons zo aan het leven onderwerpen dat de wereld ons volledig overheerst en uitwist. Er zijn mensen die nooit leven, die altijd gedachten over het leven en gevoelens over het leven hebben; anderen worden meegesleurd door de maalstroom van gebeurtenissen, zo overweldigd door wat er gebeurt, dat ze niets van zichzelf hebben.

Het boeddhisme is echter de middenweg, en dit is geen compromis maar een vereniging van tegendelen die een ‘hogere derde’ oplevert; net zoals man en vrouw samen een kind maken. Dit proces is ook in bijna elke religie te

vinden, in sommige diep verborgen, in andere duidelijk te zien. In het christendom moet de mens opnieuw geboren worden uit water en de geest, symbolen van stof en energie, concreet leven en de menselijke geest. Zo is het gebed tot Christus om 'in ons geboren' te worden de hoop op verlichting die we ook in het boeddhisme vinden, en is het verhaal van Christus' geboorte de allegorische weergave daarvan. Want de Heilige Geest is geest, en Maria (van het Latijnse woord *mare* – zee, water) is de wereld, in het Sanskriet *maya* genoemd. De moeder van Boeddha heette ook Maya, en van hem wordt ook gezegd dat hij op wonderbaarlijke wijze ontvangen is. De realisatie van Christus, Boeddha, de Tao of Krisjna in jezelf, is in alle gevallen het resultaat van een proces dat zen op deze unieke en bijna alarmerende manier aan ons presenteert. Het is het inzicht dat zich achter de velen de Ene bevindt; het verenigen van tegengelen, van subject en object, het ego en de kosmos, dat het heilige Kind baart.

En toch moeten we voorzichtig zijn met die definitie, met die gemakkelijke samenvatting van religieuze inspanning. Het wordt zo licht een cliché, een waarheid die zo in een notendop gevangen is dat je er niets meer aan hebt. Zij verwelkt en sterft in haar gevangenis. Daarom komt zen in dit stadium met een zeer ongemakkelijke vraag: 'Wanneer de velen zijn teruggebracht tot de Ene, tot wat wordt de Ene dan teruggebracht?' Alleen wie weet wat dat is, begrijpt zen. Het zou nutteloos zijn dit nog verder uit te leggen, want daarmee zou men het hele doel van zen, iedereen er zelf achter te laten komen, tenietdoen. Het is als een detective roman waarvan het laatste hoofdstuk ontbreekt; het blijft een raadsel, zoiets als een straal licht die je kunt zien en gebruiken, maar nooit kunt vangen – be-mind, maar nooit bezeten. En daardoor kunnen we weten dat zen het leven is.

De Ene

Religieuze leerstellingen zijn symbolen die door heiligen en wijzen gebruikt worden om spirituele ervaringen te beschrijven, zoals gewone mensen woorden gebruiken om mentale en fysieke ervaringen te beschrijven. Kenners van religie onderkennen twee soorten spirituele ervaring; de eerste lijkt op wat we een gemoedstoestand noemen, zoals geluk, liefde, of angst; de tweede een ervaring van iets buiten onszelf, zoals bij het zien van sterren, bomen of bergen. In de taal van religie kun je de eerste soort ervaring het gevoel van vrijheid, verlossing, of bevrijding, en de tweede een zalige aanschouwing noemen. Religieuze leerstellingen komen voort uit pogingen deze ervaringen aan anderen over te brengen door een geestestoestand vast te leggen in een idee over de kosmos, of door het optekenen van een aanschouwing als het fundament voor een geloofsartikel. Daarom komen ze in alle religies voor, maar dragen niet per definitie het gevoel van vrijheid, verlossing en bevrijding in zich, waar de diepste, meest bevredigende en meest duurzame religieuze ervaring uit bestaat. Er zijn maar weinig mensen die

niet liever dit gevoel zouden willen hebben dan duizend aanschouwingen.

Er zijn veel pogingen gedaan het gevoel van verlossing te beschrijven dat boeddhisten *nirwana* noemen en de hindoes *moksja*. Waar deze beschrijvingen de vorm van leerstellingen hebben, valt ons op dat er bij dergelijke leerstellingen allerlei verschillen zijn, waardoor mensen die religies bestuderen vaak misleid worden. Als de leerstellingen van het christendom verschillen van die van het hindoeïsme, hoeft daar niet uit te volgen dat de religies verschillen, want meer dan één leerstelling beschrijft soms één enkele geestestoestand, en zonder deze geestestoestand heeft de religie, als louter een verzameling leerstellingen, geen enkele betekenis; dan is het louter een onbegrijpelijke woordenbrij. Maar leerstellingen verschillen omdat mensen een verschillende geestelijke achtergrond en traditie hebben; een Engelsman en een Chinees hebben misschien hetzelfde gevoel, maar ze zullen het anders benoemen, omdat ze het in verband brengen met een andere geestelijke context. Daarom is het zeer onverstandig om religies te bestuderen vanuit het standpunt van de leerstelling *als* leerstelling, want dat is zo oppervlakkig als het maar zijn kan. Leerstellingen en ideeën verschillen net zoveel van elkaar als talen, maar het Engels en het Frans kunnen dezelfde betekenis overbrengen. Christenen geloven in een persoonlijke God en boeddhisten niet, maar wat betreft de ware essentie van religie is dit verschil zo oppervlakkig als het feit dat in het Frans elk zelfstandig naamwoord een geslacht heeft, en in het Engels niet.

Daarom moeten we, om de ware betekenis van een religieuze leerstelling naar boven te halen, vragen: 'Welke geestestoestand geeft deze leerstelling weer? Welk gevoel over het leven en de kosmos zou iemand hebben bewogen

zo te denken?' Want religieuze ervaring is als de ervaring van schoonheid; zeker, het komt heel dicht bij het leven, in zijn geheel, als schoonheid ondergaan, in plaats van een enkel schilderij, landschap, beeld of melodie. Beethoven en Strawinsky kunnen allebei het gevoel van schoonheid opwekken, en zijn op hun manier net zo verschillend als het christendom en het boeddhisme. Het belangrijkste is echter dat ze dat gevoel opwekken; we kunnen discussiëren en van mening verschillen over hun beider 'verdiensten' tot we een ons wegen, zonder tot enige overeenstemming te komen. Maar het zou nuttiger zijn als je iemand, die schoonheid voelt bij Beethoven en iemand, die hetzelfde ervaart bij Strawinsky bij elkaar zette en vervolgens de verschillende gradaties in diepte van gevoel bij ieder beschouwde. Maar dan zouden we met zulke ontastbare en onweegbare factoren te maken krijgen dat de gewone methoden van kritiek en discussie nutteloos waren, en we alleen konden oordelen op grond van intuïtie. Hetzelfde principe is van toepassing op religie, want het gevoel van schoonheid bij kunst of muziek is daar het gevoel van verlossing. Daarmee bedoel ik niet vrijheid van zedelijk bewustzijn, zelfs niet de zekerheid van eeuwige gelukzaligheid na de dood, hoewel dergelijke zaken via talloze verschillende religieuze richtingen bereikt kunnen worden. Deze elementaire vormen van 'verlossing' hebben in veel opzichten dezelfde relatie tot de verhevener vormen ervan, als louter zinnelijke opwinding tot het waarnemen van schoonheid.

Wat is dan een echt diep gevoel van verlossing? Voorzover deze vraag al beantwoord kan worden, is het misschien het beste om een van de belangrijkste leerstellingen in alle religies, wat betreft een geestestoestand, in beschouwing te nemen. Voor dit doel is de beste keus waarschijnlijk de hindoeïstische opvatting van Brahman, omdat dit zowel de eenvoudigste, als de meest subtiele leerstelling is – subtiel

juist omdat ze zo eenvoudig is. Deze leerstelling is ook in andere religies te vinden, maar de vedanta geeft er filosofisch gezien de beste uitdrukking aan. Die is dat alle mogelijke zaken, gebeurtenissen, gedachten en eigenschappen aspecten zijn van één werkelijkheid, die soms het 'zelf' of de 'kosmos' genoemd wordt. Op zich hebben al deze aspecten geen werkelijkheid; ze zijn alleen werkelijk in de zin dat elk hiervan een manifestatie van Brahman of het zelf is. Om het anders te zeggen, het ware zelf van elk gegeven ding is Brahman en niet iets dat uitsluitend hoort bij het ding in kwestie. Elk individu is daarom een aspect van Brahman, en geen twee aspecten zijn hetzelfde. Maar het zelf van een mens is veel meer dan wat hij als zijn ego beschouwt, zijn persoonlijkheid die Jan Smit of Wim Jansen heet. Het ego is een list of truc (*maya*) waardoor Brahman zichzelf kan manifesteren, en het meest innerlijke zelf van de mens is daarom identiek aan het zelf van alle dingen. Als iemand dus wil weten wat Brahman is, hoeft hij maar om zich heen te kijken, te denken, te handelen, gewaar te zijn en te leven, want alles dat wordt gekend door de zintuigen, gedacht in de geest of gevoeld in het hart, is Brahman.

In andere filosofieën heeft Brahman allerlei andere namen – 'Tao' in het Chinees – en mystici over de hele wereld geven een soortgelijke betekenis aan de woorden 'God', 'Allah', 'oneindig leven', 'élan vital', 'het absolute', of welke andere term ook gebezigd wordt. Het onmiddellijke inzicht in de ene werkelijkheid is zelfs de essentie van alle mystiek, maar weinig mensen begrijpen duidelijk wat het is de Ene in zichzelf te voelen. We zijn misschien meer geneigd dit idee slechts als een metafysische speculatie te beschouwen, een min of meer redelijke theorie over de fundamentele structuur van het leven. Op een dag, denken we, zou het ons misschien mogelijk worden in de diepste uithoeken

van onze ziel te graven, onze vinger op deze mysterieuze universele essentie te leggen, en te beschikken over haar geweldige vermogens. Maar dit is waarschijnlijk niet helemaal de juiste manier om ernaar te kijken. Ten eerste is ze niet alleen 'in de verste uithoeken van onze ziel' te vinden, en ten tweede geeft het woord 'essentie' het idee dat het een zeer fijn, enigszins gasachtige of elektrische en geheel vormloze kracht is, die zich op de een of andere manier 'binnen in' dingen bevindt. Maar in relatie tot Brahman bestaat er geen binnen of buiten; soms wordt ze het principe van non-dualiteit genoemd, omdat buiten haar niets bestaat, en niets ervan uitgesloten is. Zij is net zo goed te vinden aan de oppervlakte als in de diepte, en net zo goed in het eindige als in het oneindige, want men zegt wijselijk dat 'er niets oneindig is buiten eindige dingen'. Daarom kan ze niet verloren of gevonden worden, en kun je net zo min beschikken over haar vermogens als je erbuiten kunt, want al deze ideeën over hebben en niet-hebben, winst en verlies, eindig en oneindig, behoren tot het principe van dualiteit. Elk dualisme is exclusief; het is dit en niet dat, dat en niet dit. Maar Brahman als de ene werkelijkheid is alomvattend, want de Oepanisjads zeggen:*

Het is gemaakt van bewustzijn en geest: Het is gemaakt van leven en visie. Het is gemaakt van aarde en water: Het is gemaakt van lucht en ruimte. Het is gemaakt van licht en duisternis: Het is gemaakt van verlangen en vrede. Het is gemaakt van boosheid en liefde: Het is gemaakt van deugd en ondeugd. Het is gemaakt van alles wat dichtbij is: Het is gemaakt van alles dat ver weg is. Het is gemaakt van alles.

* Juan Mascará, vert., *Himalayas of the Soul. Vertalingen van de voornaamste Oepanisjads.* (Londen, 1938), 89.

Wat is dan non-dualiteit met betrekking tot een geestes-toestand? Hoe denkt en voelt een mysticus die zijn volmaakte gelijkenis met de ene werkelijkheid gerealiseerd heeft? Breidt zijn bewustzijn zich buiten zijn lichaam uit en treedt alle andere dingen binnen, zodat hij ziet met andermans ogen en denkt met andermans hersenen? Alleen figuurlijk gesproken, want het zelf dat zich in hem en in alle anderen bevindt, communiceert niet per se naar het fysieke brein van Jan Smit, mysticus, wat door de ogen van Pei-wang, bouwvakker, aan de andere kant van de wereld gezien wordt. Ik geloof niet dat spirituele verlichting zó sensationeel geïnterpreteerd moet worden. We beantwoorden de vraag voldoende als we kunnen ontdekken wat een non-dualistische geestestoestand is. Betekent het een geest in een zo intense staat van concentratie dat hij maar één gedachte bevat? Strikt genomen bevat de geest nooit meer dan één gedachte tegelijk; zo is het denken. Maar als spiritualiteit betekent dat je altijd alleen aan één bepaald ding denkt, dan worden andere zaken uitgesloten en dat is dualiteit. Betekent het dan een geest die aan alles tegelijk denkt? Zelfs als dat zou kunnen, zou het de prettige mogelijkheid dat je aan één ding tegelijk denkt uitsluiten, en zou nog altijd dualistisch zijn. Deze twee interpretaties zijn natuurlijk absurd, maar er is een andere benadering mogelijk.

Spirituele verlichting wordt vaak beschreven als absolute vrijheid van de ziel, en we hebben gezien dat de ene werkelijkheid alomvattend is. Is de geest van de mysticus buitengewoon vrij en alomvattend? Zo ja, dan lijkt het erop dat zijn spiritualiteit niet afhankelijk is van het denken van bijzondere gedachten, of van het altijd hebben van een bepaald gevoel op de achtergrond van zijn ziel. Hij is vrij aan alles en niets te denken, te beminnen en bang te zijn, blij of bedroefd te zijn, aan filosofie te denken of aan de triviale beslommeringen van de wereld; hij is vrij zowel een wijze

als een dwaas te zijn, zowel mededogen als boosheid te voelen, zowel gelukzaligheid als gekweldheid te ervaren.

En in dit alles verbreekt hij nooit zijn volmaakte gelijkenis met de ene werkelijkheid – God, ‘door het dienen van Wie hij in volmaakte vrijheid verkeert.’ Want hij weet welke richting hij inslaat; en in welk van al die tegendelen hij zich ook bevindt, hij is steeds in volmaakte harmonie met de Ene, die alle richtingen en alle tegendelen omvat. In deze zin is God dienen gewoon leven; het is geen kwestie van de manier waarop je leeft, omdat alle manieren in God besloten liggen. Als je dit begrijpt, word je je bewust van je vrijheid om te leven.

Maar is dat *alles*? Is het mogelijk dat spiritualiteit zo absurd eenvoudig kan zijn? Het betekent blijkbaar dat je om spiritueel te worden gewoon door moet gaan net zo te leven als je altijd hebt gedaan; als het hele leven God is, is elk soort leven spiritueel. Jij zegt dat het idee levensgevaarlijk zou zijn, als het niet zo belachelijk was. Ten eerste zouden we ons een gezegde van de Chinese wijze Lao-tse eens in herinnering kunnen brengen:

Wanneer de wijze mens over de Tao hoort, brengt hij die in praktijk... Wanneer de dwaas erover hoort, lacht hij erom;

Precies, het zou de naam Tao niet waardig zijn, als hij er niet om lachte.

‘Het idee dat elk leven spiritueel is, is een vreselijke klap voor de trots van de mens; vanuit spiritueel standpunt plaatst het ons op hetzelfde niveau als stenen, groente, wormen en kevers; het plaatst de rechtschapen mens niet dichter bij verlossing dan de misdadiger, en de wijze niet dichterbij dan de waanzinnige. Dus als dit idee verder totale dwaasheid is, is het in ieder geval een krachtig tegengif

tegen spirituele trots en ingenomenheid met je eigen braafheid; het is zelfs helemaal niet iets wat je kunt *krijgen*, hoe fanatiek je ook je best doet, hoe veel je ook weet en hoe onuitputtelijk je deugdzaamheid is. In de spirituele wereld bestaat geen beste en slechtste van de klas; hier zijn alle mensen en alle dingen gelijk en wat ze ook doen, brengt ze niet hoger of lager. Het enige verschil tussen een wijze of mysticus en een gewoon, onverlicht mens is dat de één zich realiseert dat hij gelijk is aan God of Brahman, en de ander niet. Maar het gebrek aan inzicht verandert het feit niet.

Hoe bereik je deze realisatie dan? Is het slechts een kwestie van doorleven zoals je al deed, in de wetenschap dat je vrij bent precies te doen wat je wil? Hoed je voor de valse vrijheid om precies te doen wat je wil; om echt vrij te zijn moet je ook vrij zijn om te doen wat je niet wil, want als je alleen vrij bent om te doen wat je wil, ben je nog steeds gebonden in dualisme, omdat je alleen maar je opwellingen volgt. Een betere manier om realisatie te bereiken is om jezelf de vrijheid te geven om onwetend te zijn, want dwazen zijn één met God. Als je streeft naar het bereiken van realisatie en probeert jezelf tot God te maken, wordt je vervuld van eigenwaan. Maar als je jezelf de vrijheid geeft om jezelf te zijn, zul je ontdekken dat God niet is wat jij moet *worden*, maar wat je *bent* – ondanks jezelf. Want hebben we niet duizenden malen horen zeggen dat God altijd te vinden is in de eenvoud?

‘De Tao,’ zegt Lao-tse, ‘is als water; het zoekt de laagte die mensen verafschuwen.’ En terwijl wij druk doende zijn ellen aan ons standbeeld toe te voegen om tot aan de hemel reiken, vergeten we dat we er niet dichterbij komen of verder vandaan gaan. Want: ‘het koninkrijk Gods is in u.’

Bestaat er een onbewuste?

Wanneer we zeggen dat de voornaamste bijdrage van de hedendaagse psychologie aan de kennis van de mens het idee van de onbewuste geest is, moeten we voorzichtig zijn met onze woorden. Want het idee ‘onbewuste’ is zeker geen onderdeel van alle hedendaagse psychologie, en de richtingen waarvan het wel een onderdeel is, hebben enigszins verschillende opvattingen over het onderwerp. Het idee wordt voornamelijk geassocieerd met de namen Freud, Jung en Adler, maar er is niet één naam die hun drie richtingen dekt. Freud’s systeem is de psychoanalyse; dat van Jung is analytische psychologie; dat van Adler is individuele psychologie. Maar er is eigenlijk geen reden waarom we ze niet allemaal psychoanalyse zouden kunnen noemen, want als we ze, zoals vaak gedaan wordt, samenvoegen onder het begrip ‘hedendaagse psychologie’ vallen daar meteen belangrijke systemen als ‘gestalt’ onder, waarin het idee van het onbewuste geen rol speelt. In de populaire opvatting leert de psychoanalyse dat de mens een onbewuste geest heeft; dit is strikt genomen niet waar, want het onbewuste dient niet begrepen te worden als een eenheid

of een mentaal organisme dat een omschreven plaats en identiteit heeft. Er is geen feitelijke scheiding tussen het onbewuste en de rest van het menselijke organisme, want het staat in ongeveer dezelfde relatie tot de geest als waarin de klieren, de lever, de nieren, enzovoort, tot het lichaam staan: ze maken een wezenlijk deel uit van het lichaam, maar we zijn ons er gewoonlijk niet van bewust. Het enige verschil is dat het onbewuste geen vastomlijnde grenzen heeft. Het bestaat eerder uit de *toestand* waarin je je niet gewaar bent van verlangens, impulsen, neigingen, reacties en fantasieën in je mentale en emotionele make-up. Het heeft zijn fysieke evenbeeld in de toestand dat je je onbewust bent van verschillende fysieke organen en processen.

Er wordt echter weinig of geen melding gemaakt van het onbewuste in de bestaande religieuze, mystieke en occulte filosofieën. Veel geïnteresseerden in deze materie staat het idee zelfs tegen, en Freud, de vader van de psychoanalyse, heeft men nooit vergeven dat hij religie voor een neurose hield. De meerderheid van gelovige mensen, of ze nu orthodox of vrijzinnig van overtuiging zijn, beschouwen in feite de psychoanalyse in al haar vormen als een nieuwlichters-wetenschap, die openlijk tot doel heeft alle nobele impulsen van de mens belachelijk te maken door ze aan onderdrukte seksualiteit toe te schrijven. Vaak is de verachting die voor de psychoanalyse ten toon wordt gespreid wel verdiend, maar dat zou ons niet blind moeten maken voor een zekere hoeveelheid goud tussen het stof. De moeilijkheid met deze nieuwe wetenschap zit hem niet zozeer in de psychoanalyse, als wel in de psychoanalytici. We zouden de professor kunnen noemen die hoofd is van een zekere bekende kliniek, die zijn leven wijdt aan het bestuderen van inktvlektesten. Men verzoekt de patiënt een klodder inkt op een stuk papier te laten vallen en vraagt hem plotseling waar die volgens hem op lijkt. Een beetje in

de war gebracht en met gevoel voor humor grijnst de patiënt meestal en zegt iets als: 'O, misschien een olifant met wratten?', waarop de professor afwezig begint te kijken en mompelt: 'Heel significant. *Zeer* interessant. Een olifant, ja. Met wratten. Buitengemeen interessant.'

Dit geval is niet ongebruikelijk, want met het vreemde gedrag van psychoanalytici en psychiaters zou je boeken kunnen vullen. Ik heb afgestudeerde medische doctoranden het geval van een jongetje horen bespreken wiens neiging tot bedwaten ongetwijfeld te wijten was aan zijn onbewuste identificatie met Jupiter Pluvius, de regengod. Nog meer zegt het bijeenkomen van dokters en patiënten in zomercursussen, waar mensen je bij je hand pakken, in je ogen kijken en je vragen of je een extravert of een introvert bent. Dergelijke vormen van psychologie hebben in razend tempo alle symptomen van een excentrieke godsdienst aangenomen. Maar zoals er in de mystiek en het occultisme behalve oprechte studenten ook debielen en charlatans zijn, heeft ook de psychologie haar hoogte- en dieptepunten, zowel wat betreft haar ideeën, als haar beoefenaars. Ze kent ook dezelfde interne conflicten, dezelfde onverdraagzaamheid, hetzelfde dogmatisme, dezelfde persoonsverheerlijking, maar men kon nauwelijks anders verwachten; de wederzijdse verachting tussen godsdienst en psychologie is een kwestie van de pot die de ketel verwijt dat hij zwart is.

Ondanks alles heeft de psychoanalyse echter een uitgesproken en waardevolle bijdrage te bieden aan wie *in onze tijd* godsdiensten bestudeert. Ik zeg 'in onze tijd', want de psychoanalyse is in wezen een hedendaagse remedie voor een hedendaagse kwaal; zij bestaat voor die periode in de mensgeschiedenis, waarvoor het onbewuste een probleem vormt; en het is een probleem sinds de mens zich begon in te beelden dat al zijn moeilijkheden van ziel en leefomge-

ving alleen met de kracht van de menselijke rede opgelost zouden kunnen worden. De oude wegen van mystiek en occultisme losten het probleem van het onbewuste op vanaf het begin, nog voor het een probleem werd, want hun eerste eis was dat de mens *zichzelf moest kennen*. Waarop hij heel snel merkte dat de enorme, brute krachten van de natuur hun tegenhangers hadden in zijn ziel, dat zijn wezen niet een eenvoudige eenheid was, maar een pantheon van goden en demonen. Alle goden van de oude geloofsstelsels waren bij de ingewijden zelfs bekend als de bewoners, niet van de Olympus, maar van de menselijke ziel. Ze waren niet louter voortbrengselen van de menselijke fantasie, net zo min als zijn hart, longen en maag. Integendeel, het waren zeer reële krachten die zowel hoorden bij de natuur (de macrokosmos) als bij de mens (de microkosmos). Occultisme was daarom de kunst om met je goden en demonen te leven, en je moest weten hoe je in jezelf met hen moest omgaan, voordat je je in de kosmos met hen kon verstaan. De ouden begrepen de wetten waaraan de mens zich moest houden om met hen te leven, hoe door liefde de goden je vrienden werden en de demonen je dienaars. Bij elk inwijdingsritueel was het noodzakelijk door dat dal van de schaduw te gaan waar de neofiet de Bewaker van de Ingang ontmoet en al die verschrikkelijke krachten van de ziel. Maar het ritueel kon alleen succes hebben als hij ze met liefde tegemoet trad, en hen herkende als manifestaties van dezelfde goddelijkheid als waar zijn eigen ware zelf uit bestond. Door deze liefde verbrak hij hun betovering en werd hij een echte ingewijde.

Maar de mens werd te rationeel en vergat de goden en demonen, verwees hen naar het rijk van achterhaald bijgeloof. Hij zocht hen in de lucht en vond slechts oneindige ruimten, dode steen, en hemellichamen van brandend gas. Hij zocht hen in donder en storm en vond slechts atmosfe-

rische krachten zonder intelligentie. Hij zocht hen in wouden en grotten en vond slechts wegschietende dieren, kraakende takken, schaduwen en luchtstromen. Hij dacht dat de goden dood waren, maar eigenlijk kwamen ze veel meer tot leven en werden ze gevaarlijker doordat ze onopgemerkt hun werk konden doen. Want terwijl de oude occultisten uitgingen van het principe '*ken uzelf*', gingen de rationalisten uit van '*regeer uzelf*'. Ze kozen wat ze beschouwden als een redelijk karakterpatroon en deden hun best zich dat zonder enig voorafgaand onderzoek op te leggen. Ze verga-ten dat het voor een mens onmogelijk is zich als een wijze te gedragen, als hij niet eerst met zijn innerlijke pantheon heeft leren leven; als gevolg daarvan heeft hij slechts een zielige imitatie kunnen bereiken van hoe een wijze zich gedraagt, omdat hij niet het noodzakelijke voorwerk had gedaan. Om die reden is de rationalistische, puriteinse geest een laagje vernis op een mesthoop, een poging om grootheid te imiteren door zich in haar kleren te hullen.

Maar toen het idee van het onbewuste bij psychologen begon post te vatten, was dit gewoon de herontdekking van de mens, met horten en stoten, van de verloren goden en demonen. Natuurlijk hadden ervaren occultisten van oost en west de neiging te glimlachen, want voor hen had deze nieuwe kracht met de naam 'het onbewuste' nooit als zodanig bestaan. En toen mensen over het onbewuste begonnen te praten alsof het maar een pakhuis van onderdrukte seksualiteit was, moesten de occultisten hard lachen, omdat ze wisten dat het veel sterkere godheden bevatte dan libido, die slechts een duiveltje was dat aan de oppervlakte danste. Het moet nog grappiger zijn geweest over het onbewuste te horen spreken alsof het een soort individu was met geheime, snode plannen en een ongelukkige gewoonte om dingen te willen en te denken, die diametraal tegenover het bewuste stonden. Want het onbewuste is geen in-

dividu; het is gewoon dat deel van de mens, dat hij niet kent. Als zodanig is het een zuiver relatieve term, omdat sommige mensen meer over zichzelf weten dan anderen. Symbolisch kun je het weergeven als een individu, want in dromen toont het onbekende aspect van mannen zich als een vrouw, en dat van vrouwen als een man. Maar wanneer men zegt dat het onbewuste dit of dat doet, betekent dat in feite dat speciale aspecten van je inwendige universum in beweging zijn zonder dat jij dat bewust weet.

Het idee van het onbewuste is niettemin belangrijk voor mensen die *tegenwoordig* religie en occultisme bestuderen omdat het de vergeten goden, en de plaats waar ze te vinden zijn, in herinnering brengt. Te veel lieden die graag mysticus of occultist willen worden, proberen volgens de rationalistische methode zichzelf een discipline op te leggen zonder eerst te begrijpen hoe dat, wat onder discipline gebracht moet worden, in elkaar steekt. Je dient vrede te sluiten met de goden voordat je ze kunt negeren, en wie direct vanuit het gewone leven in de complexe disciplines van het occultisme springt, vraagt om moeilijkheden. Want voordat er vrede gesloten is, regeren de goden ons, al zien we kans onszelf ervan te overtuigen dat hun vaak onredelijke bevelen onze eigen vrije en overwogen keuzes zijn. Daarom is imitatie van wijsheid vaak een list, die de demonen hebben bedacht om ons te ruïneren, want de hedendaagse mens beseft eenvoudig niet dat zijn leven niet van hem is tot hij door het dal van de schaduw is gegaan. Zolang hij niet naar binnen kijkt, zijn verborgen pantheon opspoort en het overwint door liefde (wat psychologen 'acceptatie' noemen), blijft hij er het onwetende werktuig van.

In alle oude filosofische stelsels – yoga, boeddhisme, de Griekse mysteriën, de Egyptische mysteriën – was dit onderzoek naar het onbekende zelf de essentiële eerste stap, en nu wordt hetzelfde, door middel van een andere me-

thode en terminologie, door de psychoanalyticus geprobeerd. Dat er mislukkingen en fouten worden gemaakt, kun je verwachten, want dit zijn mensen die op hun eigen houtje achter de goddelijke kennis proberen te komen, met weinig toegang tot de ervaring van eeuwen, al zijn hierop een paar opmerkelijke uitzonderingen. En hoewel mensen die de religie bestuderen zich misschien beledigd voelen als religie aan onderdrukte seksualiteit wordt toegeschreven, moet je niet vergeten dat dit misschien in veel gevallen inderdaad waar is, en dat psychologen niet genoeg gelegenheid hebben gehad dat betrekkelijk zeldzame fenomeen, de echte mysticus of occultist, te bestuderen. Want wat zou zo iemand willen met psychoanalyse? De waarschuwing aan de beginner blijft echter van kracht, want hoe kun je, zolang je jezelf niet goed kent, zeggen dat jouw ogenschijnlijk nobele aspiraties zijn wat ze lijken? Gedachten zijn vaak wolven in schaapskleren.

Is de eerste stap op het pad dan een bezoek aan een psychoanalyticus? Helaas is de zaak niet zó simpel. Als je een *kundige* analyticus kunt vinden misschien wel, maar het beroep van analyticus trekt veel mensen aan die zelf nodiger in analyse moeten dan welke van hun patiënten ook. De reden is dat de psychoanalyse nog niet genoeg diepgaande ervaring heeft om haar eigen resultaten te beoordelen, om een hiërarchie van 'ingewijden' in te stellen die je met vertrouwen kunt laten bepalen wie voor het beroep geschikt is, en wie niet. Er is een ander alternatief, al kijkt de professionele analyticus daar meestal met afschuw naar: dat is jezelf analyseren. Er is voorzichtigheid voor nodig en voeten die stevig op de grond staan, maar als de regels juist gevolgd worden, is het mogelijk. Je kunt de eeuwenoude meditatietechnieken volgen; je zult vaak veiliger zijn in je eigen handen, dan in die van een analyticus. Natuurlijk is het riskant, maar tegenwoordig verwachten erg veel men-

sen een 'veilige' weg naar wijsheid. De weg naar wijsheid is echter heel wat minder 'veilig' dan de weg naar rijkdom; het is misschien de meest riskante zaak die van alles het meest de moeite waard is, maar je moet er niet aan beginnen, als je niet bereid bent je nek te breken.

Die ververwijderde, goddelijke gebeurtenis

Wat bedoelde Tennyson met die 'ververwijderde, goddelijke gebeurtenis' waar de hele schepping naar op weg is? In de mystieke en occulte filosofie is het de terugkeer van alles naar de goddelijke bron waaruit het is voortgekomen – een gebeurtenis die door de hindoeïstische kosmologie geplaatst wordt aan het eind van een ongelooflijke lange periode die een *mahamanvantara* heet, een 'grote manifestatie' van Brahman. Want volgens de hindoeïstische en de theosofische leer is kosmische activiteit een opeenvolging van dagen en nachten van Brahman, in- en uitademingen van de Ene Werkelijkheid van het Leven, wiens naam afstamt van het Sanskriet 'brih-', waar ons woord 'bries' (wind, adem) ook van afstamt. De moderne wetenschap begint tijd nu op min of meer dezelfde manier te bekijken als de oude hindoes, want die maten deze dagen en nachten van Brahman in groepen van *kalpa's* en een kalpa is zo'n slordige 4.320.000.000 jaar. Als dit waar is, moet de gewone man of vrouw het maar op goed vertrouwen aannemen; en omdat het moeilijk, zo niet onmogelijk is voor gewone mensen om dit op waarheid te beproeven,

en omdat de perioden waar het om gaat niet voor te stellen zijn, zal men vragen of dergelijke ideeën wel enige praktische waarde hebben. Want de gebeurtenissen waar we over spreken zijn zeker goddelijk en ongetwijfeld ververwijderd, en het lijkt wel of de oude hindoes niets beters te doen hadden dan zich te vermaken met ijdele speculaties.

Voor ons is de moeilijkheid met deze hindoeïstische opvatting van de 'ververwijderde, goddelijke gebeurtenis', als alles weer één is geworden met Brahman, dat het de ziel doet wanhopen, als je die letterlijk neemt. Want niet alleen ligt er een zo afschrikwekkend lange periode tussen nu en het uiteindelijke rusten van de kosmos in Goddelijke Gelukzaligheid, maar de leer zegt ook nog dat de kosmos uiteindelijk weer tot een manifestatie zal komen, en nog een, en nog een en nog een herhaling van het hele proces, tot in het oneindige. Het is echter van belang je te bedenken dat de oude leraren van deze leren eenvoudigweg om iets uit te leggen kosmologische processen vaak in tijd vatten, hoewel je ze eigenlijk zou moeten zien als eeuwigheid. In deze betekenis is eeuwigheid niet slechts eeuwigdurende tijd; eeuwigheid staat buiten de tijd; zij is *nu*. De dagen en nachten van Brahman worden op min of meer dezelfde manier uitgerold in tijd als een bol garen met een diameter van tweeënhalve centimeter tot een lengte van honderd meter. Zijn ware staat lijkt op de bal, maar om het voor de menselijke geest voor te stellen, moet het afgerold worden. Want ons idee van tijd is ruimtelijk; tijd heeft lengte en dat is een ruimtelijke dimensie. Maar eeuwigheid heeft geen lengte; wat er in onze ervaring het dichtste bij komt, is wat we het 'moment van nu' noemen. Het is niet te meten, maar het is er altijd.

De waarde van dit hindoeïstische idee wordt duidelijk wanneer we er op deze manier aan denken. Want het betekent dat de 'ververwijderde, goddelijke gebeurtenis' er niet alleen miljoenen jaren later is; het is er nu. Op dit moment

manifesteert de kosmos zich enerzijds als een verzameling individuele dingen, en anderzijds behoudt elk van deze dingen absolute eenheid en volmaakte gelijkenis met zijn goddelijke bron. Het doel van de hindoeïstische religie, en van trouwens bijna alle oosterse religies, is in de mens de realisatie van deze eenheid en volmaakte gelijkenis tot stand te brengen. In het hindoeïsme heet deze realisatie *moksja* of *kaivalya*, en in het boeddhisme *nirwana*. Het is overigens verbijsterend hoe zelden het westen werkelijk iets begrijpt van wat deze toestand van de ziel inhoudt. Het oude idee uit de negentiende eeuw dat *nirwana* gewoon vergetelheid betekende is nu wel algemeen in diskrediet geraakt, maar sommige van de ideeën die daarvoor in de plaats zijn gekomen zijn bijna net zo fantastisch. Je moet wel een zeker begrip opbrengen voor dit misverstand, want net zoals er in het westen volwassen en onvolwassen opvattingen over het christendom zijn, zijn die er in het oosten over het hindoeïsme en boeddhisme. In sommige van de canonieke geschriften van het oosten zijn zelfs net zoveel ingelaste commentaren van schriftgeleerden tussengevoegd als in de bijbel, in boeddhistische geschriften zelfs meer.

Het is daarom heel gewoon om *moksja* of *nirwana* beschreven te zien als een soort trancetoestand, waarin ieder gevoel van de afzonderlijke vormen en objecten van het universum verdwenen is en vervangen door een staat van 'oneindig bewustzijn' waarin de persoon opgaat, ook al leeft zijn fysieke lichaam misschien door. Als hij ooit uit deze trancetoestand komt, blijft die altijd op de achtergrond in zijn geest aanwezig; de dingen om hem heen lijken op de onwerkelijke schaduwen uit een droom, want:

Het leven, als een koepel van veelkleurig glas, bevekt de witte stralendheid van de eeuwigheid tot de dood het aan gruzelementen trapt...

Bij de dood laat hij zijn individualiteit voor altijd samen-vloeien met de oneindigheid, tenzij hij weer naar de aarde wil terugkeren om mensen de *dharma* (de Wet) te leren. Maar een van de voornaamste fouten van westerse interpretaties van oosters denken is om Brahman gelijk te stellen aan het oneindige, en het realiseren van je volmaakte gelijkenis met Brahman als een verandering van eindig naar oneindig bewustzijn. Het is goed je de pertinente uitspraken in de Isa Oepanishad te herinneren:

In duisternis verkeren zij die alleen de wereld aanbid- den, maar in de grootste duisternis verkeren zij die alleen het oneindige aanbidden. Door kennis van de eerste worden we gered van de dood, en door kennis van de laatste worden we bewaard voor onsterfelijk- heid.

De hoogste hindoeïstische filosofische school draagt de naam *advaita*, wat het principe van 'non-dualiteit' is. Dit betekent dat Brahman datgene is wat geen tegengestelde kent, zoals lang tegengesteld is aan kort, licht aan donker, genot aan pijn, positief aan negatief en eindig aan oneindig. Dit is ook een kardinaal principe van het Mahayana-boeddhisme, waaruit duidelijk blijkt dat men noch in het hindoeïsme, noch in het boeddhisme kan zeggen: het spiritueel hoogst bereikbare is één te worden met welke vorm van onbegrensdeheid ook.

De mens realiseert zijn volmaakte gelijkenis met Brah- man. Met andere woorden: men kan niet zeggen dat *nir- wana* oneindig is en niet eindig, of andersom; zelfs niet dat het een bewustzijn is van eenheid en niet veelheid. Het gaat hier om weer zo'n oosterse opvatting die in het wes- ten slecht begrepen wordt, want men denkt vaak dat de hoogste Universele Werkelijkheid van het hindoeïsme en het boeddhisme de eigenschap heeft van eenheid, te on-

derscheiden van veelheid, en dat realisatie het weten is dat de vormen en objecten van de kosmos één zijn, al lijken het er veel. Hun ogenschijnlijke diversiteit wordt een il- lusie (*maya*) genoemd, die de wijze zal overwinnen. Maar deze Werkelijkheid is niet helemaal één in de betekenis die wij aan het woord geven; om een vedantische uitdrukking te gebruiken: Werkelijkheid is 'een-zonder-tweede'. In de gewone zin suggereert het idee van één onmiddellijk het idee van veel of *geen*, want zodra je het idee hebt van iets, heb je ook het idee van niets, en we zouden evenmin het idee 'veel dingen' kunnen overwegen zonder het idee 'één ding'. De reden hiervoor is dat het idee van eenheid hoort bij de talrijke 'paren van tegenstellingen' (*dvanda*) waaruit het leven is samengesteld, want één wil zeggen veel, zoals lang verwijst naar kort; de twee ideeën kunnen niet zonder elkaar en je kunt het één alleen kennen door middel van het ander. Maar Brahman, of Werkelijkheid, gaat tegenge- stelden te boven, omdat het dát is wat geen onderscheid nodig heeft om te bestaan. Want Brahman *is* alles, deze we- reld die we om ons heen zien, samen met ons bewustzijn, de gedachten in onze geest en de gevoelens in ons hart. Om Brahman te zien, hoeven we onszelf maar in de ogen te kijken, want Brahman is niets anders dan waar we op dit moment naar kijken. 'Nou, en?', zul je vragen. 'Op dit mo- ment kijk ik naar een boek. Is dat iets om opgewonden van te raken? Moet ik me opgetild en spiritueel verlicht voelen, alleen omdat dit boek Brahman is? Ik zie niets goddelijks of machtigs aan deze verzameling papier en drukinkt.'

Met het oog hierop zul je ook vragen wat het verschil is tussen een wijze en een gewone onwetende mens. Wij denken gewoonlijk dat een wijze, of mysticus, iemand is die in alles God of Brahman ziet; maar als Brahman alles is, is een gewone man die dat ziet toch niet minder dan de wijze? Dat is helemaal waar, maar het verschil tussen

de wijze en de gewone man is dat de laatste zich dat niet realiseert. De reden is dat, omdat er buiten Brahman niets is, Brahman niet helemaal op de gewone manier gezien kan worden. Om dingen te zien moeten we in staat zijn ze te *onderscheiden*, wat betekent dat we in staat moeten zijn ze te scheiden van andere dingen, of van onszelf. Maar bij Brahman kun je dit niet, want wanneer je naar dit boek kijkt, kijkt Brahman naar Brahman. We dienen er daarom over na te denken hoe de wijze tot dit inzicht komt en op welke manier dit inzicht van praktische waarde is.

Natuurlijk begrijpt de wijze het niet alleen als idee; het is niet slechts een intellectueel idee voor hem, zoals het idee dat de ruimte een kromming vertoont. Een wiskundige kan in theorie misschien bewijzen dat de ruimte gebogen is, maar hij kan de kromming niet met zijn ogen zien, en dus is deze wetenschap louter conceptueel voor hem en maakt ze geen verschil voor zijn dagelijkse manier van doen. Hij gaat niet in bochtjes lopen; en als hij niet zo afwezig is als sommige van zijn soortgenoten, is hij wel in staat om van San Francisco naar New York te gaan zonder dit via Mexico City te doen. Maar voor de wijzen is de wetenschap van zijn volmaakte gelijkheid met Brahman van immens praktisch belang; hij weet het net zo goed en volkomen als hij weet dat hij leeft. Maar deze zekerheid betekent niet dat hij in plaats van zichzelf, andere mensen, huizen, sterren, bergen en bomen een vormloze, allesdoordringende en oneindige helderheid ziet, wat voor sommige mensen het idee van de Goddelijke Werkelijkheid schijnt te zijn. Als een dergelijke bewustzijnsstaat mogelijk was, zou die toch nog dualistisch zijn, omdat die gepaard gaat met een absoluut verschil tussen Werkelijkheid en de gewone wereld. Je moet eerder zeggen dat hij Brahman, de kracht van de kosmos, voelt werken in alles wat hij doet, denkt of voelt, en dat geeft een sterke en bevrijdende impuls aan zijn ziel.

Want hij voelt zich vrij en bevrijd, wat nu juist de betekenis is van *kaivalya*. Hij is verlost van zichzelf, wat het enige is dat iemand ooit bindt, want hij heeft zichzelf losgelaten. De onverlichte mens houdt stevig aan zichzelf vast, omdat hij bang is zichzelf te verliezen; hij kan niet vertrouwen op de omstandigheden of op zijn menselijke natuur; hij is doodsbang authentiek te zijn, zichzelf te accepteren zoals hij is, en probeert zichzelf wijs te maken dat hij is zoals hij wenst te zijn. Maar dit zijn de wensen, de verlangens die hem binden en deze verlangens beschreef Boeddha als 'de oorzaak van ellende voor de mens.'

Mensen denken dat jezelf loslaten desastreuze gevolgen zou hebben; door de omstandigheden en zichzelf, die samen het leven uitmaken, niet te vertrouwen, grijpen ze eeuwig in en proberen hun ziel en de wereld in overeenstemming te brengen met vooropgezette ideeën. Dit ingrijpen, is niets anders dan de poging van het ego het leven te beheersen. Maar wanneer je ziet dat al dergelijke pogingen vruchteloos zijn en wanneer je de uit angst geboren weerstand tegen het leven in jezelf en om je heen, die men egocentrisme noemt, opgeeft, besef je de vrijheid van eenwording met Brahman. Je hebt deze vrijheid zelfs altijd gehad, want de staat van eenwording met Brahman kun je bereiken, noch verliezen; alle mensen en dingen hebben die, ondanks zichzelf. Zij kan alleen verwerkelijkt worden, dat wil zeggen werkelijk gemaakt voor jou, door het leven jou eens een tijdje te laten leven, in plaats van te proberen jezelf het leven te laten leven. Je zult spoedig het punt bereiken waarop je niet meer kunt zeggen of je gedachten en gevoelens van jezelf zijn, of dat het leven ze je heeft aangereikt, want het onderscheid tussen jou en het leven is verdwenen. Als men de waarheid kende, is er nooit enig onderscheid geweest, behalve in onze verbeelding. Dit heet eenwording met Brahman, want ¹⁶hij die zijn leven verliest zal het vinden'.

De parabel van de koeienstaart

Een beroemde zenkoan stelt de vraag: 'Wanneer een koe door zijn omheining heen wil naar de rand van de afgrond, gaan zijn hoorns en kop en zijn hoeven er allemaal doorheen, maar waarom kan de staart er niet ook doorheen?'

Een oude meester geeft het volgende commentaar hierop: 'Als de koe 'm smeert, zal hij in de greppel vallen; als hij teruggaat, zal hij geslacht worden.'

Die staart is een heel vreemd ding.

Bij het streven dit leven te begrijpen komt er voor iedereen een moment waarop hij met 'dat staartje' geconfronteerd wordt – het ene piepkleine obstakel dat volledige vervulling in de weg staat. We weten dat het maar een fractie van een haarbreed dik is, en toch hebben we het gevoel dat het duizenden kilometers breed is. Er is in de wiskunde een vergelijking die, als een grafiek getekend, een curve lijkt die een gegeven lijn altijd nadert, maar nooit raakt. Eerst gaat de curve met een grote zwaai naar die lijn, en kunnen kop, hoorns en hoeven gemakkelijk door het hek, maar net als de staart erdoorheen zal gaan, recht de curve zich,

en laat net een fractie van een centimeter tussen zichzelf en de lijn. Als hij doorloopt, wordt die fractie kleiner en kleiner, maar curve en lijn raken elkaar nog altijd niet, en al zou hij duizenden kilometers of duizendmaal miljoen kilometers doorlopen, de kloof blijft, al wordt hij bij elk opeenvolgend punt kleiner. Deze curve geeft de voortgang weer die het menselijke intellect maakt op zijn weg naar Verlichting, dat in elk stadium van zijn reis meer en meer subtiele nuances in betekenis kan vatten. Het is alsof we met een haar zijn gebonden aan illusie; om hem zwakker te maken, splijten we hem met het mes van het intellect, en splijten het opnieuw, tot de splitsingen zo fijn zijn dat de geest tot in het oneindige gescherpt moet worden om zijn insnijdingen te maken. Maar hoe vaak we deze haar ook splijten, de optelsom van zijn splitsingen is geen snars dunner dan de oorspronkelijke haar, want hoe zwakker we onze banden maken, hoe groter hun aantal is.

Filosofisch gezien staat deze toestand bekend als oneindige regressie, en psychologisch gezien is het die waanzinnige, tergende toestand die altijd aan de definitieve ervaring van het ontwaken moet voorafgaan. We kunnen dit demonstreren aan de beroemde driehoek van het Mahayana-boeddhisme. De twee basispunten van deze driehoek vertegenwoordigen de paren van tegenstellingen die we op elk moment in onze ervaring tegenkomen – subject en object, ik en jij, positief en negatief, iets en niets. Het hoogste punt vertegenwoordigt de relatie, de betekenis tussen beide, het principe dat ze werkelijkheid geeft, de Ene, te onderscheiden van de Vele. Maar zodra we deze Ene afzonderen van de Vele, creëren we weer een paar tegengestelden, en starten zo een proces dat oneindig doorgaat, met steeds groter wordende complicaties. In de Bhagavad Gita wordt ons gezegd dat we ons moeten distantieren van onze gedachten en gevoelens, dat we ons moeten realiseren dat zij niet het

Zelf zijn en leren dat het Zelf niet de doener in daden is, maar de Toeschouwer van daden. Maar waarom zouden we ons niet weer distantieren van dit distantieren, en zien dat niet het Zelf zich distantieert, want het Zelf voert toch geen handeling uit? Ook dit kan eeuwig doorgaan.

De eerste stap in het boeddhisme is het 'Juiste Motief,' en om Verlichting te bereiken, wordt gezegd dat we ons van zelfzuchtig verlangen moeten ontdoen. Maar als we al beginnen met zelfzuchtig verlangen, is het verlangen ons ervan te ontdoen toch ook zelfzuchtig? 'We willen graag van onze zelfzuchtigheid af om een egoïstische reden, en opnieuw hebben we misschien een egoïstische reden om verlost te worden van de egoïstische reden waarom we onzelfzuchtig willen zijn. Een nog fundamentele illustratie van het probleem is wellicht te vinden in de eenvoudigste stelling van de oosterse filosofie, namelijk dat er slechts één Werkelijkheid is en alle diversiteit illusie. Dit is een stelling waar bijna iedereen die de oosterse wijsheid bestudeert aan voorbij gaat: het is het eerste wat je leert, maar het is eigenlijk zowat alles wat er te leren valt, want de rest is louter versiering. Het is het centrale principe van Vedanta, Mahayana en Taoïsme: er zijn geen twee principes in de kosmos werkzaam; er is maar één Brahman, Tathata of Tao, en Verlichting is slechts de realisatie van je volmaakte gelijkheid daarmee. Maar hier begint het ingewikkeld te worden en blijft de koeienstaart in het hek steken, want zodra we denken: 'Dit is Tao' of 'Dat is Tao' maken we onmiddellijk een onderscheid tussen 'Tao' en 'dit' en 'dat'. Bovendien creëren we, zodra we denken dat het doel van religie is ons met de Tao te identificeren, het dualisme Tao, en wij die ons ermee moeten vereenzelvigen. Er treedt dualisme op zodra we ergens een positieve of negatieve uitspraak over doen; zodra we denken *Dit is Dat* of *Dit is niet Dat* maken we

onderscheid tussen *Dit* en *Dat*. En zelfs wanneer we zeggen dat er in Werkelijkheid geen verschillen zijn, hebben we de tegenstelling tussen Werkelijkheid en verschillen.

Bovendien, laten we het volgende probleem eens bekijken: als er slechts Tao is, hoe kan er dan een afwijking van bestaan? Als er maar één Werkelijkheid is, moeten onze gedachten, verlicht of onverlicht, het ook zijn. Er kan geen onderscheid zijn tussen Werkelijkheid en illusie, als er alleen Werkelijkheid is. Of je je gedachten nu kunt concentreren of niet, of ze vol mededogen of vol haat zijn, of je denkt over het boeddhisme of op je nagels bijt, je kun nooit afwijken van de Tao. Je kunt het leven beminnen of je kunt het verafschuwen, maar dat beminnen en verafschuwen van je, zijn zelf manifestaties van leven. Als je eenwording met de Werkelijkheid zoekt, is juist dat zoeken Werkelijkheid, en hoe kun je zeggen dat je de eenheid ooit verloren hebt?

Anders gezegd: men zegt dat we, om verlicht te zijn, in het eeuwige moeten leven. Welnu, dat oneindig kleine en daarom oneindig grote moment heet: 'het moment van nu.' De kosmos bestaat slechts in dat moment, en men zegt dat de wijze met dat moment meegaat, en zich aan verleden noch toekomst vastklampt; dat hij van zijn geest een spiegel maakt die alles direct weerspiegelt zoals het zich presenteert, maar geen moeite doet de reflectie vast te houden, wanneer het object wordt weggehaald. 'De volmaakte mens', zegt Tsjwang-tse, 'gebruikt zijn geest als een spiegel. Die grijpt niets; die weigert niets. Die ontvangt, maar bewaart niet.'

Toch, als we hier goed over nadenken, merken we dat dit niet een beschrijving is van we zouden moeten doen, maar van wat we toch onwillekeurig al doen. Want, of we nu aan het verleden of aan de toekomst denken, en wat we daar ook over denken, onze gedachten bestaan in, en

nemen deel aan het eeuwige Nu; anders zouden ze al helemaal niet bestaan. We kunnen ons niet afzonderen van het moment van nu en als we ons voorstellen dat Verlichting eenvoudig hierin bestaat dat je in het heden leeft, in alleen denken over wat er nu gebeurt, bevinden we ons in het dualisme van 'nu' en 'niet nu.' Het punt is dat we alleen kunnen denken aan wat er nu gebeurt, zelfs als we aan het verleden of de toekomst denken. Want onze gedachten over verleden en toekomst zijn er nu, en wij denken ze. Er is maar één Werkelijkheid! Daarom zal men vragen: 'Is Verlichting eenvoudig leven en denken als een onwetende dwaas, die zich niet bekommert om filosofie, mystiek, of moraliteit, in de wetenschap dat je niet in disharmonie met de Tao kunt zijn, wat je ook doet?'

Als we daar ja op zeggen, bevestigen we het, en als we nee zeggen, ontkennen we het. De staart zit nog vast in het hek. Maar als je denkt dat je Verlichting zult bereiken door als een onwetende dwaas te leven, zit je nog gevangen in het dualisme van *jij* die verlichting moet bereiken. Er is zelfs geen voorschrift voor verlichting, want zodra we beginnen te beweren dat het 'dit' is of dat het 'dit' niet is, proberen we twee werkelijkheden in de kosmos te maken in plaats van een. Je kunt denken over filosofie of over eten en drinken, je kunt houden van de mensen of je kunt ze haten, je kunt doen wat je wil, je kunt doen wat je niet wil, je kunt jezelf disciplineren, je kunt losbandig zijn, je kunt wijsheid zoeken, je kunt haar negeren, maar je kunt niet afwijken van de Tao, want alles en niets is Tao. *Is dat zo?* Hoed je voor dat 'is'. Het venijn zit in de staart.

De tweede Onsterfelijke

Er was eens een man die leefde zoals veel andere mensen leven. Hij had een vrouw en drie kinderen en een winkel in de Blijemussenstraat waar hij taarten, groente en zoetzuur verkocht. Hij stond op bij het ochtendgloren en ging naar bed bij zonsondergang; hij at drie maal per dag rijst; hij rookte twee pijpen tabak per uur; hij praatte met zijn burens over kopen en verkopen; hij maakte na het eten zijn tanden schoon met een tandenstoker en liet 's middags als het heet was zijn rug krabben door zijn vrouw. In het voorjaar keek hij hoe het jonge gras vanachter de stenen te voorschijn kwam; in de zomer keek hij soms omhoog naar de trage wolken; in de herfst volgde hij de bladeren die dansten in de wind; en in de winter zag hij vogelsporen in de sneeuw, als hij wakker werd. En in alle seizoenen, tussen het praten en roken en taartverkopen, kauwde hij watermeloenzaad en vermaakte zich met het vlechten van strooien koordjes om zijn tenen.

Op een dag, toen hij naar de Tempel van de Vriendelijke Draken ging om wierook te branden, kwam zijn vriend

de priester naar hem toe en zei: 'Je wordt al wat ouder en je oudste zoon is op de leeftijd gekomen dat hij je winkel over kan nemen. Het zou niet juist zijn voor een man als jij de rest van je dagen met onbenullige bezigheden te slijten, want dan eindig je zo banaal als oud afval, dat in de rivier wordt gegooid.'

'Dat is nu eenmaal het lot van de mens,' antwoordde de taartverkoper, 'waarom zou ik klagen?'

'Veel mensen zijn maar planten,' zei de priester. 'Maar als jij de moeite wil nemen, kun je jezelf een plaats onder de Onsterfelijken veroveren.'

'En wie,' vroeg de taartverkoper, 'zijn de Onsterfelijken?'

'Dat zijn zij, die zich niet verlaten op hun eigen kracht om in leven te blijven. De mens is een schepseltje wiens leven lijkt op een sneeuwvlok. Maar de wind blaast altijd door; de zon en maan lopen eeuwig hun baan en de rivieren stromen al sinds mensenheugenis. De Onsterfelijken zijn zij die de geheimen van dit soort zaken leren kennen; in plaats van te vertrouwen op hun eigen hulpbronnen laten ze zich onderhouden en sturen door dat wat de wind, de zon, de maan en de rivieren in stand houdt en stuurt.'

'Maar hoe kan men een Onsterfelijke worden?'

'Je zult een Onsterfelijke moeten vinden om je onderricht te geven,' zei de priester. 'Ik ben niet wijs genoeg.'

'Goed,' zei de taartverkoper. 'Ik moet er een vinden. Maar er zijn zoveel mensen op aarde, en hoe kan ik een Onsterfelijke herkennen?'

'Dat moet niet zo moeilijk zijn,' antwoordde de priester. 'Men zegt dat de wind hun adem laat stromen; dat de zon hun het licht van het rechter oog en de maan dat van het linker geeft; dat de donder hen laat bulderen, de murmelende golven hun gefluister ondersteunen en hun lachen wordt gedragen door de bergbeekjes. De aarde, zo zegt men, onderhoudt hun vlees, terwijl hun botten en levens-

sappen door de rotsen en de regens worden geleverd. Hun gedachten en stemmingen worden gestuurd door het komen en gaan van de seizoenen en de elementen, en omdat ze zulke machtigen hebben die al hun functies aansturen, zegt men dat ze vrij zijn van alle gewone beperkingen en nog machtiger dan de goden.'

'Een dergelijk vreemd wezen,' merkte de taartverkoper op, 'moet gemakkelijk te herkennen zijn,' en onmiddellijk keerde hij naar huis terug, wikkelde zijn zaken af, instrueerde zijn oudste zoon hoe hij voor de winkel moest zorgen, en verliet de stad dezelfde avond op zoek naar een Onsterfelijke. Na vele weken onderweg te zijn, kwam hij bij een hut die bewoond werd door een heel oude man die er streng uitzag en die hem wel minstens tweehonderd jaar oud leek. Zijn witte baard streelde de bovenkant van zijn schoenen en zijn schedel glom als de ellebogen van een oude jas. Toen hij de eerbiedwaardige gestalte ontwaarde, en ook al die klassieke boeken waarmee hij omringd was, ging de taartverkoper meteen naar hem toe en smeekte hem om onderricht, in de mening dat dit zeker een Onsterfelijke moest zijn, want hij was de oudste mens die hij ooit had gezien. 'Het is lang geleden,' zei de eerbiedwaardige, 'dat mijn advies ergens voor is gevraagd, want dit is een zedeloze tijd. Het meesterschap over het leven wordt niet begrepen door hen die de achtenveertig voorschriften niet kunnen volgen en de eenennegentig overtredingen niet kunnen vermijden. Ga zitten, dan zal ik je onderricht geven in de woorden van de oude wijzen.' Waarop hij uit de klassieken begon te lezen; de taartverkoper zat te luisteren tot de zon onderging. De volgende dag las hij nog meer, en zo ging het verder, tot de taartverkoper zijn besef van tijd bijna kwijtraakte. Hij werd geïnstrueerd en moest zich de acht deugdzame daden eigen maken, alsook de negenentwintig lofwaardige gedachten, de honderd en

acht rituelen, de tweeënveertig kenmerken van superieur karakter, de zevenendertig handelingen van kindertrouw en de vierhonderd en drie verzoeningen met kwaadwillige geesten. Al die tijd groeide de taartverkoper in rechtschapenheid en edel gedrag, en was geneigd te geloven dat hij goed op weg was naar onsterfelijkheid. Maar op een dag herinnerde hij zich plotseling dat hij nu al ongeveer twintig jaar bij de eerbiedwaardige geleerde was; zijn levensdagen werden korter en hij wist nog steeds niets over de geheimen van de zon, de maan, de rivieren, de wind en de elementen. Daardoor werd hij opeens heel zenuwachtig en begaf zich 's nachts weer op weg.

Na enkele weken in de bergen te hebben gelopen kwam hij bij een grot, waar een vreemd wezen bij de ingang zat. Diens ledematen leken op de stam van een knoestige pijnboom, zijn haar op rookflarden die dreven op de wind en zijn ogen staarden vurig zoals die van een slang. Genoegzaam onder de indruk, begon de taartverkoper om instructie te smeken.

‘Onsterfelijken,’ zei deze persoon, ‘hebben de wind als hun adem. Om dit te leren moet je je de kunst van de Uitzettende Longen eigen maken. Maar dit kunnen mensen als jij, die meloenzaad kauwen en twee pijpen per uur roken en drie maaltijden per dag gebruiken, niet leren. Als je de wind als adem wil hebben, moet je maar één rijstkorrel per dag eten en één kom water drinken. Je moet je luchtpijp schoonmaken van rook en leren maar twee keer per dag adem te halen. Dan alleen zullen je longen de wind kunnen beheersen.’

Dus ging de taartverkoper bij de ingang van de grot zitten, at maar één rijstkorrel en dronk maar één kom water per dag. En onder de instructie van de wijze leerde hij de snelheid van zijn ademhaling steeds meer te vertragen, totdat hij dacht dat zijn ogen uit hun kassen zouden rol-

len en zijn trommelvliezen zouden barsten en alle vogels van het woud zouden doen opschrikken. Maar hij oefende jarenlang, totdat hij inderdaad maar twee maal per dag ademhaalde. Tegen die tijd zag hij dat zijn lichaam op een skelet leek waar het vel omheen hing zoals spinnenwebben de takken van een struik bedekken, en met vertoon van uitermate slecht gecontroleerd gedrag vluchtte hij weg van de grot.

Maandenlang zocht hij iemand om hem te instrueren, en toen hij er geen vond begon hij zich af te vragen of hij misschien niet genoeg had doorgezet bij zijn leraar. En zo liep hij de weg naar de bergen weer terug. Onderweg haalde hij een marskramer in. Deze droeg een stok over zijn schouder waar een hele verzameling potten, kralenkettingen, kammen, poppen, keukengerei, schrijfwaren, zaden, scharen, en wierookstokjes aan hing. Een tijd lang hielden ze elkaar gezelschap, al pratend over koetjes en kalfjes zoals de stand van de oogst, de beste manieren om vlooiën te verdrijven, het genot van zachte regen en alle soorten houtskool om vuur mee te maken. Uitgebreid vertelde de taartverkoper de marskramer over zijn verlangen een Onsterfelijke te vinden die hem onderricht kon geven en vroeg of hij zo iemand kende. ‘Neem wat meloenzaad,’ zei de marskramer, terwijl hij hem een handjevol aanbood. ‘Het spijt me, maar ik kan geen meloenzaad eten,’ riep de taartverkoper, ‘want als ik erop kauw zal ik mijn vermogen om mijn longen uit te zetten verliezen.’ De marskramer haalde zijn schouders op, en even liepen ze in stilte verder, die alleen verbroken werd door het kraken van de meloenzaden tussen de tanden van de marskramer – een geluid dat allerlei emoties in de taartverkoper opriep. Aan de ene kant begon hij aandrang te krijgen zijn discipline te verzaken, en dat uitermate bevredigende gekraak van zaden tussen de tanden weer

eens te voelen; aan de andere kant vond hij dat hij zijn zoektocht moest voorzetten en vroeg de marskramer weer naar de Onsterfelijken. Misschien, dacht hij, had de marskramer nooit van Onsterfelijken gehoord, maar het kon zijn dat hij dergelijke wezens zou herkennen als hij wist hoe ze waren. 'Ik vroeg me af,' zei de taartverkoper, 'of je op je reizen toevallig wel eens iemand hebt ontmoet die er vreemd en indrukwekkend uitziet, wiens adem wordt aangedreven door de wind; wiens rechter en linker oog licht krijgen van respectievelijk de zon en de maan, die buldert met hulp van de donder, wiens gefluister afkomstig is van de murmelende golven en wiens lach wordt gedragen door de bergbeekjes; wiens vlees wordt onderhouden door de aarde en wiens botten en levenssappen van de rotsen en de regen afkomstig zijn. Zijn gedachten en stemmingen worden gestuurd door het komen en gaan van de seizoenen en de elementen.'

'O ja,' antwoordde de marskramer, 'ik heb er veel gezien. Goh, ik geloof zelfs dat er zich twee op deze weg bevinden.'

'Wat!' schreeuwde de taartverkoper. 'Op deze weg? Laten we opschieten, dat kunnen we hen nog inhalen!' En zo versnelden ze hun pas, en toen de nacht viel stopten ze niet om te rusten, want de taartverkoper bezwoer de marskramer dat ze een eind op hen in zouden lopen door 's nachts te reizen. Bij zonsopgang bevonden ze zich op een heuveltop vanwaar zij mijlenver konden neerkijken op de weg die voor hen lag, maar toen ze naar beneden keken was er nergens iemand te zien.

'Het kan zijn,' zei de taartverkoper, 'dat we hen vanacht hebben ingehaald.'

Waarop ze achter zich keken, en opnieuw liet een uitzicht van vele kilometers hun een lege weg zien. Daarop werd de taartverkoper zeer bedroefd.

'Ze moeten een zijweg naar de bergen hebben genomen,' zei hij, 'want zo te zien zijn wij de enige mensen op deze weg.'

'O,' zei de marskramer, 'dat vergat ik je nog te vertellen. Wanneer ze met zijn tweeën zijn, is er altijd één onzichtbaar. Jij zoekt naar twee mannen die samen reizen. Laten we nog eens kijken.'

Opnieuw staarde de taartverkoper de heuvel op en de heuvel neer, maar zag er niemand anders op dat zijn metgezel, de marskramer.

'Nee,' zuchtte de taartverkoper, 'we zijn ze misgelopen. Ik zie er twee noch een.'

'Weet je het zeker,' vroeg de marskramer. 'Ik geloof echt dat ik er een zie. Kijk nog eens.'

'Nee,' zei de taartverkoper, 'ik zie helemaal niemand op de weg, behalve jou.'

Daarop begon de marskramer te lachen, en zijn gelach leek de taartverkoper wel het geluid van een bergbeek.

'Jij!' riep hij uit. 'Ben jij een Onsterfelijke? Maar je ziet eruit als een gewone man!'

'Inderdaad,' lachte de marskramer, 'dat moet ik toegeven. Weet je, ik moet me vermommen, want anders zou ik overal gevolgd worden en dat zou heel lastig zijn.'

'Maar jouw onzichtbare metgezel,' vroeg de taartverkoper, 'is die ook hier? Ziet hij eruit als een Onsterfelijke? Beschrijf hem eens voor me.'

'Zeker,' antwoordde de marskramer. 'De wind blaast zijn adem, maar dat valt jou niet op; het licht in zijn rechter en zijn linker oog is gegeven door de zon en de maan, maar dat zie je niet; zijn brul is van de donder, zijn gefluister van de golven en zijn lachen van de bergbeken, maar dat hoor je niet; zijn vlees wordt onderhouden door de aarde, en zijn botten en lichaamssappen door de rotsen en de regen, maar je begrijpt het niet; zijn gedachten en zijn

stemmingen worden gestuurd door het komen en gaan van de seizoenen en de elementen, maar daar ben jij je niet bewust van. Hij vertrouwt niet op zijn eigen hulpbronnen; hij laat zich onderhouden en sturen door dat wat de wind, de zon, de maan en de rivieren instandhoudt en stuurt, maar jij onderkent het niet.'

'Wonderbaarlijk moet hij zijn om naar te kijken!' riep de taartverkoper uit. 'Vraag hem alsjeblieft zichtbaar te worden zodat ik zijn geheimen kan begrijpen.'

'Dat kun je beter aan jezelf vragen,' antwoordde de marskramer. 'Alleen jij hebt de macht hem zichtbaar te maken. Er is een tovertruc waarmee jij hem kunt laten verschijnen.'

'Zeg eens.'

'De tovertruc,' antwoordde de marskramer, 'gaat als volgt: je kijkt in de lente hoe het jonge gras tussen de stenen tevoorschijn piept; je kijkt in de zomer met één oog omhoog naar de trage wolken; in de herfst volg je de bladeren die dansen op de wind; in de winter word je wakker en zie je vogelsporen in de sneeuw. Je staat op bij het krieken van de dag en gaat slapen als de zon ondergaat; je eet drie maal per dag rijst; je praat met je burens over kopen en verkopen; je kauwt op watermeloenzaden en vlecht koorden van stro om je tenen.'

Toen ontdekte de taartverkoper de tweede Onsterfelijke.

Het probleem van geloof en goede werken in het boeddhisme

Algemeen wordt aangenomen dat het filosofische boeddhisme, en speciaal die vorm die in de Pali canon tot uitdrukking komt, bij uitstek de weg naar verlossing of verlichting is die je, als mens, alleen kunt afleggen. Want in de filosofie die door de vroegste optekeningen aan Gautama wordt toegeschreven, wordt geen plaats toegekend aan God of goden die de mens kunnen helpen bij de ontwikkeling van het spirituele leven; het bestaan van zulke goddelijke wezens wordt niet tegengesproken – het wordt genegeerd, om reden dat geen enkele macht ter aarde, of in de hemel, in het karma van een ander kan ingrijpen. En *karma* (*kamma* in het Pali) is een erg veelomvattende term, want het betekent in de eerste plaats 'handeling' of 'doen,' al is de tweede betekenis 'wet van oorzaak en gevolg' geworden – een betekenis die in westerse religieusfilosofische interpretaties veel te veel benadrukt is. Maar het lijkt erop dat het oorspronkelijke boeddhisme de mogelijkheid van ingrijpen in karma niet alleen afwijst, omdat het onmogelijk is oorzaak en gevolg (in de christelijke betekenis van absolutie) te scheiden. Het verwerpt ook de mogelijkheid

van goddelijke tussenkomst aan het eind van het causale proces, en heeft daarin geen parallel met het christelijke begrip 'genade.' In het christendom is er geen menselijke macht die, vanuit zijn eigen hulpbronnen, kan bijdrage tot rechtschapenheid en verlossing, want door de erfzonde kan de mens, zonder het geschenk van goddelijke genade, onmogelijk hoger komen. Het boeddhisme lijkt echter een methode om jezelf aan je haren omhoog te trekken, want volgens een beroemde passage in de *Mahaprinibbana-soetra* (v. II, 27-35), krijgen we het volgende advies: 'Wees een lamp voor uzelf. Wees een toevluchtsoord voor uzelf. Gebruik geen ander toevluchtsoord.'

Zowel het Hinayana- als het Mahayana-boeddhisme heeft zich in de historische ontwikkeling van zijn filosofie en praktijk merendeels aan dit principe van absolute onafhankelijkheid gehouden. Als er sprake was van enig geloof, was het geloof in het eigen vermogen de eigen verlossing te bewerkstelligen, en geloof in het vermogen van het boeddhisme om de noodzakelijke methode te leveren. Bij de richting van Hinayana was de methode het karma zich te laten uitwerken door de fundamentele onwerkelijkheid te zien van het individu (*atta*), dat het karma in werking stelt. De Mahayana volgde een variatie van deze methode, maar voegde onder de invloed van brahmaans denken aan het idee van individuele onwerkelijkheid het idee van een universele, non-dualistische werkelijkheid toe, iets dergelijks als het vedantische idee van Brahman. In één opzicht steeg deze werkelijkheid, die namen had als *tathata*, *shunyata* en *dharmakaya* boven het karma uit (*akarma*), en daarom hield de realisatie, dat dit het enige was dat bestond, bevrijding in van de listen en lagen van karma, ook al leefde men dan verder in de 'wereld van geboorte en dood.' Maar als je nu de radicaal non-dualistische *Lankavatara-soetra* neemt, die weigerde zelfs enig absoluut onderscheid te maken tussen

karma en *akarma*, de wereld van illusie en het principe van Werkelijkheid, het vergankelijke, afzonderlijke individu en het eeuwige, ongedifferentieerde 'zo-zijn' (*tathata*):

Er is geen *nirwana* behalve als er *samsara* is; er is geen *samsara* behalve als er *nirwana* is; want de toestand van bestaan heeft niet het karakter van wederzijdse uitsluiting. Daarom wordt gezegd dat alle dingen non-dualistisch zijn, zoals *nirwana* en *samsara*.*

Bij het bespreken van het probleem van geloof en goede werken in het boeddhisme zullen we ons alleen bezighouden met de Mahayana richting. Om daar de leerstellige en psychologische achtergrond van te begrijpen, moeten we bijzondere aandacht schenken aan de leerstelling uit de Mahayana die de non-dualiteit betreft, waarbij we ook in gedachten moeten houden dat er alleen in het Mahayana-boeddhisme een manier van verlossing door geloof is ontstaan. Onze aandacht zal zich echter meer richten op de doctrinaire en psychologische aspecten van het probleem, dan op de historische, want we kunnen niet precies zeggen of de historische ontwikkeling van de weg van geloof ontstond als logisch gevolg van bepaalde filosofische trends, of als antwoord op een natuurlijke menselijke behoefte. Bovendien wordt het historische aspect van het probleem gecompliceerd door onze onzekerheid over de exacte leeftijd van veel soetra's die erover gaan. Maar we weten wel dat de weg van geloof zich heel vroeg in de geschiedenis van Mahayana ontwikkelde, en een belangrijke rol speelde in de boeken van vroege patriarchen van de school, zoals Nagarjoena, Asjvaghosja en Vasoebandhoe.

De Mahayanafilosofie concentreert zich rond twee nauw verwante ideeën. De eerste, die uit de vedanta komt,

* D. T. Suzuki, vert., *Lankavatara Sutra*, (Londen, 1932), blz. 67.

is dat verlichting (het boeddhistische levensdoel) uit een innerlijke realisatie van non-dualiteit bestaat. Alle dingen waar de onverlichte mens voor zijn geluk van afhankelijk is zijn tweevoudig, en daarom geconditioneerd door hun tegendelen. Je kunt geen leven hebben zonder dood, genot zonder kwaad. We kunnen daarom voor onze uiteindelijke verlossing en zekerheid niet op willekeurig welk aspect van een gegeven paar tegendelen (*dvandva*) rekenen, want ze zijn zo essentieel voor elkaar als voor en achter essentieel zijn voor de totaliteit van welk object ook. Als we ons daarom voor onze verlossing afhankelijk stellen van zulke beperkte toestanden, komen we terecht in een wereld van *ups* en *downs*, samengevat onder de algemene naam *samsara*, het rad van geboorte en dood.

Vanaf het begin is het doel van het boeddhisme geweest het vinden van bevrijding van dit rad, het ontdekken van de staat van nirwana, dat van deze beperkte toestanden verschilde door eeuwig, onveranderd en niet onderhevig aan *ups* en *downs* te zijn. In de Pali canon is er geen speciale nadruk op de non-dualiteit van nirwana. Daar is het iets dat helemaal buiten samsara staat en anders is – een ontsnapping. Maar het nirwana van Mahayana wordt in ongeveer dezelfde taal beschreven als de Oepanisjads Brahman beschrijven, de ‘Een-zonder-tweede’. Hier is nirwana de ervaring die van al deze beperkte ervaringen verschilt door *geen tegendeel te hebben*. De Mahayana soetra’s doen zoveel moeite om de non-dualiteit van nirwana en verlichting (*bodhi*) te benadrukken, dat zij nirwana zelfs niet tegenover samsara stellen, of verlichting tegenover onwetendheid (*avidya*). Voor de volledig verlichte mens *is* samsara nirwana; gewone, alledaagse ervaring van de wereld van tegendelen is voor hem getransformeerd tot de meest verheven spirituele ervaring van verlossing en vrijheid.

Het tweede belangrijke principe van Mahayana is het *bodhisattwa*-ideaal. In één opzicht is de Bodhisattwa een mindere boeddha. In een ander is hij iemand die, door geduldig streven in talloze incarnaties, het recht op nirwana heeft bereikt, maar het uiteindelijke binnentreden van zijn eeuwige rust uitstelt om terug te gaan naar de wereld en te werken aan de bevrijding van alle voelende wezens. Maar deze nogal schilderachtige opvatting van de Bodhisattwa is uit de Hinayana overgenomen. Nirwana is nog steeds een *ontsnapping* aan samsara, ook al heeft de Bodhisattwa die tijdelijk afgezworen. Maar van het onvervalste Mahayanas-tandpunt bekeken, is het bodhisattwa-ideaal de noodzakelijke consequentie van een filosofie die de dualiteit van nirwana en samsara ontkent. De Bodhisattwa hoeft niet aan samsara te ontsnappen omdat hij zich realiseert dat het nirwana is. Dus, om de *Lankavatara-soetra* weer te citeren:

Zij die, bang voor het lijden dat voortkomt uit het onderscheid geboorte-dood, naar nirwana streven, weten niet dat geboorte/dood en nirwana niet van elkaar te scheiden zijn; en, ziende dat alle dingen die aan onderscheid onderhevig zijn geen werkelijkheid bezitten, stellen zij zich voor dat nirwana gebaseerd is op de toekomstige vernietiging van de zintuigen en hun bereiken. Ze zijn zich niet gewaar... van het feit dat nirwana de *alayavijnana* (universele) geest is...*

Maar in iedere opvatting van nirwana is de Bodhisattwa de verlosser, degene die de gelofte (*pranidhana*) doet zich pas uit de wereld terug trekken als hij alle voelende wezens bevrijd ziet en opgetild tot het niveau van zijn eigen inzicht. Daarom herhaalt de monnik, in een aantal boeddhistische

* Vert. Suzuki, blz. 55.

sekten, de volgende geloften dagelijks om zich met het bohisattwa-ideaal te vereenzelvigen:

Hoe ontelbaar veel voelende wezens er ook zijn, ik belooft plechtig ze allen te redden;
Hoe onuitputtelijk onze slechte hartstochten ook zijn, ik belooft plechtig ze uit te roeien;
Hoe onmetelijk de heilige leerstellingen ook zijn, ik belooft plechtig ze te bestuderen;
Hoe ontoegankelijk het pad van de Boeddha's ook is, ik belooft plechtig het te bereiken.*

Maar het valt op dat de monnik, hoewel hij plechtig belooft alle voelende wezens te redden, blijkbaar niet verwacht dat iemand hem redt. De rest van zijn geloften zijn stevige affirmaties van zelfhulp, en dit komt overeen met de voornaamste trend van de Mahayanafilosofie en – praktijk in bijna alle populaire sekten; zij hebben de Bodhisattwa de positie van verlosser gegeven die aanbeden dient te worden en op wie vertrouwd moet worden, bijna net zo als de christen vertrouwt op de reddende kracht van Christus. Zo lijkt er dus een levensgroot verschil te zijn tussen het populaire en het filosofische boeddhisme in de Mahayanaschool. Het doel ervan is echter om aan te tonen dat dit verschil meer schijnbaar is dan echt.

In hedendaags China en Japan is verreweg de meest populaire vorm van boeddhisme een weg van verlossing door vertrouwend geloof. De meest radicale en interessante ontwikkeling heeft plaatsgevonden in Japan, maar zoals we zagen, ligt de oorsprong in India, ver terug, in het begin van de geschiedenis van Mahayana. De meeste kenners van het boeddhisme zijn niet in staat een echt gemeenschappelijk

doel te ontdekken tussen deze populaire sekten en het zo onafhankelijke boeddhisme van Gautama en de filosofische Mahayana. Ze worden algemeen louter als een degeneratie van het credo gezien, een zuivere concessie aan de onverbeterlijke menselijke aard, die eist dat bovennatuurlijke wezens bereiken, waarvoor men zelf te lui en te bang is. Er bestaat geen twijfel dat er meer dan genoeg luie en bange mensen zijn, en dat een gemakkelijke methode van verlossing door vertrouwend geloof hen natuurlijk aanspreekt, vooral in de meer extreme vormen die de doeltreffendheid van goede werken totaal niet serieus nemen. Maar er zijn andere overwegingen, en vanuit een bepaald standpunt kunnen deze zeer extreme vormen eigenlijk heel interessant zijn. Laat ik hier zeggen dat ik dit standpunt te danken heb aan Dr. D.T. Suzuki, die een zeer lezenswaardige studie heeft gemaakt van de filosofie en psychologie die ten grondslag liggen aan het boeddhisme van het vertrouwende geloof in zijn essay: *De Shin sekte van het boeddhisme*. (*Eastern Buddhist*, deel VII, nrs 3-4, juli 1939). Maar tot nu toe heeft hij geen grondige studie gemaakt van de psychologische relaties tussen de weg van vertrouwend geloof en de weg van goede werken. Dit lijkt mij een zeer noodzakelijke onderzoeksrichting, omdat ik geloof dat westerse kenners met een christelijke achtergrond het boeddhisme van goede werken nooit echt kunnen begrijpen als ze het niet benaderen via het boeddhisme van vertrouwend geloof, dat zelf zo dicht bij het christelijke geloof staat.

Algemeen gesproken is het boeddhisme van gebaseerd op de *Sukhavati-vyuha*, die voor zover wij weten zo'n driehonderd jaar na de dood van Gautama zijn samengesteld. De *Sukhavati-vyuha* verhaalt van ene *Dharmakara*, die, in een onmetelijk ver verleden, achtenveertig geloften deed met betrekking tot de bevrijding van voelende wezens. Voordat hij deze geloften deed, had hij zich een even onbe-

* D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, deel 1, blz. 323.*

grijpelijke tijdspanne aan ontelbare goede werken gewijd, en zich zo een voorraad verdienste verworven, genoeg om de hele wereld overvloedig hulp te bieden. Maar hij wees de beloning van het hoogste doel dat hij op grond van deze werken kon krijgen af, teneinde over het boeddhaland (*buddha-kshetra*) Sukhavati, het westerse paradijs, te regeren, en daar over de wereld te waken totdat alle voelende wezens een geboorte in dit zuivere land bereikten en dus verzekerd waren van de uiteindelijke verlichting. Vanaf die tijd was hij bekend als de boeddha *Amitabha* (grenzeloos licht) of *Amitayus* (eeuwig leven). De Chinese vorm van de naam is *O-mi-to-fo*, en de Japanse is *Amida*, met welke naam hij het bekendst is. In het tweede deel van de soetra wordt de uitspraak gedaan dat wie zich in volkomen vertrouwen tot Amida wendt en zijn naam reciteert na zijn dood in het zuivere land geboren zal worden.

Maar het is moeilijk in de soetra zelf voldoende basis te vinden voor enkele latere interpretaties die er overheen zijn gelegd; pas in de tijd van de Japanse amidist Shinran Shonin ontwikkelde zich een echte filosofie van verlossing door zuiver vertrouwend geloof. In de soetra is Amida in staat zijn verdienste over te brengen aan anderen, want volgens de filosofie die in de *Avatamsaka-soetra* uiteengezet wordt, draagt elk afzonderlijk atoom de hele kosmos in zich. Daarom beïnvloeden de daden van één individu alle andere; als één mens zich verheft, verheft hij tegelijkertijd de hele kosmos. Maar in dit opzicht is Amida niet de enige bron van verdienste zoals de christelijke God de enige bron van goedheid is. In de vroege Mahayana is de overdracht van verdienste (*parina mana*) een proces dat tussen alle mensen wederzijds kan plaatsvinden; hoewel het individu geholpen wordt door in Amida's verdienste te delen, kan hij ook verdienste verwerven door zijn eigen onafhankelijke inspanningen, waarmee hij zijn bijdrage levert aan een

universele voorraad. In de *Sukhavati-vyuha* is de mogelijkheid van zelfhulp dus helemaal niet uitgesloten. Amida blijft een van de vele boeddha's; hij is nog niet verheven tot de positie van enige bron van licht en leven, en nog niet de personificatie bij uitstek geworden van de uiteindelijke, meest verheven werkelijkheid. Zijn uitmuntendheid is juist dat hij een bijzonder grote bijdrage heeft geleverd aan de voorraad verdienste waar iedereen in mag delen, en dat hij zijn boeddhaland ter beschikking heeft gesteld aan alle mensen die het in vertrouwend geloof zoeken. Er is nog steeds het verschil tussen 'in geloof' en 'door geloof'.

De groei van een sekte rond Amida werd gesteund door de heersende opvatting dat het in dit duistere tijdperk (*kali yuga*) van de geschiedenis onmogelijk is dat iemand hier op aarde verlichting bereikt, hoewel er enige vooruitgang in die richting kon worden gemaakt; vandaar het voordeel een geboorte te krijgen in een rijk dat niet belast was door de verlokkingen en onzuiverheden van het aardse bestaan in zijn duistere tijdperk. En hierin kunnen we óf een rationalisatie van pure luiheid zien, ófwel de groei van wat het christelijke geloof de 'overtuigdheid van zonde' noemt, het besef van de machteloosheid van de mens die van God gescheiden is. Er is bovendien een opmerkelijke parallel tussen deze geleidelijke breuk met de legalistische, ethische onafhankelijkheid van het boeddhisme en Paulus' opstand tegen de joodse wet – en om soortgelijke psychologische redenen. Zo schrijft Paulus in het zevende hoofdstuk van zijn Brief aan de Romeinen: 'Ja, ik kende de zonde niet dan door de wet: want ook had ik de begeerlijkheid niet geweten zonde te zijn, indien de wet niet zeide: Gij zult niet begeren. [Statenvertaling] Maar de zonde, oorzaak genomen hebbende door het gebod, heeft in mij alle begeerlijkheid gewrocht.' Op precies dezelfde manier waren

er boeddhisten die vonden dat de rigide zedelijkheid van het monnikschap, met zijn nadruk op het negatieve gebod, slechts diende om het innerlijke verlangen naar onzedelijk gedrag te versterken. Zij bevonden zich in een spirituele impasse, niet in staat zichzelf te veranderen, omdat het zelf dat moest veranderen, ook het zelf was dat de verandering moest doorvoeren – een ding zo onmogelijk als het kussen van je eigen mond. Een goed inzicht in de psychologie van de *Lankavatara-soetra* en de *Avatamsaka-soetra* zou zeker een uitweg uit de impasse hebben geboden, een uitweg die velen uit de zelfhulpschool ontdekten (zoals ik zal laten zien) maar die vele anderen over het hoofd zagen. Het probleem zat hem niet in de buitengewone moeilijkheden van die psychologie, maar in de obstakels die overwonnen moesten worden, voordat men er een glimp van kon opvangen. Het lag verborgen onder een reusachtig uitgebreide metafysische structuur, die mensen, die niet begiftigd waren met een aanzienlijke kracht van intelligentie waarmee ze het kaf van het koren konden scheiden, niet konden doorgronden. En zelfs dan zou er misschien maar een graantje voor hen overblijven, dat voor het intellect alleen, niet aantrekkelijk zou zijn.

Het was daarom niet verrassend dat het boeddhisme uit het Verre Oosten op twee heel verschillende manieren in opstand kwam, vanuit een combinatie van metafysica en zelfdiscipline, die afzonderlijk misschien te verdragen zouden zijn geweest, maar samen nauwelijks. De eerste revolutie was gekeerd tegen de metafysica; hierdoor ontstond de Chinese school van ch'an (in het Japans: zen), die een diepgaand, intuïtief inzicht had in wat essentieel was in Mahayana, en daardoor het zwaarwichtige intellectualisme ervan overbodig maakte. Zen ontdekte een manier om de betekenis te communiceren zonder woorden, en nu werd Mahayana, in de praktijk, psychologie en religie, en geen

filosofie. Maar in leer en discipline bleef Zen in wezen een weg van zelfhulp. De echte revolutie tegen absolute afhankelijkheid van goede werken en zelfdiscipline kwam het allerlaatst, in Japan. De leider was Shinran Shonin (1173-1262), een leerling van de grote leraar van het Zuivere Land boeddhisme (*Jodo*), Honen Shonin.

Vóór Shinran was de Zuivere Land school slechts gedeeltelijk een weg geweest van verlossing door vertrouwend geloof, en ook vandaag de dag zijn er nog twee verschillende vormen van Zuiver Land boeddhisme in Japan – *Jodo-shu* en *Shin-shu*, waarvan de eerste nog steeds aanzienlijk veel nadruk legt op de doeltreffendheid van goede werken. Zo is het Japanse boeddhisme verdeeld in de twee grote afdelingen *jiriki* (zelfkracht) en *tariki* (ander-kracht), de onafhankelijke weg naar verlichting en de weg door te vertrouwen op de oorspronkelijke gelofte (*purvapranidhana*) van Amida. Bij *jiriki* zijn ook de richtingen Zen, Shingon, Tendai, Kegon en Nichiren inbegrepen, bij *tariki* die van Shin-shu*, terwijl *Jodo-shu* er min of meer tussen in zit, al neigt die meer naar *tariki*.

Shinran begon zijn boeddhistische studie in de beroemde Tendai gemeenschap van de berg Hiei, bij Kyoto, waar hij tot een rang van enige importantie kwam. Maar in weerwil van die prestatie, werd hij overweldigd door het morele probleem. Hij onderkende dat hij in zijn hart niet beter was dan de jongste novice. Hij was zich diep bewust van zijn menszijn en zag duidelijk dat zelfdiscipline alleen totaal ontoereikend was om hem uit de ketenen van karma te bevrijden. Als je probeerde karma in te lossen met behulp van zelfdiscipline, was dat net zo moeilijk als zeep oppakken met natte handen; hoe harder je de zeep probeert te grijpen, hoe vlugger hij wegglijpt. (die analogie is van

* Eigenlijk is de volledige naam van de Shinsekte *Jodo-shin-shu*, maar ik gebruik alleen *Shin*, om verwarring met *Jodo* te vermijden.

mij, niet van Shinran). Meer dan een van zijn voorgangers was hij zich bewust van de overweldigende gebondenheid aan het aardse leven in zijn huidige cyclus en omdat hij meer een gevoelsmens was dan een intellectueel, voelde hij zich op het laatst toch aangetrokken tot de *bhakti-marga* van het Zuivere Land, in de persoon van Honen Shonin (1133-1212). Bij Honen ontlastte hij zijn gemoed en kreeg de raad zijn vertrouwen te stellen in Amida en het monastieke leven te verlaten door te trouwen. Daarna hebben Shin-priesters nooit de eed op het celibaat afgelegd. Shinran bleef niet in de Zuivere Land school waartoe Honen behoorde; hij stichtte zijn eigen school om de zuiverheid te bewaren van een geloof dat gewone jodo-priesters naar zijn gevoel niet helemaal begrepen.

Shinrans religie heeft twee hoofdkenmerken. De eerste is zijn opvatting van *parinamana*, ofwel overdracht van verdienste. Voor hem was Amida de enige en oorspronkelijke bron van verdienste. Geboorte in het Zuivere Land was niet langer een kwestie van het richten van je eigen voorraad verdienste naar Amida – zoals een strikt letterlijke lezing van de *Sukhavati-vyuha* zou aangeven. Shinran gaf een draai aan de woorden, waarbij hij geboorte in het Zuivere Land ervan liet afhangen of Amida zijn voorraad verdienste toegankelijk maakte voor het individu. Het tweede kenmerk komt voort uit het eerste en dat is de leer van zuiver geloof. Volgens Shinran kon geen enkel menselijke verdienste je ooit het geweldige recht bezorgen om in het Zuivere Land geboren te worden; je voorstellen dat een zo grote zegen ooit opgeëist kon worden als de rechtvaardige beloning voor menselijke inspanning was het toppunt van spirituele trots voor hem. In het licht van Amida's oneindige mededogen (*karuna*) hadden alle schepsels, of het nu wormen, duivels, heiligen of zondaren waren evenveel recht op liefde, alsof Amida zei: 'Ik

heb hetzelfde gevoel voor het hoge als voor het lage, voor de rechtvaardigen als voor de onrechtvaardigen, voor de deugdzaam als voor de verdorvenen, voor hen die sektarische opvattingen en verkeerde ideeën hebben, als voor hen wier geloof goed en waar is.' Zij die geloven in Amida moeten zich dus aan hem overgeven zoals ze zijn, en zich niet verbeelden dat het Zuivere Land ooit een beloning voor menselijke deugd kan zijn. Amida's liefde kan niet verdiend worden; zij is een even universeel bezit als zon, maan en sterren – iets om met nederigheid en dankbaarheid te aanvaarden, maar nooit af te meten tegen menselijke verdienste. Zo zei Shinran:

'Jullie moeten je niet verbeelden dat jullie niet door Amida begroet zult worden in zijn land vanwege je zondigheid. Als gewone schepsels zijn jullie begiftigd met allerlei slechte hartstochten en voorbestemd zondig te zijn. Noch moet je je voorstellen dat je van geboorte in het Zuivere Land verzekerd bent door je goedheid. Zolang je jiriki-gevoel je in de greep heeft, zul je nooit in Amida's ware land van beloning verwelkomd worden.'*

Het enige wat nodig is, is ieder idee dat je op eigen kracht verdienste kunt verwerven voor altijd opgeven, en vervolgens het vertrouwen hebben dat je door het mededogen van Amida al meteen geaccepteerd bent, ongeacht de zedelijke staat waarin je bent. Men moet ook het idee opgeven dat men door eigen kracht tot geloof kan komen, want ook geloof is het geschenk van Amida. Zo wordt de mens als mens spiritueel passief en laat door Amida's genade de eeuwige stroom naar zich toekomen en hem redden zoals hij is; daarbij symboliseert hij zijn vertrouwen door de *Nembutsu*

* Suzuki, *Eastern Buddhist*, VII, 2, 53.

te reciteren, waarvan de woorden zijn: *Namu Amida Butsu* (Gegroet, Amida boeddha). Volgens de *Anjin-ketsujo-sho*:

De gelofte begrijpen betekent de naam begrijpen, en de naam begrijpen betekent begrijpen dat Amida, door zijn gelofte en deugd (of daad) tot rijpheid te brengen ten behoeve van alle schepsels, hun wedergeboorte bewerkstelligde *zelfs vóór hun feitelijke verlichting*. (cursivering van mij) *

Het feit dat Amida zelf de enige bron van genade is, krijgt nog meer nadruk in de volgende passage, waarin Shinran wordt aangehaald in de *Tannisho* (hoofdstuk 8):

‘De Nembutsu is een niet-beoefening en niet-goedheid voor wie het volgt. Het is niet-beoefening omdat hij hem niet oefent wanneer hij zelf wil, en het is niet-goedheid omdat hij haar niet creëert wanneer hij zelf wil. Alles bestaat bij de gratie van Amida’s kracht, niet door onze eigen kracht, die tevergeefs is.’ **

Op het eerste gezicht lijkt het of de doeltreffendheid van Shin afhangt van bepaalde bovennatuurlijke wetten waar gewone jiriki-boeddhisten maar met grote moeite in zouden geloven. Dergelijke moeilijkheden zal men altijd ondervinden zolang men Shin bestudeert als theologie, want voor iedereen, behalve een christen, lijkt de wens hier de vader van de gedachte te zijn. Shin komt namelijk er namelijk op neer dat je feitelijk boeddha kunt worden door vertrouwend geloof alleen. Suzuki zegt:

* *ibid.*, 249. De *Anjin* is een boek van een onbekende auteur, zie blz. 248.

** *Tannisho*, vertaald door Ryukyo Fujimoto (Kyoto, 1932), blz. 10.

‘In Amida’s land geboren worden betekent niet minder dan verlichting bereiken – de twee termen zijn volledig synoniem. Het uiteindelijke einde van het leven als Shin is verlichting en niet verlossing.’*

Daarom noemen aanhangers van Shin hun doden *Mi hotoke*, ‘Achtenswaardige Boeddha’s’. Maar zodra we de *psychologie* bestuderen van Shin, te onderscheiden van zijn *theologie*, wordt het mogelijk die in verband te brengen met de meest intense ervaringen van Mahayana, zoals die bijvoorbeeld in de *Lankavatara-soetra* en in sommige geschriften van zenleraren worden beschreven, in het bijzonder in de *Lin-chi-lu* (In het Japans: *Rinzai-roku*). Want we moeten niet vragen wat Shin gelooft, maar wat de oorzaken en gevolgen zijn van dat geloof voor wat betreft het innerlijke gevoel, voor wat betreft die innerlijke spirituele ervaringen die nooit helemaal onder woorden gebracht kunnen worden.

Laten we bijvoorbeeld het geval nemen van iemand die zich scherp bewust is van zijn tekortkomingen, zijn angsten, zijn verlangens en hartstochten, zijn gebrek aan inzicht en een gevoel van eenheid en harmonie met het leven van de kosmos – een man als Shinran eigenlijk. Dan vertelt iemand hem dat hij, als hij zijn ogen maar opent en kijkt, een boeddha is (verlost is door Amida), precies zoals hij is, en dat elke poging om van een boeddha van zichzelf te maken met behulp van zijn eigen vernuft, grove spirituele trots is. Door de weg van jiriki te gaan, negeert hij wat hem al meteen wordt aangeboden door de kosmische wetten, en probeert hij het voor zichzelf te bewerkstelligen, zodat hij zich erop kan beroemen het verdiend te hebben. Wanneer

* *D.T Suzuki, Eastern Buddhist, VII, 264. Met 'verlossing' bedoelt Suzuki eenvoudig geboorte in Amida's paradijs na de dood; hij gebruikt het woord in eschatologische, in plaats van mystieke zin. In de laatste is verlossing bijna synoniem met Verlichting.*

wij zeggen dat een mens een boeddha is, precies zoals hij is, wat betekent dit dan psychologisch gezien? Het betekent dat hij goddelijk *offundamenteel acceptabel* is zoals hij is, of hij nu heilige of zondaar, wijze of dwaas is. In amidistische taal zouden we zeggen dat hij door Amida's mededogen, dat 'geen eerbiediger van personen' is, aanvaard wordt om in het Zuivere Land geboren te worden – met andere woorden: die man krijgt het gevoel van vrijheid om te zijn wat hij is op dit en enig moment, vrij om hoogste of het laagste te zijn dat in hem is. Dit heeft onmiddellijk een enorme psychische ontspanning tot gevolg. Ieder eigenmachtig streven en bedisselen (*hakarai*) wordt opzij gezet als je realiseert dat het boeddhachap bereikt noch verloren kan worden, omdat dat het enige is wat er is. Want in het non-dualisme van Mahayana heeft het boeddhaprincipe, *tathata* (zo-zijn), geen tegendeel, en is het de enige werkelijkheid. En terwijl de *Anjin-ketujo-sho* zegt dat Amida onze wedergeboorte in het zuivere land 'nog vóór de feitelijke verlichting' heeft bewerkstelligd, zegt de *Lankavatara-soetra* dat alle wezens, als zij het zich alleen maar realiseerden, vanaf het allereerste begin in nirwana zijn. Dit zijn twee leerstellingen, maar één psychologische ervaring.

In praktische termen is deze ervaring er een van stimulerende spirituele vrijheid, die bijna neerkomt op de heiliging van het gewone, alledaagse leven. Want wanneer de mens zich vrij voelt om helemaal zichzelf te zijn, heeft de allerkleinste daad en gedachte magie. Zo zegt de zendichter Hokoji:

'Hoe heerlijk vreemd en wonderbaarlijk, dit – ik put water en ik draag eten aan.'

Ik kan het niet laten om vanuit christelijk standpunt de dichter Herbert te citeren:

'Alle dingen hebben deel aan U; Niets kan zo armzalig zijn.

Dat het met de tinctuur 'Ten behoefte van U' niet Stralend schoon wordt.

Een bediende maakt met deze zin iets goddelijks van geestdodend werk;

Wie een kamer veegt als voor Uw wetten, maakt deze én de handeling mooi...

Dit is de beroemde steen die alles omzet in goud,

Want wat God aanraakt en erkent, daar kan niet min over gesproken worden.'

Deze ervaring wordt misschien duidelijker en kan meer in verband gebracht worden met de weg van *jiriki*, door de *Lankavatara-soetra* en de geschriften van bepaalde zenleraren nader te bekijken. Het zal nu duidelijk zijn dat het vertrouwend geloof van Shinran het recht heeft beschouwd te worden als filosofische Mahayana dat wordt uitgedrukt in nogal kleurrijke, symbolische beeldtaal, ook al lijkt die heel dualistisch van opvatting. Het filosofische Mahayana laat het dualisme van het zelf en de ander, de mens en Amida, niet toe; maar als je Shin ver genoeg volgt, komt je tot de ervaring die Mahayana in filosofie uitdrukt – hoewel volledige non-dualiteit een filosofische beschrijving te boven gaat. Bovendien benadrukt de *Lankavatara-soetra* dat samsara, de wereld van leven en dood, nirvana is, en samsara precies is, zoals het is, met al zijn pijn en lijden. Ook beweert Shinran stellig dat we door Amida gered worden zoals we zijn, met al onze onvolkomenheden. Met andere woorden: gewone mensen zijn boeddha's, precies zoals ze zijn, en volgens Hui-neng, zijn de mensen die wij boeddha's noemen, gewoon diegenen die deze waarheid begrijpen. Daarom wordt in zenliteratuur vaak gezegd dat iemands 'gewone gedachten' of 'alledaagse geest' Verlichting

(satori) is. Ik citeer een bijzonder veelbetekende passage uit de *Rinzai-roku*:

Je moet niet gekunsteld zijn. Wees je gewone zelf...
Sij zelf zoals je bent – dat is boeddha-dharma. Ik sta of ik zit; ik kleed me aan of ik eet; ik slaap wanneer ik moe ben. De onwetende zal me belachelijk maken, maar de wijze zal het begrijpen.*

En iets verder zegt de tekst: ‘En daarom wordt gezegd dat de alledaagse geest de ware wet is.’

Suzuki vertaalt nog een passage uit deze tekst met dezelfde strekking; hierin zegt Rinzai:

De waarlijk religieuze mens hoeft niets anders te doen dan verder gaan met zijn leven zoals hij het in de verschillende omstandigheden van dit wereldse bestaan aantreft. Hij staat 's morgens rustig op, trekt zijn kleren aan en gaat naar zijn werk. Wanneer hij wil wandelen, wandelt hij; wanneer hij wil zitten, zit hij. Hij hunkert niet naar het boeddherschap, en denkt er in de verste verte niet aan. Hoe is dit mogelijk? Een wijze uit vroegere tijden zegt: ‘als je met doelbewust vernuft naar het boeddherschap streeft, voorwaar, dan is jouw boeddha de bron van eeuwige zielsverhuizing.’**

Dergelijke woorden worden heel gemakkelijk verkeerd begrepen, want het ligt voor de hand om te vragen: ‘Als gewoon leven nirwana is en gewone gedachten Verlichting zijn, waar gaat het boeddhisme dan eigenlijk over, en wat kan het ons in 's hemelsnaam leren, behalve dat je precies

zo verder moet leven als je tot nu toe deed?’ Voordat we dit proberen te beantwoorden, moeten we twee *mondo*, ofwel zendialogen citeren. De eerste is uit de *Mumonkan* (XIX):

Joshu vraagt aan Nansen: ‘Wat is de Tao?’ ‘Het gewone leven,’ antwoordt Nansen, ‘is de Tao zelf.’ ‘Hoe kunnen we ermee overeenstemmen?’ ‘Als je *probeert* ermee overeen te stemmen, zul je ervan verwijderd raken.’**

Dit lijkt heel erg op zuivere *tariki*-psychologie. Dan komt Suzuki met het volgende uit Bokushu (Mu-chou):

Een monnik vroeg hem: ‘We moeten ons elke dag aankleden en eten, en hoe kunnen we aan dat alles ontsnappen? Bokushu antwoordde: ‘We kleden ons aan, we eten.’ ‘Ik begrijp het niet.’ ‘Als je het niet begrijpt, trek dan je kleren aan en eet je eten op.’

Natuurlijk betrof de vraag van de monnik veel meer dan alleen aankleden en eten, want dat staat voor het leven in samsara als geheel – ‘de triviale cirkel, de gewone taak.’

Als we enige filosofie toepassen op deze directe taal, merken we dat de zenleraren laten zien dat samsara, zoals het is, nirwana is, en dat de mens, zoals hij is, Boeddha is. Zen zegt dat in de regel niet zo, omdat de termen *nirwana* en *boeddha* begrippen zijn die de ziel niet diep raken en gemakkelijk tot alleen maar intellectualisme leiden. Zen wil ons de non-dualiteit laten *voelen*, niet alleen denken en wanneer we zeggen ‘nirwana is samsara’, koppelen we dus twee dingen aan elkaar die je helemaal niet hoeft te koppelen. Want zowel zen als Shin is er, ieder op zijn manier, op gericht een psychische of spirituele toestand te

* *Essays in Zen Buddhism*, 11 blz. 260.

** ik volg de vertaling van Sohaku Ogata, *Essays in Zen Buddhism*, 1, blz. 12.

* *Suzuki's vertaling*, blz. 186.

weeg te brengen die het hele wezen raakt, niet alleen het hoofd. Ze proberen ons innerlijk te bevrijden, en ons thuis te laten zijn bij onszelf en het universum waarin we leven. Deze vrijheid wordt gekend, wanneer we ophouden uit alle macht te proberen iets tot stand te brengen en onszelf accepteren zoals we zijn, maar ik heb niet het idee dat de ervaring effectief kan zijn als we het niet eerst al worstelend en op de verkeerde manier geprobeerd hebben. In Zen gebeurt dat door zelfdiscipline; in Shin door een pijnlijk besef van je ontoereikendheid als gevolg van vergeefse pogingen tot zelfdiscipline. Het is moeilijk in te zien hoe de Shin-ervaring helemaal op waarde geschat kan worden, als je niet net als Shinran eerst de *jiriki*-manier hebt geprobeerd. Het gevaar van doorgaan op de *jiriki*-manier is dat je heel gemakkelijk slachtoffer van spirituele trots wordt en denkt dat je jezelf tot Boeddha kunt maken; het gevaar van de *tariki*-manier is dat de ervaring soms zo gemakkelijk komt, dat de echte betekenis ervan niet gezien wordt en de kracht ervan niet gevoeld.

Spirituele vrijheid houdt echter veel meer in dan net zo doorgaan met leven als je daarvoor deed. Er komt een bepaald soort blijdschap bij kijken, wat de boeddhisten gelukzaligheid (*ananda*) noemen. Het is de ontdekking dat je, om in harmonie met de kosmos te leven, om de Tao tot uiting te brengen, alleen maar moet leven, en wanneer dit volledig begrepen is, wordt het mogelijk je leven met buitengewone levensvreugde en overgave te leven. Er zijn geen belemmeringen in denken en voelen; je kunt je geest elke kant op laten gaan die hij wil, want alle mogelijke richtingen zijn acceptabel, en je kunt je vrij voelen om iedere richting in te slaan die je wil. Nergens is enige mogelijkheid van ontsnapping aan het principe van non-dualiteit, want 'jij zelf zoals je bent – dat is boeddha-dharma'. In deze staat kan er geen spirituele trots zijn, want eenheid of ver-

eenzelviging met het boeddhaprincipe is geen prestatie van de mens; het is hem al vanaf het begin der tijden gegeven, zoals de zon hoog boven hem is geplaatst om hem licht en leven te geven.

Maar in het geestelijke leven is het veel moeilijker te ontvangen dan te geven; het is vaak zo'n slag voor de menselijke trots om iets van Amida, God, of het leven te aanvaarden, terwijl het zo veel meer onderscheiding zou opleveren als je het zelf had gepresteerd. In termen van Shin zouden we zeggen dat de betekenis van vrijheid is, dat je elke gedachte kunt hebben, ieder soort mens kunt zijn, en alles kunt doen zonder je ooit van Amida's allesomvattende liefde en generositeit te verwijderen. Je bent vrij te doen wat je wil, en ook wat je niet wil, vrij te zijn en gebonden, een wijze te zijn en een dwaas. Nergens zijn er belemmeringen voor spirituele activiteit. Tegelijkertijd ben je je intens bewust van de vreugde van die bezigheid; je voelt je gedwongen die uit te voeren en de extase van de uitbundigheid die ermee gepaard gaat te voelen, zoals we ons voorstellen dat een vogel hoog in de lucht zich moet voelen, vrij op omhoog te vliegen, een duikvlucht te nemen, naar noord, zuid, oost of west te vliegen, rond te cirkelen, te klimmen, te tuimelen of te zweven. Want 'de wind waait waarheen hij wil, en gij hoort het geluid daarvan, maar kunt niet zeggen waar hij vandaan komt of waarheen hij gaat. Net zo is iedereen die uit de geest geboren is.' Of, in de nuchterder taal van een zenleraar: 'In deze staat bestaan geen bijwegen, geen dwarswegen. Het hele jaar door zijn de heuvels fris en groen; oost of west, in iedere richting kun je mooi wandelen.'

Rest het morele probleem. Bij oppervlakkige beschouwing lijkt de vrijheid van non-dualiteit een uitnodiging tot libertinisme van de meest flagrante soort. In filosofische zin stellen de Mahayana soetra's heel openlijk dat het principe van non-dualiteit voorbij goed en kwaad gaat, en dat het

bereiken ervan geen wezenlijk verband houdt met moraliteit. En moraliteit houdt hier alle soorten goede werken in, zowel sociaal als spiritueel. De soetra's spreken zeker van *sila*, zedelijkheid, als een van de noodzakelijke stadia, maar soms lijkt het alsof *sila* simpelweg gepropageerd wordt als beveiliging tegen misbruik van de enorme, amorele kracht van de hoogste kennis. Zo zegt de *Lankavatara-soetra*:

In de meest verheven werkelijkheid bestaat gradatie noch voortdurende opeenvolging; [alleen] de waarheid van absolute eenzaamheid (*viviktadharmā*) wordt hier onderwezen, waarin het onderscheid van alle beelden tot rust komt. ... Maar [vanuit het absolute standpunt] is het tiende stadium het eerste, en het eerste is het achtste... welke gradatie is er waar beeldloosheid heerst?*

In weer een andere passage lezen we:

Op een dag zal iedereen onder invloed van de wijsheid en liefde van de *tathagata's* van transformatie een voorraad verdienste aanleggen en de stadia doorlopen. Maar, als ze zich dat maar bewust waren, ze zijn al in het nirwana van de *tathagata's*, want in de nobele wijsheid zijn alle dingen vanaf het begin in nirwana.

Een nog krachtiger uitspraak van dit filosofische standpunt is te vinden in de *Saptasatikaprajnaparamita-soetra*:

O Sariputra, overtredingen begaan is onvoorstelbare dingen bereiken, de onvoorstelbare dingen be-

* *Yeh-hsien*, D.T. Suzuki, *The Training of the Zen Buddhist Monk* (Kyoso, 1934), 83.

reiken, levert werkelijkheid op. En werkelijkheid is niet-tweevoudig. Die schepsels die begiftigd zijn met de onvoorstelbare dingen kunnen noch naar de hemelen, noch op het slechte pad, noch naar nirwana gaan. Zij die de overtredingen begaan, gaan niet naar de hel. Zowel de overtredingen als de onvoorstelbare dingen horen tot de werkelijkheid, en de werkelijkheid is non-duaal van aard... In de echte *dharmadhatu* (rijk van de wet) is er geen goed of kwaad, niets hoog of laag, niets eerder of later... *bodhi* (verlichting) is de vijf overtredingen en de vijf overtredingen zijn *bodhi*... Als er iemand is die *bodhi* als iets bereikbaar beschouwt, iets waarin discipline mogelijk is, lijdt hij aan arrogantie van het ego.*

Dit is, behalve een ondubbelzinnige uitspraak over non-dualiteit, weer een voorbeeld van *tariki*-psychologie: het arrogant noemen om te streven naar *Bodhi* door discipline.

Mahayana verhult niet dat haar wijsheid gevaarlijk is; we weten dat monniken van de *jiriki*-scholen aan strikte disciplinaire regels zijn onderworpen, juist om hen te behoeden voor misbruik van kennis, wat helaas tamelijk vaak voorkomt. Maar blijkbaar is dergelijk misbruik alleen mogelijk wanneer de ervaring van vrijheid zwak gewaardeerd of onjuist begrepen wordt. Hoewel de ervaring zelf en dat wat ervaren wordt (*tathata*) non-duaal is en goed en kwaad overstijgt, is het gevolg van een werkelijk diepgaande ervaring zedelijkheid, vreemd genoeg. Shinran spreekt zich sterk uit tegen mensen die gebruik maken van Amida's gelofte en zich vervolgens net zo immoreel gedragen als altijd. Hij stelt ze op één lijn met mensen die een vergif gewoon blijven gebruiken, omdat ze een tegengif hebben gevonden.

* *Saptasatika*, blz. 232-34. D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, deel 11, blz. 251-252.

Maar dit is een vrij negatieve manier om naar het probleem te kijken. Vanuit het positieve standpunt gezien zegt Shin dat als we Amida's mededogen voor onszelf en alle andere schepsels beseffen, dit een overeenkomstig mededogen in ons oproept.

In termen van de filosofische Mahayana zouden we moeten zeggen dat als we begrepen hebben dat wij en alle schepsels boeddha's zijn, we hen daarom met de eerbied die voortkomt uit het boeddhaprincipe behandelen.

Een tweede factor die zorgt voor moraliteit is de dankbaarheid die je voelt voor de vrijheid helemaal jezelf te zijn, een dankbaarheid die zo groot is dat mensen vaak iets van die vrijheid willen opgeven als dankoffer. Natuurlijk kan dit gevoel van dankbaarheid beter groeien wanneer de ultieme werkelijkheid is gepersonifieerd in de vorm van Amida. Uit filosofisch standpunt is er geen echte reden voor dankbaarheid, omdat er in non-dualiteit geen gever of ontvanger is. Vandaar het gevaar van een louter filosofisch begrip. Maar uit emotioneel standpunt blijkt er alle reden te zijn tot dankbaarheid. Bij het ontdekken van de vrijheid helemaal jezelf te zijn, heb je een soortgelijke ervaring als de christelijke vergeving van zonden; hoe zwart je ziel ook is, toch staat zij niet buiten de liefde van God, die zo alomtegenwoordig is als God Zelf. In dit verband is het de moeite waard een opmerkelijke passage uit het werk van een katholieke theoloog te citeren:

Want wij zijn nooit echt buiten God, noch Hij buiten ons. Hij is meer bij ons, dan wij bij onszelf zijn. De ziel staat niet zo dicht bij het lichaam als Hij bij ons lichaam en onze ziel. Hij stroomt als het ware bij ons binnen, of wij leven in hem, als vissen in de zee. Wij gebruiken God, als we dat zo mogen zeggen, telkens wanneer we een wilshandeling uitvoeren en

wanneer we doen wat we van plan zijn. Hij heeft ons niet alleen een helder hoofd, een gevoelig hart en sterke ledematen gegeven als geschenken, die we onafhankelijk van Hem mogen gebruiken wanneer hij ze ons eenmaal gegeven heeft. *Maar Hij staat elk gebruik ervan in denken, liefhebben en handelen zeker toe en stemt er mee in.* Deze instroom en instemming van God, zoals theologen het noemen, zou ons levenslang de gewaarwording moeten geven dat we in een ontzagwekkend heiligdom verkeren, waar elke aanblik en elk geluid er een is van verering. *Het geeft een speciaal en angstaanjagend karakter aan zondige handelingen.* . . . Alles is doordrongen van God, terwijl Zijn onuitsprekelijke zuiverheid volstrekt onbezield is, en Zijn aanbiddelijke eenvoud onvermengd met wat hij zo innig doervademt, verlicht, bezielt en in stand houdt. Onze gewoonste handelingen, onze geringste reacties, de vrijheden waarin we ons het meest ontspannen – al deze dingen vinden plaats en worden verricht, niet zozeer op de aarde en in de lucht, maar in de boezem van de alomtegenwoordige God. (cursief van mij)*

De woorden van Faber wijken op voorname punten af van de Mahayana filosofie, want in het christendom is God wezenlijk de Ander. Maar, voor zover een leerstelling een symbool van innerlijke ervaring is, zie ik geen belangrijk verschil tussen het innerlijke gevoel waar Faber het over heeft, en het innerlijke gevoel van vooral de amidistische sekten van het Mahayana-boeddhisme. Zo gezien is de ervaring van vrijheid of Verlichting als het ontdekken van een onmetelijk kostbaar juweel in je geringste daden en laagste gedachten. Je ontdekt het waar alle juwelen het eerst te vin-

* F.W. Faber, *The Creator and the Creature* (Baltimore, 1853, 65)

den zijn – diep in de aarde, of in de modder. Mensen die van juwelen houden laten ze niet liggen; zij pakken ze op uit de diepte, poetsen ze op, leggen ze op fluweel of zetten ze in goud. Dit oppoetsen en versieren is ons symbool voor zedelijkheid, de uitdrukking van onze vreugde en dankbaarheid, als we ons het volgende realiseren: ‘Deze aarde is het Lotusland van Zuiverheid, En dit lichaam is het lichaam van Boeddha.’* Het is wel opmerkelijk dat er een aanzienlijk belang wordt gehecht aan de eredienst in de zen richting, die filosofisch gezien de meest iconoclastische vorm van boeddhisme is. Misschien is er een aanwijzing voor de ogenschijnlijke inconsequentie van eredienst en non-dualiteit in het volgende voorval uit de *Hekigan-roku*:

Huang-po (Japans, Obaku) zei: ‘Ik aanbidt Boeddha gewoon. Ik vraag Boeddha nergens om. Ik vraag de Dharma nergens om, ik vraag de Sangha nergens om.’ Daarop zei iemand: ‘Je vraagt Boeddha nergens om. Je vraagt de Dharma nergens om. Je vraagt de Sangha nergens om. Wat is dan het nut van je verering?’ Waarop Huang-po hem een klap in het gezicht gaf!**

Het boeddhistische gevoel voor verering en dankbaarheid komt echter het duidelijkst tot uiting in het bodhisattwa-ideaal, dat gebaseerd is op een diep intuïtief aanvoelen van de fundamentele eenheid van alle schepsels en dingen. Wie na verlicht te zijn geworden geen Bodhisattwa, helper van de wereld, wordt, krijgt de titel *pratyeka-boeddha*, wat in Mahayanafilosofie bijna een scheldwoord is. Zo iemand is

* Uittit het Lied van Meditatie door Hakuin (1683-1768), een van de beroemdste Japanse zenmeesters.

** Ik volg de versie van Kaiten Nukariya. Verg. zijn *Religion of the Samurai*, blz. 96. *Boeddha, Dharma, en Sangha (Boeddha, de wet, en de orde van de monniken) zijn de Drie Toevluchten (trisharana) waartoe alle boeddhisten zich wenden.*

niet bereid zijn ervaring van vrijheid met zijn medemensen te delen, en strikt genomen is Verlichting geen Verlichting, tenzij die gedeeld en uitgedeeld wordt. Verlichting is niemands eigendom, en wie probeert het voor zichzelf te houden, begrijpt het niet. Dienstbaarheid, zedelijkheid en dankbaarheid zijn ons antwoord *als mens* op een geschenk waarop we niet *als boeddha* kunnen reageren. Het boeddhaprincipe overstijgt zedelijkheid, maar het menselijke principe niet. Vanuit het standpunt van non-dualiteit zijn deze twee principes één; maar wat zo vaak over het hoofd wordt gezien bij het bestuderen van Mahayana is dat ze vanuit *hetzelfde* standpunt twee zijn. Want non-dualiteit sluit niets uit; zij bevat zowel eenheid als diversiteit, een en vele, identiek en afgescheiden zijn. Het Japanse boeddhisme drukt dit uit in de formule: *byodo soku shabetsu, shabetsu soku byodo* – eenheid in verscheidenheid, verscheidenheid in eenheid. Om deze reden wordt het boeddhisme in filosofische, morele en spirituele zin de middenweg genoemd.

Morgen komt nooit

Wanneer we zeggen dat alles in de kosmos de creatieve activiteit van God is, is dat eigenlijk net zoiets als een slang poten geven of de reflectie op een spiegel schilderen. Het is niet te vergelijken met het zien van die activiteit zoals ze is, al zeggen we dat die van God is, om er op een bepaalde manier de aandacht op te vestigen. Maar het probleem is dat mensen zoveel energie stoppen in het zoeken naar God, dat ze niet zien wát Hij doet, en dat is beslist een droevige stand van zaken. Wat is deze activiteit? De rivieren stromen; de bloemen bloeien; je loopt over straat. Meer zouden we eigenlijk niet moeten zeggen, maar het wordt soms de activiteit van God genoemd om iets duidelijk te maken aan iemand die daarop misschien zegt: 'De rivieren stromen; de bloemen bloeien; je loopt over straat – nou, èn?'

Nou, èn? Nou ja, wat wil je nog meer? Hier is iemand die eet uit de kruidenierswinkel en toch nog klaagt dat hij sterft van de honger. Maar het woord en begrip *God, Brahman, Tao*, of wat je wilt, is eigenlijk geïntroduceerd voor dergelijke ondankbaren magen. Het is een manier om het

leven te benadrukken door er de aandacht op te vestigen, zoals we woorden onderstrepen of cursief schrijven. Daarom noemen we de kosmos de activiteit van God om de nou-ënner te bewegen er aandacht en eerbied voor te hebben, omdat hij zijn leven altijd opschrokt, in plaats van het aandachtig te proeven. Hij denkt altijd aan het tweede en derde stuk taart als hij het eerste nog in de mond heeft; hij heeft daarom aan drie nog niet genoeg en eindigt met een grondig verstoorde spijsvertering. Dit noemt men de lunch gebruiken bij het ontbijt, of leven voor de toekomst. Maar morgen komt nooit.

De sneeuw valt op de vensterbank. Is dit de activiteit van God? Misschien. Maar als iemand ernaar kijkt *om* God te zien, wordt hij vast teleurgesteld. 'Geen mens heeft God gezien.' Nee, en door naar God te zoeken, mist hij misschien de sneeuw. 'Gij zijt Brahman!' Maar als je in jezelf kijkt *om* Brahman te vinden, zul je inderdaad heel erg teleurgesteld worden. Toch is dit hele probleem ontstaan doordat mensen een eenvoudig middel te ver doorgevoerd hebben. Het idee God, is een vinger die de weg naar de werkelijkheid wijst, maar wanneer mensen God en de werkelijkheid proberen te verenigen, het een gelijk stellen met het ander, het eerste in het tweede willen zien, proberen ze twee zaken te verenigen die dat niet nodig hebben. Het lijkt op de poging het oog zichzelf te laten zien.

Maar hoe komen we dan in die staat waarin het kijken naar de vallende sneeuw zo een één-zijn met God is, dat we God er net zo min bij hoeven halen als dat we rozen hoeven roodverven? Vanwaar al deze haast om een bepaalde staat te bereiken? Kijk je niet al naar de sneeuw? Sta je niet al oog in oog met het eeuwige mysterie? Doe het maar even rustig aan; kijk maar naar de sneeuw die valt, of de ketel die kookt, en heb niet zo'n haast. Wat is er mis met kijken naar de sneeuw of de ketel, dat je zo nodig een zekere staat wil

bereiken? Misschien kan de eerste de beste idioot dat ook wel, en waarom niet hoger bieden dan hij? Hoe schitterend is zijn onwetendheid! Gelijk de stenen, het gras en de wind, heeft hij verlichting zonder het te weten, en waardeert hij niet wat hij heeft. Maar ook hij is een nou-ënner, want hij zegt 'nou, èn?' terwijl anderen op zoek gaan naar God. Hij is niet vrij om naar de sneeuw te kijken omdat hij niets anders kan doen, en vooral niet omdat hij zijn vrijheid niet op waarde schat.

Maar jij bent vrij je aan het leven over te geven en te weten dat leven in God een andere term is voor deze overgave, voor het kijken naar de sneeuw en lopen over straat. En jij bent vrij, niet alleen omdat je ooit een nou-ënner was, maar ook omdat je voortdurend in deze overgave geleefd hebt, al was het zonder het te weten. Als je je best had moeten doen om een staat van overgave te bereiken die je daarvoor niet had, zou je niet vrij zijn, want dit zou *ergens heen gaan* betekenen, en morgen aankomen op een plaats waar je gisteren niet was. En morgen komt nooit.

Je zegt dat je deze overgave nu niet voelt. Wat verwacht je te voelen? Het is geen gevoel; het is voelen. Het is geen gedachte; het is denken. Als het een bepaalde gedachte of een bepaald gevoel was, zou er sprake zijn van erin komen en eruit gaan; maar God is een en alomvattend, en daarin kan geen sprake zijn van komen of gaan, binnen of buiten. Meer dan dat, de grote overgave of verlichting hangt zelfs niet af van voelen en denken, bewustzijn of niet-bewustzijn, leven of sterven. Zoals het gedicht zegt:

Dit kun je niet beschrijven, noch schilderen,
Evenmin bewonderen, of voelen.

Het is je ware zelf dat geen schuilplaats heeft. Vernietig de kosmos, maar dat blijft. Nee, je kunt het niet voelen –

maar hoe kun je er dan überhaupt iets over weten? Omdat je het kunt *gebruiken* en kunt voelen dat je het gebruikt, net als 'de wind waait waarheen het wil, en gij hoort hem waaien, en toch kunt gij niet zeggen waarvandaan hij komt of waarheen hij gaat.' Hoe is het om te voelen dat je het gebruikt? Dat wordt in een andere strofe verteld:

Plots draait de koude lucht. Alleen, en luid, stijgt er een vers van klokken op. En vliegt mee met de wolk.

Wat is werkelijkheid?

Mensen zeggen vaak dat ze op zoek zijn naar werkelijkheid en dat ze proberen te leven. Ik vraag me af wat dat betekent.

Enige tijd geleden zat een groepje mensen in een restaurant; een van hen vroeg de anderen of ze wilden zeggen wat werkelijkheid voor hen betekende. Er werden veel vage dingen gezegd, veel gepraat over metafysica en psychologie, maar een van de aanwezigen haalde, toen zijn mening werd gevraagd, alleen zijn schouders op en wees naar het zoutvaatje. Hij was verbaasd dat niemand hem begreep, en toch was het niet zijn bedoeling slim of onduidelijk te zijn. Zijn idee was de vraag met zijn gezonde verstand te beantwoorden, in de normale veronderstelling dat werkelijkheid dat is, wat er bestaat. Hij werd niet begrepen, omdat zijn vrienden, net als veel anderen, de werkelijkheid beschouwden als een speciale soort van bestaan en het Leven (met hoofdletter L) als een bepaalde manier van leven. Zo kom je vaak mensen tegen die praten over wat het verschil is tussen 'maar' een mens-kind, een 'bezielde buik', en een *echt* mens; tussen mensen die gewoon maar bestaan, en mensen die echt leven.

In de Chinese filosofie wordt het leven *Tao* genoemd; de Chinezen spreken van de wijze als iemand die zich zijn overeenstemming en harmonie met de Tao realiseert (reëel maakt voor zichzelf). Daarom vraagt men eigenlijk of Tao leven betekent in de zin van simpel bestaan, of dat Tao leven is dat geleefd wordt op een speciale manier, trouw, met overgave, vitaal en met een zeker enthousiasme dat voortkomt uit blijdschap dat je leeft.

Het antwoord op deze vraag hangt louter af van de reden waarom je het vraagt. Laten we eens zien wat de Chinezen er zelf over zeggen.

Een leerling vroeg aan zijn leraar: 'Wat is de Tao?' Hij antwoordde: 'Het dagelijkse leven is de Tao.'

'Hoe kom je ermee in overeenstemming?' ging de leerling verder.

'Als je ermee in overeenstemming probeert te komen,' zei de leraar, 'zul je er van verwijderd raken.'

Juist, we hebben wel mensen ontmoet die heel erg hun best doen echte mensen te zijn, hun leven werkelijkheid (of betekenis) te geven en anders te leven dan door gewoon maar te bestaan. Deze zoekers heb je in soorten, ongeletterd en geletterd, van mensen die esoterische geschriften bestuderen tot het publiek dat luistert naar populaire sprekers over het vormen van een energieke persoonlijkheid, jezelf verkopen en een succes van je leven maken. Ik ben nog nooit iemand tegengekomen die *probeerde* een echt mens te zijn en daarin *slaagde*. Het resultaat van dergelijke pogingen is altijd een verlies van persoonlijkheid, want er bestaat een aloude paradox in de spiritualiteit; wie probeert zich groot te maken, wordt klein. De paradox is zelfs nog iets gecompliceerder; die betekent ook dat als je probeert, indirect, om je groot te maken door je klein te maken, je er alleen in slaagt klein te blijven. Het is allemaal een kwestie

van wat jou drijft, van wat je wilt. Drijfveren kunnen listig verborgen worden, en we noemen het verlangen een echt mens te zijn misschien niet het verlangen om groot te zijn, maar dat is maar een kwestie van woorden.

Zeer veel hedendaagse religies en psychologische systemen maken de fundamentele fout dat ze proberen mindere goden zeggenschap te geven, want daar komt de zoektocht naar persoonlijkheid op neer. Het oude christendom is nooit zo dom geweest, want daarin was het doel nooit dat de mens tot grootheid (of grote persoonlijkheid) kwam. Het doel was eenvoudig om God te dienen en alle grootheid aan Hem toe te schrijven. Maar in deze tijd zijn heel veel mensen niet in staat in de christelijke God te geloven, en Zijn meer abstracte plaatsvervangers slagen er niet in enige echte devotie en eerbied op te wekken.

Zo komen we terug bij de oorspronkelijke vraag: 'Wat is het leven dan; wat is de werkelijkheid, dat zij devotie in ons kan opwekken?' Als we het als een bepaalde manier van leven of als een bepaalde manier van bestaan beschouwen en *daar* onze devotie op richten, wat doen we dan? We vereren de uiting ervan in een grote persoonlijkheid, in het gedrag van wie wij als een 'echt mens' beschouwen. Maar daar zit een addertje onder het gras. Wanneer we de echte persoonlijkheid in anderen vereren, lopen we de kans alleen maar een na-aper te worden; wanneer we die vereren als een ideaal voor onszelf, vervallen we weer in het groot willen maken van jezelf. Het is allemaal een kwestie van trots, want als je het leven en de werkelijkheid alleen maar vereert zoals die zich manifesteert in speciale uitingen van persoonlijk leven, ontzeg je leven en werkelijkheid aan zulke nederige zaken als bijvoorbeeld zoutvaatjes, stofjes, wormen en bloemen, en aan de grote onbekeerde massa mensen. Dat doet me denken aan het gebed van de Farizeeër, die God dankt

dat Hij hem niet zo zondig had gemaakt als andere mensen. Maar een leven, een werkelijkheid, een Tao die tegelijk Christus, Boeddha, Lao-tse en een onwetende dwaas of een worm kan zijn, dat is echt iets mysterieus en prachtigs, en echt je verering waard, als je er even over nadenkt.

In de boeddhistische geschriften staat: 'Als ieder aspect van onze geest in overeenstemming is met de boeddhageest, zal er niet één atoom stof zijn dat niet tot boeddhaschap komt.' Want leven en werkelijkheid zijn geen dingen die jij zelf kunt hebben, als je ze niet aan alle anderen schenkt. Ze zijn niet het eigendom van bepaalde mensen, evenmin als de zon, de maan en de sterren.

De geboorte van de goddelijke zoon

Onderzoek naar een christelijk symbool

Zelfs voor een agnosticus moet het verhaal van de goddelijke incarnatie toch altijd een van de meest fascinerende legenden zijn die ons overgeleverd is uit het verleden. Hoewel meestal gezien als een christelijk verhaal, is het een van de oudste mythen van het mensdom, iets dat zozeer is ingebed in de fundamenteën van het denken dat louter intellectueel scepticisme het niet om zeep kan helpen. Want de rede werkt alleen aan de oppervlakte van de geest, en hoe zuiver rationeel iemand zichzelf ook kan vinden, wanneer hij slaapt wordt hij onverhoeds overvallen door gedachten waarvan hij dacht dat ze weg waren. In zijn dromen verschijnen de oude mythen opnieuw, en bewijzen dat er een gebied van de ziel is waar hij niets van weet, en waar hij geen controle over heeft. De kracht van de rooms-katholieke kerk ligt er nu juist in dat ze meer dan ieder ander westers geloof deze mythische symbolen, die het denken en het gevoel diep beroeren, koestert. Wetenschappelijk rationalisme verandert de oppervlakte misschien, hult de ziel misschien in een ander kleed en laat haar een andere rol spelen. Maar het resultaat is maar *toneelspel*, een doen alsof,

een uiterlijke vertoning, waartegen het innerlijke wezen rebelleert en die ernstige geestelijke conflicten teweegbrengt die de mens van het leven vervreemden.

De kerk blijkt echter zeer ontoereikend om de spirituele ziekten van de moderne mens te helen, omdat hij haar exclusieve interpretatie van die aloude symbolen onmogelijk kan geloven. Voor mensen die wél geloven is de kerk bevredigend, niet zozeer vanwege die interpretatie, als wel vanwege de symbolen zelf. Wat we er ook in lezen, ze lijken een kracht in zich te hebben die geen misverstand kan veroest. Daarom is de dwaling van het hedendaagse scepticisme dat het, door de doctrines van de kerk af te wijzen, ook de symbolen heeft afgewezen, en zodoende, als die uitdrukking niet te grof is, de baby met het badwater heeft weggegooid. De verwijzing naar de baby is echter bijzonder toepasselijk, omdat misschien het belangrijkste symbool de baby is, het heilige kind 'ontvangen van de Heilige Geest en geboren uit de maagd Maria.' De kerk is er vaak op gewezen dat dit zelfde verhaal jammer genoeg ook in andere en oudere godsdiensten voorkomt, bijvoorbeeld in de legende van Maya en Boeddha, en van Isis en Horus. Waarop de geleerde vaders hun toevlucht namen tot enigszins gebrekkige antwoorden, zich beriepen op die *demon ex machina*, de duivel, en suggereerden dat hij het verhaal in andere godsdiensten heeft ingebracht om de gelovigen in de war te brengen. Of ze suggereerden dat de genade van God een zeker deel van de waarheid aan de heiden bekend maakte, opdat deze voorbereid zou zijn op de christelijke openbaring – een suggestie die tegelijk oppervlakkiger en diepzinniger is dan de makers bedoelen. Want zij scheidt het lastige en gevaarlijke precedent dat Gods genade via andere wegen dan die van de kerk is geschonken, en lijkt net zozeer een voorbereiding op de bekering van de heiden als op het scepticisme van de wetenschap. En als die redenering

logisch werd vervolgd zou men ten slotte terecht komen bij die moeilijke kwestie dat God en de duivel volmaakt aan elkaar gelijk zijn, want wat voor de één een bron van genade is, is voor de ander een bron van verleiding.

Maar voordat we toekomen aan de essentiële betekenis van de incarnatie, zullen we wijzen op verscheidene belangrijke en veelbetekende overeenkomsten. In het derde hoofdstuk van het evangelie van Johannes laat hij Jezus zeggen dat als een man het koninkrijk Gods wil binnengaan, hij opnieuw geboren dient te worden uit water en de Geest. Verderop, in het eerste hoofdstuk van Genesis, wordt gezegd dat de Geest vóór de schepping van de wereld over de wateren zweefde. Daaruit volgt dus dat deze twee elementen, water en geest, voor het goddelijke scheppen nodig zijn, of het nu het scheppen is van een universum, of van een zoon van God. Daarom is het van belang te onderzoeken of deze twee elementen betrokken waren bij de geboorte van die bepaalde zoon van God die Jezus Christus heet. Onmiddellijk treffen we, in overeenstemming met de orthodoxe leer, de Geest aan – de Heilige Geest. Het kan niet helemaal toevallig zijn dat er een sterke gelijkenis is tussen *Maria* en *mare*, Latijn voor 'zee' (*Maria* is een Griekse vorm), terwijl andere belangrijke woorden die afstammen van dezelfde Sanskriet stam *ma-* zijn: *Maya* (de moeder van Boeddha, wat ook de wereld van vorm, of verschijnselen betekent), *mater* (moeder), en *materie*. In alle oude leringen over het ontstaan van de kosmos is water het symbool van materie, die in vereniging met de geest de wereld van vorm tot stand brengt. En zoals geest actief en mannelijk is, is water passief en vrouwelijk. Zo is water figuurlijk gesproken de moeder van de wereld, en hieruit kunnen we opmaken dat het verhaal van de incarnatie misschien wel een groot aantal even ware betekenissen heeft. Op het niveau van kosmogonie geeft het de geboorte van de wereld uit de

wereld accepteren en zich eraan geven. Bij 'het ontvangen van de kosmos in zichzelf', zoals sommige 'mystici' doen, is men zo verwaand te denken dat men God is, en poneert men de zoveelste tegenstelling tussen het machtige geheel en het ontaarde deel. Als je je volstrekt en slaafs aan de wereld geeft, word je een spirituele nul, een mechaniek, een lege huls, een blad dat waait waarheen het wordt geblazen. Maar als de wereld wordt ontvangen en het zelf tegelijkertijd wordt gegeven, dan heerst de eenheid waaruit de tweede geboorte ontstaat. Alleen in die staat is het mogelijk het leven echt te waarderen, met liefde, dankbaarheid en eerbied in andere schepsels te accepteren wat je behaagt en wat je niet behaagt, in de wetenschap dat er geen vreugde is zonder smart, leven zonder dood, genot zonder pijn. Meer dan dat, pijn en dood worden niet slechts geaccepteerd *omdat* ze, door ermee in contrast te staan, leven en genot mogelijk maken, maar ook omdat ze een intrinsiek onderdeel zijn van een groter leven en een groter genot. Het grotere leven is meer dan leven als tegengesteld aan dood, zoals een melodie meer is dan klank; het is de ritmische aanwezigheid en afwezigheid van klank, waarin stilte en het eindigen van noten net zo belangrijk zijn als het spelen ervan. Het is geen kwestie van de pauze slechts tolereren omwille van de noot, tenzij we ook mogen zeggen dat het een kwestie is van de noot tolereren omwille van de pauze. Want net zoals er weinig afschuwelijker is dan een eeuwigheid van geluid of een eeuwigheid van stilte, zo valt er weinig te kiezen tussen een eeuwigheid van leven en een eeuwigheid van dood. Maar er is een afwisseling, een ritme, een verscheidenheid in dingen, als het ware een universele symfonie. En deze symfonie is het kind van de vader, klank, en de moeder, stilte.

Wanneer we zeggen dat uit de eenwording van het zelf en het leven (of de wereld) de Christus wordt geboren, be-

doelen we dus dat de mens tot een nieuw centrum van bewustzijn stijgt dat noch alleen in hemzelf, noch alleen in de wereld is; hij raakt *gecenterd* in de harmonie die voortkomt uit het geven en ontvangen van het een aan het ander. Dit centrum bestaat zelfs al, of hij het weet of niet, want er kunnen geen tegendelen bestaan tenzij er een relatie tussen is. En deze relatie, het kind, is betekenis, of wat Keyserling *significantie* noemt en de Chinezen *Tao* noemen, net zoals het kind een betekenis, een *raison d'être*, geeft aan de twee tegendelen man en vrouw. In deze zin is het kind echt 'vader voor de man' en Christus waarlijk één met de Vader. Want wat is louter stof, louter energie, louter geheel, louter deel, louter wereld, louter zelf? Elk op zich is niet meer dan een instrument, een werktuig, een levenloze hoeveelheid die de *Tao* bijeen brengt en naar zijn eigen betekenis vorm geeft; voorwaar, zonder die betekenis zouden ze niet eens kunnen bestaan. Wat de betekenis zelf betreft, die kan niet beschreven worden; die kan alleen ervaren worden, en alléén ervaren wanneer er zo'n grote liefde is tussen jezelf en de wereld dat wat ieder van de twee betekent, opgeteld meer is, zoals voor man en vrouw het kind meer is dan zichzelf.

vereniging van geest met maagdelijke stof weer, het zaaien van het zaad van het leven in onaangeraakte aarde. Maar de belangrijkste betekenis betreft de spirituele ontwikkeling van de mens, het idee van de tweede geboorte, de realisatie dat door opnieuw geboren te worden de onbekeerde mens Christus, zoon van God en mensenzoon kan worden.

Onwetendheid en spirituele duisternis zijn het gevolg van verwardheid in dualisme, een conflict tussen tegenstellingen, goddelijk of menselijk, het zelf en de wereld, bewust en onbewust. Dit is een toestand waarin bijna ieder mens zich bevindt als hij zich van zichzelf bewust is geworden. Er is een tegenstelling tussen onszelf en de kosmos waarin we leven, en de maatschappij waartoe we behoren, want we merken telkens weer dat de eisen van het leven in strijd zijn met persoonlijke verlangens. Daarom is er de neiging alles naar ons toe te trekken, een fort om ons heen te bouwen en daar alles naar binnen te slepen wat wij graag willen hebben. Het is alsof je probeert bepaalde aspecten van het karakter van je vrouw, je kind of je ouders van het geheel te scheiden en ze eeuwig afgezonderd te bewaren. Of het is alsof je probeert het weer te overreden altijd mooi en warm te zijn, of sterker nog, alsof je van een menselijk lichaam de mooie van de lelijke delen scheidt, met het gevolg dat beide sterven. Want deze scheiding, deze afzondering van het zelf van het leven, kan slechts ellende en spirituele dood brengen. Gescheiden van het leven is het zelf zo onbetekenend als een enkele noot uit een symfonie, zo dood als een vinger die van de hand is gesneden en zo muf als de lucht in een afgesloten kamer. Dit kan men ook zeggen van elk mens, idee, ding of hoedanigheid die het zelf probeert vast te pakken en te houden als zijn exclusieve bezit. Aan de andere kant is het tegendeel van deze positie even onvruchtbaar. Als het zelf totaal overweldigd wordt door de wereld of totaal opgaat in God, of in de gemeen-

schap, is het net zo nutteloos als een lichaam dat maar uit één ledemaat bestaat, net zo saai als de melodie van één ononderbroken noot (of van alle bestaande noten in één grote kakofonie), en even absurd als een schilderij dat geen enkele kleur of vorm heeft.

Maar tussen deze twee tegengestelden, het zelf en de kosmos, kan een eenheid bestaan – niet een mengsel zoals je water met wijn kunt mengen, maar een eenheid zoals tussen man en vrouw, waarbij beide tegengestelden hun individualiteit behouden en toch vrucht dragen in de vorm van een kind. Men denkt vaak dat het doel van de mystiek is te openbaren dat alle afzonderlijke dingen hetzelfde zijn, elk individueel bestaan volstrekt te ontkennen en de ene werkelijkheid te vinden, waarvan de veelvuldigheid van expressie slechts het gevolg is van illusie. Maar er is een oud boeddhistisch gezegde: ‘Voor wie niets van het boeddhisme afweet, zijn bergen bergen, rivieren rivieren, en bomen bomen. Wanneer hij de geschriften heeft gelezen en iets van de leer heeft begrepen, zijn bergen geen bergen, rivieren geen rivieren en bomen geen bomen meer voor hem.’ Want voordat we de veranderende individualiteit van dingen echt kunnen appreciëren, moeten we in zekere zin hun onwerkelijkheid beseffen. Dat wil zeggen, je moet begrijpen dat niet alleen jijzelf, maar alle andere dingen in de kosmos onbetekenend en dood zijn, als je ze beschouwt als op zichzelf staand, als permanente, geïsoleerde en onafhankelijke entiteiten. Als een deel niet in verband wordt gebracht met het geheel, heeft het geen waarde, en juist dit in verband brengen van het deel met het geheel, of liever, dit besef van een reeds bestaande relatie, is de eenheid waaruit het Heilige Kind wordt geboren.

Zoals de man, als hij zijn vrouw werkelijk bemint, haar moet ontvangen en totaal moet accepteren, terwijl hij zich tegelijkertijd helemaal aan haar geeft, zo moet de mens de

Eerder verschenen bij uitgeverij Samsara



Zoek geen antwoord
Steven Harrison

90-77228-02-0

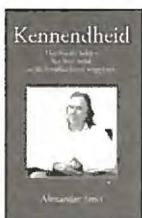
In dit boek verdedigt psycholoog en schrijver Steven Harrison de stelling: 'Waarom levensvragen nergens toe leiden.'



Zoals Het Is
Tony Parsons

90-77228-05-5

Dialogen met Tony Parsons over zijn boek 'Het Open Geheim.'



Kennendheid
Alexander Smit

90-77228-04-7

Een bloemlezing uit het werk van de in 1998 overleden Nederlandse advaita-leraar Alexander Smit.



Ontwaken in de droom
Leo Hartong

90-77228-07-1

Een persoonlijk verslag over bewustwording van 'wat is.' Helder en humoristisch.



Wie zoekt zal niet vinden
Ram Tzu

90-77228-01-2

In 100 humoristische beschouwingen worden de 'zoeker', de 'zoektocht' en de 'uitweg' op de hak genomen.



Bent u nét zo gelukkig als uw hond?
Alan Cohen

90-77228-03-9

Humoristische cartoons en teksten over een hondje dat in het 'nu' leeft en daarom volslagen gelukkig is.



Er was eens...
Ramesh Balsekar

90-77228-14-4

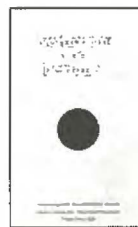
Door middel van verhalen en anekdotes maakt de lezer kennis met het unieke onderricht van de inmiddels 86-jarige Ramesh Balsekar.



Eeuwigheid NU!
Francis Lucille

90-77228-13-6

Gesprekken met Francis Lucille over onze 'ware natuur' waaruit zijn eenvoud, warmte en helderheid duidelijk blijken.



Verlichting voor beginners
Chuck Hillig

90-77228-09-9

'Chuck Hilligs boek herbergt briljante inzichten. Eén ervan kan je leven al ingrijpend veranderen.'

-Deepak Chopra, M.D.-



De structuur van Zijn
Roy Whenary

90-77228-12-8

'Dit boek legt in heldere bewoordingen de basis van het spirituele zoeken bloot.'
-Ramesh S. Babekar-



Ontwaken in het alledaagse
Joan Tollifon

90-77228-15-2

Een persoonlijk, ontroerend verhaal over bewustwording. Eerlijk, humoristisch en diepgaand.



Niemand hier...
Tony Parsons

90-77228-11-X

Een weergave van dialogen met Tony Parsons, o.a. gehouden in Amsterdam in 2002.



Bewustzijn
Anthony de Mello

90-77228-16-0

De jezuïet Anthony de Mello vermengt christelijke mystiek met boeddhistische wijsheid en komt daarbij tot een prachtige synthese.



Eén-zijn in relaties
Steven Harrison

90-77228-10-1

Steven Harrison toont in dit boek aan dat we altijd en overal in relatie zijn. Ongeacht of we dat willen of beseffen.



Wijsheid uit het hart
Alan Cohen

90-77228-17-9

Een verhelderend, humoristisch boek met parabels, anekdotes, gedichten en citaten uit verschillende tradities.



Het gelukkige kind
Steven Harrison

90-77228-20-9

'Een imposant boek met verfrissende, nieuwe inzichten over het thema opvoeding'
-Joseph Chilton Pearce-



Parels voor de ziel
Chuck Hillig

90-77228-18-7

Een verzameling gedachten en overpeinzingen van de psychotherapeut Chuck Hillig waarin oosterse wijsheid en westerse psychologie samenkomen.



Terug van nooit weggeweest
Jan van Delden

90-77228-06-3

Een geheel nieuwe en originele visie op het oude heldendicht van Homerus: de Odyssee. Jan van Delden ziet de reis van Odysseus als een metafoor voor een innerlijke reis naar duurzaam geluk.



...Niemand daar
Tony Parsons

90-77228-19-5

Dialogen met Tony Parsons. 'Er is geen beter of slechter, er is geen pad en er valt niets te bereiken. Alles wat verschijnt is bron.'



De denkbeeldige geest
U.G. Krishnamurti

90-77228-24-1

Informele gesprekken met de man die werkelijk geen concessies doet en alle spirituele tradities, als zijnde verzinselen van de geest, in heldere en duidelijke bewoordingen van tafel veegt.



Metanoia
Jan Foudraïne

90-77228-25-X

Via de psychiatrie en de psychotherapie komt Jan Foudraïne tot het thema bevrijding, en tot de conclusie dat wat wij de 'persoonlijkheid' noemen, wel eens iets heel anders zou kunnen zijn dan wordt aangenomen.



Het hart van bewustzijn
Thomas Byrom

Een vertaling van de
Ashtavakra Gita

90-77228-22-5

Deze tekst is een juweel, en doorstaat de vergelijking met de Tao te King, Bhagavad Gita of de Hart sutra met glans. Zeker ook door de prachtige, poëtische vertaling van Byrom.



Vrij zijn
Wolter Keers

90-77228-26-8

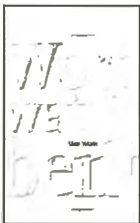
Een commentaar op de Ashtavakra Samhita. Nu nog even actueel als toen deze serie lezingen, 25 jaar geleden, werd gehouden. De kernvraag was en is: 'Wie ben ik?'



Inzicht
*Vingers wijzend naar
de maan*

90-77228-21-7

Een verzameling inspirerende teksten uitgebracht ter ere van het eerste lustrum van het tijdschrift InZicht, met medewerking van 16 auteurs die regelmatig in InZicht schrijven.



Word wat je bent
Alan Watts

90-77228-23-3

Een verzameling teksten van de pionier van de 'new age' over uiteenlopende onderwerpen zoals: taoïsme, boeddhisme, christendom, hindoeïsme, psychologie en psychotherapie.

Onze titels, met een tekstfragment,
kunt u ook zien op onze website:

www.samsarabooks.com

Daar vindt u informatie over de boeken in voor-
bereiding, de agenda met informatie over lezingen
van onze auteurs en kunt u zich opgeven voor onze
nieuwsbrief.

Samsara Uitgeverij bv

Herengracht 341

1016 AZ Amsterdam

Telefoon: 020 - 5550366

Fax: 020 - 5550388

E-mail: info@samsarabooks.com

Word wat je bent

ALAN WATTS (1915-1973) schreef in zijn leven vele belangwekkende boeken waarvan er enkele, zoals 'Lof der Onzekerheid', 'Zelfkennis' en 'Het boek over het taboe', ook in het Nederlands verschenen.

Dertig jaar na zijn dood heeft zijn zoon Mark deze bijzondere verzameling teksten samengesteld, waarvan de meeste nog niet eerder in boekvorm zijn verschenen.

Dit boek voert ons, in twintig hoofdstukken, langs tal van religieuze stromingen en religies zoals het taoïsme, boeddhisme, zenboeddhisme, christendom en hindoeïsme.

Daarnaast vindt u ook teksten over psychologie en psychotherapie, waarin Watts zich o.a. afvraagt of het begrip 'het onbewuste' wel bestaat. Andere onderwerpen die hij bespreekt zijn: de beperking van taal als het gaat om het beschrijven van de waarheid, en de psychologische symboliek in de christelijke mystiek.

Alan Watts was, mede door zijn helder en eenvoudig taalgebruik, als geen ander in staat de oosterse denkwijze voor ons westerlingen begrijpelijk te maken.

ISBN 90-77228-23-3

