

# De Tao van de Landbouw

## VII. Het Taoïsme



## Inhoud

<b>7. De TAO van het Land.....</b>	<b>4</b>
<b>7.1 Inleiding .....</b>	<b>4</b>
De elektromagnetische natuur.....	4
Correspondentia - chaostheorie.....	6
Resonantie en Interferentie .....	9
<b>7.2 Historie en Begrippen .....</b>	<b>14</b>
De Tao .....	16
De Qi.....	20
De Yin-Yang .....	24
De I Tjing .....	28
De elementenleer .....	31
<b>7.3 Innerlijke Alchemie.....</b>	<b>34</b>
Inleiding .....	34
De Meesters .....	38
Het transformatieproces.....	44
De Bewerking van het Innerlijk Land .....	46
De elixervoeding.....	54
<b>7.4 Natuurhouding .....</b>	<b>59</b>
De Fengshui.....	64
Acupunctuur van de aarde .....	66
De heilige natuur .....	69
Het Landkompas.....	76
De mensringen van het kompas .....	87
Het Kompas en de Boerenalmanak.....	93
De begraafplaats .....	95
<b>Literatuur .....</b>	<b>107</b>

## **7. De TAO van het Land**

### **7.1 Inleiding**

In het voorgaande deden we op basis van uiteenlopende indicaties een beroep op het Taoïstisch gedachtegoed. Dit werd ingegeven door de verwachting dat het Taoïsme een der weinige v r ontwikkelde alternatieven voor het westerse dualisme was. Naar gelang de nieuwe natuurwetenschap vordert neemt de behoefte toe een alternatief te vinden voor de mechanistische deterministische natuuropvatting. We hebben de nieuwe wetenschap in verband gebracht met het organistisch denken en een beroep gedaan op het Taoïsme om het organistisch paradigma verder uit werken. Het Taoïsme bleek een bijzonder boeiende en bruikbare idee nbron waarvan we dankbaar gebruik maken.

Via de mystiek en het ecofeminisme kwamen we terecht bij de organistische denkers zoals Teilhard en Whitehead. Brown, Jung, Singer e.a. zetten ons op het spoor van het Taoïsme.

Er bestond echter ook een andere weg naar het Taoïsme; volgens Needham wortelt de westerse organistische 'filosofie' via Leibniz reeds in het Taoïsme. Ofschoon het voor onze doelstelling weinig uitmaakt hoe de informatiekkanalen tussen oost en west historisch lopen biedt deze zienswijze van Needham interessante mogelijkheden.

Daarbij gaat het ons om de vraag of de verwantschap tussen het Taoïsme en het westers organistisch denken een zekere vereenvoudiging kan brengen in de formulering van een organistisch alternatief. Misschien is zo'n vereenvoudiging mogelijk door de Taoïstische leer der correspondentia te vergelijken met h t tegenwoordige aanknopingspunt bij uitstek: de chaostheorie en het procesdenken.

We hebben bij de bespreking van de oosterse kosmologie en de nieuwe natuurwetenschap vastgesteld dat de elektromagnetische benadering de corpusculaire zal vervangen.

In het vorige hoofdstuk waren we erg in beslag genomen door de heilige substantie als substraat voor het religieuze, en die stoffelijke nadruk zou de indruk kunnen wekken dat de veldlijnen benadering een hoofdstuk apart is. Het Taoïsme, en met name de fengshui, leent zich voor een integratie van de substantiële en elektromagnetische benadering.

Alvorens op deze inhoudelijke vergelijking in te gaan richten we ons op de diepere achtergrond van zo'n mogelijke samenhang: het beeld van de elektromagnetische natuur.

### **De elektromagnetische natuur**

Het organistisch denken heeft een belangrijke impuls gekregen van de natuurkundige inzichten in de elektromagnetische verschijnselen.

Eerder hebben we reeds vastgesteld dat met name het procesdenken van Whitehead nauw verwant is, zo niet z'n ontstaanswereld heeft, in de 'magnetisering' van het natuurbeeld door Maxwell, Planck en Einstein. De chaostheorie ondersteunt, -zoals bij Prigogine's beroep op Whitehead -, het elektromagnetisch wereldbeeld. Die stap was belangrijk omdat het elektromagnetisme de mogelijkheid opent de werkelijkheid te zien als een samenstel van gebeurtenissen en niet als een conglomeraat van materiekorrels ('bits of matter').

Whitehead heeft voor zijn formulering van het gebeurteniskarakter van de magnetische werkelijkheid uitvoerig gebruik gemaakt van Leibniz' monadologie<sup>1</sup>.

Needham probeerde na te gaan hoe Leibniz aan zijn organistische principes kwam en hij vond een spoor dat via de Jezuïetenmissionarissen naar China leidt.

"Now it might be said that the part played by Leibniz in the history of philosophy was that of a bridge builder .... If these ideas (van Darwin, Freud, Einstein en Whitehead) are traced backwards in the thought of Europe they lead to Leibniz and then they seem to disappear."<sup>2</sup>

Voorafgaande aan Leibniz weinig over de organistische principes (diens 'Monadologie') in het Europese denken is terug te vinden was voor Needham een reden Leibniz' relatie met het Chinese denken na te gaan. Brieven in Leibniz' nalatenschap, die deels nog niet waren gepubliceerd, hebben Needham's vermoeden bevestigd.

Needham stelt vast dat de monadologie van Leibniz grote gelijkenis vertoont met de leer der correspondentia of 'correlative thinking'.

"When Leibniz speaks of the difference between machines and organisms as lying in the fact that every constituent monad of the organism is somehow alive and cooperating in a harmony of wills, we are irresistibly reminded of that 'harmony of will' which we noted as characteristic of the Chinese system of 'correlative thinking' in which the whole universe in all its parts spontaneously cooperates without direction or mechanical impulsion."<sup>3</sup>

Needham stelt zich de vraag naar de ontstaansgrond van het Chinese correspondentia-denken; uit niets blijkt dat hij hierbij speciaal het oog heeft op het magnetisme. Dit had gekund omdat hij vanuit zijn bekendheid met het werk van Whitehead weet had van de relatie tussen magnetisme en organistisch denken.

Needham merkt op dat de Chinezen reeds in de eerste eeuw van onze jaartelling bekend waren met het verschijnsel magnetisme. De eetlepels die magnetiet bevatten bleken overal en altijd in de noord-zuidrichting te gaan staan als zij draaibaar in de soepkom dreven. Vanuit dit gegeven heeft zich de Chinese kennis over het magnetisme ontwikkeld en het voerde hen o.a. naar de uitvinding van het (scheeps)kompas.

Het feit echter dat er een onzichtbare kracht bleek te bestaan die ongeacht tijd en plaats z'n uitwerking deed voelen prikkelde waarschijnlijk het voorstellingsvermogen zodanig dat het de basis vormde voor het grondprincipe van de yin – yang tegenstelling en waarschijnlijk ook van het correspondentia-denken.

"One is at liberty to wonder whether it was only a coincidence that in a world where everything was connected with everything else, according to definite correlative rules, it should have occurred to the magician-experimenters as natural or possible that a piece of lodestone carved into the shape of the Northern Dipper should partake of its cosmic directivity? In a way, the whole idea of Tao was the idea of a field force. All things oriented themselves according to it, without having to be instructed to do so, and without the application of mechanical compulsion." ... "The same idea springs to the mind, as will shortly be seen, in connection with the hexagrams of the I Ching, Yang and Yin, Chhien and Khun, acting as the positive and negative poles respectively of a cosmic field of force. Is it so

---

<sup>1</sup> Whitehead SMW, 73, 155-156.

<sup>2</sup> Needham II, 498.

<sup>3</sup> Needham II, 499.

surprising, therefore, that it should have been in China that men stumbled upon what was in very deed the field force of their own planet?"<sup>4</sup>

Uiteraard had de ontdekking van het magnetisme een geheel andere uitwerking op de Chinese wetenschap en cultuur dan op het 17de-eeuwse Europa. Opvallend blijft echter het gegeven dat vanuit deze, vermoedelijk ene, bron van het verschijnsel magnetisme twee denkrichtingen zijn ontwikkeld. Dat zijn het correspondentia denken in China en de organistische filosofie in Europa; de twee troffen elkaar in de persoon van Leibniz.

Dit gegeven kunnen we als een curiositeit opvatten en laten voor wat het is. We kunnen het ook opvatten als een aanwijzing dat de klassieke Chinese kosmologie het Europese organistisch denken nog heel wat te zeggen heeft. Dit blijkt onder meer in de vergelijking van de correspondentia met de chaostheorie.

### **Correspondentia - chaostheorie**

In het voorgaande hebben we meerdere malen vastgesteld dat de chaostheorie kenmerken vertoont die ons doen denken aan de oude alchemistische leer der correspondentia. Ook het omgekeerde bleek zich voor te doen. We gaan nu niet proberen een overzichtelijk geheel van deze vergelijking te maken. Dat zou een studie op zich vergen.<sup>5</sup>

Wij willen alleen aannemelijk maken dat de correspondentia een aantrekkelijke ideeënbron is voor een natuurhouding, die past bij onze nieuwe natuurwetenschap. Zonder het voorafgaande te willen herhalen, richten we ons hier vooral op de herkenning, -'verificatie' lijkt al te sterk gezegd-, van de gelijkenis met Needham's formuleringen over het 'correlative thinking'.

In de eerste plaats richten we ons op het indeterministisch zelfregulerend natuurkenmerk.

"This intuitive-associative system has its own causality and its own logic ...In coordinative thinking, conceptions are not subsumed under one another, but placed side by side in a pattern and things influence one another not by acts of mechanical causation, but by a kind of 'inductance' .... The key word in Chinese thought is Order and above all Pattern (and, if I may whisper it for the first time, Organism)."<sup>6</sup>

Bij 'inductance' moeten we denken aan het begrip 'inductantie' uit de elektronica. Daarbij gaat het duidelijk niet om een mechanische oorzaak maar het betreft een 'startsignaal', een soort wachtwoord waarna een proces op basis van interne krachten zichzelf voortzet. Men spreekt daarom ook vaak van 'self-inductance'. Inductantie of inductie wordt veel gebruikt ter aanduiding van de inwerking op afstand zoals de inductie van een magneet op een voorwerp. In psychologische zin wijst het begrip (simpathetische) inductie op de overdracht tussen arts en patiënt in een al of niet therapeutische relatie. Dit laatste wijst al in de richting van een kenmerk dat meestal bij 'inductance' vanzelfsprekend optreedt en dat is het kenmerk der wederkerigheid. Er is sprake van beïnvloeding over en weer en is het duidelijk dat er geen sprake kan zijn van causaal determinisme en dat is ook wat Needham ons in de eerste plaats duidelijk wil maken. Causaliteit is eerder iets bijzonders dan de inductance.

"And the causation was of a very special character, since it acted in a sort of stratified matrix and not at random. Inductance or resonance could be considered a kind of cue from one declining process

---

<sup>4</sup> Needham II, 293.

<sup>5</sup> Henderson.;Correlative thought in Early China 1-137

<sup>6</sup> Needham II, 280-281.

indicating that it was time for the proper rising process to come upon the stage. Nothing was uncaused, but nothing was caused mechanically. The organic system in the prompter's book governed the whole."<sup>7</sup>

De correspondentialeer hanteert een natuurbeeld waarin de delen zich richten naar het geheel zonder hun zelfstandigheid te verliezen. Het geheel is een hiërarchisch gestructureerd systeem waarin de qi stromen resonantie nastreven. Het is als een groot orkest waarin de afzonderlijke spelers de juiste toon zoeken om te resoneren met het geheel; de hoofdtoon is de resultante van de individuele bijdragen. Er is in ons geval echter geen externe orkestleider die de hoofdtoon voor de leden bepaalt. Het is het samenspel van de orkestleden waaruit het muziekstuk resulteert en zodoende draagt ieders individuele inbreng bij aan het totaal.

In de oude Chinese geschriften maakt men graag gebruik van een vergelijking met de muziek. Het bestaan van de onzichtbare qi-velden en het golfkarakter, dat wordt verondersteld uit de resonantieverschijnselen, laten zich met deze vergelijking eenvoudig begrijpen.

"It is extremely interesting that he (Tung Chung-Shu) takes the phenomenon of acoustic resonance as his demonstration experiment. To those who could know nothing of sound-waves it must have been very convincing, and it proved his point that things in the universe which belonged to the same classes (e.g. east, wood, green, wind, wheat) resonated with, or energised, each other."<sup>8</sup>

Tung Chung Shu leert ons niet alleen dat er resonantie optreedt als er sprake is van qi's die tot dezelfde klasse behoren, hij geeft ook aan dat de qi een expressie (of eigen frequentie?) is van de intrinsieke identiteit van het organisme van herkomst. Ook wijst hij hier op de kenmerken van wederkerigheid en zelfregulatie.

"They are moved by a sound which has no visible form, and when men can see no form accompanying motion and action, they describe the phenomenon as a 'spontaneous sounding'. And wherever there is a mutual reaction without anything visible (to account for it) they describe the phenomenon as 'spontaneously so'."<sup>9</sup>

Van de chaostheorie kennen we de *vé*-uit-evenwichtverschijnselen, die vanuit hun eigen identiteit zélfregulerend reageren op de omgevingsomstandigheden. Deze zelfregulatie lijkt vergelijkbaar met het 'spontane' gedrag van de natuur in de oude Chinese teksten. Mogelijk heeft zo'n soort Chinese natuurbeschrijving indirect reeds bijgedragen tot de organistische interpretatie van de latere chaosnatuurverschijnselen. Als Needham's historische analyse klopt is het mogelijk dat Prigogine - via Whitehead en Leibniz- gebruik heeft gemaakt van de klassieke Chinese natuurbeschouwing.

"Our proper conclusion seems.. to be that the conceptual framework of Chinese associative or coordinative thinking was essentially something different from that of European causal and 'legal' or nomothetic thinking."<sup>10</sup>

In Deel II hebben we reeds melding gemaakt van het onderscheid nomothetisch-idiografisch, dat het karakteristieke verschil tussen onze natuurwetenschap en menswetenschap aangeeft. Ook zagen we bij de interpretatie van de chaostheorie dat we deze natuur zowel kunnen vereenzelvigen met het idiografische als met het nomothetische karakter. Het idiografische wijst immers op dat

---

<sup>7</sup> Needham II, 283.

<sup>8</sup> Needham II, 282.

<sup>9</sup> Needham II, 282.

<sup>10</sup> Needham II, 286.

onvoorspelbare zelfregulerende beslissingskarakter waarvan we in de dualistische tijd dachten dat het alleen op mensen betrekking kon hebben. In de organistische natuur is het idiografische niet langer exclusief menselijk. Ook niet menselijke organismen reageren vanuit zichzelf ('spontaan') op de omgevingsverandering.

In het correlatieve of corresponderende denken treffen we eenzelfde opvatting aan. Needham tekent het zo op uit de Han apocryven:

" ... when the Yin and Yang complement each other, .... and when the sun and the moon give forth their light .... and when superiors and inferiors are in intimate harmony with one another, then (all) things, (all) persons and (all) animals are in accord with their natures and functions."<sup>11</sup>

Needham concludeert hieruit "Thus the mechanical and the quantitative, the forced and the externally imposed, were all absent. The notion of the Order excluded the notion of the Law"<sup>12</sup>.

Op de verschijnselen waarvoor de wetten der correspondentia gelden is het causaal determinisme niet van toepassing. Het zijn de processen van kosmische ordening die ons hier de loop der natuur beter doen verstaan dan de deterministische natuurwetten.

Needham treft deze opvatting al enigszins aan in de Monadologie van Leibniz en zegt:

"Such words would most perfectly apply to the type of relations between things and events conceived in the Chinese system of correlative thought, where everything happens according to plan, yet nothing is the mechanical cause of anything else. Leibniz's pre-established harmony, a doctrine which was really an effort to solve the body-mind problem stated in the imperfect terms of the 17th century, has not lasted as such, but one can understand its place in an organicism of that date, and its congruency with traditional Chinese thought is too striking to be overlooked."<sup>13</sup>

Needham signaleert, in de correspondentia van Leibniz met de in China woonachtige missionaris Longobardo, dat westerlingen grote moeite hebben met het ontbreken van het hun zo vertrouwde terrein van de zuiver immateriële geest.

"Longobardo makes great complaint that the Chinese recognised no 'spiritual substance' as distinct from matter, i.e. no God, no angels, no reasonable soul, but Leibniz, seeking for a naturalism whence an immanent God would not be excluded finds this universal association of the material component with the spiritual (organisational) component perfectly justifiable."<sup>14</sup>

Leibniz -en later ook Whitehead- grijpen deze gelegenheid aan voor de formulering van een nieuwe relatie tussen God en natuur en bijgevolg een nieuw conceptverbond tussen religie en natuurwetenschap. God is dan niet enkel de voorafgaande schepper maar tevens een alomtegenwoordige immanentie.

"'Later', Leibniz says, regarding Neo-Confusion naturalism, 'Thus the Chinese, far from being blameworthy in the matter, merit praise for believing that things come into being because of natural predisposition, and by a pre-established order'."<sup>15</sup>

Net als bij Whitehead verschijnt hier de 'primordiale orde' als een goddelijke ordening van de schepping 'in statu nascendi'.

---

<sup>11</sup> Needham II, 290.

<sup>12</sup> Needham II, 290.

<sup>13</sup> Needham II, 500.

<sup>14</sup> Needham II, 501.

<sup>15</sup> Needham II, 502.



Leibniz was niet in de gelegenheid een onpartijdige blik te werpen in de Chinese religie. Zijn afhankelijkheid van Jezuïeten en Franciscanen bracht met zich mee dat hij zijn informatie over de Chinese religie alleen ontving via fervente tegenstanders van het Taoïsme en Boeddhisme.

### **Resonantie en Interferentie**

In het Taoïsme is de 'qi' de meest gebruikte term voor de procesbeschrijving van de werkelijkheid. Voor een aansluiting tussen de oosterse en de westerse alchemie en mystiek is derhalve een westers analogon voor de qi vereist. Ook al weten we vooraf dat onze poging daartoe eenzelfde lot beschoren zal zijn als voorafgaande pogingen, we richten ons daartoe op passages in het werk van Boehme, Schweitzer, Underhill, Teilhard, Prigogine en Whitehead. Om te beginnen Boehme:

"De creatie of schepping is hetzelfde spel buiten Zich Zelf, als een model of werktuig van den eeuwigen Geest, waarmede Hij speelt. En dit alles is als een groote harmonie van velerlei luitenspel, die allen tot ééne harmonie zijn gericht."<sup>16</sup>

Boehme vergelijkt het scheppingsproces met de harmonie van een luitenspel. De vergelijking met de muziek komen we zowel in oost als west vaak tegen.

Ook Schweitzer, in zijn tijd een bekend orgelspeler, gebruikt de muziek om de verhevenheid van de ethische gevoelens uit te drukken. "Vanzelf is de ethiek volledig. In verwonderlijke harmonieën klinken nu alle tonen der ethiek, van de zwevingen af, waarin berusting als ethiek verneembaar begint te worden, tot aan de hoge tonen toe, waarin ethiek overgaat in het geruisch der definities, welke door de maatschappij voor ethisch worden uitgegeven."<sup>17</sup>

Het 'geruisch der definities' staat hier tegenover de verheven zuiverheid van de ethiek, dezelfde tegenstelling als tussen taal en muziek. Het lijkt alsof muziek de taal der mystiek is.

Underhill omschrijft de harmonieuze afstemming van de mysticus op zijn omgeving met het begrip 'ritme'. "Life, which eludes language, can yet -we know not why- be communicated by rhythm: and the mystic fact is above all else the communication of a greater Life."<sup>18</sup>

"Even the artist, before he can make use of them, is bound to re-arrange them in accordance with the laws of rhythm: obeying unconsciously the rule by which all arts 'tend to approach the condition of music. So to the mystic ...The mediaeval mind, more naturally mystical than ours, and therefore more sharply aware of the part which rhythmic harmony plays in the worlds of nature and of grace, gave the music a cosmic importance ...."<sup>19</sup>

Taal is slechts mensenwerk maar muziek is meer universeel; een 'taal' voor de natuur, de kunst, de kosmos en de mystiek. De mystieke ervaring lijkt een soort resonantie met de kosmos. "Really and actually as one whose novitiate is finished, he has 'entered the Inner Choir, where the Soul joineth hands and danceth with Sophia, the Divine Wisdom': and, keeping time with the great rhythms of the spiritual universe, feels that he has found his place."<sup>20</sup>

De mysticus ervaart zijn conjunctie, de mystieke vereniging van hemel en aarde, als een resonantie met het ritme van de kosmos.

---

<sup>16</sup> Boehme 1915, 146-147.

<sup>17</sup> Schweitzer 1931, 271-272.

<sup>18</sup> Underhill, 278.

<sup>19</sup> Underhill, 76, 77.

<sup>20</sup> Underhill, 233.

Natuurwetenschappers van de 20<sup>ste</sup> eeuw, zoals Teilhard en Whitehead, proberen zich resonantie en ritme van de mystieke ervaring voor te stellen. Teilhard legt zelfs een verband met een universele aantrekkingskracht als die van de intermenselijke liefde. "Hoe zou hij kunnen rusten zolang er nog de geringste disharmonie tussen de trilling van zijn wezen en die van het goddelijk milieu bestaat? En hoe moet men zich voorstellen dat deze ideale harmonie ooit wordt verwezenlijkt? Opdat de polsslag van het fundamentele ritme in hem volmaakt zal resoneren, gehoorzaamt de mysticus aan de minste aanwijzingen van de menselijke plicht, aan de meest bescheiden verzoeken der genade."<sup>21</sup> Het lijkt erop dat Teilhard het woord 'trilling' gebruikt voor datgene waarvoor Underhill het over een 'ritme' heeft. "Maar als dus die universele liefde onmogelijk is, wat beduidt dan dat onweerstaanbare instinct in ons hart ... De drift naar het heelal, naar het 'al', het brandende verlangen dat ons aangrijpt bij het zien van de natuur, bij de ervaring van schoonheid, van muziek -de verwachting en het gevoel van een grote aanwezigheid. Hoe is het mogelijk dat de psychologie -afgezien van de 'mystici' en hun onderzoekers- zozeer die grondtrilling heeft kunnen verwaarlozen .... Meetrillen met het 'al': wezenlijk kenmerk van de pure poëzie, en de pure religie. Nogmaals, wat verraadt dit verschijnsel .... anders dan een fundamentele overeenkomst tussen twee werkelijkheden die naar elkaar toe streven... Een universele liefde: dat is niet alleen psychologisch mogelijk; maar het is de enige volledige en uiteindelijke wijze waarop wij kunnen liefhebben."<sup>22</sup>

Voor een fysisch mathematicus als Whitehead zijn 'trillingen' en 'resonantie' in de eerste plaats elektromagnetische grootheden, maar in zijn elektromagnetisch universum hebben ze betrekking op alle verschijnselen van de werkelijkheid. "Fysische grootheden zijn resultanten (aggregates) van fysische trillingen, en fysische trillingen zijn de uitdrukking op het abstractieniveau van de natuurwetenschappen van dit fundamentele beginsel van esthetische ervaring. Een andere toepassing van dit zelfde beginsel is de band tussen lichaam en geest ....

De band die we zoeken moet gevonden worden in het scheppend gebeuren; het verbindt een fysische gebeuren dat plaats grijpt in het lichaam, met een daaraan beantwoordend mentaal gebeuren in het leven van de geest .....De overgang van een lichamelijk naar een mentaal gebeuren voegt dus een nieuwe dimensie toe aan de overgang van het ene lichamelijk gebeuren naar het andere. In dit laatste lichamelijk gebeuren is er contrasterende nieuwheid binnen de synthese van gebeurtenissen. ..Aldus wordt in het grijpen van de mentale gebeurtenis de ideële consequent, waardoor nieuwheid tot stand komt, verwerkelijkt."<sup>23</sup>

De trillingen overbruggen bij Whitehead de kloof geest-lichaam op een manier die doet denken aan de neurofysiologie waarin gedachtepatronen als een elektromagnetisch veld in het zenuwstelsel zichtbaar maken.

Whitehead trekt de rol van de trillingen via de mentale gebeurtenissen door naar de 'ideale consequent', dat is uiteindelijk het 'netto' resultaat van een gebeurtenis dat als een toegevoegde waarde aan de evolutie van de mensheid wordt afgedragen.

Prigogine hanteert voor de nieuwe natuur het 'kunstwerk' als een model. De muziek is zo'n kunstwerk van de natuur.

---

<sup>21</sup> Teilhard de Chardin 14, 148-149.

<sup>22</sup> Teilhard de Chardin 1958, 280.

<sup>23</sup> Whitehead, RM, 135.

"Neem nu de twee essentiële elementen die vandaag onze visie op de natuur bepalen, namelijk de tijd en de verwachting. Indien we ons nu in een deterministische situatie zouden bevinden, dan viel er niets te verwachten. ... Welnu de verwachting en de tijdrichting, die zijn ongetwijfeld de twee basis-elementen van de muziek. Muziek kan inderdaad als een allegorie van de natuur dienst doen, want de natuur bevat niets dat zo goed op haar lijkt. In zekere zin heeft de muziek altijd een zeker element van onvoorspelbaarheid, maar nooit is zij zonder wetten."<sup>24</sup>

In voorgaande hoofdstukken zijn we reeds op meerdere overeenkomsten gestoten tussen enerzijds de nieuwe natuurwetenschap en anderzijds het Taoïsme, de mystiek en de alchemie. We zien nu dat ons streven het Taoïstische begrip 'qi' in deze stromingen te herkennen vooral leidt tot overeenkomst en geenszins tegenstrijdigheid.

De vraag of het opus van de alchemist zou kunnen dienen als nieuwe metafoor of nieuw paradigma van wetenschapsbeoefening blijft dus onverminderd van kracht. Misschien is het qi-gebruik van de Taoïst een goede invalshoek voor de natuurwetenschapper die zich afvraagt wat de consequenties zijn van het elektromagnetische natuurbild voor de relatie mens-natuur. In die relatie lijkt de religieuze dimensie een inbreng te leveren. Misschien is het opus van de mysticus een voorbeeld.

Aan het begin van het hoofdstuk over de alchemie wezen we reeds op de studie van Von Franz. Zij stelde aan de hand van de ervaringen van Pauli dat de psychologie van het mystiek opus kan verklaren waarom dit voor de heuristiek van de fysica belangrijk is.

Voor de psychologie gaat het om de werking van de geest. Pauli, een groot fysicus, vroeg zich af hoe zijn mystieke bewustzijnstransformatie invloed had op zijn verbeeldingskracht. Hij raakte ervan overtuigd dat de voortgang van de natuurwetenschap meer afhing van het vermogen de gegeven empirische feiten in nieuwe denkbeelden te vatten dan van de aanwezigheid van de empirie zelf.

Von Franz kon hem enigszins helpen met de uitleg dat hij via de mystiek zou doordringen tot het archetypische onbewuste. Als Jungiaans psycholoog beschikte zij niet over de motivatie zich af te vragen of er een fysisch krachtenveld zou bestaan met behulp waarvan de mystieke fysicus zijn verandering in wetenschapsbeoefening zou kunnen verklaren.

Het zou een stap vooruit zijn als we in het koor van de resonerende zangstemmen iets van de werking van het individuatieproces zouden herkennen. Het is als een nieuwe uitleg voor het begrip acceptatie, inpassing, indien we vanuit het collectief onbewuste gaan begrijpen hoe bv de wetenschappers en hun denkbeelden resoneren/integreren en op één consistente lijn komen.

Terugkerend naar Underhill's beschrijving van de mystieke weg kunnen we vaststellen dat de afstemming op 'het ritme van de kosmos' daarin essentieel blijft.

"Like the more arduous, more disinterested self-training of the mystic, it is character-building, with an object ...As in mysticism, unconscious factors are dragged from the hiddenness to form part of that personality. The uprushes of thought, the abrupt intuitions which reach us from the subliminal region, are developed, ordered, and controlled by rhythms and symbols which have become traditional because the experience of centuries has proved"<sup>25</sup>

In het Taoïsme zullen we nog menige beschrijving aantreffen die in uiteenlopende bewoordingen steeds weer het afstemmen op het ritme van de kosmos een eerste voorwaarde of kenmerk noemt

---

<sup>24</sup> Prigogine (in: Wildiers, 1988, 226-227).

<sup>25</sup> Underhill, 157.

voor het welslagen van het opus. Schipper: "De dagelijks lichaams oefeningen kunnen en moeten dus op elk moment aansluiten op de kringloop van de tijd. ... Ieder ogenblik verandert het lichaam, het zweeft door de tijd en de regeling van ons leven kan niet zonder, kan niet buiten deze gestructureerde kringloop. De dagelijkse voorbereidende oefeningen zijn reeds een vorm van aansluiting bij het kosmische ritme, een manier om aan de spontane evolutie van de natuur mee te doen. Zodra hij in deze kringloop is binnentreden, is de adept opgenomen in de grote transformatie van de schepping."<sup>26</sup>

Needham zag de transformatie (van het lichaam) nog niet uit als een plasticiteit van het zenuwstelsel maar meer als een endocriene aanpassing. De innerlijke alchemie werkt volgens zijn theorie der enchyemen vooral hormonaal.

"This subsection began with some discussion of psychological 'individuation' or self-realisation, and it would only be fitting to refer to it again towards the end. In spite of the contrast between the allegorical-mystical enterprise of the West and the psycho-physiological system of China, did not the Taoists also in their way achieve some kind of personality integration? Surely they did .....Still, acquaintance with many Taoist texts generates the firm impression that if modern psychologists could meet some of the medieval Taoist adepts in the flesh they would recognise them as among the 'secret kings' of integrated personality, men and women of serenity, inner clarity, wisdom and goodness; people who had faced the archetypal images and mastered them, withdrawn their projection, assimilated their complexes, enlarged their consciousness, and developed their true Self."<sup>27</sup>

Het transformatieproces verloopt net als de uitwendige natuurverschijnselen volgens de leer der correspondentia. We vinden dit gegeven terug in de I Tjing en de Ming Ching Thu (The Bright Mirror of Physiological Alchemy).

"The first thing which must be said about the fundamental ideas of nei tan alchemy is that without giving serious attention to the ideology of the I Ching there is no hope of understanding them."<sup>28</sup> Deze theorie is een belangrijke aanvulling op wat we reeds over het zenuwstelsel hebben gehoord. Wij alle nadruk gelegd op de interactie met het bewustzijn en de vrije wil. Thans stellen we echter de vraag hoe het zenuwstelsel doorwerkt op de somatiek van de mens. Zolang we de somatische transformatie beperken tot de veranderingen in het zenuwstelsel blijft de vraag naar de feitelijke inhoud van de somatische transformatie voortbestaan; en dus ook de kwestie naar de gezondheid of vermeende onsterfelijkheid van het lichaam.

Bij de yoga speelde deze vraag minder omdat we ons hebben beperkt tot de verlichting van de geest. In het Taoïsme staat de gezondheid en natuurlijkheid van het lichaam overal voorop. Het opus heeft consequenties voor de gehele gesteldheid zo niet dan is er geen sprake van een echt opus.

De lichamelijke gesteldheid is niet te beperken tot het zenuwstelsel; de geestelijke gesteldheid evenmin, maar voor die conclusie hebben we een uitvoerig beroep moeten doen op de psychologie en theologie.

Needham heeft zich weinig met het zenuwstelsel bezig gehouden maar des te meer met de fysiologie en de endocriene functies.

---

<sup>26</sup> Schipper, 179.

<sup>27</sup> Needham V-5, 291.

<sup>28</sup> Needham V-5, 52.

"No greater mistake could be made than to analogise nei tan with the 'spiritual alchemy' of the West; it was physiological through and through ...."<sup>29</sup>

Jung besloot tot publicatie van zijn mystieke alchemistische inzichten nadat Wilhelm hem het Chinese verhaal over de Gouden Bloem had laten lezen. Jung had echter nog geen weet van de fysiologische alchemie, zodat dit geschrift verkeerd werd geïnterpreteerd. Needham maakt ons duidelijk dat hier in feite sprake is van fysiologische alchemie. Paradoxaal genoeg werd de fysiologische alchemie van de Chinezen dus de startmotor voor de spirituele alchemie in het westen. Toch mogen we niet naar de fysiologische kant doorslaan en de spirituele dimensie in de Chinese alchemie geringschatten. In dat geval zouden we de fout van Jung spiegelbeeldig kopiëren. De fysiologische en psychologische alchemie gaan in het Taoïsme samen. Men maakt een onderscheid in innerlijke enchymemen en uiterlijke enchymemen (de neidan en waitan). De technieken waarmee de beoefenaar langs fysiologische weg de verlossing probeert te bereiken zijn:<sup>30</sup>

- Mentale en lichamelijke zuivering, bij voorkeur in afgelegen tempels
- Ademhalingsoefeningen
- De rondgang bevorderen van de qi en lichaamsvochten
- Gymnastische oefeningen en massage
- Seksuele technieken en vermijding van zaadverlies
- Meditatietechnieken

De voedingsvoorschriften (macrobiotiek) en de consumptie van geneesmiddelen (kruiden en elixers) behoren niet tot de neitan maar meer tot de waitan. Needham in dit verband noemt in dit verband zelfs het nemen van een bad zonnestraling of maanstraling.

---

<sup>29</sup> Needham V-5, 23.

<sup>30</sup> Needham V-5, 29-30.

## 7.2 Historie en Begrippen

Zodra we proberen de hier gestelde vragen te beantwoorden weet het Taoïsme van het begin tot het eind te verbazen; misschien omdat het zich onttrekt aan de meest gangbare benaderingen van de -ismen, waarvan het in de kern zo verschilt.

Taoïstische sinologen pareren de vraag naar historie en begripsomschrijving glimlachend met het antwoord dat het Taoïsme wordt gekenmerkt door: "het zich buiten de geschiedenis plaatsen en de afwezigheid van definities"<sup>31</sup>.

Uiteraard hebben de westerse wetenschappers het daarbij niet gelaten, maar het zegt wel iets over het wezenlijk 'anders dan anderen' zijn van het Taoïsme. Zelfs de vraag of het een stroming, een filosofie, een religie, een cultuur, een levensbeschouwing of een wereldbeeld is laat zich niet zomaar beantwoorden. Het bevat duidelijk elementen van dat alles maar in essentie is er nog iets extra's dat onze begrippenkaders moeilijk kunnen bevatten.

Als we ons bewust zijn van de gestelde beperkingen en er toch iets van willen maken, kunnen we voor een eenvoudige begripsomschrijving bijvoorbeeld terecht bij Cooper: "Taoism is the philosophy of the art of living and relationship; it deals with the whole of Nature and man's place in it. It is the philosophy of the rhythm of life and simplicity of mind and spirit together with the absence of calculated activity, as expressed in the doctrine of wu-wei, and the presence of spontaneity, balance and harmony."<sup>32</sup>

Eerder wezen we al op het feit dat het westen onder 'wu-wei' vaak ten onrechte een passief niet-handelen verstaat, terwijl het juist een goed begrip is waartegen we de eenzijdigheid van onze natuuroverheersende grondhouding kunnen afzetten.

In de martiale kunsten manifesteert de wu-wei zich als een defensietechniek; het is zelfverdediging door zich open te stellen en af te stemmen op de intenties van de aanvaller. Deze instelling manifesteert zich in de loop der tijden ook op sociaal-politiek terrein. Het Taoïsme zoekt steeds een modus vivendi om haar identiteit te bewaren door zich tegen de overheersingsdrang van de dynastieën te verdedigen.

"The basis of the Taoist is the attaining of balance and harmony between the yin and the yang, known as the Two Great Powers, the two poles between which all manifestation takes place. This balance and harmony must be achieved both in one's self and in the world until the two are resolved into the One, ... but is useless to try to impose on the world from without; one can only reform one's self....."<sup>33</sup>

Het geloof in eigen kracht en aanpassingsvermogen is essentieel voor de Taoïstische benadering. De westerling zoekt de oplossing van een probleem veelal door in te grijpen in zijn omgeving, de Taoïst richt in de eerste plaats de blik naar binnen en grijpt in in zijn inwendige harmonieverstoring om de spanning tussen binnenwereld en omgeving weg te nemen.

We moeten dit typerend verschil tussen oost en west goed voor ogen houden om de opstelling van het Taoïsme in de loop der geschiedenis te begrijpen.

De naar binnen gerichte blik is niet alleen typerend voor de Taoïst als individu maar ook voor de beweging als geheel. Zij heeft zich altijd teruggetrokken opgesteld zodat er in de officiële Chinese

---

<sup>31</sup> Schipper, 13, 15.

<sup>32</sup> Cooper 1981, 8

<sup>33</sup> Cooper 1981, 8.

geschiedschrijving relatief weinig over het Taoïsme is te vinden. Het is zeker geen openbaar kerkgenootschap noch een officiële religie of ideologie, eerder stelt het zich daar tegenover op.<sup>34</sup> De oudste denkers stammen uit de 5<sup>de</sup> eeuw voor Christus. Confucius is bijvoorbeeld uit die tijd. Zijn leer wordt echter pas populair tijdens de Han-dynastie als keizer Wu, ca. 100 v. Chr., het confucianisme tot staatsgodsdienst verheft.<sup>35</sup> Hiermee treft het Taoïsme een soortgelijk lot als het christendom ten tijde van de Romeinse keizer Constantijn. Er groeit een kloof tussen de institutionele elite en het gewone volk. Het hof van de keizer noemt zich confucianistisch, de plattelandsbevolking Taoïstisch. De keizer probeerde aanvankelijk in te spelen op het messianistisch eschatologisch aspect van het Taoïsme. Het volk verwachtte een heiland waarin de grondlegger Lao Zi zich opnieuw zou openbaren. De dictatoriale keizer probeerde het volk voor zich te winnen door zich een Messiasrol aan te meten. Het boerenvolk blijft echter in de oppositie en komt in 182 n.Chr. in opstand tegen de Han-dynastie die hier uiteindelijk aan ten gronde gaat. De Taoïstische plattelandsbevolking wil niets weten van de sluwe onderwerpingstrategie van het hof en houdt een eigen antieke democratie in stand.

In 142 n.Chr. ontstaat de belangrijkste school als Lau Zi in de persoon van Zhang Ling de Messiasverwachting in vervulling doet gaan. Deze school van de Hemels Meesters betekende een keerpunt in de geschiedenis van China en ze bestaat tot op heden zonder noemenswaardige onderbreking.

De plattelandsbevolking was vanaf het begin de drager van het Taoïsme en is dat in de loop der geschiedenis gebleven tot op de huidige dag.

De houding tegenover de overheid toont overeenkomsten met de houding van het Taoïsme tegenover veroveraars en vreemde religies. Men stelt zich terughoudend maar niet vijandig op en probeert goede elementen van het nieuwe in het bestaande systeem te incorporeren zonder het eigene in de kern aan te tasten. Zo slaagt bijvoorbeeld het boeddhisme er in vaste voet in China te krijgen, maar de aanhang blijft beperkt tot de steden, de hofelite en de literati. Het Taoïsme trekt zich geheel op het platteland terug en vermijdt alles wat tot conflict of godsdienstoorlog zou kunnen leiden. Wel is de komst van het boeddhisme aanleiding om de klassieke werken eens duidelijk op schrift te stellen. Aldus ontstaat de Taoïstische Canon, waarin alle belangrijke teksten hun plaats hebben gevonden. Dankzij de inspanningen van de sinoloog Kristofer Schipper wordt dit monumentale werk thans gaandeweg voor de niet-Chinese wereld toegankelijk gemaakt.

Ten tijde van de Mongoolse bezetting, ca. 1300, gaat het Taoïsme in geweldloos verzet en probeert de bezetter voor haar ideeën te vinden. Dit lukt, misschien zelfs te goed, want de Mongolen maken er een soort verplichte staatsgodsdienst van. Dit roept echter tegenstand op en het Taoïsme wordt min of meer verboden. Er blijft uit deze periode wel een tweede school, naast die van de Hemelse Meesters, over. Dat is de school van de 'Volmaakte Waarachtigheid', die als een monnikenorde is georganiseerd. De erfelijke lijn van de Hemelse Meesters blijft echter bepalend voor de massa van het platteland. "Ondanks de verschuivingen en omwentelingen van meer dan tweeduizend jaar lange geschiedenis blijft de beoefening van de Tao de meest eigen en uitgesproken van de Chinese religie, haar 'shehui', letterlijk 'de verzameling rondom de God van de Aarde', de samenleving tegenover de staat. Haar liturgie is het kader van de niet-officiële politieke en religieuze structuren van China. Het Taoïstische denken bestendigt het ideaal van onafhankelijkheid en vrijheid."<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Schipper, 15.

<sup>35</sup> Schipper, 20.

<sup>36</sup> Schipper, 27-28.

Met de westerse invloed begint een zwarte bladzijde in de geschiedenis van het Taoïsme. Het bureaucratische hof en de literati zagen in de westerse missionarissen welkome medestanders voor hun streven meer greep te krijgen op de autonome Taoïstische plattelandscultuur. Tezamen met de Mantsjoe-overheersing van de 17<sup>de</sup> tot de 20<sup>ste</sup> eeuw wordt alles in het werk gesteld om de Taoïsten te bekeren. Na 1947 nemen de communisten vanuit een andere ideologie deze taak waar. Hoewel de uiterlijke manifestaties zeer ver zijn teruggedrongen lijkt het Taoïsme op het Chinese platteland nog steeds springlevend<sup>37</sup>. Het ligt voor de hand dit overlevingsvermogen toe te schrijven aan een opmerkelijke kracht waarin zij zich van veel religies onderscheiden: weinig uiterlijk institutioneel vertoon. Een religie, die staat of valt met kaderorganisaties, kerken, scholen en openbare manifestaties is kwetsbaar. Een haar niet welgevallige overheid kan zo'n religie met eenvoudige wetten en verboden een zware slag toebrengen. Het Taoïsme kent die kwetsbare elementen niet, het leeft in de harten van de mensen en werkt door in alle dagelijkse gebruiken. Men heeft de openbare belijdenissen niet nodig laat staan dat men zich afhankelijk zou maken van grote kwetsbare organisatiestructuren.

Lange tijd heeft de westerse interesse voor het Taoïsme het moeten stellen met Taiwan, Hongkong en soortgelijke Taoïstische gebieden buiten het Chinese vasteland. De laatste jaren nemen de contacten met het hoofdland toe en daaruit blijkt dat het Taoïsme ook het communisme heeft overleefd, andermaal een blijk van de intrinsieke kracht van deze volksreligie. Het lijkt alsof de kracht tegen de overheersing in de eerste plaats voortkomt uit de categorische weigering zelf te willen overheersen.

We vervolgen deze inleiding met de bespreking van enkele basisbegrippen die moeilijk met een enkel woord te vertalen zijn maar die de sleutel vormen voor een elementair begrip van het Taoïsme.

## **De Tao**

Het 'anders dan anderen' zijn is ook bij de begripsontsluiting van het Taoïsme een probleem. Het laat zich moeilijk in woorden beschrijven omdat het veel meer een leefreglement dan een leer is. Tegelijk ontleent het aan die karaktertrek een deel van haar geslotenheid en misschien ook wel haar ónkwetsbaarheid, maar des te moeilijker is het zich van buitenaf een idee over haar te vormen. Dat laatste is ook de les van het verleden. Needham: "It is necessary to say that, for one reason or another, Taoist thought had been almost completely misunderstood by most European translators and writers."<sup>38</sup>

We zullen ons deze waarschuwing aantrekken en de belangrijkste informatie ontleenen aan de grote hedendaagse sinologen zoals Schipper en Needham. Voor de keuze van de secundaire bronnen, zoals Cooper, Wilhelm e.a., hebben we er rekening mee gehouden dat ze zich op dezelfde primaire bronnen baseren. Tegelijk lijkt het me raadzaam er vanuit te gaan dat de tegenwoordige kennis van het Taoïsme in het westen nog steeds beperkt en fragmentarisch is. Bovendien zijn de deskundigen het nog niet met elkaar eens over de betekenis van de paradoxale en anekdotische stijl die de Taoïstische teksten vaak hanteren.

Daarmee raken we overigens het probleem dat geldt voor bijna alle westerse beschouwingen over de 'vreemde' culturen. Een bijzonder aspect van de Taoïstische teksten is echter dat hun schrift, taal en

---

<sup>37</sup> Straathof Caroline, Volkskrant 1995.

<sup>38</sup> Needham II, 34.



drukkunst veel ouder is dan die van enig andere cultuur zodat het denkbaar is dat deze teksten iets bevatten dat nog nergens werd opgehelderd.

Needham wijst er ondermeer op dat hij, in vergelijking met zijn voorgangers, het antifeodale karakter van het Taoïsme heeft blootgelegd. "But this highly characteristic anti-feudal element has been ignored by Western, as also by most Chinese expositors of Taoism."<sup>39</sup>

Alvorens op dit belangrijke aspect in te gaan moeten we het begrip Tao toelichten. Dit lijkt op het eerste gezicht onbegonnen werk want volgens Schipper is de Tao 'per definitie ondefinieerbaar' en bovendien nog eens 'onnoembaar en ongrijpbaar'<sup>40</sup>.

Bij Cooper klinkt het al niet anders: "En dat is precies het kernprobleem waarvoor eenieder zich gesteld ziet die zich zet tot schrijven over het Taoïsme. Het blijft bij een poging om het onuitsprekelijke in woorden uit te drukken, om het ondoordringelijke te doorgronden, aangezien de Tao het onuitsprekelijke mysterie is, 'datgene waarvoor woorden terugdeinzen', datgene dat alle menselijke definities en mogelijke invalshoeken te boven gaat."<sup>41</sup>

De belangrijkste bron voor de betekenis van de Tao vormt de Daode jing. Dit boekje van ca. 5000 woorden werd geschreven door de grondlegger Lao Zi. De leer gaat echter veel verder terug, tenminste tot aan de legendarische Gele Keizer, Hwang Ti, die in de 26-ste eeuw voor Christus China regeerde. De Daode Jing is met de Zhuangzu, die werd geschreven door Zhuang Zi, de oudste basis voor onze kennis over de Tao.

Een eerste ruwe indruk uit deze twee hoofdwerken; Cooper: "Tao gaat het materiële bestaan te boven ... het kan worden overgedragen, maar het kan niet worden ontvangen. Het kan worden bereikt, maar niet worden gezien. Het gaat aan het bestaan van Hemel en Aarde vooraf en bestaat voor eeuwig..... het is ouder dan het alleroudste, maar oud is het niet .... Tao maakt de dingen tot wat ze zijn, maar is zelf geen ding. Niets kan Tao voortbrengen, doch alles heeft Tao in zich.... Het is de grondslag van alle energie, doch het is geen energie, die daarvoor louter en alleen één van de manifestaties is. Het is het enige levensbeginsel, maar het kan door generlei leven tot uitdrukking worden gebracht, en alle materiële vormen zijn er slechts het veranderende en momentane gewaad van."<sup>42</sup>

We moeten niet, zoals de missionarissen indertijd, de gelegenheid aangrijpen Tao met 'God' te vertalen. Het Taoïsme kent beslist niet de joods-christelijke idee van een oppergod. De 'goden', als men ze al zo mag noemen, staan veel dichterbij de mensen en lijken meer op wat bij ons de 'beschermheiligen' worden genoemd. Het hebben van goden is in het Taoïsme zelfs een teken van verval en decadentie. "Alleen in het decadente Taoïsme en boeddhisme ontstond een pantheon op wie men zich kon beroepen, tegenover wie men zijn godsdienstige plichten kon vervullen en in wie alle bijgeloof van de decadentie werd belichaamd."<sup>43</sup>

Het echte Taoïsme is, zoals we in het historische overzicht hebben gezien wars van elke officiële ideologie of godsdienst. Verschillende keizers hebben weliswaar geprobeerd er een kerkelijke organisatie van te maken, maar dat had de bedoeling middels een hiërarchische structuur greep te krijgen op de volksmassa. Dit constantijnse model, dat keizer Constantijn het katholicisme heeft opgelegd, is bij herhaling door het Taoïsme afgewezen. Het wil van overheersing niet weten, noch in

---

<sup>39</sup> Needham II, 35.

<sup>40</sup> Schipper, 13.

<sup>41</sup> Cooper 1986, 7.

<sup>42</sup> Cooper 1986, 9-10.

<sup>43</sup> Cooper 1986, 12.

actieve noch in passieve zin. In actieve zin is het tegen elk streven van een gestructureerde staatsreligie, in passieve zin verzet het zich als een vrijheidsbeweging tegen elke vorm van ondemocratisch regeren. De Daode jing over de Tao:

"Het mint en voedt alle dingen,  
maar overheerst ze niet ....  
Alle dingen keren ernaar weer, en  
het eist geen heerschappij over ze op;  
daarom kan het groot genoemd worden."<sup>44</sup>

"Wie een heerser bijstaat met Tao,  
dwingt de wereld niet met wapenen.  
Hij wil enkel hulp brengen, en  
waagt het niet zijn macht aan anderen op te leggen."<sup>45</sup>

Veel typerende kenmerken van het Taoïsme onderstrepen wat het in ieder geval niet is.  
Welk positief kenmerk is nu typerend?

Dat is ongetwijfeld de gerichtheid op de natuurlijke cyclus van het universum. "Het gaat echter om veel meer dan om een principe. De eerste betekenis van het teken voor Tao is 'weg': de onderstroming in de mutatie en de transformatie van alle dingen, het spontane proces dat de natuurlijke cyclus van het heelal bepaalt. In dit proces, in deze weg, hervindt de versnipperde wereld, de schepping waarvan we deel uitmaken, zijn eenheid terug."<sup>46</sup>

In het idee van het scheppingsproces, dat de oorspronkelijk versnipperde eenheid terugbrengt, herkennen we iets van de scheppingsmythe van de gnosis en de westerse alchemisten.

Een opvallend verschil met die westerse stromingen is de nadruk die het Taoïsme legt op de rol van het menselijk lichaam in de persoonlijke bijdrage aan het grote scheppingsgebeuren van de natuur. Uit de oorspronkelijke titel van Schippers boek klinkt die nadruk op het lichaam duidelijk door: 'Le Corps Taoïste'. Het is dankzij Schippers ontdekking en analyse van de oude Taoïstische Canon dat we thans het belang van het lichaam in de mystiek en alchemie beter leren kennen. Hierdoor kunnen we een inzicht krijgen in de naar binnen gerichte blik en het primaatschap van het innerlijke over de uiterlijke wereld.

Door die gerichtheid op de binnenwereld is het gebeuren in de buitenwereld voor de verwerving van het persoonlijke heil van minder belang. Het is dan ook niet te verbazen dat het Taoïsme onbekend is met schoolstrijd of schisma's laat staan godsdienstoorlogen. "Het slaagt hierin door zich niet aan een bepaalde leer of geloofsbelijdenis te binden, maar door zich te richten naar de Tao en zijn werking in de ons meest nabije werkelijkheid: ons eigen lichaam. 'De Tao is niet ver -hij is hier in mijn lichaam', zeggen de wijzen.

De voorrang van het menselijk lichaam op alle maatschappelijke en culturele systemen wordt vertolkt in het overwicht dat de innerlijke wereld heeft over de uiterlijke en in de weigering om het absolute te zoeken in ons denken. Het uitgangspunt is altijd concreet en lichamelijk, maar tegelijk

---

<sup>44</sup> Daode jing. § 34.

<sup>45</sup> Daode jing. § 30.

<sup>46</sup> Schipper, 13.

universeel en algemeen. Hierdoor is het Taoïsme moeilijk te begrijpen vanuit onze westerse ideeënwereld."<sup>47</sup>

Door deze nadruk op het lichaam leent het Taoïsme zich beter dan elke andere stroming of leer voor de ideeënvorming over de somatisering van de innerlijke transformatie waarover de westerse mystiek en alchemie spreken, en die door Jung zo eenzijdig geestelijk is geïnterpreteerd.

We hebben het dan niet over principes van duizenden jaren geleden, maar ook over het tegenwoordige Taoïsme. Zo kunnen we bijvoorbeeld in een recent werk van de 18<sup>de</sup> eeuwse adept Liu I-ming lezen dat het menselijk lichaam veel gemeen heeft met de inrichting van een alchemistisch laboratorium. Een blik in deze werkplaats brengt hem tot de volgende uitspraak: "Toen ik dit zag, besepte ik het Tao van het lenen van het kunstmatige om het ware te ontwikkelen. Het menselijk lichaam is een alchemistische werkplaats, de organen zijn de kolven. In het lichaam gaat een echt lichaam, in de organen gaan de vijf krachten schuil. De werkelijkheid ontwikkelen betekent niet het lichaam en zijn organen ontwikkelen, maar het ware lichaam ontwikkelen en de vijf krachten verfijnen. Je leent het kunstmatige lichaam en zijn organen om de krachten van het werkelijke lichaam te ontwikkelen."<sup>48</sup>

Net als in de westerse alchemie treffen we hier de principes aan van de correspondentia tussen innerlijk en uiterlijk. Hier is echter meteen duidelijk dat de Taoïst onder 'innerlijk' niet enkel de psychische gesteldheid maar wel degelijk ook het lichaam verstaat. Dit kan ook niet anders als we bedenken wat de Taoïsten verstaan onder de correspondentia van microkosmos en makrokosmos. Men beschouwt de microkosmische mens als de verbinder van de hemelse geest en de aardse materie.

De 'Grote Triade' heet in het Taoïsme namelijk: Hemel-Mens-Aarde. De mens is de synthese en middelaar tussen Hemel en Aarde, omdat hij aan beide naturen deelneemt; een mystieke conjunctie van zuiver geestelijke aard, zoals die in de westerse mystiek tussen de menselijke ziel en God, is in het Taoïsme onbestaanbaar. Er bestaan geen conjuncties, waaraan het lichaam niet deelneemt. Cooper: "Alleen de mens die volkomen werkelijk in de wereld staat heeft het vermogen om zijn eigen aard volledig te ontwikkelen. Als hij dit vermogen bezit, heeft dit tot gevolg dat hij tevens het vermogen heeft om alles zich te laten ontwikkelen naar zijn eigen aard. Zodoende zal het hem mogelijk zijn het transformerende en voedende werk van Hemel en Aarde een handje te helpen. In dat geval kan hij deel gaan uitmaken van de 'drieëenheid Hemel-Aarde en Zichzelf."<sup>49</sup>

Een van de redenen waarom de Tao vaak wordt misverstaan is gelegen in het feit dat er twee concepten in omloop zijn. Needham wijst op een belangrijk verschil tussen enerzijds het Taoïstische en anderzijds het confucianistische concept van de Tao. Wij hebben hierboven het Taoïstische concept besproken. Vanwege de gerichtheid op de natuur heet dit concept 'Tao van de Natuur' (Tao of Nature). Het concept van Confucius heet 'Tao van de Maatschappij' (Tao of human society). Needham: "... the Confucians used the word Tao (the Way) primarily if not exclusively as meaning the ideal way or order of human society. .... They were thus throughout Chinese history, in opposition to those elements which groped for scientific approach to Nature, and for a scientific interpretation and extension of technology."<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Schipper, 14.

<sup>48</sup> I-ming, 91.

<sup>49</sup> Cooper 1986, 100-101.

<sup>50</sup> Needham II, 8-9.

De confucianisten gingen er vanuit dat de grondslag van het universum niet in de natuur maar in een morele orde was gelegen. Dit betekende dat niet de natuurwetenschap maar kennis van de menselijke geest de basis van alle werkelijkheid behoorde te zijn. De houding van de confucianisten lijkt veel op die van de Katholieke Kerk ten tijde van de grote omwenteling van Copernicus, Kepler en Galileï. Het is een kerk die het leergezag boven het zoeken naar de waarheid stelt. Gedurende de scholastieke bloeitijd daarentegen werd de natuur nog beschouwd als een noodzakelijke bron van kennis over de Schepper der natuur. Dat laatste is een houding die meer lijkt op die van de Taoïsten dan op die van de confucianisten. "Confucian knowledge was masculine and managing; the Taoists condemned it and sought after a feminine and receptive knowledge which could arise only as the fruit of a passive and yielding attitude in the observation of Nature."<sup>51</sup>

We zien hier opnieuw het verband opduiken tussen de sociale overheersing en de natuurhouding. De confucianisten stelden de kennis en de religie in dienst van het feodale systeem door de natuurkennis zoveel mogelijk te reduceren. De Taoïsten daarentegen probeerden juist te voorkomen dat de religie zou ontaarden in een openbare geloofsbeleving met een hoofdrol voor de staat, het hof en de literati. De feodale confucianisten waren voorstander van de 'Tao der Maatschappij', terwijl de Taoïstische boeren de 'Tao der Natuur' aanhingen. Needham: "It has already been made clear that for the Taoists the Tao or Way was not the right way of life within human society, but the way in which the universe worked; in other words, the order of nature."<sup>52</sup>

De Taoïsten leggen zich niet, zoals de confucianisten, neer bij de bestaande sociale feodale verhoudingen, maar laten zich inspireren en leiden door een hoger ideaal dat verschijnt als een natuurwet. Het voorbeeld van de natuur is een gemeenschappelijke blijvende maatstaf voor het menselijk handelen. De natuurlijke orde is niet aan tijd, plaats of dynastie gebonden, ze hanteert een voor ieder verstaanbare taal en niemand is afhankelijk van heersers of bedienden om deze te verstaan. Deze directe alomtegenwoordige aanwezigheid van de voor iedereen toegankelijke bron van wijsheid is ongetwijfeld een van de meest stabiliserende factoren van het Taoïsme geweest. De bron van de natuurkennis heeft als enige alle boekverbrandingen, moordpartijen en tempelverwoestingen overleefd. De 'weg' van Tao der Natuur is niet opvallend en streeft niet naar grootheid, maar juist in haar natuurdienende eenvoud zit haar onverwoestbare kracht. Uit de geschiedenis van het christendom weten we hoezeer een religie kwetsbaar is voor bijbelverbranding, beeldenstorm en verbod op erediensten. Het Taoïsme kent dat soort kwetsbaarheden niet omdat zij zich baseert op de 'lezing van het boek der natuur'.

In het concept van de Tao der Natuur treffen we, beter dan in welk ander concept ook, een grondhouding aan van een effectief toegepaste antioverheersing. In één concept worden zowel de overheersing van de mens als de natuuroverheersing vrijwel onmogelijk gemaakt.

## **De Qi**

Het tweede basisbegrip waar we wat verder op in gaan is de qi. Het begrip is het meest bekend onder de schrijfwijze chi, het wordt uitgesproken als 'tchi'. We volgen hier de schrijfwijze qi van Schipper. Volgens hem is qi 'het meest fundamentele concept van de Chinese kosmologie'. Het had de betekenis van adem en stoom en wordt daarom ook vereenzelvigd met de adem of levenskracht van het lichaam. "In de vroege medische teksten betekent qi de energie en de levenssappen van het

---

<sup>51</sup> Needham II, 33.

<sup>52</sup> Needham II, 36.

menselijk lichaam. De filosofen maken qi tot het fundamentele element van de schepping, de energie-materie van al wat is."<sup>53</sup>

Schipper gebruikt als vertaling zowel het woord energie alsook het Griekse woord pneuma in zijn oorspronkelijke betekenis van adem, lucht en levenskracht.

Cooper is van mening dat qi moeilijk te vertalen is: "So the term chi, like the Tao and wu-wei, is not translated, being too wide in meaning for any one word. It can be used for anything of an invisible and intangible nature, from gas to the vital breath of the universe."<sup>54</sup>

Cooper is ook van mening dat het Griekse pneuma de betekenis van qi benadert. Ook wijst zij op het Hebreeuwse 'ruah' en het Indische 'prana'. We troffen deze analogie reeds aan in de werking van qi en prana. Page trekt de analogie zelfs door tot aan de kundalini: "In het oosten bestaat een aantal vergelijkbare concepten, zoals shakti, ofwel geestelijke energie, kundalini ofwel slangekracht, en de Tibetaanse geestelijke warmte of geestelijke kracht."<sup>55</sup>

De qi speelt in het transformatieproces een soortgelijke rol als de kundalini. Het beweegt zich door het lichaam met name door het ruggenmerg van de wervelkolom en ondergaat daarbij faseveranderingen die liggen tussen al wat wij in de natuurkunde de vaste en de gasvormige toestand noemen. In deze qi-beweging vervult het lichaam de functie van vereniging van de hemelse qi met de aardse qi. Net als bij de yoga is dit een transformatieproces waarin de fysiologie van het lichaam een belangrijke rol vervult. De qi veredelt de menselijke activiteit als het ware tot een hogere geestelijke inhoud. Page: "..... een van de doelstellingen van de mysticus is het omzetten van grof zwak chi in zijn verfijnde krachtige vorm, ten einde harmonie met het Tao dichterbij te brengen."<sup>56</sup>

Scott heeft ter verklaring van de yogawerkingen de prana en kundalini in verband proberen te brengen met de moderne natuurwetenschap door deze voor te stellen als elektromagnetische verschijnselen waarvan we tegenwoordig weten dat ze de fysiologie van het menselijk lichaam beïnvloeden.

Needham behandelt de qi op soortgelijke wijze. Hij wijst erop dat de Chinezen al in een zeer vroeg stadium de akoestische resonantie hadden ontdekt en daarmee het principe van onzichtbare krachtvelden die elkaar verzwakken of versterken. "To those who could know nothing of sound-waves it must have been very convincing, and it proved his point that things in the universe which belonged to the same classes resonated with, or energised, each other."<sup>57</sup>

Aangezien we tegenwoordig in de natuurwetenschap vertrouwd zijn met de gedachte dat levende organismen zelf zwakke elektromagnetische velden opwekken en omgekeerd zelf zeer gevoelig zijn voor veranderingen van externe elektromagnetische velden, hoeven we vanuit dat gezichtspunt niet langer moeite te hebben met de betekenis van de qi. Op basis van wat we thans weten over zwakke elektromagnetische velden en over de fysiologische processen in het lichaam is het concept van de qi niet onaannemelijk. Recentelijk slaagde de nucleaire geneeskunde er bijvoorbeeld in de qi banen van de acupunctuur in beeld te brengen.

We keren nu terug naar de omzetting van de qi tijdens de transformatie.: "Kort gezegd behelst het alchemistisch proces in het lichaam de omzetting van chin in chi en de omzetting van chi in shen

---

<sup>53</sup> Schipper, 7.

<sup>54</sup> Cooper 1984, 97.

<sup>55</sup> Page, 11-12.

<sup>56</sup> Page, 17.

<sup>57</sup> Needham II, 282.

(geest). .... Deze drie, chin, chi en shen, beïnvloeden elkaar in het proces dat tot onsterfelijkheid leidt."<sup>58</sup>

We kunnen ons dit proces het beste voorstellen door te bedenken dat het lichaam uit verschillende qi-essenties bestaat die vanaf de geboorte een ontwikkelingsproces gaan doormaken. De fasen van dat proces kunnen we transformaties noemen, deze gaan gepaard met omzettingen van qi in het lichaam. Deze omzettingen zijn net als in de yoga zowel psychisch als somatisch van aard, hetgeen onder meer blijkt uit de rol van voeding, beweging, en ademhaling.

De centrale rol van de qi in alle natuurlijke veranderingsprocessen brengt uiteraard met zich mee dat er een mythologische filosofie bestaat over de herkomst van deze energie.

Schipper legt uit dat alle qi afkomstig zijn uit de 'oorspronkelijke chaos of hundun'. "Hundun is een bal, een baarmoeder, die in haar schoot de hele schepping bewaart in een diffuse potentiële staat. In haar bevinden zich alle qi, met elkaar vermengd in een duistere massa. Deze eeuwige oerbaarmoeder is niettemin onderhevig aan de invloed van de Tao, en door de werking van dit cyclische tijdsprincipe vindt een rijpingsproces plaats dat maakt dat de hundun openscheurt. Hierdoor komen de qi vrij, ze vliegen uit en scheiden zich van elkaar af. De lichtende doorschijnende pneumata stijgen op en vormen de Hemel, de zware en dichte krachten dalen neer en vormen de Aarde. Dan verstrengelen deze tegengestelde energieën zich en verenigen zich in het Midden."<sup>59</sup>

Het scheppingsproces voltrekt zich door de voortgaande vermenging en vereniging van de verschillende qi-modaliteiten. De mens neemt in de schepping geen uitzonderingspositie in, alle organismen nemen eraan deel. "De mens belichaamt alle afzonderlijke krachten in het heelal, hetgeen tot gevolg heeft dat hij is samengesteld uit een vrijwel ontelbaar aantal essenties."<sup>60</sup>

Het begrip hundun wordt ook gebruikt voor de bron van herkomst. We kunnen het vergelijken met het oerlichaam dat bij de schepping wordt versplinterd. De hundun doet ons ook denken aan de primordiale orde van eeuwigheidsobjecten van Whitehead. Hier heet het 'een baarmoeder die de hele schepping bewaart in een diffuse, potentiële staat'. Het principe vertoont veel overeenkomst met de primordiale orde in de zin dat beide het ontwerpkenmerk, de voorwereldlijke potentiële staat van de werkelijkheid aanduiden. De organismen bezitten dus geen volstrekt willekeurig scheppingsvermogen. Ze zijn beperkt door het aanbod van de qi's in de hundun; eenzelfde soort beperking als in het aanbod van archetypen in het collectief onbewuste, of in het aanbod van eeuwigheidsobjecten.

Interessant is dat in het Taoïsme ook de hemel uit de hundun voortkomt.

In het christendom zijn God en hemel geen object van schepping, ze hebben een eeuwigheidskarakter. Dit laatste is in het Taoïsme voorbehouden aan de Tao, het universum omvat hier zowel de hemel als de aarde, ze zijn door scheiding van qi tegelijk ontstaan maar met de bestemming en de aangeboren neiging tot elkaar terug te keren.

De religie en het bestaan zijn op deze hereniging gericht. Het instrument bij uitstek daarvoor is het menselijk lichaam maar de rest van de natuur doet ook mee. Schipper: "Het gehele kosmische lichaam volgt een kringloop en verandert volgens de wetten van Tao ... ieder lichaam dat een langdurige herhaalde cyclische beweging doormaakt zuivert en veredelt zichzelf. Dit geldt zelfs voor de lagere en inerte organismen zoals bomen en stenen of langlevende dieren ... Alle wezens die een

---

<sup>58</sup> Page, 142.

<sup>59</sup> Schipper, 50.

<sup>60</sup> Schipper, 50.

zeer hoge leeftijd hebben bereikt zijn daarom is staat hun krachten te doen uittreden en daarmee hun omgeving te beïnvloeden."<sup>61</sup>

Mens en natuur zijn dus allebei in ontwikkeling en op elkaar aangewezen omdat ze elkaar beïnvloeden; ze moeten kennelijk in één kader functioneren.. Ook zien we hier dat de transformatie, de veredeling van de qi in het lichaam, een noodzakelijke voorwaarde is om op de natuur de juiste invloed uit te oefenen.

Voor invloedrijke personen in het oude China was de qi-veredeling om die reden erg belangrijk. De transformatie van qi, die veel overeenkomst vertoont met de individuatie in de alchemie, is evenmin als de yoga een naar binnen gericht proces. Integendeel, de Taoïst is meer dan welke mysticus in de eerste plaats een natuurmysticus. Zijn 'innerlijke' ontwikkeling is een openstaan voor de omgeving, de ontmoeting met het Zelf valt net als in de alchemie van Dorn samen met het doorgronden van de natuur. Een opvallend verschil met Dorn's alchemie is dat de natuur zich hier niet tot het laboratorium beperkt. De Chinese alchemist kan boer of tuinder zijn met een akker als retort of reactorvat. De transformatie verschaft hem natuurinzicht waarmee hij de juiste grondhouding vindt voor een harmonieuze samenwerking. "In het Taoïsme wordt dit begrip van de verantwoordelijkheid .... tegenover zijn land doorgetrokken tot ieders eigen soevereine lichaam en zijn relatie tot het milieu. De gewone mens wordt door zijn milieu beïnvloed, maar voor hem die de wetten van de natuur doorgrond ligt het omgekeerd. Hij is niet langer het produkt van zijn milieu, hij beheerst het en verandert het .....

Het enige voorbeeld dat geldt is dat van de natuur ... Wil de mens zijn spontaniteit herwinnen, dan moet hij de wetten en geheimen van de wereld kennen, om te beginnen die van de innerlijke wereld."<sup>62</sup>

Het lijkt me dat we hier een relatie mens-natuur op het spoor zijn die onze voorgaande beschouwingen over religie kan bevestigen en verdiepen. In de alchemie hiervoor zagen we al dat er werd gewerkt met een correspondentia tussen innerlijke e uiterlijke natuur. Er bleven echter twijfels bestaan omdat men, naar het voorbeeld van Jung, de rol van de uiterlijke natuur door middel van de projectietheorie degradeerde. Bovendien was niet zo duidelijk in hoeverre de innerlijke wereld ook lichamelijk moest worden opgevat. Deze twee bedenkingen tegen de alchemistische leer der correspondentia wordt in het Taoïsme ondervangen. De belangrijkste reden lijkt me het feit dat we onder de externe natuurprocessen niet langer de wat kunstmatige laboratoriumnatuur van de alchemist verstaan maar de groene natuur van het ons omringende landschap. Het is begrijpelijk, hoewel volgens veel alchemisten onjuist, dat men het magische spel met de 'natuur' in het reactorvat niet opvat als een voorbeeld voor de natuuromgang in de alledaagse werkelijkheid. De stap van het laboratorium naar de akkers in het landschap is daarvoor misschien te groot. Het Taoïstische voorbeeld kent dit probleem niet. Het is uitgesloten dat we hier met een kunstmatige natuur van zonderlingen te maken hebben. Evenzo is het uitgesloten dat de transformatie van grondhouding een zuiver psychische aangelegenheid zou zijn. We gaan later nog dieper in op de transformatieprocessen van het lichaam; het allerbelangrijkste lijkt me hier dat we te maken hebben met een proces dat als een wezenlijk deel van ieder mensenleven wordt gezien. Mystiek en alchemie zijn in het westen beperkt gebleven zodat men zich kon afvragen of hier wel van een realistisch voorbeeld sprake was. In het Taoïsme is de psychosomatische transformatie van de mens in relatie met de omgevingsnatuur eerder regel dan uitzondering. Het is een zaak van iedereen. Daarom zegt Schipper over het Taoïstisch adagium 'Het land is als het lichaam': "Maar in werkelijkheid onthult hij

---

<sup>61</sup> Schipper, 59.

<sup>62</sup> Schipper, 137-138.

hiermee het fundament van het Taoïstisch denken, niet alleen ten aanzien van de theorieën van de medische wetenschap, maar ook ten aanzien van de opvatting over de staat en de functie van de vorst, te weten; absolute prioriteit van het menselijk lichaam. Het dient nergens toe wanneer men probeert de wereld van buitenaf te beïnvloeden, zolang er geen orde van binnen is."<sup>63</sup>

Als de transformatie het fundament van het Taoïstische denken is, heeft Jung de centrale rol van het lichaam vanuit zijn dualisme te eenzijdig veroordeeld. Schipper besteedt geen aandacht aan de visie van Jung, Page wel: "Wat hij (Jung) zich niet realiseerde was dat de succesvolle alchemist daadwerkelijk een fysische verandering ervoer: dat zich in het lichaam een omzetting van materie voltrok .... Hij wilde niet erkennen dat de transformatie een fysisch equivalent had."<sup>64</sup>

Ook als we de rol van het lichaam schatten op de waarde die de Taoïsten eraan toekennen, blijft de visie van Jung op het Taoïsme van belang. Enerzijds heeft hij duidelijke analogieën met de westerse tradities van mystiek en alchemie aangetoond, anderzijds is zijn psychologische analyse van het transformatieproces een waardevolle toevoeging aan wat de oriëntalisten hierover schrijven. We moeten er namelijk rekening mee houden dat de non-dualistische wetenschapsbenadering van het Taoïsme met zich meebrengt dat een separate geesteswetenschap zoals de psychologie hier principieel is uitgesloten. De psychologische beschouwingen van Jung zijn ons behulpzaam zodra we ons een voorstelling vormen van de persoonlijkheidsontwikkeling in het Taoïsme. De toepassing van Jung's opvattingen over synchroniciteit en collectief onbewuste op het Taoïsme maakt het voor de westerling toegankelijker.

## **De Yin-Yang**

Misschien zijn yin en yang in het westen de bekendste Chinese termen. Ze komen altijd in combinatie voor en bezitten talloze benamingen voor twee tegengestelde wederhelften van het ene; het begrippenpaar treffen we aan op de meest uiteenlopende terreinen.

We hebben in voorgaande hoofdstukken reeds voorbeelden daarvan gezien. De androgynie bleek gebaseerd op de tegenstelling animus-anima. Veel scheppingsmythologieën, ook de Taoïstische, bedienen zich van de tegenpool hemel-aarde; het levensdoel van de mens is in dat geval de hereniging van het bij de schepping gepolariseerde hemelse en aardse.

De jungiaanse psychologen maken gaandeweg meer gebruik van het yin-yang begrippenpaar, onder meer om de uitgebreide betekenis van de tegenstelling anima-animus toe te lichten. Colegrave over die keuze: "The meaning and nature of sexuality, of masculine and feminine as nouns as well as adjectives, remains central to an understanding of the individual. The difficulty lies in finding a framework within which to explore the question. Here is the attraction of yin-yang theory. It regards biology as merely one expression of a primordial sexual polarity which lies at the foundation of all existence, cosmic and human, biological and psychological, organic and inorganic."<sup>65</sup>

Colegrave maakt de aantrekkelijkheid van de universele yin-yang symmetrie duidelijk, het begrippenpaar kan dienen als een 'framework' dankzij het feit dat uiteenlopende terreinen zoals de biologie en de psychologie zich erin kunnen vinden. De yin-yang kan de natuurlijke lichamelijke tegenstellingen op één noemer herleiden en juist daarom is het een fundamentele verbindingsschakel tussen de terreinen van geest en materie.

---

<sup>63</sup> Schipper, 138.

<sup>64</sup> Page, 133.

<sup>65</sup> Colegrave, 51.



Verscheidende keren hebben we geconstateerd dat de Taoïst streeft naar harmonie en evenwicht. Harmonie binnen zichzelf, tussen mens en natuur en tussen hemel en aarde. Al deze harmonieën of evenwichten zijn echter te herleiden tot de éne alomvattende noemer van het yin-yang evenwicht. Er is geen enkel deel van de werkelijkheid noch het heelal zelf dat geen deel uitmaakt van die ene tegenstelling yin-yang. Vanuit die gedachte moeten we Cooper begrijpen die zegt: "The basic aim of the Taoist is the attaining of balance and harmony between the yin and the yang known as the Two Great Powers, the two poles between which all manifestation takes place. This balance and harmony must be achieved both in one's self and in the world until the two are resolved into the One, but it is useless to try to impose this on the world from without; one can only reform one's self and until that self is in equilibrium and has achieved total harmlessness, both to itself and others, it can offer nothing worthwhile to the world in general."<sup>66</sup>

Cooper wijst niet alleen op het belang van het innerlijk yin-yang voor het grote yin-yang van wereld en kosmos, maar geeft tevens een ingang voor benadering van de relatie tussen de innerlijke wereld van de mens en de uiterlijke wereld van de natuur. Omdat mens en natuur beiden gevat kunnen worden in termen van yin en yang is er in principe onderlinge afstemming van deze twee werelden mogelijk. We zullen zien dat de Chinese leer der correspondentia (van microkosmos en macrokosmos) van dit principe gebruik maakt.

Dat geldt o.a. voor het klassieke werk de I Tjing, Het Boek der Veranderingen of Boek der Transformaties, waarin we raadplegingen aantreffen voor het zoeken naar innerlijk evenwicht en voor het streven naar harmonie met de natuur. Deze twee processen staan in dit boek altijd in verband met elkaar.

Alvorens daar verder op in te gaan besteden we aandacht aan de yin-yang van de natuur, zoals die ondermeer tot uitdrukking komt in de tuinverzorging.

De tuinverzorging neemt in de Chinese cultuur een heel andere plaats in dan in de westerse wereld. De Taoïsten nemen zo veel mogelijk een voorbeeld aan de natuur en daarom willen ze ook het directe contact met de natuur in stand houden. Voor de boeren is dit geen probleem maar de rest van de bevolking beijvert zich in de aanleg en onderhoud van tuinen, desnoods van miniatuurformaat. De Taoïst probeert zijn tuin zoveel mogelijk in overeenstemming te brengen met een feitelijk bestaand landschap. Vaak betekent dat het nabouwen van een verkleinde uitgave van zo'n landschap.. Ze bevatten kleine bergen, meren, rivieren, akkers, etcetera. "The garden is 'the natural home of man' and house and garden were situated according to feng-shui (wind and water) influences in harmony with the currents of chi; these were held in balance in both house and garden, as in Nature, by the yin-yang force."<sup>67</sup>

De 'fengshui' is de aanduiding voor een terrein van activiteiten met betrekking tot de landschapsverzorging, de landinrichting en de landbouw. Juist op dat terrein heeft de Taoïstische plattelandsbevolking in de loop der eeuwen een natuurbeheer tot stand gebracht dat voor ons een belangrijke ideeëbron is bij het zoeken naar een alternatief van onze eigen natuurbenadering. Cooper wijst erop dat qi-stromen tussen mens en natuur de basis vormen voor het evenwicht herstellen tussen yin en yang. De stromen van wind en water zijn in de natuur manifeste uitingen van de qi die tussen yin en yang stroomt.

---

<sup>66</sup> Cooper 1981, 8.

<sup>67</sup> Cooper 1981, 43.

De tuin is een klein landschap, maar de werkzame natuurprincipes zijn daarin niet wezenlijk verschillend. "The creator of a garden, large or small or miniature, can concentrate the cosmos within its bounds."<sup>68</sup>

De natuur van de tuin is de mens behulpzaam in zijn ontwikkeling en transformatie zoals het natuurproces in het reactorvat van de alchemist. Zelfs de Bonsai, de Japanse cultuur van de kwekerij der miniboompjes, bedient zich van een achterliggende 'filosofie' die lijkt op die van de alchemist. "It was nature which was the Whole, the controlling cosmic power. The garden helped man in his work of maintaining harmony; it also had an ethical significance and influence."<sup>69</sup>

Het innerlijk yin-yang evenwicht van de microkosmische mens interacteert met de uiterlijke yin-yang van de natuur. Net als in de alchemie van Dorn is er ook sprake van een mythische dimensie die niet los gezien kan worden van de horizontale relatie mens-natuur. "The garden was not, however, merely aesthetic, but creative and a reminder of, and contact with, the creative forces of the earth and the great cycle of seasons, birth, maturity, decay, death and rebirth .... But in later decadent times the original symbols of the garden as a reflection of Paradise was lost and gardens became mere pleasure grounds, except where attached to monasteries, in which much of the symbolism was taken over and where the association with meditation remained."<sup>70</sup>

De tuin als verkleinde uitgave van de macrokosmos bood de mogelijkheid de diepere essenties van de natuur te doorgronden en daaruit de onmisbare wijsheid voor het eigen leven te putten. Voor ons lijkt dit misschien slechts een vorm van natuurmystiek maar oorspronkelijk was deze natuurmystiek de grondslag van elk natuurbeheer en vormde de levensbasis van het archaisch platteland.

De Taoïst ziet geen spanning tussen zijn innerlijke natuur en de uiterlijke natuur. Beide naturen komen voort uit dezelfde bron en keren erheen terug. Dat levensproces moet een bijdrage inhouden aan de grote cyclus van de macrokosmos, de vereniging van hemel en aarde. "In the past in China, though man was the mediator between Heaven and Earth, he was not the measure of the universe, his place was simply to maintain the balance between the yin and the yang."<sup>71</sup>

Het Taoïsme spreekt niet over een evolutie van het heelal met een bepaalde eindbestemming. Eerder denkt men in grote en kleine cycli, die uiteindelijk allen naar het beginpunt terugkeren. Het idee van de terugkeer naar de toestand van vóór de schepping treffen we overigens ook in westerse opvattingen aan.. De Taoïst stelt zich omwille van zijn persoonlijke 'terugkeer' of transformatie open voor de natuur om hem heen. Daaruit denkt hij de 'weg des hemels' te kunnen afleiden, op een manier die veel lijkt op die van de astroloog die het firmament bestudeert. "When one has thoroughly comprehend the tangible forms of objects one should endeavour to attain an inner communication with the soul of the garden and try to understand the mysterious forces governing the landscape and making it cohere."<sup>72</sup>

De 'inner soul of the garden' was met name van belang voor de mediterende monniken. In tegenstelling tot veel christelijke contemplatieven, die de natuur en de wereld de rug toekeren en in het gebed de godservaring zoeken, keren de Taoïsten zich juist naar de natuur toe en lezen het boek van de schepping omwille van de religieuze ervaring. Bergen, bomen en rivieren kunnen behulpzaam zijn voor hen, die via de schepping de Schepper willen kennen. De Taoïst heeft in dit opzicht wel iets van de thomistische natuurbenadering. "Both the yang mountain and the yin tree are axial and so

---

<sup>68</sup> Cooper 1981, 52.

<sup>69</sup> Cooper 1981, 44.

<sup>70</sup> Cooper 1981, 49-50.

<sup>71</sup> Cooper 1981, 44.

<sup>72</sup> Cooper 1981, 45.

represent stability and balance between the two Great Powers, they also offer a line of communication for man between the celestial yang forces coming down to earth and to earthly yin forces reaching up to heaven with man again as central and responsible for the maintenance of balance and harmony in responding equally to both powers."<sup>73</sup>

Het evenwicht van yin en yang is alleen te bereiken als steeds ook het mannelijke en het vrouwelijke met elkaar in evenwicht zijn. Dat geldt zowel voor het menselijk bewustzijn als voor de menselijke natuur. Net als in het ecofeminisme komt hier de gedachte naar voren dat de opwaardering van het vrouwelijke en het androgyne is vereist voor een harmonische relatie met de natuur.

Het Taoïsme onderscheidt ook in de uitwendige natuur het mannelijke en vrouwelijke. Dat geldt onder meer voor planten en daarbij gaat het niet om biologische verschillen. Het hoogst staan de planten aangeschreven die zowel mannelijk als vrouwelijk zijn. De lotusbloem is zo'n voorbeeld van het ultieme evenwicht tussen yin en yang. "But the lotus .... it is both yin and yang and contains within itself the balance of the Two Powers .... As lunar-solar, yin-yang, the lotus is also the androgyne, the self-existent .... The lotus is the Golden Flower of Taoism, the crystallization and experience of light, the Tao. While on the spiritual level it represents the whole of birth, growth, development and potentiality ...."<sup>74</sup>

De yin-yang tegenstelling ligt aan de basis van al het Chinese denken over de werkelijkheid. De kunst, de religie, de wetenschap, alles gaat uit van deze twee grote krachten.

Het meest bekende symbool van het oosten is de cirkelvormige yin-yang afbeelding, de vloeiende overgang van de twee garnaalvorige cirkelhelften met antagonistische kleuren. Beide helften bezitten een 'oogje'. De zwarte punt in het witte gedeelte en de witte punt in het zwarte gedeelte. De punten wijzen op het zaad of embryo van de wederhelft. Cooper: "Dit is niet toevallig maar essentieel voor de symboliek, aangezien er geen enkel levend wezen bestaat dat niet de kiem van zijn tegendeel in zich bevat. Er bestaat geen mannelijk geheel zonder vrouwelijke elementen en geen vrouwelijk geheel zonder mannelijke eigenschappen .... De beide krachten zijn wederzijds afhankelijk van elkaar en kunnen geen van beide op zichzelf bestaan of op zichzelf volledig zijn. De twee volkomen uitgebalanceerde krachten worden tezamen gehouden in de allesomvattende cirkel van de eenheid en de gehele cirkel symboliseert het oerbegin."<sup>75</sup>

Het symbool is al zo oud als Foe-Si, de eerste heerser van China waarover de geschiedenis schrijft. Dat is in de 28<sup>ste</sup> eeuw voor Christus. Overigens is over de herkomst van de yin-yang theorie minder bekend dan over de leer der vijf elementen. Volgens Needham zijn de karakters van yin en yang etymologisch verwant met 'donker' en 'licht'. "The character Yin involves graphs for hill(-shadows) and clouds; the character Yang has slanting sunrays or a flag fluttering in the sunshine ..."<sup>76</sup>

In de Daode jing komen de karakters yin en yang slechts éénmaal voor:

'Tau brengt het ene voort;  
Het ene brengt de twee voort;  
de twee brengt de drie voort;  
de drie brengt alle dingen voort.

---

<sup>73</sup> Cooper 1981, 52.

<sup>74</sup> Cooper 1981, 53.

<sup>75</sup> Cooper 1986, 29.

<sup>76</sup> Needham II, 273.

Achter alle dingen staat de schaduw (yin)  
op alle dingen valt het licht (yang),  
en alle dingen worden in harmonie gebracht door de onstoffelijke adem (chi)."<sup>77</sup>

### **De I Tjing**

De kosmologie van het Taoïsme gaat uit van de begrippen Tao, qi en yin yang; ze omvatten alle verschijnselen tussen hemel en aarde, alsmede hemel en aarde zelf.

We kunnen dit het beste illustreren aan de hand van de opbouw van het oudste en bekendste klassieke Chinese werk: Het Boek der Veranderingen.

Dit boek, de I Tjing, bestaat uit 64 hoofdstukken, Elk hoofdstuk is een bespreking van een hexagram dat is opgebouwd uit een figuur van zes lijnen; de yin lijnen, gebroken getekend (— —), en de yang lijnen, getrokken getekend (—). Deze twee lijnen heten ook wel de Twee Determinanten. Door onderlinge combinaties van de twee lijnen ontstaan er acht trigrammen, opgebouwd uit elk drie lijnen. Onderlinge combinatie van de trigrammen leidt via een matrix van acht rijen en acht kolommen begrijpelijkerwijs tot de 64 hexagrammen. "Elk trigram stelt een natuurkracht voor en is, omdat deze niet anders dan deel kan hebben aan het yin yang beginsel, passief of actief. Aangezien de wereld in een voortdurende staat van verandering verkeert, is er een eindeloos samenspel van actie en reactie en dit wordt in het gehele rijk der verschijnselen en alle schijnbare tegenstrijdigheden daarin weerspiegeld."<sup>78</sup>

De hexagrammen beschrijven transformatieprocessen die in de mens en daarbuiten plaatsvinden. Ze maken geen fundamenteel onderscheid tussen deze twee. Needham: "These symbols were supposed to mirror in some way all the processes of Nature, and Chinese medieval scientists were therefore continually tempted to rely on pseudo-explanations of natural phenomena obtained by simply referring the latter to the particular symbol to which they might be supposed to 'pertain' .... It resembled to some extent the astrophysical pseudo-explanations of medieval Europe, but the abstractness of the symbols gave it a deceptive profundity."<sup>79</sup>

De I Tjing is zowel voor de Taoïsten als voor de confucianisten het handboek bij uitstek. De oude, door de mythologie geïnspireerde kosmologie is in de I Tjing opgenomen als een abstract systeem. Omtrent het ontstaan en de opbouw van het werk zijn er nog grote vraagtekens en derhalve is de verwantschap met onze middeleeuwse astrologie moeilijk vast te stellen .

De versie die tegenwoordig het meest wordt vertaald is zo'n 2000 jaar oud. Het aantal 'vertalingen' neemt nog gestaag toe. In het algemeen wordt de vertaling van Richard Wilhelm, een Duits zendeling, door de sinologen het meest geprezen<sup>80</sup>. De toonzetting van deze vertaling heeft een mystiek karakter en klinkt voor veel westerlingen nogal ondoorgrondelijk.

Waarschijnlijk heeft geen enkel Chinees boek buiten China ooit zoveel aandacht getrokken als de I Tjing. De vertaling van Wilhelm is nog steeds de meest verkochte buiten het Chinese taalgebied. Wilhelm: Het Boek der Veranderingen -I Tjing in het Chinees- is ontegenzeggelijk een der belangrijkste boeken van de wereldliteratuur. Het eerste begin ervan stamt uit de mythische oudheid, en tot op de huidige dag houden de grootste geleerden van China er zich mee bezig. Bijna

---

<sup>77</sup> Daode jing, § 42.

<sup>78</sup> Cooper 1986, 48.

<sup>79</sup> Needham II, 304.

<sup>80</sup> Needham II, 308.

alles wat in de meer dan 3000 jaar oude Chinese culturele geschiedenis aan grote en belangwekkende gedachten werd gedacht, heeft óf zijn inspiratie geput uit dit boek, óf achteraf invloed uitgeoefend op de interpretatie van de tekst. Men kan dus gerust zeggen, dat in de I Tjing de rijpste wijsheid van duizenden jaren is verwerkt."<sup>81</sup>

Bij het lezen van de I Tjing ben ik zoveel aanknopingspunten voor de benadering in dit essay tegengekomen dat het ondoenlijk is ze op te sommen. Ik beperk me daarom tot enkele treffende uitspraken die enerzijds verband houden met ons onderwerp en anderzijds een indruk geven van de wijze waarop de I Tjing tot ons spreekt.

Aansluitend op wat we hiervoor over het yin yang principe hebben opgemerkt: "De kracht van het lichte moet het leven er van buiten inbrengen. Anderzijds moet er van binnen toch reeds een kiem van leven aanwezig zijn, opdat het leven gewekt kan worden." (Hex. 61)

De gedachte dat de mens mee moet werken aan de conjunctie van hemel en aarde, door de natuurlijke ontwikkeling te bevorderen, komen we in verschillende passages tegen:

"Als hemel en aarde elkaar tegenkomen, gedijen alle schepselen. Als vorst en helper elkaar tegenkomen, komt de wereld in orde. Wederzijdse toenadering is noodzakelijk bij voor elkaar bestemde en op elkaar aangewezen principes." (H 44)

"De tijd is als die, waarin hemel en aarde zich verenigen; waarin de aarde de scheppende kracht des hemels deelachtig wordt en zo de levende wezens vormt en gestalte geeft." (H 42)

"Deze aantrekking tussen onderling verwante elementen is een algemene natuurwet. Hemel en aarde trekken elkaar aan en zo ontstaan alle wezens. De wijze werkt door deze aantrekking op de harten der mensen, zo komt de wereld tot vrede." (H 31)

"Hoewel het contrast zich in het algemeen als hinderpaal doet voelen, heeft het als positieve en negatieve pool binnen de grenzen van een omvattend geheel ook zijn goede en belangrijke functies. De tegenstellingen tussen hemel en aarde, geest en natuur, man en vrouw bewerken door hun vereniging de schepping en de voortplanting van het leven. In de zichtbare wereld der dingen maakt het contrast een verdeling in soorten mogelijk, waardoor er orde in de wereld komt." (H 38)

Hexagram 38 spreekt over de wijze die door de aantrekking op de harten der mensen inwerkt. Dit aspect komen we in de I Tjing vaak tegen en het wijst op de leer der correspondentia waarin de innerlijke transformatie van de mens een voorwaarde is voor een goede invloed op de omgeving.

:"Maar om de uiterlijke krachten op de juiste wijze te kunnen aanwenden, is het vóór alles nodig dat men zelf het juiste standpunt inneemt. Want alleen van daaruit kan men op de juiste wijze werken." (H 64)

"De jaargetijden wisselen en volgen elkaar op volgens een vaste wet, daardoor kunnen zij een duurzaam effect teweegbrengen. Zo legt ook de man die een roeping te vervullen heeft, een duurzame zin in zijn levensweg, en daardoor wordt de wereld gevormd. Door datgene wat de dingen hun duur geeft, kunnen wij de natuur van alle wezens, in de hemel en op aarde leren begrijpen." (H 32)

"De heerser die in zijn voorouders de Godheid vereerde, was daardoor de Zoon des Hemels, in wie de hemelse en de aardse wereld in mystiek contact bij elkaar kwamen .... Wie dit offer volkomen begreep, zou de wereld kunnen regeren, als wentelde die zich rond op zijn hand." (H16)

Ofschoon deze formuleringen diverse aanknopingspunten bevatten voor een verwijzing naar het procesdenken van Whitehead lijkt het me beter dit niet te doen. We hebben hier te maken met een

---

<sup>81</sup> Wilhelm, XXXVI.

dubbele vertaling van het Chinees naar het Duits naar het Nederlands en bovendien zijn ook veel begrippen van Whitehead al moeilijk in het Nederlands om te zetten. Gelukkig heeft het procesdenken ook in China wortel geschoten en kunnen we te zijner tijd uit die hoek interessante studies tegemoet zien.

In elk hexagram van de I Tjing zijn adviezen en vermaningen te lezen die voor de transformatie van innerlijk en natuur van belang zijn. Zo wordt de beoefening aangeraden van wat later astrologie of yoga heet:

"De waarneming van de vormen aan de hemel verleent het vermogen, de tijd in zijn steeds wisselende eisen te begrijpen. De waarneming van de vormen in het mensenleven verleent de mogelijkheid de wereld te vormen." (H 22)

Voor een vergelijking met het middeleeuwse Europa wijs ik op een wandtapijt uit 1673 van het Gruuthuuse-museum te Brugge, waarop te lezen staat:

: Coelum speculando terram et aequo arare docet

( Beschouwing van de hemel leert ons de aarde gelijkaardig te bewerken).

Verderop gaan we uitvoerig in op het gebruik van de informatie der hemellichamen voor het landgebruik en zelfs voor "de bewerking van het innerlijk land"; het is kenmerkend voor het Boek der Veranderingen hemel aarde en lichaam te vatten in een correspondentie analogie.

Het kan evengoed gebeuren dat een passage ons herinnert aan de psychologie van het mystieke opus; ook al zal er aangaande de vertaling uit de grondtekst van de Chinese karakters Ego en Zelf wel wat op af te dingen zijn.

"Als men de beweging van deze ruggenmergskanalen tot stilstand brengt, verdwijnt bij wijze van spreken het Ik met zijn onrust. Wanneer nu de mens innerlijk zo rustig is geworden, kan hij zich veilig naar de buitenwereld toewenden. Hij bezit dientengevolge de ware rust, die nodig is om de grote wetten van het wereldgebeuren te kunnen begrijpen en dienovereenkomstig te handelen." (H.52)

De vijfde lijn van het eerste hexagram zegt: "Vliegende draak aan de hemel. Het is bevorderlijk de grote man te zien." en de uitleg van Confucius<sup>82</sup>. "Wat in toon overeenkomt trilt met elkander mede. Wat in het diepste wezen verwant is, zoekt elkander." We zien hier ook een impliciete verwijzing naar de resonantiewerking van de qi. De qi, die de oude Chinezen reeds met een muziektoon vergeleken, bezit daarom het vermogen van resonantie. Needham brengt 'the idea that classes resonated with, or energised, each other, so characteristic of Chinese thought' in verband met 'the Whiteheadian universe'<sup>83</sup>. We hebben dit onderwerp echter reeds besproken bij de vergelijking van de qi met een elektromagnetisch veld.

Schipper wijst erop dat bij de transformatietechnieken de qi van het lichaam in overeenstemming moet worden gebracht met de qi van de kosmos. Ademhaling, zang en dans dragen daaraan bij; hij spreekt van: 'aansluiting bij het kosmische ritme', 'kosmologiseren van het individu'; 'het lichaam op muziek zetten'.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Wilhelm, 7.

<sup>83</sup> Needham II, 85.

<sup>84</sup> Schipper, 179-180.

## De elementenleer

De theorie van de vijf elementen behoort tot de oudste grondgedachten van het wetenschappelijk denken in China. De grondlegger ervan is Tsou Yen , ca 300 v. C.

Needham zegt over hem: "If he was not the sole originator of the Five-Element theory, he systematised and stabilised ideas on the subject which had been floating about .... for no more than a century at most before his time." <sup>85</sup>

Er is een groot verschil tussen de Chinese vijfelementen theorie en de westerse vier elementenleer, die van Aristoteles afkomstig is. Aristoteles onderscheidde: aarde, water, vuur en lucht. De Chinezen daarentegen kennen: aarde, water, vuur, hout en metaal.

In het Chinese systeem neemt de aarde een centrale plaats in en vanuit dat centrum is de aarde een verbindingsschakel naar de vier andere elementen. In een oude tekst van 135 v. C. staat reeds te lezen: "Earth has its place in the centre and is the rich soil of Heaven ... In fact Earth is what brings these Five Elements and Four Seasons all together. Metal, wood, water and fire, each have their offices, yet if they did not rely on Earth in the centre, they would all collapse." <sup>86</sup>

De afhankelijkheid van het centrum bestaat erin dat de vier elementen aan de aarde hun levens-qi onttrekken. Misschien is deze opvatting te vergelijken met de idee van Aristoteles dat alle elementen voortkomen uit de 'prima materia' door er een vorm aan toe te voegen. In de 16<sup>de</sup> eeuw verdween de vorm van het natuurfilosofisch toneel om plaats te maken voor de 'geest' of 'ziel'; en dat geeft enigszins aan hoe essentieel de plaats van de vorm in onze klassieke kosmologie moet zijn geweest. Met behulp van die 'geestelijke' kijk op de vorm is de genoemde overeenkomst tussen de astrofysische systemen van oost en west beter te begrijpen. Met name de analogie zo niet de interactie tussen de geestelijke omvorming van de mens en de veranderingen in de omgevingsnatuur wordt daarmee verstaanbaar gemaakt.

Het werk van de alchemist zou eruit hebben bestaan de materievorm te transformeren en aldus het ene element in een ander om te zetten. "So, then, the Five Elements were not only concerned with material and seasonal changes but with the understanding of inner changes and alchemical transmutation in the individual." <sup>87</sup>

Veranderingen der elementen zijn net als de persoonlijke transformatie een wezenlijk onderdeel van de Taoïstische levensbeschouwing: Daode jing leert namelijk:

"Wederkeer is de beweging van Tau.

Zwakheid is de toepassing van Tau.

Alle dingen in het heelal komen voort uit het bestaan ,en het bestaan uit het niet-bestaan.(§40)

'Groot betekent voortgaan;

voortgaan betekent ver-gaan;

vergaan betekent terugkeren." (§25)

De cyclische bewegingen van mens en natuur gehoorzamen allen aan de 'wet van de eeuwige terugkeer' en de elementen zijn in deze cyclus opgenomen.

Er bestaan verschillende elementencycli maar steeds staat de aarde in het centrum en de andere vier elementen in de vier windstreken. De belangrijkste kenmerken zijn:

---

<sup>85</sup> Needham II, 232.

<sup>86</sup> Cooper 1984, 89.

<sup>87</sup> Cooper 1984, 90.

Aarde:	Het Centrum	Planeet Saturnus,		Geel	Primaire qi
Metaal:	Het Westen,	Planeet Venus	Herfst	Wit	Fysieke qi
Water:	Het Noorden	Planeet Mercurius	Winter	Zwart	Scheppende qi
Hout:	Het Oosten	Planeet Jupiter	Lente	Groen	Psychische qi
Vuur:	Het Zuiden	Planeet Mars	Zomer	Rood	Richtende qi. <sup>88</sup>

De opeenvolging der windstreken en de cyclus der seizoenen is vanzelfsprekend. Wat betreft de qi-fasen is de cyclus voor ons veel moeilijker voor te stellen. Hua Ching Ni stelt: "De vijf fasen van qi-ontwikkeling bieden een volledig filosofisch en praktisch systeem dat ingewikkelde alomvattende samenhangen verklaart, en kan worden toegepast om verstoorde qi-verhoudingen te herschikken en strijdige situaties te voorkomen."<sup>89</sup>

Voor de toepassing van de vijf-elemententheorie zijn er twee basiscycli, waarmee in alle omstandigheden rekening wordt gehouden. Dit zijn de cycli van voortbrenging en destructie. De voortbrenging - of geboortecyclus zegt:

- hout maakt vuur
- vuur maakt aarde (uit de as van het vuur)
- aarde maakt metaal (in de de ertsaders)
- metaal maakt water (de metalen pomp)
- water maakt hout (bomen nemen grondwater op).

De destructiecyclus heeft een andere volgorde:

- metaal vernietigt hout ( hakken met de ijzeren bijl)
- hout vernietigt aarde (door de opname van mineralen)
- aarde vernietigt water (opname van regenwater)
- water vernietigt vuur (het blussen)
- vuur vernietigt metaal (ijzersmelten).

De vijf elementen zijn gekoppeld aan de acht trigrammen en aan de yin-yang tegenstelling. Ook zijn ze verbonden met de planeten en daarmee aan de astrologie die in China vanouds een belangrijke plaats inneemt. Schipper: "Iedereen in China kent het spel van de overeenkomsten die in het ruimtelijke (de Vijf Planeten, de vijf hoofdpunten) en in het tijdelijke bestek aan deze vijf elementen beantwoorden .... In het menselijk lichaam vinden we de vijf elementen terug in de vijf ingewanden (longen, lever, nieren, hart en milt). Deze vorm van ordening kan op alle categorieën worden toegepast: de vijf Planeten, de Vijf Smaken, de Vijf Kleuren, enz."<sup>90</sup>

De vijf-elemententheorie ligt aldus aan de basis van de leer der correspondentia die in de Chinese alchemie, -zoals we hierna nog zullen zien-, een veel ruimere betekenis heeft dan in het westen. De correspondentia tussen de lichaamnatuur van en de omgevingsnatuur is de hoeksteen van zowel de archaische geneeskunde als de voedingsleer en de landbouw.

Ook in de landinrichting en de landschapsbouw vinden we deze principes terug. Dat geldt ook voor de ruimtelijke planning van steden en dorpen en zelfs voor de huizenbouw en de huisinrichting.

<sup>88</sup> Cooper 1981, 25 en Page, 31.

<sup>89</sup> Page, 29

<sup>90</sup> Schipper, 51-52.



Aangezien de tempelinrichting, de rangschikking van altaarstukken en de verdere opbouw van de oude rituelen volgens deze principes moet plaatsvinden moeten we aannemen dat deze ordening naar kosmisch model een religieuze grondslag bezit.

### 7.3 Innerlijke Alchemie

#### Inleiding

Kenmerkend voor het Taoïsme is de voorrang van het innerlijk op het uiterlijk.

Daarom is de Taoïstische alchemie in de eerste plaats een 'neidan', een innerlijke alchemie.

We kunnen derhalve niet, zoals in de jungiaanse psychologie van de alchemie, het innerlijk leven gelijk stellen aan het 'geestelijk' leven. De innerlijke alchemie blijft in het Taoïsme beslist niet beperkt tot onstoffelijke aspecten. "No greater mistake could be made than to analogise neidan with the 'spiritual alchemy' of the West; it was physiological through and through, and certainly not without parallelism or even connections with Indian Yoga."<sup>91</sup>

Met de verwijzing naar het fysiologisch karakter van de Taoïstische alchemie vermeldt Needham ook nog de verwantschap met de Indische yoga. We hebben al gezien dat die overeenkomst zeker bestaat voor wat betreft de kundalini-yoga. In zekere zin omvat de Taoïstische alchemie behalve de innerlijke en de uiterlijke alchemie ook de yoga en veel andere rituelen.

Het wezen van de kundalini-yoga vinden we zeker ook in het Taoïsme terug.

De aanbevelingen van Zhuang Zi wijzen in die richting: "Neem dus de ruggegraat als regelend beginsel en je zult je lichaam kunnen beschermen, je levenskracht vervullen, je naasten voeden en de jaren (van je levenslot) voleinden."<sup>92</sup>

Schipper, zelf Taoïstisch Meester, beaamt deze oude wijsheid en voegt er het commentaar bij: "Ons eigen domein, ons innerlijke en onafhankelijke land moet inderdaad dit kanaal, dat de verschillende niveaus van ons lichaam verbindt, als centrale as nemen ....

Wanneer we onafhankelijk blijven en meegaan met de natuurlijke werking van de regelaar van onze levensenergieën, de ruggegraat, kunnen we het doel van het leven bereiken, het ons door het lot toegemeten aantal jaren volbrengen en onze naasten voeden."<sup>93</sup>

Met dit begrip 'naasten' lopen we vooruit op de komende beschrijving van 'het innerlijk landschap'. Het is namelijk mogelijk dat 'naasten' en 'familieleden' ook verwijzen naar de organen in het lichaam. Schipper: "Met andere woorden: de vrije mens draagt zijn afstamming, zijn verwantschap en de familiekring waartoe hij behoort binnen in zijn eigen lichaam. Hij houdt zich met hen bezig door zich te verlaten op het regelend beginsel van zijn ruggegraat, de spil van zijn lichaam die hem overeind doet staan, recht op en alleen binnen in zijn eigen levensruimte."<sup>94</sup>

We zien dat het Taoïsme een rol aan de ruggegraat toekent die in hoofdlijnen gelijk is aan die welke we in de kundalini-yoga hebben leren kennen. Later stellen we bij de omgevingsafstemming en de natuurrelatie soortgelijke analogieën tussen Taoïsme en yoga vast. Dit hangt samen met de visie op de interactie-energieën van het lichaam en de omgeving, een visie die zowel in China als in India voorkomt. In het Taoïsme lijkt deze interactie verder uitgewerkt, althans voor zover dat kan blijken uit de beperkte vertalingen over dit onderwerp.

De analogie in de ruggegraatfunctie doet ons niettemin vermoeden dat de Hindoeïstische yoga in de natuurinteractie een soortgelijke positie inneemt als die in de Taoïstische alchemie. In feite gaat het ook in de yoga, om de voorrang van het innerlijk en de rol van de lichaamsfysiologie in de relatie met de natuur.

---

<sup>91</sup> Needham V-5, 23.

<sup>92</sup> Schipper, 260.

<sup>93</sup> Schipper, 261.

<sup>94</sup> Schipper, 262.

In de westerse alchemie is de relatie innerlijk-outerlijk er in de eerste plaats een tussen geestelijk leven en uitwendige natuurprocessen. In de Taoïstische alchemie bestaat er echter geen geestelijk leven dat los staat van zijn lichamelijke context.

Needham heeft zich bij de geschiedschrijving van de Chinese alchemie gerealiseerd dat dit aspect voor de dualistisch opgevoede westerlingen moeilijk ligt en hij gaat dieper in op de specifieke verschillen tussen de Chinese en Europese alchemie. Ook stuit hij dan op de projectietheorie van Jung en tevens op Jung's 'uitleg' van de alchemistische leer der correspondentia. Aangezien Jung een grote bijdrage heeft geleverd aan de bevordering van westerse interesse voor het Taoïsme gaat Needham niet om Jung's alchemistische visie heen.: 'as is well known, the eminent psycho-analytic philosopher C.G.Jung'<sup>95</sup>, maar van een eenzijdig psychologische uitleg van de Chinese alchemie wil hij niets weten en zet de zaak als volgt recht. "Very likely this was not the first time that a stimulus diffusing from another civilisation was radically misinterpreted. But now we are in a position to put the record straight, and to understand Chinese physiological alchemy as it deserves to be understood, practically, not only mystically, as a real and experimental protoscience (by no means wholly without foundation) in its own right."<sup>96</sup>

Hoewel Needham Jung's verdienste erkent maakt hij bezwaar tegen de verabsolutering van de psychologische component in de projectietheorie. Hij wijst op het uitgesproken fysiologisch karakter van de Chinese alchemie en voert zelfs een nieuw begrip daarvoor in: 'enchymemen': "..... in order to do justice to the Chinese neidan conceptions it would be desirable to introduce an entirely new word for the elixir within. For the purpose we have settled upon the term enchymoma."<sup>97</sup>

We moeten bij dit begrip denken aan fysiologische processen, waarbij endocriene afscheiding zoals hormoonproductie kan plaatsvinden. "The neidan theory of enchymoma was a recognition almost instinctive perhaps, of the fact that very powerful biologically active substances are indeed prepared by metabolic processes within the bodies of living things."<sup>98</sup>

"The child at the time of his birth (possesses) the primary ching, the primary chhi and the primary shen -all in an state of perfect purity. But as it gradually grows up, this numinous triune natural life-endowment is attached and corrupted by the temptations of the four senses.

These three primary endowments being thus dribbled away, it is exceedingly hard to regenerate the original innocence. ....This is applying the principle of 'reverting to the origin and regenerating the primary vitality'...To be able to perfect (once again) these three (endowments), this is indeed (to use) the primary medicinal substances (i.e. the enchymoma) existing within the body itself."<sup>99</sup>

"Where the vital pre-natal Yin and Yang ... met and reacted, in the centre of the body corresponding to Earth, close by the spleen, there would the anablastemic enchymoma be formed. Inversion would bring reversion -to eternal youth."<sup>100</sup>

"Yin and Yang can be generated in a manner contrary to normal nature; this is why the reversion of the Tao of heaven and earth can be brought about (i.e. the arrest and reversal of the ageing process)."<sup>101</sup>

---

<sup>95</sup> Needham V-5, 2.

<sup>96</sup> Needham V-5, 257.

<sup>97</sup> Needham V-5, 27.

<sup>98</sup> Needham V-5, 298.

<sup>99</sup> Needham V-5, 46-47.

<sup>100</sup> Needham V-5, 59.

<sup>101</sup> Needham V-5, 69.

Needham toont ons hoe we een verband moeten leggen tussen de enchymemen en de qi ( chi) en de yinyang; uiteraard beschikt hij niet over een uitleg die geen gebruik maakt van de specifieke termen van de Chinese kosmologie.

We krijgen geen antwoord op de vraag naar de molecuulformule van het innerlijk elixer, maar Needham (van huis uit zelf een biochemicus) wil er niet geringschattend over doen en wijst op het grote wetenschappelijke belang van zowel de enchymemen als de innerlijke alchemie. " .... this led to one of the greatest triumphs of medieval and pre-modern scientific technology in any civilisation, namely the quasi-empirical preparation in purified though not isolated form of the steroid sex-hormones ...""And the enchymoma deserves to be celebrated as one of the landmarks in the pre-history of biochemistry ..."<sup>102</sup>

We mogen uit de fysiologie van de innerlijke alchemie niet afleiden dat er geen sprake hoeft te zijn van de geestelijke transformatie die Jung de individuatie noemt. Needham's onderneming is een goede aanvulling op Jung omdat hij de mogelijkheid nagaat of een of ander biochemisch proces de verandering van bewustzijn kan verklaren. Tegenwoordig zouden we, in het licht van de hersentheorieën, die verklaring in de eerste plaats gaan zoeken in de sfeer van de neurotransmitters en niet bij de hormonen. In hoofdstuk vier hebben we een summierere poging in die richting ondernomen, en we kunnen ons derhalve geheel vinden in het streven naar een stoffelijke onderbouwing van het opus.

De fysiologie van de enchymemen is een ontkenning van de stelling dat er alléén máár sprake is van projectie en van niets anders dan dat. Needham neemt Jung's individuatie tot op zekere hoogte zelfs over. "In spite of the contrast between the allegorical-mystical enterprise of the West and the psycho-physiological system of China, did not the Taoists also in their way achieve some kind of personality integration? Surely they did ....., people who had faced the archetypal images and mastered them, withdrawn their consciousness, and developed their true Self."<sup>103</sup>

Interessant is in dit verband dat Needham zich ook nog de vraag stelt waarom de somatiek van de fysische alchemie in het westen niet van de grond is gekomen; er bestaan immers veel opvallende overeenkomsten tussen de Chinese en de westerse alchemie. Hij denkt dat het denkbeeld van de 'onsterfelijkheid' ,als cultuurbepalende factor, hierbij een rol heeft gespeeld. "Besides the body tended to be despised by transcendental theology, undervalued and associated with the earthly downward pull of 'sin'."<sup>104</sup>

Het christendom heeft grote invloed uitgeoefend op het besef van de (on)sterfelijkheid. De nadruk op het heil in het hiernamaals waar de ziel, met achterlating van het aardse lichaam, geacht wordt terecht te komen, houdt een devaluatie in van het aardse en van het lichamelijke. Het Taoïsme kent geen hiernamaals met een lichaamloos leven; en evenmin een hemel zonder natuur of een geluk zonder lichaam.

Het verschijnsel van de 'mystieke verlichting' of de 'staat van genade' van de ziel zoals die in verschillende religies voorkomt, is voor het Taoïsme niet het belangrijkste. Men vraagt zich eerst af hoe zoiets er in de concrete levenspraktijk uitziet. Geen wonder want de adepten zijn meer boer dan priester. Ze streven niet alleen naar het 'witte licht' of de innerlijke verlichting maar willen ook weten hoe het leven daarna verder gaat en dan staat de integrale gezondheid op de eerste plaats. In de

---

<sup>102</sup> Needham V-5, 299.

<sup>103</sup> Needham V-5, 291.

<sup>104</sup> Needham V-5, 297.

oude boerenwijsheid van China bestaat een verlichte geest nooit zonder lichaam. Schipper: "De geest is echter zeer goed in staat om het organisme te ontregelen en de innerlijke orde te verstoren. Maar hij kan het niet beter, waarachtiger (zhen) maken dan het al is. Het witte licht komt voort uit de zuivering van de geest; het is niet een manifestatie van de geest." <sup>105</sup>

"Voor Lao Zi is het het tegendeel: de goede gezondheid is het hoogste doel dat de mens kan bereiken. Het verschijnsel van het witte licht is alleen maar een téken dat van binnen alles goed is ... en men moet zich daarvan vooral niet willen bedienen." <sup>106</sup>

Het Taoïsme kan en wil de verlichting van de geest niet scheiden van de lichamelijke gezondheid. De gezondheid van lichaam en geest zijn volledig van elkaar afhankelijk. We zullen later zien dat dit ook geldt voor de relatie microkosmos-macrokosmos.

De opvattingen over gezondheid zijn volgens Needham verbonden met de idee van de endocriene elixerproductie. Dat is de somatische tegenhanger van het witte licht (de satori). De transformatie van grondhouding is in het Taoïsme altijd een transformatie van lichaam en geest tegelijk. De innerlijke alchemie kan ons misschien wat meer inzicht geven in de psychosomatiek van de transformatie die van belang is voor de verandering van onze natuurhouding. Aangezien het Taoïsme elk dualisme van natuur en lichaam ontkent is de transformatiegedachte doortrokken van lichamelijke en milieuachtige aspecten. Dit kenmerk biedt, vooral ten opzichte van de westerse alchemie, bijzondere voordelen, omdat het meer zegt over de interactie tussen het transformatieproces en de concrete omgang met de omgevingsnatuur.

Dankzij de non-dualistische uitgangspunten heeft het Taoïsme dit verband veel verder uitgewerkt dan de westerse alchemie en natuurmystiek. Deze laatste stromingen vertellen ons veel over de motivatie en intentie om de natuur tegemoet te treden, over de praktische toepassing blijven ze echter vaag. Dat is in het Taoïsme anders: "De werkelijke 'kunst van de Tao' kan niet door middel van voorschriften of preken worden overgedragen. De vaklieden, mensen uit het volk, die Zhuang Zi ons doet kennen, zeggen allemaal hetzelfde: Het echte vak, de meesterhand, de slag, kunnen niet door woorden worden overgebracht en nog minder op schrift gesteld. Ze kunnen slechts door een langdurige praktijk worden verworven." <sup>107</sup>

Zhuang Zi maakt o.a. aan de hand van de ambachten van de wagenmaker en de ossenslachter duidelijk dat de leringen er met woorden alleen niet komen. Alles waarbij het lichaam niet wordt ingeschakeld blijft half werk. Dat geldt ook voor een transformatieproces. "Wie de kunst van de Tao wil leren, moet doen als deze ambachtslieden. Hun benadering is volkomen concreet en praktisch .... de natuur wordt teruggevonden .... Geen enkele vorm van vertoog kan de plaats van dit transformatieproces innemen." <sup>108</sup>

Een en ander houdt in dat we mogen verwachten dat het Taoïsme zich uitstekend leent voor het streven naar de eenheid van 'leer en leven'. Het is als met het werk van de handwerkers; zij kunnen het vak niet leren zonder het te beoefenen. Leren en doen zijn een. <sup>109</sup>

In het Taoïsme zijn de praktische alchemie en de dagelijkse omgang met de natuur sterk verweven. "Er bestaat tussen de twee zoveel overeenkomst in woordenschat en in de beschrijving van het

---

<sup>105</sup> Schipper, 254.

<sup>106</sup> Schipper, 253.

<sup>107</sup> Schipper, 263.

<sup>108</sup> Schipper, 264.

<sup>109</sup> Vergelijk Needleman's kritiek op de kenleer.

proces, dat het vaak moeilijk is vast te stellen of een bepaald handboek proeven in een laboratorium beschrijft dan wel lichamelijke oefeningen. ... Alles houdt hier verband met elkaar, want ook in de praktische alchemie ging het vaak niet om het innemen van het elixer. De rituele deelneming in de transmutatie was op zichzelf al een waarborg voor het Lange Leven."<sup>110</sup>

De rituele deelname is voor de Taoïst bijzonder belangrijk. Rituelen zijn uitvoerige en vaak terugkerende oefeningen die geest en lichaam trainen in de kunst van de Tao. De rituelen doordringen alle terreinen van het leven en iedereen neemt er aan deel. Deze activiteiten staan zo centraal in de religieuze praktijk dat een godsdienst van alleen de Schrift en het woord hier onmogelijk lijkt. Veel Taoïstische boeken steken zelfs de draak met een zuiver intellectuele benadering. De Daode jing ademt soms een anti-intellectualistische toon en spreekt als een boer die meer waarde hecht aan de uitwerpselen van het paard dan aan het feit dat het de postkoets trekt om de intellectuelen van papier te voorzien. "Doe afstand van de slimheid, verwerp het winstbejag en er zullen geen dieven en rovers zijn .... Zie af van schone sier, bewaar de natuurlijke eenvoud, onderdruk het egoïsme en de begeerte. Doe afstand van de wetenschap om te leven zonder zorgen .... Wanneer de wereld de Tao bezit worden de postpaarden uitgespannen en dienen ze alleen nog maar voor hun mest."<sup>111</sup>

### **De Meesters**

Het transformatieproces van de innerlijke alchemie ontleent zijn basisideeën aan de scheppingsmythologie en volgt de richtlijnen van de Taoïstische meesters.

Er bestaan verschillende soorten meesters maar de meest bekende en oudste traditie is ongetwijfeld die van de 'Hemelse Meesters'. We zullen aan deze laatste groep dan ook de meeste aandacht besteden. De bijzondere maatschappelijke positie van deze hemelse meesters, De Daoshi geheten, vloeit voort uit het beheer dat zij voeren over de heilige geschriften. Van deze geschriften is 'Het Register' voor onze opzet het meest interessant.

Het recht van het registerbeheer ontvangen de Daoshi door het erfrecht. Zij ontleen hun positie aan de erfelijke afstamming van de eerste Hemelse meester Zhang Daoling. Zhang Daoling hebben we reeds leren kennen als de reïncarnatie van Lao Zi en met wat men noemt de 'Voorafgaande Hemel' of 'oorspronkelijke chaos'. Voor het goede begrip van de Taoïstische kosmologie moeten we bedenken dat de hundun of oorspronkelijke chaos aan het begin van 'Hemel en Aarde' ligt. "Wanneer yin en yang (of andere paren zoals Hemel en Aarde) een nieuw schepsel voortbrengen, wordt aan hun vereniging in de Chaos een einde gemaakt om een nieuwe vereniging te scheppen in de mens: het vormloze krijgt een vorm....."<sup>112</sup>

De geboorte van Lao Zi wordt voorgesteld als een 'transformatie van Hemel en Aarde' en een 'incarnatie van zijn geest in Moeder Li'. Deze koppeling van transformatie en incarnatie brengt met zich mee dat de metafoor van de zwangerschap voor de transformatie wordt gebruikt. Het begrip 'bianhua', met de betekenis van: verandering, mutatie of transformatie, neemt daarom in het Taoïsme een centrale plaats in.

De geboorte van Lao Zi is een mythe die het model vormt van de transformatie, de wedergeboorte van het lichaam. Het transformatiemodel legt de nadruk op het lichaam door gebruik te maken van

---

<sup>110</sup> Schipper, 224-225.

<sup>111</sup> Schipper, 235.

<sup>112</sup> Schipper, 152.

de zwangerschapsmetafoor. Het resultaat van de transformatie is hier het embryo of het kindje. De bianhua is een lichamelijke transformatie naar het voorbeeld van de geboorte van een kind. De nadruk op het lichaam blijkt ook ten aanzien van de erfelijkheid van het hemelse meesterschap. De Daoshi zijn afstammelingen van Zhang Daoling de 'messias van het nieuwe verbond'. De lichamelijke verwantschap is een van de waarborgen van een goede lichamelijke conditie die voor het hemelse meesterschap is vereist. De rechtstreekse afstamming van Zhang Daoling heeft op dit moment de 64-ste generatie bereikt. "En het gaat hier niet zo zeer om lichaamsbouw of uiterlijk voorkomen (hoewel een Daoshi gezond en goed gebouwd moet zijn), het skelet is één verborgen hoedanigheid, een innerlijke en onzichtbare eigenschap, die op een misschien wat onverwachte maar toch ook betekenisvolle wijze tot uitdrukking komt in het recht op het bewaren van de heilige geschriften."<sup>113</sup>

Dit bewaren van de heilige geschriften is een belangrijke taak. De geschriften mogen niet gedrukt of verspreid worden en iedere nieuwe generatie moet ze eigenhandig overschrijven. De Daoshi zijn dus een soort apostelen wier kinderen en kleinkinderen het evangelie elke generatie opnieuw overschrijven en overdragen. Uiteraard blijft hun taak niet beperkt tot de bewaarfunctie. De geschriften bevatten belangrijke inzichten. "Ze onthullen de fundamentele structuur van de schepping, de Ware Vorm der dingen ..... De teksten die de families bezitten, behelzen vrijwel nooit werken over de Taoïstische leer en nog minder esoterische verhandelingen, apologische traktaten, magische methoden of alchemistische recepten. .... De manuscripten van de Daoshi zijn vrijwel uitsluitend liturgisch, ze dienen nooit voor de individuele godsdienstoefening, maar zijn gericht op zijn sociale functie, omschreven met de woorden: 'Als afgezant des Hemels de beschaving verspreiden'."<sup>114</sup>

Een erfgenaam van de geschriften is niet automatisch in staat er een regelmatig gebruik van te maken. Dat gebruik is voorbehouden aan degenen die daarvoor nog een speciale opleiding hebben genoten. Deze opleiding maakt iemand tot een ingewijde en zo iemand ontvangt het zogenaamde Register der Geschriften.

Dit register is een soort inventaris en gebruiksaanwijzing. We moeten hierbij bedenken dat de Chinese taal uit tienduizenden karakters bestaat en het is vrijwel ondoenlijk voor de gewone man deze taal volledig te kennen. De zeldzame klassieke karakters die in de geschriften voorkomen zijn niet voor iedereen toegankelijk. Tegelijk is het zo dat deze karakters niet aan de tijd kunnen worden aangepast want ze worden beschouwd als de taal van de goden zelf. De structuur van deze karakters gaat namelijk terug op de oeroude divinatietechnieken toen ze tevoorschijn kwamen bij het verhitten van beenderen en schildpadschilden. De taal van de geschriften is aldus het antwoord van de goden op de vraag van de mens en vanwege deze hemelse herkomst worden ze in ere gehouden. "De Taoïstische geschriften worden bovendien nog gezien als spontane kosmische scheppingen en de karakters waarmee ze zijn geschreven zijn kosmische energieën die zich hier in hun oerkracht openbaren. Om deze energieën te kennen en te gebruiken moet men echter een ingewijde zijn."<sup>115</sup> Tot op zekere hoogte hebben deze taoïstische geschriften een grondslag die iets weg heeft van de overhandiging der Tien Geboden aan Mozes en de openbaring van de evangeliën aan de evangelisten.

Schipper vergelijkt de lezing van de geschriften met het bekijken van een schilderij: 'alleen degene die in staat is de schoonheid ervan te doorgronden kan de echte bezitter van het schilderij zijn'.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Schipper, 82.

<sup>114</sup> Schipper, 82, 83.

<sup>115</sup> Schipper, 84.

Er is een bepaalde instelling of grondhouding nodig om de H.Schrift of het Boek der Natuur te lezen. We treffen hier in het Taoïsme een vergelijkbare situatie aan.

Behalve deze overeenkomst is er echter ook een groot verschil en dat heeft te maken met de functie van het 'Register'. Op het eerste gezicht zou men misschien denken dat de inwijding tot het registerbeheer zo iets is als een exegetische opleiding die het gemakkelijker maakt de oude teksten te begrijpen. Dat is echter geenszins het geval. De Taoïstische meesters zijn geen woordkunstenaars of predikers. De Daoshi richten zich op de dagelijkse praktijk van het leven, het voorbeeld van de natuur en in de eerste plaats op de rol van het lichaam. Dit is ook de basis van de functie van het registerbeheer. Het register is geen exegetisch hulpmiddel maar een instrument voor het structureren van de interactie tussen geest en lichaam en de relatie tussen mens en kosmos. De taak van de Daoshi is gericht op de gezondheid en het welzijn van de plattelandsbevolking. "....In het algemeen behoren alle rituelen voor het heil van individuele mensen tot de bevoegdheid van de Daoshi. Voor hen zijn dit de kleine rituelen, die tot hun dagelijks werk behoren. Vaak combineren ze deze rituelen met andere technieken, zoals de geneeskunde met medicamenten en acupunctuur, de astrologie, de kalenderberekeningen en de geologie (fengshui)."<sup>117</sup>

De Daoshi verkondigen het 'nieuwe verbond' tussen hemel en aarde dat met de incarnatie van Lao Zi aanvangt. "De verschijning van Lao Zi is het begin van een nieuw tijdperk dat van het Ene Pneuma, dat alles recht maakt, dat vrede geeft aan allen die toetreden tot het verbond en dat een einde maakt aan de afpersingen en onrechtvaardigheden van de oude godsdienst. .... De nieuwe wereldorde die nu wordt aangekondigd, is die van de grote Vrede (Taiping). Deze heilstaat, het nieuwe koninkrijk zal worden geboren uit de as van het oude, ..... De Hemelse Meesters (Zhang Daoling en zijn nakomelingen) hebben de taak de boerengemeenschappen voor te bereiden op de toekomst door hen nu al te doen overgaan (du) in het systeem van de Drie Hemelen."<sup>118</sup>

De 'drie hemelen' is een aanduiding voor de drie verdiepingen van het heelal waarvan we zoals steeds een analogon terugvinden in het menselijk lichaam. De drie hemelen zijn ontstaan uit het ene pneuma dat via de incarnatie van Lao Zi uit de voorwereldlijke chaos een fysieke werkelijkheid werd. De drie verdiepingen van het universum worden gevormd door de hemel en de aarde met daartussen de verenigende instantie van de twee extremen: de menselijke bijdrage aan de grote conjunctie. I-ming zegt: "Je bent de baas over je eigen leven en wordt niet geregeerd door de hemel. Dit komt doordat hemel en aarde wat een lichaam bezit kunnen gebruiken maar wat geen lichaam bezit niet."<sup>119</sup>

In het menselijk lichaam moet de conjunctie van hemel en aarde tot stand worden gebracht. We zullen verderop bij de bespreking van het transformatieproces zien hoe dit in zijn werk gaat. Eerst willen we duidelijk maken binnen welke kosmische en maatschappelijke context het transformatieproces moet verlopen. In deze context staan de Daoshi met het instrumentarium van het Register der Geschriften centraal. "De religieuze organisatie van de Hemelse Meesters volgt in alle opzichten het kosmologische systeem van lichaam en tijd, zoals dat is neergelegd in het Diagram

---

<sup>116</sup> Schipper, 84.

<sup>117</sup> Schipper, 101-102.

<sup>118</sup> Schipper, 85, 86, 87.

<sup>119</sup> I-ming, 53.



van het Rechte Ene van de vierentwintig energieën. Dit diagram is een grondpatroon en een handvest." <sup>120</sup>

Dit kosmisch diagram is het centrale gedeelte van het register dat de Daoshi in hun privé-bezit hebben en als handboek gebruiken. Het is een gebruiksaanwijzing voor elke concrete vereniging van hemel en aarde in de mens. De inzichten van het kosmisch diagram zijn dus niet alleen heilige berichten met een hemels pneuma maar tegelijk is dit evangelie de basis voor de kosmologie en (natuur)wetenschap. De eenheid van religie en wetenschap ligt verankerd in het kosmisch diagram dat deel uitmaakt van het Register der Hemels Meesters.

Het kosmisch diagram sluit aan bij de scheppingsmythologie der Drie Hemelen en vindt zijn voortzetting in een technisch hulpinstrument voor de integratie van het menselijk leven in de natuur. Dit instrument is het landkompas, de lopan of luopan. Het latere zeekompas dat de Chinezen hebben uitgevonden is daaruit voortgekomen. De hemelse boodschap is in de 'geheim'-taal van het kompas geopenbaard aan de afstammelingen van Zhang Daoling.

Niet alle Daoshi zijn belast met de toepassing van het kosmisch diagram of het kompas. Daartoe is het land verdeeld in vierentwintig diocesen en hun leiders doen misschien denken aan diocesen met aan het hoofd een bisschop. Beter is het, met het oog op de herkomst van het Chinese karakter voor 'diocees' te denken aan een waterschap dat begrensd wordt door dijken of waterwegen. De jijiu zijn geen 'geestelijke' of zielzorger maar hebben meer van gezondheidskundigen en landbouwconsulenten die zich met het lichaam en de inrichting van het landschap bezig houden. Het kosmisch diagram is namelijk in de eerste plaats gericht op de analogie van microkosmos en macrokosmos; de steeds weer terugkerende essentie van de hemelse boodschap.

We komen later nog terug op de toepassingsaspecten van het kompas. Hier willen we de functie van dit instrument in de Taoïstische kosmologie en de rol van de meesters verder toelichten. Dit is van belang voor ons inzicht in de mogelijke alternatieven voor onze eigen relatie met de natuur waarin voor de religie géén uitgesproken rol meer is weggelegd. Ik ken geen andere kosmologie waarin de relatie mens-natuur zo diep verankerd ligt in de religie als in het Taoïsme. Het is met name in dit kosmische diagram, handvest of kompas, dat de relatiedriehoek hemel-mens-aarde is uitgewerkt. We zullen wat uitvoeriger bij het kosmisch diagram stilstaan omdat daarin de doorwerking van de religie in de relatie mens-natuur het meest concreet wordt toegepast.

Een buitengewoon opmerkelijk gegeven van de Taoïstische relatie mens-natuur komt in het kosmisch diagram tot uitdrukking in de benadering van de individuele afzonderlijke mens.

Er bestaan in de correspondentia microkosmos-macrokosmos geen vaste algemeen geldende richtlijnen. Alles is afhankelijk van een specifieke tijd en plaats maar vooral ook van de identiteit van de betrokkene. De Daoshi van het kosmisch diagram verstaan de kunst in het systeem met iedere individuele identiteit rekening te houden. Hierbij stuiten we weer op het belang van de astrologie voor de vereniging van hemel en aarde. De Chinese astrologie heeft een lange geschiedenis en deze is van groot belang voor een juist begrip van zowel de religie als de natuurwetenschap.

We zullen eerst nagaan hoe in de astrologie de religie met de natuur samenhangt.

Het Taoïsme gaat er vanuit dat de qi's of pneumata bij de geboorte van een organisme in een bepaalde samenstelling worden aangelegd en dat dit complex gedurende het leven grote invloed uitoefent. De aard van de samenstellende qi's hangt af van de qi's van die bepaalde plaats die ten

---

<sup>120</sup> Schipper, 87.

tijde van de geboorte (eigenlijk verwekking) aanwezig waren. Het organisme neemt het aanbod van de op het geboortemoment aanwezige qi's in zich op en is aldus een product van zijn tijd en plaats. Men gaat er vanuit dat de heersende krachten van het geboortemoment indirect in de astrologie zijn terug te vinden.

De Daoshi verstaan de kunst van het opstellen van een soort geboortehoroscoop en daarmee kunnen ze iedere adept van wie de geboortetijd bekend is een plaats geven in het kosmisch diagram. Met behulp van de geboortekarakters kan vervolgens de leer der correspondentia, die in het kosmisch diagram is verwerkt, op de betrokkene worden toegepast. Zonder deze kosmische sleutel van de geboortekarakters is het systeem intern onbepaald en kan geen enkele vraag zinnig worden beantwoord. Het bezit alléén van de geschriften stelt dus nog niet veel voor; men kan ze pas gebruiken zodra men weet hoe uit de geboortetijd van de betrokkene de geboortekarakters worden afgeleid. Deze karakters verlenen de ingangen in de rijen en kolommen waaruit de registers zijn samengesteld. Zonder die ingangen is het niet mogelijk de informatie op een concrete situatie toe te passen. Het lijkt er dus op dat de centrale doelstelling, -van de vereniging van de hemelse qi en de aardse qi-, voor de individuele mens in zijn concrete situatie beter te verwezenlijken is zodra men met behulp van zijn geboortekarakters het kosmisch diagram kan raadplegen.

Het zal nu geen verbazing meer wekken dat het beheer van de bevolkingsregisters, waaronder het geboorteregister, tot de vaste verplichtingen van de Taoïstische meesters behoort. De juiste registratie van de geboortetijd is essentieel voor de toepassing van het systeem. "Deze classificatie, niet alleen van mensen en goden, maar in principe van alle dingen in de schepping volgens hun fundamentele levenslot, hun verdienste en hun functie, is het werk van de Meesters, hun liturgie, in het Chinees ke, een begrip waarvan de letterlijke betekenis is: meten, indelen en examineren (dit begrip heeft later de uitdrukking *kexue*, wetenschap, voortgebracht) .... Dit werk beoogt het ordenen en opnemen en verder het doen overgaan (du) van alle wezens naar een hoger niveau in een grote gemeenschappelijke beweging, opdat zodoende de gehele wereld de hemelse ordening mag terugwinnen, spontaan en natuurlijk, in eenheid met het systeem van de Tao. .... De Meester die het Handvest hanteert, incarneert het Ene Pneuma. Hiermee schept hij in zijn eigen lichaam de verschillende energieën, de agenten, die hij doorgeeft aan zijn volgelingen in overeenstemming met hun levenslot. .... Dit systeem vormt de basis van de functie van de Daoshi: de beschaving verspreiden als afgezant van de Hemel (de natuurlijke ordening)."<sup>121</sup>

In aanvulling op wat we hiervoor al gezegd hebben moeten we opmerken dat de registerbeheerders hun werk niet tot de mens beperken, maar zich ook richten op de rest van de schepping. Hieruit blijkt andermaal dat er sprake is van een universele organistische natuurvisie. Het Taoïsme beoogt de transformatie van 'alle wezens naar een hoger niveau in een gemééenschappelijke beweging'. De eenheid van het hele natuurlijke systeem, waarvan ook de mens deel uitmaakt, staat hierbij voorop. De wezenlijke wederzijdse verbondenheid van mens en natuur brengt met zich mee dat de Daoshi alle levensterreinen bestrijken. "Zij zijn het die deze hele liturgische organisatie moeten leiden waarin een enkel systeem het menselijk lichaam, het pantheon, de kalender en het maatschappelijk lichaam regeert."<sup>122</sup>

"De Meesters (jijiu) geven aan ieder van hun volgelingen de fu die past bij zijn persoonlijkheid of, zoals de Taoïsten zeggen, bij zijn fundamentele levenslot. Dit wordt bepaald door het moment waarop de mens geboren is en vooral door de stand der sterren op dat ogenblik in China (die van de

---

<sup>121</sup> Schipper, 90-91.

<sup>122</sup> Schipper, 90.

grote Beer, de zon, de maan en de vijf planeten). Door aan de volgeling deze fu te geven doet de Meester hem 'overgaan' (du), dat wil zeggen dat hij toetreedt tot het systeem. Hij wordt lid van de gemeenschap van het Rechte Ene.... ....De volgeling, die dit fu-symbool ontvangt, wordt vereenzelvigd met deze essentie, die voor hem niet alleen een bescherming maar ook een controlerende en toezichhoudende kracht wordt..... Iedere adept die een fu ontvangt, krijgt samen met dit symbool een register dat de goddelijke krachten die onder het bevel van de geest staan opnoemt..... En tevens gaat hij door hen, door het symbool (fu) en het register (lu), deel uitmaken van het geheel van de gezamenlijke energieën van het grote kompas, dat ook het handvest van het maatschappelijk lichaam is." <sup>123</sup>

In feite gaat het erom in het werk van de Meesters de natuur en de mensheid in de wereld met elkaar te verenigen in een ontwikkelingsplan dat afkomstig is van de oude scheppingsmythologie. Veel grote wereldreligies bevatten zo'n soort kernconcept, waarin de religieuze leiders, met behulp van de heilige boeken over de schepping de weg wijzen naar het Komende Rijk.

Het Taoïsme onderscheidt zich van veel religies door in deze eschatologische evolutie een uitgesproken nadruk te leggen op de rol van het lichaam. De Meesters beperken zich niet tot de toelating van nieuwe aanhangers maar zijn tevens belast met het 'dagelijks onderhoud' van de gemeenschap. De navolgers moeten de gedragsregels van het nieuwe verbond onderhouden. De nalatigen kunnen hun positie verliezen en uit het systeem verwijderd worden. Dat geldt met name wanneer men verzaakt aan het onderhouden van het vrouwelijke en het natuurlijke. "Deze regels zijn in de eerste plaats van ethische en morele aard, maar ze betreffen ook de houding van het individu in de wereld: de voorrang van het vrouwelijke, de bescherming van de natuur en vooral van de woeste gronden." <sup>124</sup>

De koppeling van de ecologische aan de feministische belangen is ons niet vreemd. Het Taoïsme is echter, evenmin als de kundalini-yoga, een terrein waaraan de ecofeministische theorievorming veel aandacht besteedt. Toch lijkt het me evident dat zowel de yoga als het Taoïsme een belangrijke bijdrage kunnen leveren aan theorievorming waarin de samenhang tussen natuuroverheersing en vrouwendiscriminatie centraal staat. Ook in het navolgende komen we de koppeling van het vrouwelijke en het natuurlijke nog meerdere malen tegen.

We kunnen nu terugkeren naar het uitgangspunt van de innerlijke alchemie: het menselijk transformatieproces in de interactie met de natuur. Het moge duidelijk zijn dat de Taoïstische Meesters een belangrijke rol vervullen in de uitvoering van de transformatieprocessen. Zij voeren immers het beheer over de cruciale handboeken en inzichten die op alle veranderingsprocessen van toepassing zijn.

We zullen nu wat dieper ingaan op twee aspecten die voor ons doel het belangrijkste zijn. In de eerste plaats is dat het transformatieproces van de menselijke ontwikkeling. Dit proces vertoont veel overeenkomst met wat we reeds kennen van de natuurmystiek en de alchemie. In verschillende opzichten blijkt het Taoïsme echter belangrijke inzichten aan de westerse benadering te kunnen toevoegen.

---

<sup>123</sup> Schipper, 88.

<sup>124</sup> Schipper, 89.

Het tweede aspect betreft de rol van de natuur in de benadering van de transformatie. In dit gedeelte leggen we tevens de basis voor de paragraaf daarna waarin we uitvoerig ingaan op een tweetal toepassingsinstrumenten het kompas en de landbouwkalender.

### **Het transformatieproces**

We kunnen het Taoïstisch transformatieproces alleen begrijpen als we ons vooraf rekenschap geven van de rol van de natuur en de fysiologie van het lichaam. Dit kan het beste door op de eerder genoemde zwangerschapsmetafoor verder te gaan. We stoten dan op het belang van de vrouwelijkheid en de embryologische aspecten van de biologische transformatie. Een bijzonder kenmerk van de lichamelijke in de transformatie bestaat uit wat wordt genoemd het innerlijk land of innerlijk landschap. Dat is een soort anatomische uitleg van de organen van het lichaam in termen van een natuurlijk landschap. De analogie lichaam-landschap wordt zo ver doorgetrokken dat de samenhang van de innerlijke en uiterlijke processen een vanzelfsprekendheid lijkt. Dit betekent niet alleen dat geneeskunde en landbouw van dezelfde principes gebruik maken, maar ook dat de persoonlijke ontwikkeling van de betrokkene in alles verbonden is met deze uiterlijke natuurprocessen. Het omgekeerde geldt ook, de externe natuurverschijnselen worden in verband gebracht met de innerlijke natuur. Misoogsten, natuurrampen en epidemieën worden niet alleen met uiterlijke middelen bestreden maar ook door wat men noemt: 'de bewerking van het innerlijk land'. Deze bewerking van het innerlijk land heeft veel weg van wat wij al vanaf het begin de verandering van grondhouding hebben genoemd

#### Het vrouwelijke

De zwangerschap is het model van de transformatie omdat de geboorte van het kind middels de incarnatie van Lao Zi ten voorbeeld is gesteld; door de wedergeboorte transformeerde Lao Zi zijn lichaam.

Dit model lijkt veel op de geboorte en opstanding van Jezus in het christendom. Boehme heeft dit incarnatiemodel uitgelegd als een openbaring van de wil des hemels en tot de hoeksteen van zijn denken gemaakt. Boehme's opvattingen vertonen in dit opzicht overeenkomst met het Taoïsme. Volgens de Taoïstische scheppingsmythologie incarneert Lao Zi in het lichaam van de oermoeder Li. Kort na de geboorte neemt hij reeds afscheid van haar. Maar niet nadat zij hem een belangrijk geheim heeft geopenbaard. "In de korte tijd tussen geboorte en hemelvaart onthult de moeder aan haar kind de geheimen van de onsterfelijkheid, het 'Lange Leven'. .... Wat zouden deze ontwikkelingen anders kunnen behelzen dan juist de geheimen van haar vrouwelijke lichaam en haar voortbrengend vermogen .... Deze mythe bevat enkele van de belangrijkste thema's van het Taoïstisch denken: het voorafgaande, embryonale leven met de bijbehorende mutaties van het Ene of het ik; de transsubstantiatie van Moeder en kind .....: het vrouwelijke karakter van het Taoïstische lichaam in zijn uiterlijke vorm hier op aarde."<sup>125</sup>

De kern van de gedachtegang is hier vanuit de natuurbeschouwing tamelijk voor de hand liggend. Transformatie van het lichaam is vanwege het model van de zwangerschap van nature een aangelegenheid van de vrouw. Wil men als mens via de transformatie het leven verbeteren dan kan dat via de ene goddelijke weg die de hemel daarvoor gewezen heeft, en dat is dus de natuurlijke weg van het vrouwelijke.

---

<sup>125</sup> Schipper, 160-161.

De hoge achting van het vrouwelijke en de positie van de vrouw op het Chinese platteland zijn voor een belangrijk deel het gevolg van de scheppingsmythologie en de zwangerschapsmetafoor. Want: "Zij die in zichzelf het Embryo van de Onsterfelijkheid dragen en voeden zijn moeders."<sup>126</sup>

In het christendom heeft het voorbeeld van de incarnatie van de Messias via de zwangerschap geleid tot een omvangrijke madonna-verering, maar de ondergeschikte positie van de vrouw in de kerk en de maatschappij is er niet noemenswaardig door verbeterd. Zo'n discrepantie tussen theorie en praktijk en tussen leer en leven is in het Taoïsme ondenkbaar. "Een belangrijke eigenschap van het Taoïsme is dat het zich niet beperkt tot immateriële ideeën, maar altijd de realiteit van het leven in ons eigen lichaam zoekt. Aangezien de ingewijde 'het Waarachtige' in zichzelf bezit en het moet dragen en voeden, is hij een moeder met kind en moet hij deze zwangerschap concreet beleven door een vrouwelijke persoonlijkheid te cultiveren."<sup>127</sup>

Deze oproep tot cultivering van de vrouwelijkheid komen we in de klassieke werken vaak tegen. Niet alleen het voorbeeld van de natuur, maar het voorbeeld van vrouw en natuur wordt vooropgesteld. "En zo hebben de Taoïsten van latere tijden het ook begrepen. Aan de fysiologische praktijken om 'het levensprincipe te voeden' gaat de verwezenlijking van de vrouwelijkheid die in ons allen ligt vooraf."<sup>128</sup>

Daarbij gaat het niet om ideeën maar om de praktijk van het dagelijks leven. De oproep tot het verrichten van het vrouwenwerk zoals het koken komen we dan ook in veel geschriften tegen. Ook in de instructies van de meesters wordt opgeroepen tot een vrouwelijke houding. Veel meesters zijn zelf vrouw en verschillende rituelen vereisen de deelname van vrouwelijke meesters. "Dit evenwicht is een fundamenteel belang en wordt niet alleen in de leiding in praktijk gebracht, maar ook in de lering, want de hoogste graad van inwijding, die toegang geeft tot het meesterschap, moet door man en vrouw, samen, als paar worden behaald. Het celibaat is ondenkbaar."<sup>129</sup>

In de 'inleiding' en de 'geschiedenis' van het Taoïsme hebben we op de tegenstelling gewezen tussen het urbane confucianisme van de staat en de rurale Tao van Natuur. Het overheersingskarakter van het confucianisme komt met name ook tot uitdrukking op dit punt van de vrouwelijkheid. Het confucianisme heeft een minachting voor al wat vrouwelijk is, hetgeen ook tot uitdrukking komt in de ondergeschikte rol van de vrouw in de stedelijke cultuur. Deze minachting steekt sterk af tegen de hoogachting voor het vrouwelijke en de vrouwen op het platteland. In de stad leefden veel vrouwen in harems, ze kregen geen onderwijs en werden in geval van kinderloosheid vaak verstoten. De religie op het platteland daarentegen hield in dat polygamie verboden was en dat veel vrouwen vanwege hun liturgische taken als meester het schrijven en lezen machtig waren. Verschillende vrouwelijke meesters kregen zelfs een grote bekendheid als religieus leidster of 'matriarch'. De sociale positie van de vrouw is, zoals gezegd, voor een belangrijk deel afgeleid van het bijzondere voortbrenging - en transformatievermogen van het vrouwenlichaam. Ook kan men zeggen dat het een gevolg is van de centrale plaats van de transformatie in de Taoïstische cultuur.

Vanzelfsprekend heeft de rol van het vrouwelijk principe vérstrekkende gevolgen voor uiteenlopende aspecten van het dagelijks leven. Het betekent niet alleen dat de mannen het keukenwerk kunnen doen, maar ook dat de vrouwen de leiding hebben in het huwelijksbed. Tot voor kort was het op het Chinese platteland gebruikelijk dat de man tot aan zijn huwelijk niets van de seksualiteit af wist. De moeders gaven de kneepjes van het vak alleen door aan hun dochters. De leidende rol van de vrouw

---

<sup>126</sup> Schipper, 165.

<sup>127</sup> Schipper, 165.

<sup>128</sup> Schipper, 166.

<sup>129</sup> Schipper, 167.

in het huwelijksbed komt ook tot uitdrukking in de traditie dat de vrouw eigenaar is van het bed dat zij zelf meebrengt wanneer ze in de familie van haar man introuwt. De man wordt als het ware als bezoeker in het bed van de vrouw toegelaten om van haar de technieken van de voortplanting te vernemen.

Het feminiene karakter van de Taoïstische cultuur blijkt herleidbaar tot de principes van de religie. Schipper concludeert: "We kunnen nu zonder enige twijfel stellen: het lichaam van de Tao in deze wereld is een vrouwelijk lichaam. Het lichaam van de vrouw, van de zwangere moeder, is het enig waarlijk volledige lichaam, het enige dat in staat is de grote transformatie, het werk van de Tao te volbrengen. Deze fundamentele waarheid vindt ook zijn uitdrukking in het maatschappelijk lichaam."<sup>130</sup>

Hierbij moeten we echter niet de indruk krijgen dat er iets fundamenteels aan de man ontbreekt. Ook al beschikt hij niet over het biologisch voortbrengingsvermogen van de vrouw, hij beschikt wel over de vrouwelijke aanleg die hij kan cultiveren en toepassen in zijn transformatieproces. In dit opzicht verschilt de oude Chinese opvatting weinig van het huidige feminisme wetenschappers die de androgynie propageren. We hebben reeds gewezen op het jungiaans getinte werk van Singer die de androgynie in verband bracht met het Taoïsme. In grote lijnen bevestigt Schipper de androgyniedachte: "Voor de Chinese wetenschap zijn we allen universeel, dat wil zeggen dat er in ieder van ons zowel vrouwelijke als mannelijke energieën of pneumata zijn."<sup>131</sup>

We hebben nu gezien dat het lichaam vanwege de zwangerschapsmetafoor in de transformatie een grote betekenis toekent aan het vrouwelijke.

In de volgende stap, die niet van deze te scheiden is, leggen we de nadruk op de natuur. Het voortbrengingsvermogen van het lichaam verwijst immers niet alleen naar het voorbeeld van de vrouw maar ook naar het voorbeeld van andere voortbrengingsmechanismen in onze natuurlijke omgeving.

### **De Bewerking van het Innerlijk Land**

Volgens de Taoïst is het lichaam van de mens de beeltenis van een land. De mens is gevormd uit de energieën van zijn geboortemilieu en heeft daarmee de ordening van het uiterlijk landschap met bergen, rivieren, bossen en meren e.d. in zijn lichaam opgenomen.

Het natuurlijk landschap van de omgeving zet zich via de onzichtbare energetische velden in de mens voort. Tegenwoordig zouden we in de eerste plaats denken aan elektromagnetische velden; de natuurkundige visie van de correspondentia tussen lichaam en natuur hebben we reeds besproken.

De correspondentia was voor de Taoïsten in de eerste plaats zichtbaar in de uiterlijke overeenkomsten tussen mens en natuur. "Iedere streek brengt zijn eigen wezens voort .... gestokte energie maakt stom, harde winden maken doof. In de bossen vindt men veel kromme mensen ... Holbewoners hebben vaak een opgezwollen buik .... In de bergen lijdt men vaak aan kropgezwollen. In warme streken sterft men jong, terwijl koude landen een lang leven geven. De energie van de dalen veroorzaakt reumatiek ...."<sup>132</sup>

Over de verklaring van dit soort verbanden is veel te zeggen.

---

<sup>130</sup> Schipper, 168.

<sup>131</sup> Schipper, 169.

<sup>132</sup> Schipper, 135.

Uit het oogpunt van de voeding is bijvoorbeeld bekend dat kropgezwollen(struma) veel voorkomen onder de Alpenbewoners. In de berglanden bestaat er een Jodiumtekort in de grond en dus ook in de voeding; doorgaans compenseert men dit tekort met het eten van zeedieren.

Zo zijn er nog veel meer overeenkomsten tussen de natuur van de mens en de omgevingsnatuur. In werkelijkheid zijn ze een deel van een veel uitgebreider systeem van overeenkomsten dat voor de beoefening van de geneeskunde en de landbouw van grote betekenis is. Het lichaam als microkosmos is een afbeelding van de macrokosmos. De nadruk op het land wijst op het belang van de relatie mens-milieu en tevens op de voorrang van het innerlijk. De microkosmische mens is het resultaat van een kosmologisering van de persoon.

We weten over de antropokosmologie met name wat meer waar het de persoon van de keizer betreft. Zowel het paleis van de 'Zoon des Hemels' als de inrichting, het gebruik, zijn voeding, zijn kleding en noem maar op; alles was doordrongen van de kosmologisering. "Zo was de vorst volkomen opgenomen in zijn gebied en konden de klassieken zeggen: 'De heerser en zijn land vormden één enkel lichaam' .... De ontregelingen van de natuur, zoals droogten, overstromingen, epidemieën en hongersnoden, moeten worden geweten aan het verloren gaan van de universele harmonie door het gedrag van de vorst. In het oude China werd de koning dan ook direct verantwoordelijk gesteld voor deze rampen. Wanneer die plaatsvonden, werd de koning daaraan schuldig geacht en moest hij door biechten, vasten en het brengen van zoenoffers boete doen."<sup>133</sup>

Deze relatie van de vorst en zijn land is echter niet alleen op de koning van toepassing; het geldt in feite voor ieders relatie met de natuur. Dat is met name het geval voor de boeren, meer nog dan de keizer voelen zij aan den lijve de effecten van natuurrampen en misoogsten.

Dit gegeven is dus een veralgemenisering van wat we reeds als het alchemistisch idee hebben leren kennen: de correspondentie tussen het innerlijk leven en het verloop van de uiterlijke natuurprocessen in het reactorvat. Door het lichaam als een beeltenis van het land op te vatten zijn lichaam en land beide onderdeel van het ene grote organisme dat de 'kosmos' heet. De consequentie hiervan is dat er nooit zuiver inwendige of zuiver uitwendige problemen bestaan. Elk natuurverschijnsel, hoe goed of slecht ook, verwijst naar een fysiologisch proces in het lichaam. Het voorbeeld van de koning geeft aan hoe men reageert op onverwachte natuurrampen. Men zoekt in de eerste plaats de oorzaak in zichzelf. "Het enige voorbeeld dat geldt is dat van de natuur. Dit verklaart waarom het Taoïsme gedurende zijn hele geschiedenis zoveel waarde hecht aan de natuurwetenschappen. Wil de mens zijn spontaniteit herwinnen dan moet hij de wetten en geheimen van de wereld kennen, om te beginnen die van de innerlijke wereld."<sup>134</sup>

De geheimen van de innerlijke wereld zijn na de bespreking van het Taoïsme in verband met het individuatieproces minder geheimzinnig dan daarvoor. Wel blijft er een probleem met de vertaling van de begrippen; Ego en Zelf, in jungiaanse zin, zijn niet eenduidig met een Chinees karakter te vertalen. Het vergt een studie op zich alvorens met enige stelligheid te kunnen beweren dat het Ene, het Kindje en de Ik in jungiaanse terminologie zijn om te zetten.

Aangezien Jung zich indertijd met sinologen heeft verstaan volgen we hier de weg die toen werd ingeslagen.

---

<sup>133</sup> Schipper, 136, 137.

<sup>134</sup> Schipper, 138.

Het microkosmische lichaam is een landschap waarin de goden wonen en tegelijk de bouwsteen van het universum. "Het lichaam heeft drie verdiepingen en dus is het logisch dat het Ene op ieder daarvan wordt teruggevonden. Niet alleen het Ene, maar ook het 'ik', is in drie verschillende aspecten aanwezig: als embryo in het Cinnaberveld (onder in de buik), als 'kindje' in het gele Hof en als Heer van de Tao en waarachtige Mens in het Hoofd ...Dus zijn niet alleen het 'ik' en het Ene veelvoudig, ze stellen tevens de opeenvolgende fasen in de verandering van het 'ik' en de mutaties van het Ene voor."<sup>135</sup>

De verbindingsbuis tussen de drie verdiepingen en transformatiestadia is, net als in de yoga, de wervelkolom. De verschillende verdiepingen vertonen overeenkomst met de chakra's van de Hindoekosmologie.

Het model van de lichaamsverdiepingen is vergelijkbaar met de verschillende omvormingsfasen van de mystiek en alchemie die we hiervoor hebben behandeld. Waar Schipper spreekt over het 'ik' en het Ene gebruiken de Jungiaanse psychologen meestal de begrippen Ego en 'Zelf'. Het transformatieproces is in beide gevallen een ontwikkeling van de persoonlijkheid waarbij het oude ego wordt verdrongen door de identificatie met het universele 'Zelf'. Dit 'Zelf' zijn we al tegengekomen onder de naam God of Unus Mundus.

In het Taoïsme blijft transformatie echter nooit tot de psyche beperkt: "Moeder Natuur .... is het koesterend lichaam, het instrument van de transformatie van het onsterfelijke kind in haar schoot. Dit beeld herinnert aan dat van het lichaam van Lao Zi."<sup>136</sup>

De verspreiding van het gedachtegoed van de innerlijke alchemie bleef niet beperkt tot de leringen van de meesters. Zij gingen ook behoren tot de romanverhalen die via de theaters en later in boekvorm bijdroegen aan de verspreiding. Een aardig voorbeeld van zo'n roman is het werk 'Zeven zoekers naar de Tao' uit de 16<sup>de</sup> eeuw. Het citaat uit de vertaling van Eva Wong heb ik uitgekozen omdat het inhoudelijk zo'n treffende consistentie vertoont met de meer wetenschappelijke formuleringen die we hier steeds gebruiken. In de geciteerde passage geeft de onsterfelijke Lü uitleg over de principes van het transformatieproces.

"Vervolgens legde de onsterfelijke Lü aan Wang de principes en methodes van innerlijke alchemie uit: Het waarachtige is dat wat waar en niet onecht is. Eenieder heeft een waar hart. Als het ware hart afdwaalt wordt het zijn eigen aard ontrouw. Eenieder heeft een waar streven. Maar als het ware streven afdwaalt, wordt het zijn eigen aard ontrouw. Eenieder heeft een waar gevoel. Als het ware gevoel afdwaalt van zijn eigen aard wordt het onecht. Een streven dat voortkomt uit het ware hart is een waar gevoel. Gevoel, dat eigendunk in zich draagt is onecht. Wat is het ware hart? Het ware hart is de oorspronkelijke aard. Het ware hart neigt naar het goede. Gevoel en streven komen voort uit het hart. Als het hart waarachtig is, zullen het gevoel en het streven waarachtig zijn. Het ware hart aankweken is de oorspronkelijke aard aankweken. De oorspronkelijke aard is de manifestatie van de natuurlijke weg van de hemel. Velen die beweren de Tao te volgen hebben nog steeds egoïstische gedachten. Waar ego is kan het waarachtige hart niet verschijnen. Alleen in stilte en begeerteloosheid kan de oorspronkelijke aard worden aangekweekt. Zij die de Tao nastreven, moeten allereerst het verschil weten tussen waar en onecht gevoel, waar en onecht streven. Als je het verschil kent, ken je het waarachtige hart. Streven en gevoel kun je leren kennen door je dagelijkse gedragingen te bestuderen. Als je daden niet oprecht zijn, dan is waarachtig gevoel

---

<sup>135</sup> Schipper, 148.

<sup>136</sup> Schipper, 149.



afwezig. Wil je de Tao volgen dan moet je je losmaken van gehechtheden die je afbrengen van je ware streven en je ware gevoel. Laat je niet leiden door je ego maar door je ware aard. Aarzel niet in je streven naar het goede. Dan zullen je ware hart, ware gevoel en ware streven tevoorschijn komen en je zult niet ver van de Tao zijn. Dit zijn de leringen van de oprechte waarheid."<sup>137</sup>

De principes van de innerlijke alchemie lijken hier verrassend veel op de jungiaanse interpretatie van het mystieke opus. De individuatie is immers de terugkeer uit de greep van de ego die van zijn ware aard en aanleg is vervreemd. De terugkeer naar 'het ware hart' is de identificatie met de onbewuste archetypische Zelf.

Het archetype van de innerlijke goddelijke aanleg wordt hier simpelweg genoemd 'het ware hart'. 'Afdwalen van het ware hart' is onecht, de Zelf - vervreemding. In die woorden herkennen we de ontwikkeling van het maatschappelijke ego ten tijde van de opvoeding. 'Het ware hart' is de 'oorspronkelijke aard'. Deze 'oorspronkelijke aard' komen we vaak tegen in de klassieke werken zoals de Wentzu en de Chuangzu. Ze is in zoverre anders dan Jung's archetype of collectief onbewuste, dat we de oorspronkelijke aard in de oude heilige boeken duidelijker omschreven aantreffen. Ze doelen op een leefwijze die wij ons voorstellen als die in de paradijselijke tijd 'in illo tempore': de oorsprong gedateerd voorafgaande aan het begin der tijden en eindigend met de zondeval. De zondeval staat in menig opzicht in het begin van het neolithicum als de zuivere serene harmonie met de natuur verloren lijkt te gaan.

Door de uitleg van de 'oorspronkelijke aard' te verbinden met de paradijselijke natuurharmonie lijkt het eenvoudig in te zien dat de moeizame dieptepsychologische uitleg van de Zelfindivuatie in feite een terugkeer is naar de oorspronkelijke natuurharmonie van het oudheid. De ego-opbouw krijgt vanuit dat gezichtspunt iets van een herhaling van domesticatie en civilisaties maar dan op persoonlijk niveau. Onthechting, egoafbraak en zelfidentificatie wordt dan een natuurmystiek van de rituele terugkeer naar de paradijselijke oorsprong, het eeuwige leven van de onsterfelijken.

Door de innerlijke alchemie voor te stellen als een mystieke archetype-identificatie komen we tot de simpele psychologische voorstelling van het transformatieopus als zijnde een persoonlijkheidsontwikkeling die de natuurhouding omkeert. Immers het herstel van de oorspronkelijke aard is in de 'Zeven zoekers naar de Tao' niet anders uit te leggen dan als een herstel van het oorspronkelijk paradijselijk leven of/en archaisch bewustzijn.

Deze uitleg van het oude Chinese verhaal benadrukt een gezichtspunt omtrent de betekenis van onze natuurhouding als zodanig. Het lijkt alsof de natuurhouding een wezenlijk onderdeel moet zijn van de menselijke persoonlijkheidsvorming. Jung c.s. beweerden altijd dat de individuatie -en daarmee ook de mystiek en de alchemie - in wezen alleszins normale aspecten zijn van een algemene persoonlijkheidsvorming. Om die reden ook stellen zij dat de ontwikkeling van een doordacht godsbeeld behoort tot de noodzakelijke ingrediënten van de gezonde geestelijke groei.

Ik dacht aanvankelijk dat dit soort groei -het opus - een instrument was voor o.a. de verandering van de natuurhouding, maar nu neig ik naar de opvatting dat die natuurhouding vrijwel synoniem is met een spiritualiteit aangaande de natuurverbondenheid. Met andere woorden de natuurverbondenheid komt hier naar voren als een wezenlijk element van de religie of godsdienst in het algemeen.

De psychotherapieën van Jung c.s. gaan kennelijk niet alleen over het 'genezen van patiënten' met vastgelopen godsvoorstellingen maar ook over het herstel van de natuurvervreemding. De

---

<sup>137</sup> Wong, 31-32.

psychotherapie kan dan verrijkt worden met natuurlijke componenten, zoals Maslow, Assagioli en Wilber trouwens al deden.

Hiermee wordt de rol van de natuur in de persoonlijkheidsvorming zo evident dat we anders moeten gaan denken over de positie van de natuurproblematiek in de huidige cultuur.

Het is gebruikelijk de natuurproblematiek te beschouwen als een bestaansonzekerheid op de langere termijn. De mensheid ziet in, dat een trendmatige voortzetting van het bestaande leven op den duur onmogelijk is vanwege de natuurlijke belemmeringen die gaan optreden. Ook is men zich bewust van het extra risico van de mechanistische natuurbeschouwing die de uitputting en dus de groeiondermijning dichterbij brengen. Geheel anders is het als we, zoals hierboven, gaan beweren dat de natuurervaring een wezenlijk onderdeel van elk menselijk leven uitmaakt. De geestelijke ontwikkeling van elk 'normaal' mens is volgens die gedachtegang alleen dan bevredigend en duurzaam indien aan de natuurhouding net zo'n plaats wordt toegedacht als aan de religie of godservaring. In feite vallen die twee grotendeels samen.

Ik beweer dus dat een gezonde natuurhouding het uitgangspunt, -of tenminste een -, zou moeten zijn van veel 'geestes'-vraagstukken waar onze tijd mee worstelt. De natuur kan ons redden, dat lijkt een omkering van de vraagstelling die op zoek gaat naar hoe wij de natuur nog zouden kunnen redden; maar uiteindelijk wordt het de correspondentia van een wederkerige reddingsoperatie. Deze tegenstelling tussen zichzelf redden versus de natuur redden is immers schijn. En daarmee zijn we weer terug bij het begin: de innerlijke alchemie van het Taoïsme.

Die stelt dat er geen sprake kan zijn van een verschil tussen het redden van zichzelf dan wel van de natuur. De redding van mens en natuur zijn complementair en onafscheidelijk. Nergens is dat beter in te zien dan met behulp van de koppeling tussen de innerlijke alchemie en de uiterlijke alchemie. Een onderscheid tussen deze twee vormen alchemie is grotendeels schijn.

De neidan (innerlijke alchemie) werkt niet zonder reden met de metafoor van het innerlijk land. Die is juist gekozen om de interactie met het uiterlijke landwerk vanzelfsprekend en synchroon te doen zijn. De innerlijke geestelijke groei staat dus niet, zoals in een westerse psychotherapie of meditatie, los van de omringende natuurverschijnselen. Integendeel de bewerking van het innerlijk land is middels de zintuigen, ademhaling, voeding en het werk van de ledematen permanent verbonden met de omgevingsnatuur. Dat is de 'leer der correspondentia'. Daarom kunnen we alleen maar stellen dat het redden van zichzelf en de medemens deel uitmaakt van een meer omvattend reddingsproces waarvan de natuur ook deel uitmaakt. Elke ecofilosofie of religie die de belangen van mens en natuur (en God) tegenover elkaar stelt mist daarmee de wezenlijke kern. De neidan leert ons dit in te zien en ook het te corrigeren.

#### De fasen van transformatie

Na wat we hebben gezegd over de metafoor van de zwangerschap en de beeltenis van het land begrijpen we enigszins waarom de gebezigde termen bij de transformatie en de innerlijke alchemie zijn zoals ze zijn.

Doorgaans spreekt men liever over 'Bewaren van het Ene' dan over de transformatie. Het Een (yi) betekent in het Chinees ook 'totaal' en 'volledig' en het Bewaren van het Ene is dus ook samenhouden en de levenskrachten in hun volledigheid bewaren, zodat er geen enkele van verloren gaat.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Schipper, 171.

We zullen echter zien dat de transformatie hetzelfde is als een terugkeer naar de oorsprong, het Ene, waaruit alles is voortgekomen en waarnaar alles terugkeert.

Schipper onderscheidt in de transformatie een drietal fasen: de voorbereiding, het centrumstreven en de terugkeer.

#### De voorbereiding

De eerste fase bestaat uit een aantal oefeningen die het innerlijk land zaaiklaar maken.

Het beheersen van de ademhaling en de stimulering van de lichaamsvochten maken hiervan deel uit. Het proces moet goed afgestemd worden op de natuurlijke cycli die binnen en buiten het lichaam plaats vinden. De Hemelse Meesters met hun Registers beschikken over de vaardigheid de juiste dagen en uren uit te zoeken waarop de voorbereidende oefeningen het beste resultaat opleveren. Dit houdt verband met de kosmologiserende van de persoon. De 64 hexagrammen van de I Tjing worden hierbij ondermeer gebruikt voor de indeling van de ademhalingsoefeningen. "De dagelijks voorbereidende oefeningen zijn reeds een vorm van aansluiting bij het kosmische ritme, een manier om aan de spontane evolutie van de natuur mee te doen. Zodra hij in deze kringloop is binnengetreten, is de adept opgenomen in de grote transmutatie van de schepping. Deze conditionering door de tijd is tevens een voorwaarde voor het verwezenlijken van de vrouwelijkheid."<sup>139</sup>

Net als in de mystiek en de alchemie is ook nu weer de vrouwelijkheid een noodzakelijk onderdeel van het transformatieproces. Bij de bespreking van het landbouwkompas zullen we zien dat niet alleen de geboortekarakters maar ook het geslacht bepalend zijn voor het vinden van de juiste ingangen in het systeem. De voorbereidingen moeten het innerlijk evenwicht herstellen en daarbij speelt, net als met de anima integratie van het opus, het evenwicht mannelijk-vrouwelijk een belangrijke rol.

Voorts maken een aantal activiteiten van de voorbereiding deel uit die we in een of andere vorm ook in de beschrijving van de fasen der mystieke alchemie al aantreffen. Ook hier is sprake van loutering en afbraak van oude sociaal gecontroleerde gewoonten. Periodieke crises, ascese, maar ook speciale baden, massage, gymnastiek en dieet maken hier deel uit van de voorbereiding. Typisch Taoïstisch is dat alle activiteiten volgens de richtlijnen van het kosmisch diagram moeten verlopen. Alleen op die manier komt het lichaam weer terug in de ritmische cycli van de macrokosmos.

#### Streven naar het centrum

Het streven naar harmonie is een zoeken naar evenwicht tussen de uitersten.

Het midden of het 'centrum' tussen yin en yang kan daarvan het resultaat zijn. Dit 'centrum' is geen abstractie van een of andere vage gulden middenweg. Eerder gaat het in de richting van een biologische betekenis zoals een conjunctie van yin en yang zoals bij de paring of bevruchting. Het Taoïsme realiseert zich terdege dat nadruk op het lichamelijke bij de yinyang vereniging een belangrijke plaats voor de seksualiteit impliceert. "Eigenlijk zou dit tweede stadium van het Bewaren van het Ene moeten beantwoorden aan het zwanger zijn van het Waarachtige Ik, het onsterfelijke embryo. Maar nu blijkt dat deze zwangerschap de liefdesdaad zelf is, alsof coïtus en zwangerschap hetzelfde waren, versmolten tot eenzelfde proces."<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Schipper, 179.

<sup>140</sup> Schipper, 185.

De somatische invulling van het transformatieproces brengt met zich mee dat het psychologische begrip 'conjunctie' nu de betekenis krijgt van paring of coïtus. De geboorte van het Ene, het embryo of het kindje veronderstelt een paring van het mannelijke met het vrouwelijke. Een leer die de natuur tot voorbeeld neemt kan geen andere kant op. Het resultaat van de paringsconjunctie blijft echter vergelijkbaar met wat we al kennen vanuit de mystiek en alchemie. De conjunctie heette daar een integratie van de anima-archetype waaruit het androgyne bewustzijn wordt geboren. Hier heet het: "'Het Bewaren van het Ene' betekent hier de vrouwelijkheid verwezenlijken en de seksualiteit .... krijgt dan een heel andere oriëntatie dan in 'de kunst van de slaapkamer'".<sup>141</sup>

We wezen al op de diverse lichaamsoefeningen die de transformatie voorbereiden. Thans kunnen we de seksualiteit daaraan toevoegen. Het Taoïstisch devies daarbij luidt: 'Gebruik je lichaam niet om aan je hartstochten toe te geven'. Dit 'toegeven' slaat op de zaadlozing; seks is goed maar men moet niet zover gaan dat men zijn zelfbeheersing verliest en tot zaadlozing komt. Het zaad moet bewaard blijven om bij te kunnen dragen aan de innerlijke paring en voeding van het Ene. Voor hen die de zelfbeheersing over het zaad kunnen behouden staat seks met de partner onder geen enkele verdenking. Men gaat er vanuit dat deze uitwisseling van tegengestelde yin-yang energieën bijdraagt aan de gezondheid.

Ook voor dit onderdeel van de transformatie blijft echter de randvoorwaarde gelden dat een en ander moet zijn afgestemd op het ritme van de kosmos, de raadpleging van de horoscopen van de huwelijkspartners draagt hieraan bij. " Ook werd een strikte kalender opgesteld voor iedere stap van de verloving en het huwelijk."<sup>142</sup>

In feite gaat het hier om de harmonieuze afstemming van drie paringen of conjuncties. De innerlijke conjunctie van het mannelijke en vrouwelijke principe, het huwelijk van man en vrouw en het kosmische huwelijk van hemel en aarde. Timing is een gemeenschappelijk en samenbindend element van het innerlijk en maatschappelijk leven. De astronomie stond in het klassieke China dan ook hoog aangeschreven.

Zoals thans bijna elke activiteit wordt omgerekend in geldelijke maatstaven, zo werd in China alles via de timing gerelateerd aan de 'heilige kalender' met behulp waarvan men zich naar de kosmische natuurwetten kon schikken. Needham: "But the earliest, and in the long run the most influential, kinds of scientific explanation, those so basic that they truly pervaded the ancient Chinese world-view, were in terms of time. They made sense of the momentary event by fitting it into the cyclical rhythms of natural process, for the life-cycle of an individual organism -birth, growth, maturity, decay, and death- had essentially the same configuration as those more general cycles which went on eternally and in regular order one fitting inside the other: the cycle of day and night which regulated the changes of light and darkness, the cycle of the year which regulated heat and cold and the farmer's growing seasons, and the greater astronomical cycles."<sup>143</sup>

De rol van de kalender en de astrologie doet ons terugdenken aan de bloeitijd van de scholastieke natuurfilosofie in het Europa van de 12<sup>de</sup> en de 13<sup>de</sup> eeuw. In de scholastieke astrologie van Thomas van Aquino en Bonaventura beschouwde men de hemellichamen als instrumenten in Gods hand, die langs die weg het leven op aarde beïnvloedde. Kennis van het firmament was behulpzaam, en naar de toenmalige opvatting onmisbaar, in het beter verstaan van de 'wil des hemels'. Het boek van de natuur werd, net als de bijbel, beschouwd als een openbaring van het goddelijke. Misschien is er

---

<sup>141</sup> Schipper, 191.

<sup>142</sup> Schipper, 187.

<sup>143</sup> Needham V-4, 222.

geen tijd in de Europese geschiedenis geweest waarin de relatie religie-natuurwetenschap zoveel overeenstemde met die van China.

In de Chinese uitleg van de overbrenging van de planeetwerking staat de qi centraal. Tegenwoordig is het voor de natuurwetenschap mogelijk bepaalde elektromagnetische velden of kosmische straling te meten. Het blijft de vraag of we langs die weg op het spoor komen van de astrologische relatie tussen mens en planeet.

In het Taoïsme was de theorie van de overbrenging der hemelse invloeden ondergeschikt aan de manifestatie van de correspondentia tussen enerzijds de loop der planeten en anderzijds de aardse natuurverschijnselen. Men zocht in de eerste plaats naar aanwijzingen en hulpmiddelen om een leven te leiden dat zo goed mogelijk was afgestemd op de veranderingen in de omgevingsnatuur. Het gebruik van de astrologie bleef daarom in China eeuwenlang in de eerste plaats gericht op de planning van de landbouwactiviteiten. De komst van de boeddhistische boeken heeft echter de toepassing van de horoscopen gestimuleerd en deze kreeg later een specifieke Chinese toepassing. Het was niet mogelijk elementen van de Indische astrologie zonder meer in de Chinese astrologie over te zetten, omdat deze twee vormen van astrologie geen verwantschap met elkaar hebben. De idee van de horoscopen bleek in China echter welkom. "But when the casting of personal horoscopes became established later it took so strong and popular hold and became so widespread that no important move could be made without consultation and all marriages were based on the compatibility of the individual horoscopes and auspicious aspects."<sup>144</sup>

Het beeld van de seksuele gemeenschap beperkt zich niet tot het huwelijk van de mens maar het strekt zich uit tot elke conjunctie van yin en yang. Het gevolg is dat de innerlijke alchemie de seksualiteit in het centrum van het systeem plaatst. Dit betekent dat het streven naar onsterfelijkheid via de verwekking van het innerlijk elixer eveneens van het seksuele beeld gebruik maakt. Na de bespreking der drie fasen gaan we verder in op het fenomeen van het innerlijk elixer. Voor het streven naar het 'centrum', het midden of het evenwicht tussen yin en yang is de Eros een belangrijke energiebron. Het is één uiting van de universele aantrekkingskracht in de kosmos. Door goed van de Eros gebruik te maken komt men tot de conjuncties die ons verder brengen op de weg naar het centrum. De Eros staat in dienst van de natuurlijke orde. "De seksualiteit is niet langer geconcentreerd in de geslachtsorganen en evenmin een kwestie van hart of verstand, ze is verenigd in het centrum en doorstraalt vanuit het Centrum het gehele lichaam. De liefde richt zich op het lichaam in zijn totaliteit, ze vermengt alle organen en alle functies."<sup>145</sup>

Op deze manier staan de liefde en de seksualiteit in dienst van de innerlijke gemeenschap, de conjunctie die het levenselixer voortbrengt.

De terugkeer

De derde fase van de transformatie staat in het teken van de terugkeer naar de oorsprong, dat is de chaos van de voorafgaande hemel. In het cyclisch denken van de Taoïsten bestaat er weinig verschil tussen de terugkeer naar de oorsprong en het bereiken van het beloofde land of de heilstaat (Taiping). Begin en einde vallen samen, het gebeuren vangt aan met een nieuwe cyclus.

---

<sup>144</sup> Cooper 1984, 80.

<sup>145</sup> Schipper, 197.

Vanuit de gemeenschap in het 'Centrum' wordt de Tao hervonden; op dat moment slagen we erin de dynamiek van de tijd te beheersen. Het is als met de alchemist en de mysticus, die na de fase van afbraak en loutering op het keerpunt belanden van waaruit de wederopbouw van de persoonlijkheid zich herpakt. We hebben het leren kennen als de psychologische identificatie met de archetypen, de vereniging met het goddelijke Zelf. Het wordt vaak uitgebeeld in de feniks, die uit zijn eigen as opstijgt.

De Taoïstische weergave van het keerpunt toont uiteraard meer de rol van het lichaam en maakt gebruik van de omkering der qi-stromen. "Doordat het lichaam wordt binnengeleid in het verborgen en zeer eigen tijdsbestek van de bevruchting en de zwangerschap, wordt ook de kringloop der energieën (qi) in het organisme omgekeerd. De generatieve reeks van de Vijf Elementen werkt nu in tegengestelde richting. Ook de cyclus van de schepping verloopt andersom."<sup>146</sup>

We zagen al hoe de elementenleer zowel een scheppende als een vernietigende kringloop bezit. De natuurlijke processen die hierin een rol spelen zijn voor iedereen in de natuur dagelijks zichtbaar. De Taoïst spiegelt zich aan die cycli en ondergaat zijn persoonlijke omvorming op analoge wijze. Het is vanuit de fundamentele omkering van de cyclus dat we de nieuwe natuurhouding van de adept kunnen begrijpen. Vóór de transformatie moet hij zich afstemmen op de natuurlijke qi-krachten van zijn milieu maar na de transformatie gaat de natuur zich meer en meer richten op de qi-krachten van de adept. Dat is ook het mechanisme achter de idee dat de keizer, de regenmaker, de boer of wie dan ook zich in geval van natuurproblemen terugtrekt en de blik naar binnen keert. Door dat te doen en zijn innerlijk land te bewerken tot een nieuwe transformatie genereert hij in zichzelf het vermogen een helende werking op de natuur uit te oefenen. "De systemen van overeenkomst, de symbolen, de concepten in het algemeen en de Meesters, allemaal krukken en hulpmiddelen, worden nu afgelegd om naar de spontaniteit van het Kindje te kunnen terugkeren .... Het Kindje heeft zijn taak volbracht, zijn tijd is gekomen, laten we ons ervan ontdoen. Bij iedere terugkeer, bij iedere involutie winnen we meer van onze vrijheid terug."<sup>147</sup>

De adept heeft op dit moment zijn transformatiecyclus voltooid. De begeleiding van Daoshi en de reglementen van het Register en de correspondentia van het kompas hebben de adept de weg naar zijn bestemming gewezen. De terugkeer naar het Ene, de wedergeboorte in de persoon van het Kindje is voltooid. De conjunctie in de chaos heeft zich voltrokken, een nieuwe bouwsteen is aan de vereniging van hemel en aarde toegevoegd. Het geluk van de mens, de stuwkracht van de Eros en de natuurlijke orde sluiten harmonisch op elkaar aan.

### **De elixervoeding**

Zodra de 'terugkeer' en het 'bewaren van het Ene' hun beslag krijgen en de versmelting van yin en yang zich in het 'centrum' voltrekt is een fase van transformatie voltooid. Zij die dit proces beheersen noemt men de 'Meesters van de Tijd' en de 'Onsterfelijken'.

Het transformatiestreven lijkt hier veel op het doel van de alchemisten die proberen de onsterfelijkheid te bereiken door de tijd te comprimeren. De westerse alchemist hebben we leren kennen als iemand die tijdens zijn transformatie in zijn laboratorium werkt aan een natuurproces dat de 'elixerproductie' heet. In de Chinese alchemie is de rol van de natuur veel uitgebreider dan wat wij kennen als 'elixerproductie'. Tot op zekere hoogte richt de Taoïstische alchemie zich op de héle natuurlijke omgeving waarin de adept zich bevindt. Misschien is het plattelandskarakter met zijn

---

<sup>146</sup> Schipper, 198.

<sup>147</sup> Schipper, 200, 201.

zelfvoorzieningslandbouw er de oorzaak van dat de Taoïstische alchemie zich aanvankelijk met de gehele mens en zijn gehele natuurlijke omgeving bezig hield.

Ik kan me voorstellen dat de opkomst van de urbane samenleving invloed heeft gehad op de alchemie; en wel zodanig dat het grote rurale natuurgebeuren werd teruggebracht tot een beperkte nabootsing in het laboratorium van. De terminologie en de metaforen doen nog steeds denken aan de groene natuur en de landbouw. Dit maakt echter nog niet duidelijk hoe de alchemie zich vanuit de traditionele landbouw tot een laboratoriumgebeuren heeft ontwikkeld.

Het Taoïsme geeft over dit mogelijke verband enig houvast.

In de eerste plaats bestaat dit verband in het uitgangspunt dat het substraat van het innerlijk elixer, het menselijk lichaam, wordt benaderd als een verkleinde uitgave van het omgevingslandschap. 'Het lichaam is de beeltenis van een land', dit blijkt steeds opnieuw als we lezen over de fysiologie van de innerlijke alchemie. Kort samengevat zijn de belangrijkste processen in het lichaam als volgt.<sup>148</sup>

"De contour van het lichaam doet denken aan het silhouet van een foetus. Beneden in het lichaam ziet men de oceaan van Pneumata. Twee kinderen -de vader en de moeder van de Tao- staan op een tredmolen om het naar beneden stromende water (de zaadessence) (jing) weer naar boven te hevelen, omdat ze anders weg zouden stromen. De zaadessence wordt vervolgens in het Cinnaber Veld (de grote ketel) verhit en verandert zich in pneuma (qi) .... Het pneuma stijgt door de ruggegraat op naar het hoofd (de Kunlun-berg). Een tweede weg leidt via de nieren (de koeherder die hier zijn akker beploegt) en de lever (een moerbeibosje; lever=hout) naar het hart waar het Weefstertje aan haar werk zit. Daarna voegt deze weg zich samen met die van het Cinnaber Veld. De twee stromingen verenigen zich in de hersenen (een meer). Daar eindigt de oude kringloop van de dumai bij de Heer van de Tao, afgebeeld als een grijsaard. De energie stroomt van de hersenen naar de mond, en daar begint een nieuwe cyclus, die van renmai. Deze gaat door de luchtpijp en slokdarm (ademhalingsoefeningen vergezeld van het inslikken van speeksel) naar de longen. Deze zijn hier afgebeeld als een doolhof en als een tweede Cinnaber Veld. Hier bevindt zich een kindje, de Waarachtige Mens. Hij rijgt geldstukken aan elkaar (longen=metaal), en zijn werkstukje neemt de vorm aan van het sterrenbeeld de Grote Beer: een nieuw levenslot voor het lichaam."<sup>149</sup>

In deze weergave van de fysiologie der alchemie treffen we opmerkelijk veel landschapselementen aan. De kennis over de innerlijke processen wordt opgebouwd uit de analogieveronderstelling met het uiterlijke landschap. De ploegers en de lopers in de tredmolen zijn als boeren die op het innerlijk land werkzaam zijn. Hun 'werk' gehoorzaamt aan dezelfde natuurwetten als de arbeid van de uitwendige landbouw. De oudste Taoïstische alchemie is agrarisch gekleurd. Ze verwijst naar een tijd, waarin landbouw niet alleen een kwestie was van voedselproductie maar tegelijk een activiteit van geestelijke en lichamelijke zelfontplooiing. Niet alleen de ademhaling, de dans en de rituelen zijn oefeningen waarbij het gaat om de afstemming van de innerlijke op de uiterlijke natuur, ook de dagelijkse landarbeid stond in dit teken. Het gebruik van het landkompas en de landbouwalmanak zijn de belangrijkste aanwijzingen van het bestaan van een groene alchemie of mogen we zeggen 'een alchemistische landbouw' dan wel 'religieuze landbouw'.

In het volgende subhoofdstuk gaan we dieper in op het kompas en de almanak en zien dan hoe de alchemistische relatie tussen innerlijk leven en uiterlijke natuurprocessen in de landbouw concreet gestalte kreeg.

---

<sup>148</sup> Schipper, 140.

<sup>149</sup> Schipper. 140.

Ofschoon in het archaisch Taoïsme oorspronkelijk alles in het teken van de landbouw moet hebben gestaan is er ook een tijd lang sprake geweest van een natuurfilosofische stroming, die heette 'Nung Chia, School of Agriculturalists'.<sup>150</sup>

De boekwerken van deze school zijn grotendeels verloren gegaan zodat we niet meer kunnen nagaan in hoeverre er van een Taoïsme sprake is geweest dat nog meer op landbouw en platteland was geënt dan het ons bekende Taoïsme.

Voor wat betreft de Taoïstische alchemie staat de verwantschap met de landbouw vast. Afgezien van het hiervoor genoemde argument van het 'lichaam als innerlijk land' is er een tweede argument dat verband houdt met de achtergrond van de elixeralchemy.

De mens die een levenselixer probeert te fabriceren stelt zich de natuur ten voorbeeld. De alchemist die goud of een ander edelmetaal wil maken neemt als voorbeeld de aarde waarin de aders van edelmetalen langzaam tot stand zijn gekomen. De alchemist stelt zich de aarde voor als een baarmoeder waarin het elixer als een embryo geboren wordt. In zijn laboratorium probeert hij deze baarmoederfunctie versneld na te bootsen door in zijn reactorvat het mengsel te raffineren tot het edelmetaal zich afzondert.

De Taoïstische alchemisten stelden zich uiteraard de natuur ten voorbeeld. Zij zagen het levenselixer aanvankelijk vooral als een voedingsmiddel dat van een plant werd geëxtraheerd. Men begreep dat planten, in tegenstelling tot mensen, over het vermogen beschikten de zaadessence of levensgevende voedingsmiddelen uit de aarde te raffineren. De betekenis van de mineralen in de voeding was reeds lang bekend. Men sprak dan ook wel over het 'stenen eten'. De mens was voor zijn gezondheid en lang leven steeds op zoek naar de juiste mineralen, maar begreep dat de planten over een geëigende zeeftechniek beschikten om de zaadessence uit de aarde te raffineren en daardoor beschikbaar te maken.

De kennis van de geneeskrachtige planten is in het Taoïsme altijd een belangrijke wetenschap geweest. Het toppunt van geneeskracht vinden we echter in de zeldzame 'magic mushroom' en in de 'peaches of immortality'<sup>151</sup>. Deze landbouwelixers zouden zoveel van de belangrijkste stoffen uit de aarde hebben gezeefd dat ze de onsterfelijkheid van de gebruiker kunnen realiseren. Schipper: "Maar het uiteindelijke doel is altijd de paddestoel van de onsterfelijkheid, de Wonderbare Fungus (lingzhi). ..... In dit geval gaat het bijna altijd om de Ganoderma Lucidum, een prachtige houtachtige paddestoel, die de eigenschap heeft op donkere plaatsen te kunnen groeien en dan vreemde vormen aan te nemen die iets weg hebben van een hertegewei .... Voor de Meester-die-de-Eenvoud-omhelst hebben deze fungi krachten die onsterfelijkheid geven, want volgens hem komen ze voort uit de sublimatie van de in de grond verborgen mineralen, vooral van het goud en het goddelijke cinnaber. Het zijn dus natuurlijke alchemistische producten, te vergelijken met de Grote Medicijn, de Kwintessens die uit de transmutatie van deze mineralen wordt gewonnen."<sup>152</sup>

We hebben hier dus duidelijk te maken met 'groene' alchemisten die de krachten en processen van de natuur gebruiken voor het verkrijgen van het levenselixer.

In de laboratoriumalchemie wordt dit model van de groene natuur toegepast op fysica en chemie. Het idee van de goudfabricage lijkt op het eerste gezicht in strijd met het gegeven dat het de Taoïstische alchemist te doen was om de geneeskrachtige of voedingskundige waarde van zijn product. Het goud was echter bedoeld voor de fabricage van het reactorvat, de spijspot, waarin het

---

<sup>150</sup> Needham II-120.

<sup>151</sup> Needham V-4, 217.

<sup>152</sup> Schipper, 219.



voedingselixer werd geprepareerd. "Het ging er dus in de eerste plaats om een vat te maken, een omhullend lichaam .... dat uit zichzelf aan zijn inhoud geestelijke kracht geeft ....In plaats van offervoedsel vult de traditionele alchemie zijn vaten met mineraal voedsel, vooral met cinnaber, dat beschouwd wordt als de essentie van de aarde, de sterkste yang-energie in de natuur, en dat daarom met de zon gelijk wordt gesteld."<sup>153</sup>

Tot op zeker hoogte zou je kunnen stellen dat de alchemist probeert de kunst van de 'magic mushroom' in zijn laboratorium na te bootsen. In dit opzicht is het denkbaar dat de groene en agrarische alchemie model hebben gestaan voor de latere laboratoriumalchemie.

We mogen hierbij echter niet uit het oog verliezen dat in deze alchemistische land- en tuinbouw het innerlijk leven (van de boer) net zo belangrijk is als in de voorgaande bespreking van de alchemie. Het kweken of vinden van de leven gevende planten vereist een innerlijke gesteldheid die we eerder bij het transformatieproces zijn tegengekomen. "De ingewijden die in de bergen leven kunnen het vóórkomen van cinnaber vaststellen uit de aanwezigheid van wonderbaarlijke paddestoelen die 's nachts licht geven."<sup>154</sup>

Zij, die de transformatie tot in het laatste stadium hebben voltooid, worden de 'onsterfelijken' genoemd. De elementencycli van schepping en vernietiging hebben zich in deze mensen omgekeerd. Ze leven in harmonie met de natuur en zijn daardoor in staat de elixerplanten te vinden. Deze onsterfelijken hebben de sedentaire graanteelt de rug toegekeerd en zijn naar de bergen getrokken waar de woeste gronden buiten de greep van de landbouwers blijft. In het boek van Schipper komen we twee keer de prachtige omschrijving tegen die Zhuang Zi aan deze onsterfelijken wijdt: "Ver weg, in de bergen van Gushi, wonen goddelijke wezens. Hun huid is fris als berijpte sneeuw en ze zijn teer en schuw als maagden. Ze eten geen granen maar ademen de wind in en drinken de dauw. Ze bestijgen de wolken -pneumata- en berijden de vliegende draken om in de contreien buiten de vier zeeën (de grenzen van de wereld) te gaan spelen. Door de concentratie van hun geest kunnen ze de wereld beschermen tegen de pest en de oogsten doen rijpen."<sup>155</sup>

De mensen die de draken berijden komen we verderop tegen als de geomantici die de toepassing van het kompas beheersen. We hebben te maken met een ideaaltypische benadering van de landinrichting en landbouw. De groene alchemie gebruikt hier een utopisch perspectief waarin het leven is als in de paradijselijke Hof van Eden. De onsterfelijken, die geen granen meer eten maar zich voeden met wat de woeste gronden bieden, worden dus niet zoals in de westerse alchemie en mystiek afgeschilderd als mensen waarvan alleen het bewustzijn is veranderd. In het Taoïsme neemt het lichaam ook aan de transformatie deel en juist daardoor kan, ja moet, de relatie met de omgevingsnatuur veranderen. Geestelijke verlichting of transformatie zonder gevolgen voor lichaam of natuur zijn in het Taoïsme ondenkbaar. In de dualistische denktraditie van het westen zijn de werelden van geest en lichaam gescheiden zodat een transformatie van de een mogelijk is zonder veel gevolgen voor de ander. In het Taoïsme veranderen geest en lichaam tegelijk en dat geldt ook voor de transformatie van de microkosmische mens in zijn relatie met de natuur. Na de transformatie heeft de adept een ander lichaam en daarmee krijgt zijn bewustzijn een nieuw natuurlijk substraat.

---

<sup>153</sup> Schipper, 221.

<sup>154</sup> Schipper, 222.

<sup>155</sup> Schipper, 17.

De kenmerken van de natuur, waarin de onsterfelijken leven, wijzen op een teruggekeerd zijn naar de oorsprong, de natuur vóór de zondeval van de mens. In het cyclisch denken van het Taoïsme is deze rondgang geheel vanzelfsprekend.

In de westerse cultuur is nog wel iets terug te vinden van een opstanding van het lichaam aan het einde der tijden. Zoiets als een lichamelijk onsterfelijk leven in een hemels paradijs dat veel weg heeft van de Hof van Eden.

Toch is in de eschatologische beschouwingen van westerse denkers de rol van de natuur gering, zo niet geheel afwezig. Men volstaat doorgaans met de idee van een eeuwig verblijf voor de onsterfelijke ziel. Men laat het lichaam en de natuur eenvoudig buiten beschouwing.

Zelfs een uitgesproken natuurmystieke denker als Teilhard de Chardin stelt zich een einde der tijden voor, waarin de vergeestelijking alle materie van lichaam en natuur overbodig heeft gemaakt. Zijn noögenese (en christogenese) wijzen op onbegrensde toename van omvang en complexiteit van het bewustzijn. Het ligt voor de hand dat een filosofie of theologie waarin lichaam en natuur geen doel hebben, althans geen wezenlijk deel uitmaken van de eindbestemming der mensheid, bijdraagt aan een opwaardering van de geest ten koste van lichaam en natuur. Dit brengt het gevaar met zich mee dat lichaam en natuur gedegradeerd worden tot een tijdelijk en vergankelijk substraat van dat ene waar het allemaal om gaat, het verlicht bewustzijn en het eeuwig geluk van de onsterfelijke ziel. De actuele natuurdegradatie in de westerse cultuur staat niet los van de relatieve devaluatie van de natuur ten opzichte van de geest.

Voor een rehabilitatie van de natuur en het lichaam is het Taoïsme een belangrijke inspiratiebron. De oorspronkelijke eenheid van geest en lichaam en de eenheid van mens en natuur zijn in deze kosmologie bewaard gebleven. Het geluk van de mens gaat hier altijd samen met een goede gesteldheid van het lichaam en de hoogst bereikbare toekomst voor mens en wereld is onafscheidelijk verbonden met een leven in een 'ecotopia'.

## 7.4 Natuurhouding

We hebben de innerlijke alchemie leren kennen als een 'bewerken van het innerlijk land' waarvan de oogst resulteert in een grotere harmonie met het uiterlijke land. De voeding speelt een sleutelrol bij het zoeken naar het juiste evenwicht. Het lichaam evalueert na elke oogst de toegepaste techniek en bereidingswijze aan de hand van de voedingswaarde van het product. De voedingswaarde of elixerinhoud vormt een richtsnoer voor de aanpassing van de bereidingswijze; de boer met zijn zelfvoorzieningsbedrijf evalueert de technische ontwikkeling in zijn buik. Vanuit zijn agrarisch alchemistische beginselen is zijn spirituele ontwikkeling de maatstaf voor de kwaliteit van zijn voedsel en voor de toegepaste technologie. In zoverre dit landgebruik het substraat vormt van een rituele voedselbereiding kunnen we spreken van een religieuze landbouw.

De transformatie van de innerlijke natuur correspondeert met een nieuwe houding tegenover de uiterlijke natuur. Dat geldt niet alleen voor de ecotopia van de heilige bergen waar de onsterfelijken verblijven; ieder leven staat in het teken van het streven naar ontwikkeling van de persoonlijkheid. Het Taoïsme kent maar liefst negen fasen of soorten van transformatie. Verschillende van deze fasen lijken op de fasen van de mystieke weg. Dat is van belang ter vermindering van het misverstand dat de transformatie een uitzonderlijk iets zou zijn dat slechts enkelingen aangaat. Eerder is het zoals met de andere wereldreligies dat de aanhangers leven vanuit het geloof in een utopisch perspectief, maar ook dat slechts weinigen de eindstreep halen. Deze weinigen worden door de andere adepten vaak 'heiligen' genoemd, maar zelf verwerpen ze dit soort predikaten. De 'leer' van de transformatie is in feite niet meer of minder dan een leefregel voor iedereen; het is een richtwijzer ter verwerkelijking van het innerlijk verlangen tot ontwikkeling en verheffing. De 'Regel van Benedictus' of de Leefregel van Franciscus zijn hiervan goede voorbeelden. In feite bevat iedere religie of ideologie direct of impliciet richtlijnen voor het betere leven.

We moeten het Taoïstische transformatieproces beschouwen als de kern van zo'n leer die voor eenieder openstaat en zeker niet als een therapie voor leden van een of ander esoterisch genootschap. Het streven naar de 'onsterfelijkheid' is niet meer of minder geheimzinnig dan het christelijk streven naar het eeuwige leven. In beide gevallen gaat het niet om iets exclusiefs voor ingewijden maar om een principe dat in ieders leven een rol speelt. We moeten er dus vanuit gaan dat voorgaande beschouwing over de innerlijke alchemie verband houdt met een veranderingsproces dat iedereen in meer of mindere mate ondergaat. Omdat het hier een traditionele agrarische samenleving betreft heeft de transformatie direct invloed op de uitoefening van de landbouw en andere vormen van natuurbeheer. In tegenwoordige beschrijvingen en studies over de Chinese landbouw treft men doorgaans weinig verwijzingen aan die in de richting van de Taoïstische alchemie wijzen<sup>156</sup>. Dit houdt verband met het feit dat technische studies gewoonlijk voorbij gaan aan het gegeven dat de technologie verbonden kan zijn met het innerlijk leven van de mensen die deze technologie toepassen. Dit is uiteraard het geval met westerse wetenschappers die vanuit hun dualistische traditie geen verband leggen tussen technologie en innerlijk leven. Een andere reden waarom de ontwikkeling van de natuurhouding buiten de technische beschrijvingen blijft is misschien gelegen in het feit dat dit aspect bij de filosofie of theologie wordt ondergebracht. Dit laatste is met name in de studies van Needham het geval.

---

<sup>156</sup> Needham-Bray VI-2.

Deze scheiding van natuurhouding en natuuromgang is ingeval van het Taoïsme niet gelukkig, omdat de verbinding tussen de innerlijke natuur van de mens en de uiterlijke omgevingsnatuur zo'n essentieel kenmerk is van de Taoïstische benadering.

Voor een concreet voorbeeld van de praktische consequenties kunnen we in eerste instantie het beste terecht bij wat men noemt de fengshui. Vaak wordt dit begrip in het Chinees gelijk gesteld met geomantiek. In dat geval moeten we bedenken dat de Chinese geomantiek niet hetzelfde is als wat daaronder wordt verstaan in het westen. De 'fengshui' betekent letterlijk 'wind en water' en bestrijkt het terrein van de landinrichting, ruimtelijke ordening, landschapsarchitectuur en natuurbeheer. In de westerse wereld mag de fengshui zich de laatste jaren verheugen op een toenemende populariteit. Deze is echter voornamelijk gericht op de binnenhuisarchitectuur en woninginrichting. In menig opzicht is de fengshui ook verbonden met de uitoefening van de landbouw. Het fengshui instrument bij uitstek, het landkompas, is voor een deel een overlapping van de Tungshu, de landbouwalmanak. We moeten er echter direct aan toevoegen dat, zoals in het voorgaande overigens al bleek, het kompas en de almanak niet alleen gericht zijn op de inrichting en de bewerking van het land maar ook op alle andere terreinen van het leven. Die verwevenheid van de religieuze activiteiten, de huishouding, de huisinrichting, de feesten e.d. met de inrichting en bewerking van het land maakt de fengshui en tungshu bijzonder interessant. Ze geven ons een concreet en praktisch beeld van de onderlinge verwevenheid van alle levens- en werkerreinen. Deze verwevenheid is gebaseerd op de Taoïstische kosmologie waarin al wat leeft en bestaat werkt volgens dezelfde kosmische principes.

Op alle terreinen draait het om de Tao, de yin-yang, de qi, de elementen en de transformatie. Deze begrippen zijn op alles van toepassing en als zodanig bieden ze een integrerend kader. Dit integrerend kader is derhalve ook de basis voor het begrip van de relatie tussen de innerlijke transformatie en de natuuromgang.

Alvorens verder in te gaan op de fengshui blikken we terug op enkele onderwerpen uit voorgaande hoofdstukken, die ook voor de fengshui van belang zijn.

Omdat de fengshui werkt met qi-lijnen en krachten die overeenkomen met magnetische velden relateren we deze aan de theorie van de elektromagnetische natuur, zoals we die kennen van het procesdenken en de nieuwe natuurwetenschap.

Voorts memoreren we enkele praktische aspecten van het magnetisme zoals de gevoeligheid van mens, plant en dier voor (aard)magnetisme en (kosmische) straling alsmede de mogelijke relatie van deze gevoeligheid met de spiritualiteit.

De fengshui gaat uit van een natuur die zich kan manifesteren via de energieën van de qi. Aangezien de Chinese natuurwetenschap deze qi-lijnen en velden veelal op basis van hun magnetische eigenschappen observeert stellen we een overeenkomst vast met het elektromagnetisch natuurbeeld dat zich in onze nieuwe natuurwetenschap aandient.

We hebben in het procesdenken van Whitehead, en meer recent ook in de nieuwe natuurkunde van de chaostheorie, vastgesteld dat de elektromagnetische werkelijkheid vraagt om een organistisch natuurbeeld. Daar we in het westen alleen met het mechanistisch natuurbeeld vertrouwd zijn kunnen we ons moeilijk een beeld vormen van een toegepast organistisch natuurdenken. Aangezien de fengshui net als onze nieuwe natuurwetenschap is geconstitueerd in een elektromagnetische werkelijkheid, kan het Chinese voorbeeld van de fengshui-natuuromgang

inzicht geven in de toepassing van een organistisch natuurbeeld. Zo'n voorbeeld is van belang voor de verdieping van het inzicht in de betekenis en toepassingsmogelijkheden van het voor ons nog tamelijk nieuwe beeld van de elektromagnetische organistische natuur. De bestaande natuurhouding gaat nog uit van de vanouds bekende corpusculaire natuurkunde.

Het nieuwe elektromagnetische natuurbeeld hebben we leren kennen als een werkelijkheid in wording, een geheel dat is opgebouwd uit delen en subdelen, die op hun beurt bestaan uit elektromagnetische gebeurtenissen op subatomair niveau. De kleinste elektromagnetische gebeurtenissen hebben een bepaalde levensduur en zijn niet geïsoleerd van hun omgeving denkbaar. Het verloop van de gebeurtenissenopeenvolging is niet geheel deterministisch van buitenaf te bepalen. Binnen bepaalde grenzen zijn de gebeurtenissen zelforganiserend en zelfscheppend. Ze houden rekening met de omgeving maar het is niet goed te voorspellen op welke manier ze de omgevingsomstandigheden in hun levensloop verwerken. Door de onvoorspelbare eigenzinnigheid van de levensloop der gebeurtenissen leveren zij een eigen bijdrage aan het verloop van het geheel. Ze zijn immers elk voor zich weer een onderdeel van de omgeving voor de andere gebeurtenissen, die in hún zelforganisatie ook met de omgeving rekening houden. De afzonderlijke gebeurtenis gedraagt zich aldus als een organisme met een omgevingsbetrokken zelfscheppende bijdrage aan het geheel waarvan het deel uitmaakt. We kunnen daarom zeggen dat de natuur tot op het meest elementaire niveau beschikt over een subjectkarakter met een specifieke eigen keuzevrijheid. Als we spreken over een organistische versus een mechanistische natuur is dit kenmerk het belangrijkste onderscheid.

Whitehead baseerde zijn eerste opvattingen over de elektromagnetische natuur op de uitvindingen van Maxwell; die had een verrassend integrerend kader ontdekt voor een drietal terreinen die tot dan toe los van elkaar stonden. Dat waren de terreinen van: het licht, de elektriciteit en het magnetisme. Maxwells wetten over de elektromagnetische velden bleken voor al deze drie terreinen tegelijk te gelden. Het elektromagnetisme bleek een integrerend kader voor uiteenlopende natuurverschijnselen omdat het teruggreep op meer elementaire kenmerken. Met goede redenen omschreef Einstein Maxwell's werk als: "most profound and the most fruitful that physics has experienced since Newton."

Tegenwoordig bevinden astronomen en kernfysici zich in een soortgelijke situatie als indertijd Maxwell. Ze proberen een unificatietheorie te ontwerpen voor terreinen die nog niet onder een enkele integrerende wet vallen. Men probeert bijvoorbeeld de kwantumtheorie toe te passen op de zwaartekrachttheorie en hoopt een wet te vinden die zo fundamenteel is dat ze beide tegelijk kan beschrijven. Volgens Hawking zal zo'n integrerend kader zo fundamenteel kunnen zijn dat het zowel de mens als de natuur moet omvatten.

Dit laatste zullen we nog moeten afwachten. Vooralsnog moeten we ons beperken tot de constatering dat sedert Maxwell de natuurkundigen onderzoek doen vanuit de veronderstelling dat er één universele natuurwet moet bestaan die de processen beschrijft van 'al wat is'.

De rol van de qi in de Chinese wetenschap doet me sterk denken aan zo'n geünificeerde natuurwet die de basis vormt van alles wat bestaat. Als we ons de qi-patronen voorstellen als elektromagnetische velden baseren we ons op één enkele universele kracht die verbonden is met alles wat zich in de kosmos manifesteert. Er bestaat geen wiskundig fysisch model over de werking van de qi zodat we volkomen in het duister tasten aangaande de vergelijking met de kwantumtheorie en de gravitatietheorie.

De analogie tussen het oude Chinese denken en de nieuwe natuurkunde bestaat uit de elektromagnetische grondslag en de universaliteit van alles wat we in de natuur kennen. Hoewel

deze overeenkomst nog zeer beperkt is, is ze wel van cruciaal belang voor het organistisch denken; daarin gaat het immers in de eerste plaats om de opheffing van de tegenstelling tussen mens en natuur. Die tegenstelling komt het sterkst tot uitdrukking in de dualistische opvatting dat alleen de mens een geest of bewustzijn bezit. In het dualisme is de natuur een dood mechaniek maar in het organistisch denken bezit ook de niet menselijke natuur een bewustzijn. Op dit punt komen de opvattingen van Whitehead, Teilhard, Franciscus, en Boehme op één lijn: in de organistische natuurbeschouwing hebben alle organismen een bewustzijn, een keuzevrijheid en een subjectkarakter. De nieuwe chaostheorie heeft, althans voor de niet lineaire ver-uit-evenwicht processen, laten zien dat we ons zo'n subjectkarakter met keuzevrijheid in de natuurprocessen kunnen voorstellen: de omgevingsbetrokken zelfbeschikking, waarvan de fractalcurve een wiskundige verbeelding is.

De omgevingsbetrokkenheid van de zelfregulerende natuurverschijnselen vraagt om een nieuwe basis voor de relatie mens-natuur. Voor die nieuwe ideeën richten we ons op het Taoïsme en meer in het bijzonder op de fengshui.

Zoals gezegd zijn de motieven voor die keuze voornamelijk gelegen in de overeenkomsten met betrekking tot de elektromagnetische grondslag van de werkelijkheid, de universaliteit van dat elektromagnetisme en meer in het algemeen de organistische natuurbeschouwing.

Bovenstaande overwegingen om de fengshui in verband te brengen met het westers denken zijn van theoretische aard. Er bestaat echter ook nog een categorie van motieven van meer praktische aard. We memoreren hier in het kort de praktische aspecten die in verband met de yoga en de hindoeïsmologie zijn besproken.

Wat betreft de mens hebben we gezien dat de kundalini-yoga wordt behandeld tegen de achtergrond van een interactie tussen enerzijds interne magnetische velden van de lichaamsfysiologie en anderzijds de magnetische velden die voortkomen uit natuurprocessen of die samenhangen met het magnetisme van de aarde en de hemellichamen. Deze interactie lijkt op het eerste gezicht gezocht maar een nadere beschouwing van de fysiologische processen en het aardmagnetisme wijst uit dat zo'n yoga-interactie niet langer onmogelijk is.

In de dierenwereld kennen we een aantal verschijnselen waarbij het magnetisme onmiskenbaar van belang is voor de relatie met de omgeving. Trekvogels, vissen en zelfs de bacteriën veranderen onmiddellijk hun bewegingsrichting als er een verandering optreedt in het magnetische veld van hun omgeving. Ze lijken gebruik te maken van een soort innerlijk kompas.

Een ander fenomeen is dat van de paden en sporen die de dieren op hun dagelijkse weg volgen. Deze wegen blijken parallel te lopen met de veldlijnen van aardstraling en ondergrondse wateraders. Voorts blijken dieren de knooppunten van deze lijnen vaak te kiezen als vaste plaats voor slapen, paren of baren.

Deze plaats - en richtingsgevoeligheid lijkt opvallend veel op de manier waarop de fengshui de mens in de natuur positioneert.

Ook de plantenwereld is gevoelig voor elektromagnetische velden.

Door elektrische draden over de tuin te spannen heeft men bijvoorbeeld een verschil waargenomen tussen kieming en opbrengst van planten onder de draden en daarbuiten. Burr heeft bij metingen aan bomen soortgelijke 'life-fields' vastgesteld als bij mensen. De veranderingen in de fysiologische processen van de boom komen tot uitdrukking in de potentiaal van het externe veld.

Levende organismen zijn niet alleen gevoelig voor magnetische velden in hun omgeving, ze zijn ook zelf in staat magnetische velden op te wekken en de omgeving van andere organismen te beïnvloeden. De elektromagnetische processen spelen dus op elk niveau in de natuur een belangrijke rol. Van elementair deeltje en biomolecuul tot op de schaal van de aarde, de sterren en de planeten. Van alle elektromagnetische velden is het magneetveld van de aarde het beste waarneembaar. Door de draaiende beweging van de vloeibare nikkelijzerkern werkt de aarde als een macrodynamo die door zijn eigen asdraaiing een magnetisch veld opwekt. De aarde heeft zowel ondergrondse als atmosferische magnetische velden. De magnetosfeer blijkt een belangrijke rol te spelen in de bescherming van het aardse leven tegen de kosmische straling.

De elektromagnetische velden vanuit de kosmos dringen op verschillende manieren tot de aarde door. Goed merkbaar is bijvoorbeeld de invloed der zonnevlekken die een elfjarige cyclus hebben en in het klimaat en in de vegetatie hun sporen achterlaten. Ook andere sterren en planeten hebben elektromagnetische velden die op aarde zijn waargenomen.

Een bijzonder opmerkelijk verschijnsel, althans in dit verband, is de relatie tussen de religieuze activiteiten van de mens en de elektromagnetische natuurfenomenen. In de hindoe-kosmologie komt de idee voor dat de mens de vereniging van hemel en aarde bewerkt door de elektromagnetische prana te incarneren. De elektromagnetische gevoeligheid zou de mens als richtingwijzer dienen in de godsdienst en religieuze ervaring. Dit verband lijkt ver gezocht, maar is minder vreemd zodra we bedenken dat er vanouds in veel religies activiteiten bestonden die, naar thans wordt vastgesteld, verwijzen naar (elektro)magnetische krachten.

Die activiteiten verwijzen naar de keuze van een vestigingsplaats voor tempels, kloosters en bidplaatsen alsmede op de loop van de pelgrimswegen. Metingen aan deze plaatsen en wegen wijzen uit dat bij de bepaling van traject of plaats sprake moet zijn geweest van een of andere gevoeligheid voor elektromagnetische natuurkrachten.

Beschikken mensen net als dieren over een 'innerlijk kompas'?

We weten van dieren dat hun innerlijk kompas hen de weg wijst en uiteindelijk naar de plaats voert waar ze zich vermenigvuldigen en sterven. Het innerlijk kompas van de mens zou ons op soortgelijke manier, dus op basis van magnetische velden, de weg wijzen in het leven.? We kunnen ons hierbij niet zoveel voorstellen tenzij we, net als de natuurmystici, er vanuit gaan dat de natuur een wezenlijk onderdeel is van elke religieuze ervaring. Alleen als we aannemen dat de schepping nodig is om de weg naar de schepper te vinden, is aannemelijk dat de magnetische natuurverschijnselen dienen als richtingwijzer voor religieuze activiteiten. Vanuit het strenge geest-materiedualisme is zo'n gedachtegang een gruwel. Kijken we daarentegen naar de kosmologie van de scholastieke bloeitijd en naar het hindoeïsme of Taoïsme, dan is zo'n gedachtegang niet onaannemelijk.

Overigens is de zienswijze van de westerse mystiek en de psychologische alchemie nog te eenzijdig geestelijk gericht om deze gedachtegang te kunnen incorporeren. Pas wanneer we de transformatie van het innerlijk uitbreiden met somatische aspecten, kan de leer der correspondentia een brug slaan tussen de innerlijke alchemie en de uiterlijke natuurverschijnselen. Voor de individuatie betekent dat een uitbreiding met een psychosomatische dimensie die de (elektro)magnetische overbrugging tussen psychofysiologie en natuur toestaat.

## De Fengshui

Fengsui is een samentrekking van twee woorden: feng = winden en shui = wateren. Op het eerste gezicht lijkt deze pseudo-wetenschap een soort van terrestrische astrologie.

Needham gebruikt in zijn definitie de woorden van Chatley: "the art of adapting the residences of the living and the dead so as to cooperate and harmonise with the local currents of the cosmic breath."<sup>157</sup>

De keuze van een juiste locatie is tegenwoordig de belangrijkste commerciële activiteit van de officiële beoefenaren: de geomantici. Deze activiteit is echter slechts één van de vele manieren om datgene te doen waar alles in het traditionele Chinese leven om draait: samenwerken en afstemmen op de lokale manifestatie van de kosmische qi.

Door de grote commerciële betekenis van de planologische plaatssituering wordt het tweede meer fundamentele aspect vaak onderbelicht. Het gevolg is dat het imago van de fengshui veelal niet meer in het juiste daglicht staat. De recente hausse aan fengshuiboeken over woninginrichting heeft daarin weinig verandering kunnen brengen. "The far-reaching pseudo-science of geomancy (feng-shui) has received somewhat more attention from modern scholars than astrology, but still nothing like as much as it deserves."<sup>158</sup>

Needham wil ons duidelijk maken dat fengshui een bijzonder veel omvattend systeem is over de relatie mens-natuur. De eenzijdige aandacht voor de architectonische en planologische aspecten die de stadscultuur aan de fengshui besteedt, zijn slechts een magere afspiegeling van het eigenlijke toepassingsgebied.

Ofschoon de fengshui ons veel kan leren over een milieuvriendelijke levenshouding kunnen we niet gemakshalve, zoals Walters suggereert, fengshui gaan vertalen met 'environment'<sup>159</sup>. De natuurhouding van het oude en nog bestaande traditionele China is te zeer verschillend van de onze om het begrip fengshui af te doen met 'environment'.

Fengshui wijst in de eerste plaats op een tweerichtingsverkeer in de relatie mens-natuur.

Dat kenmerk treffen we reeds aan in een publicatie uit 1873 van Eitel: "...and it is the boast of the Feng-shui system that it teaches men how heaven and earth rule him."<sup>160</sup>

Michell geeft in een nawoord van Eitel's werk een hedendaags antwoord op de vraag: 'wat is fengshui'? "The art of perceiving the subtle energies that animate nature and landscape, and the science of reconciling the best interests of the living earth with those of all its inhabitants."<sup>161</sup>

Eitel zou zelf misschien wat duidelijker hebben willen laten uitkomen dat de fengshui een versmelting is van natuurwetenschap en religie. "In Feng-Shui we have what maybe called, from a Chinese point of view, a complete amalgamation of religion and science ....."<sup>162</sup>

Eitel merkt overigens op dat ook binnen China meningsverschillen bestaan aangaande het maatschappelijke en wetenschappelijke belang van de fengshui. De confucianistische overheid wil volgens hem niet openlijk toegeven dat zij veel gebruik maakt van de fengshui principes omdat ze afkomstig zijn van de rivaliserende Taoïstische religie. "Of course the Chinese Government, as such, will not acknowledge the catholicity and orthodoxy of Feng-Shui, and yet it publishes year after year,

---

<sup>157</sup> Needham II, 359.

<sup>158</sup> Needham II, 359.

<sup>159</sup> Walters, 9.

<sup>160</sup> Eitel, 49.

<sup>161</sup> Eitel, 77.

<sup>162</sup> Eitel, 65.



with expressedly Imperial sanction, an almanac containing all the tables and data, references and diagrams, that a geomancer requires as a daily vademecum."<sup>163</sup>

Over de klaarblijkelijke verwantschap tussen het gebruik van de almanak en het werk van de geomanticus komen we nog te spreken. Eitel wil hier wijzen op het feit dat de Chinese overheid, zonder het officieel te willen toegeven, met de fengshui werkt alsof het een algemeen aanvaard systeem betreft. Hij vermeldt ook nog dat rechtspraak en politiek beslissingen nemen op basis van het fengshui systeem en dat het om die reden een volledig gelegaliseerde status bezit. Dit overheidsgebruik probeert zich te beperken tot de praktische toepassingen om zodoende geen affiniteit te hoeven tonen met de Taoïstische religie. Toch is die diepere religieuze betekenis niet uit te vlakken: Feng-Shui is indeed the refined quintessence of Taoistic mysticism, Buddhistic fatalism and Choo-he's materialism, and as such it commands if not the distinct approval yet the secret sympathy of every Chinaman, high or low."<sup>164</sup>

Het werk van de geomanticus is ten dele verwant met de taak van de 'Hemelse Meesters', de Daoshi, die we hiervoor hebben leren kennen. De Daoshi hebben de taak: 'als afgezant des hemels de beschaving te verspreiden'. Ze maken daarbij gebruik van de overgeleverde heilige geschriften en van het 'register'. Dit register kan alleen door ingewijden worden gebruikt en dat vereist een speciale opleiding. Deze opleiding van de register-Daoshi is ten dele gericht op de astrologie, met name op de horoscopie. Hun taak bestaat er onder andere uit de geboortekarakters (fu) van de adepten vast te stellen. Zonder deze geboortedata kan het register niet gericht worden gebruikt, hetgeen betekent dat het voor de betrokken adept onmogelijk is diep door te dringen in de hemelse openbaringen. De geboortekarakters en de aanwijzingen van de meester maken het mogelijk uit de eindeloze tabellen en diagrammen precies die te kiezen welke bij die ene persoon past. Zonder deze steun blijft de informatie een ontoegankelijke databank van onpersoonlijke opsommingen.

De ingewijde of meester beheerst de kunst een weg te vinden in het systeem. Tegen die achtergrond moeten we Eitel's karakterisering van de fengshui beschouwen: "In short, the firmament of heaven is to a Chinese beholder the mysterious text-book, in which the laws of nature, the destinies of nations, the fate and fortunes of every individual are written in hieroglyphic mystic character, intelligible to none but the initiated. Now to decipher these tablets of heaven, to break the seals of this apocalyptic book, is the prime object of Fengshui; and the first method to be employed in the deciphering of this heavenly horoscope of the future, the first key that is to be inserted to unlock that puzzling safe, in which the fortunes of present and future generations are locked up, is the knowledge of the general principles or laws of nature .... these lessons: 1. That heaven rules earth; 2. That both heaven and earth will influence all living beings and that it is in your hands to turn this influence to the best account for your advantage; 3. That the fortunes of the living depend also upon the goodwill and general of the dead."<sup>165</sup>

De tweede les beweert dat we in eigen hand hebben de invloed van hemel en aarde in ons voordeel te doen werken. Dit wijst op dezelfde activiteiten als waarmee de Daoshi via de geboortekarakters het kosmisch diagram op een specifieke persoon, situatie, plaats of verschijnsel toepassen. Ten aanzien van het kosmisch diagram moet de geomanticus dus over dezelfde soort 'astrologische' kennis beschikken als de hemelse meester. Voorts is het zo dat de fengshui zich niet richt op rituelen en aanverwante praktijken maar in de eerste plaats op de ruimtelijke inrichting. Hier moet men overigens niet te licht over denken, want in het Chinese leven zijn er maar weinig gebeurtenissen

---

<sup>163</sup> Eitel, 66.

<sup>164</sup> Eitel, 66.

<sup>165</sup> Eitel, 10.

waarbij de juiste situering in ruimte en tijd er niet toe doet. De geomanticus verstaat de kunst alle belangrijke gebeurtenissen in het leven een juiste situering in ruimte en tijd toe te kennen.

### **Acupunctuur van de aarde**

De fengshui wordt vaak een soort 'terrestrische astrologie' genoemd<sup>166</sup>.

De astrologie gaat er vanuit dat de positie van de hemellichamen veel zegt over het mensenleven. De fengshui lijkt in zoverre een analogon dat deze er vanuit gaat dat de 'lagere' omgevingsnatuur van heuvels, rivieren, bomen en stenen e.d. ook invloed hebben op ons levenslot. Aangezien de loop van de hemellichamen onveranderlijk is moet de astrologie zich beperken tot observeren, rekenen en interpreteren. De geomanticus daarentegen probeert, na vaststelling van de lokale qi, deze desnoods te veranderen door aanpassingen aan te brengen in het bestaande landschap. Daarom staan de landinrichting en landschapsbouw in het teken van de fengshui.

De eerste vraag waar we een antwoord op moeten zien te krijgen is: wat moeten we ons bij deze omgevingskrachten precies voorstellen?

In de voorbeschouwing heb ik gewezen op een aantal aspecten van organische en aardse elektromagnetische velden. We kunnen de fengshui krachten in menig opzicht vergelijken met deze aspecten. Er is hier echter geen sprake van een natuurwetenschappelijke verklaring die zich baseert op aantoonbare elektromagnetische verschijnselen. Bij mijn weten bestaat er geen instrument dat volgens ónze natuurwetenschappelijke methode de fengshui krachten registreert. Veel auteurs maken op dit punt een vergelijking met de acupunctuur. In de acupunctuur is ook sprake van een netwerk van qi-stromen, de meridianen, waarvan men al duizenden jaren een nuttig gebruik maakte en eerst onlangs het bestaan ervan wetenschappelijk aantoonde. Men wist dat ze er zijn en zelfs zeer nauwkeurig wáár, maar men beschikte al die tijd niet over de vereiste apparatuur om ze aan te tonen.<sup>167</sup>

Volgens Michell is het aardmagnetisch veld waar de fengshui zich op richt alleen aanwezig in associatie met een levend wezen. Op zichzelf is een dergelijk soort magnetisme denkbaar en in dat geval zou het een registratie met een natuurwetenschappelijk instrument gecompliceerder maken. Overigens komen we deze uitleg bij andere schrijvers niet tegen en Michell komt niet met feiten die meer licht op deze zaak werpen. Hij formuleert het aldus: "The field of terrestrial magnetism, like the energy field of a plant or animal, exists only by association with a living body; and as traditional Chinese medicine by acupuncture treats the human flow through the skin, so the geomancer treats the body of the earth."<sup>168</sup>

Bij de yoga wezen we reeds op de mogelijke relatie mens-natuur van een speciale plaats via het contact tussen chakra en land. Men veronderstelt dan een elektromagnetische uitwisseling op zo'n gevoelige plaats tussen de yogi en de aarde. De keuze van zo'n geschikte contactplaats lijkt veel op de vaststelling van de meridiaanknoppen door de geomanticus of 'acupuncturist van de aarde'. Deze laatste veronderstelt een meridiaan-netwerk ín de aarde en gaat er vanuit dat de mens de qi-stromen van dat netwerk kan beïnvloeden. Tegelijk geldt echter dat de qi-stromen in het menselijk lichaam door de aarde worden beïnvloed. We komen later nog terug op wat we hebben gezegd over de

---

<sup>166</sup> Skinner 1980, 5-7, 87, 250.

<sup>167</sup> In 1994 is voor het eerst een foto van het meridiaanstelsel gemaakt door nucleaire geneeskunde.

<sup>168</sup> Michell, 14.

omkering van de richting van beïnvloeding in de relatie mens-natuur. We zullen dit aspect in het kader van de fengshui echter verder moeten ophelderen omdat het een voorbeeld bij uitstek is van een toegepaste natuurhouding.

Alvorens verder in te gaan op de analogie met de acupunctuur moeten we vaststellen dat de fengshui in andere begrippenkaders ook bestaat buiten het Taoïsme en buiten China <sup>169</sup>.

Michell wijst onder meer op de klassieke Griekse beschaving. Ook de Aborigines van Australië bezitten vanouds een uitgewerkt en functioneel systeem dat op de fengshui lijkt; het is nog steeds in gebruik.

De terrestrische qi draagt in veel culturen een naam als 'Earth Spirit' of iets wat er op lijkt. "Like all sciences, feng-shui is an expedient of civilization, a technique for reconciling human nature to the limitations imposed on it by settlement. But the perception of the geomancer is that of an earlier age, the perception of the earth spirit as the ruling factor in life. It is his responsibility to ensure that no changes are made to the shape and appearance of the landscape that might disturb locally the harmonious flow of the earth vital energy."<sup>170</sup>

Het voordeel van de Chinese benadering is dat zij de Earth Spirits op de ene gemeenschappelijke noemer, de qi, hebben gebracht, waardoor dit aspect in het grotere kosmische systeem integreerbaar is. Met name de integratie van de qi van de omgevingsnatuur maakt het ons gemakkelijker zich een voorstelling te vormen van de natuurhouding in het Chinese Taoïsme. Eerder wezen we op de relatie tussen de microkosmos en de macrokosmos. Daar was het lichaam de beeltenis van een land. Door het innerlijke land te bewerken zou de adept de spanningen en tegenstellingen in de natuur van zijn omgeving kunnen wegnemen.

Is er een qi-interactie mens-natuur, analoog aan die van de yoga? Een die de innerlijke yin-yang spanning via contact met de uiterlijke yin-yang (contra)spanning kan herstellen?

We denken even terug aan de situatie van epidemieën en misoogsten, waarin de keizer zich in ascese moest afzonderen om zijn innerlijk land te bewerken. Dit idee komt wel wat overeen met de werking van de earth spirit of qi in de fengshui. Michell: "A use of feng-shui that became ever more important with the growth of the Chinese empire was to assist the concentration of power in the imperial capital by diverting the natural, serpentine streams of earth into long straight channels and directing them towards the emperor at the seat of government in Peking .... In this way the spiritual energies of the earth, generated in mountain temples at sacred stations along the way, sustained the emperor, as he was also sustained by the service of the people. By the same channels, the solar current, distilled from above by the emperor and his hierarchical, cosmologically ordered court, diffused its fertilizing influence throughout the kingdom."<sup>171</sup>

Met behulp van de geomantici werd uit de aard van de natuurverschijnselen de corresponderende afwijking vastgesteld in de gebeurtenissen aan het hof. Het idee op zich dat de centrale overheid aansprakelijk wordt gesteld voor wat er in het land fout gaat is tegenwoordig niemand vreemd. Wel is voor de meeste van ons vreemd dat de leer der correspondentia, het kosmische diagram en in feite dus de relatie mens-natuur, het instrumentarium vormden voor de link tussen overheid en plattelandsgebeuren.

---

<sup>169</sup> Skinner 1980, ex passim.

<sup>170</sup> Michell, 13-14.

<sup>171</sup> Michell, 15.

We hebben hier in feite te maken met een voorbeeld van de sociaal-politieke consequenties van het organistisch denken. De gezondheidstoestand van de natuur en de samenleving gedijt alleen goed bij een goed bestuur vanuit het centrum of het hoofd. Als het organisme ziek is moet het leidinggevend centrum zich bezinnen op helende maatregelen.

Door de geomanticus met de acupuncturist te vergelijken wordt ons duidelijk gemaakt hoezeer het Taoïsme het menselijk lichaam en de omgevingsnatuur aan elkaar verwant acht. Hieruit blijkt ook dat de idee van het lichaam als 'het innerlijk land' geen poëtische symboliek is maar hoge wetenschappelijke en religieuze ernst.

De acupunctuur is een onderdeel van de Taoïstische natuurbeschouwing waarin alle organismen geacht worden twee soorten qi-stromen in zich te hebben. De ene stroom is yin en de andere yang. Ze lopen door de lichaamskanalen of meridianen die elkaar kruisen op gevoelige contactpunten: de knopen. Elke ziekte of verandering in de toestand van het lichaam gaat samen met de verandering van de qi-stromen. Deze gedachte is gebaseerd op de universele manifestatie van de qi in alle natuurverschijnselen. Omdat alle lichaamsprocessen doorwerken in de qi-stromen kunnen omgekeerd alle kwalen via een bijsturing van de qi-stroom worden behandeld. Deze beïnvloeding vindt plaats via de gevoelige knopen, dit zijn als het ware de vensters van de meridianen waardoor bijsturing van de qi mogelijk is.

De acupuncturist stelt aan de hand van zijn diagnose vast hoe de bijsturing moet plaats vinden. Het meest bekend is de behandeling met het prikken van naalden, hoewel er ook warmtebehandeling, druk en massage bestaan. Door deze impulsen op de meridiaanknopen kan de qi gestimuleerd, geremd of van richting worden veranderd. Pijn is vaak een overschot van yang, zodat de acupuncturist in dat geval de naalden zo in de yangmeridiaan plaatst dat deze de qi-stroom afremt. Omgekeerd kunnen de naalden in een tegengestelde stand in de yinmeridiaan de yin-qi-stroom bevorderen. Deze subtiele speldenprikjes op de juiste plaats corrigeren de qi-stroom zodat het verstoorde yin-yang evenwicht zich herstelt. Elk gezondheidsprobleem is een verstoring van dat evenwicht en het evenwichtsherstel is de eerste noodzakelijke stap in de goede richting.

De geomanticus benadert natuur, landschap en aarde zoals de acupuncturist het menselijk lichaam. De 'meridianen' van de aarde noemt men ook wel 'drakelijnen' en de geomanticus komen we daarom ook wel tegen onder de naam 'drakerijder' of 'drakeman'. De draak en de tijger worden in veel fengshui afbeeldingen gebruikt om er het yang en yin karakter van een bepaalde plaats mee aan te geven. De drakeman is dus een soort acupuncturist van de aarde. Skinner associeert dit met de yoga: "Just as yoga cultivates the life-force in man in both the East and the West, so feng-shui can cultivate the life-force or chi in the earth as easily in the West..." Chi flows through the earth like an underground stream which varies its course according of the earth, .... A parallel can be drawn with the flow of chi through the acupuncture meridians of the body. .... the practitioners of feng-shui manipulate the surface of the body of the earth to influence the flow of chi along its hidden veins or dragon lines."<sup>172</sup>

Een andere vergelijking tussen acupunctuur en fengshui treffen we aan bij Rossbach: "Feng shui's goal is to tap the earth's chi, just as the goal of acupuncture is to tap a person's chi. The feng shui adept must find a place where the chi flows smoothly and the principles of yin and yang are balanced

---

<sup>172</sup> Skinner 1980, 1.

.... According to feng shui masters, buildings, trees, and sun all affect the quality and flowing of our chi, but do not increase or reduce the amount of chi in a person."<sup>173</sup>

Rossbach wijst niet alleen op een overeenkomst met de acupunctuur maar ook op een verschil. Het verschil betreft de interactie. Tussen de acupuncturist en zijn patiënt wordt geen expliciete qi-beïnvloeding aanwezig verondersteld. In de fengshui draait het juist wél om de relatie tussen de innerlijke qi van de mens en de qi in diens natuurlijke omgeving. De mens die de aarde en de natuur bewerkt heeft op het 'uiterlijke land' een invloed die vergelijkbaar is met de helende werking van de acupuncturist. Tegelijk echter heeft die landbewerking ook invloed op het innerlijk land van de werker en deze wederkerigheid, ben ik in de acupunctuur nog niet tegen gekomen.

We hebben de relatie tussen de bewerkingen van het innerlijk en het uiterlijk land leren kennen in de leer der correspondentia.

Bij de innerlijke alchemie zijn we uitvoerig ingegaan op de bewerking van het innerlijk land. De interactie met de natuurlijke omgeving, -het uiterlijk land-, bleek daarbij een grote rol te spelen. De fengshui houdt zich tot op zekere hoogte met dezelfde relatie bezig maar legt tegenwoordig de nadruk volledig op de aanpassingen in de natuurlijke omgeving. Vaak komt de innerlijke alchemie zelfs niet meer ter sprake en werkt men met de gedachte dat de mens zelf een gegeven is waaraan weinig te veranderen valt. Misschien is het de invloed van het westerse denken dat de natuur middels technische ingrepen aan de mens moet worden aangepast en niet de mens aan de natuur. Het is althans opvallend dat de populaire publicaties over fengshui vooral afkomstig zijn uit Chinese gebieden met een grote westerse invloed: Taiwan, Hongkong en Singapore. De geomantici werken in deze gebieden voor planologen en architecten en ontvangen hoge honoraria voor hun adviezen aan florerende commerciële instellingen. Onze aandacht gaat echter meer uit naar de Taoïstische principes van de fengshui en in het bijzonder naar de vroegere toepassingen op het traditionele platteland.

We zullen zien dat de interactie mens-natuur daar nog een wederkerig proces is, met een wederzijdse aanpassing. De alchemistische leer der correspondentia blijkt nog niet geheel verdwenen te zijn.

### **De heilige natuur**

Volgens een oude Chinese legende zou de wereld zijn ontstaan danken aan een God, die een ei uitbroedde. De God stierf toen het ei uitkwam. Bij het sterven splitste het hoofd zich in twee helften en vormde de zon en de maan. Het bloed deed rivieren en zeeën ontstaan, de haren werden planten en het skelet vormde de bergruggen, zijn stem bracht de donder, zijn zweet de regen en zijn adem de wind.

Hierin herkennen we niet alleen de goddelijke oorsprong maar tegelijk het holistisch en organistisch karakter van de natuur. De kosmos is als een groot levend organisme waarin alle verschijnselen onderling verbonden zijn. De oorsprong en de diepere zin van het organisme zijn een aangelegenheid van de religie en daarom is er geen enkele vorm van natuurbeheer die niet ook een zaak van de religie is.: "But power and good fortune came initially from the landscape. The Chinese invested their surroundings with sacred meanings derived from natural shapes, growth and orientation. The earth had many guises ranging from dragon to disembodied God, all possessing a cosmic power that ruled

---

<sup>173</sup> Rossbach, 28.

man's destiny. The entire Chinese universe was imbued with sacred gods, spirits, and creatures, who lived in heaven and earth, moon and sun, sea and land ..... so the Chinese were building not on an undefined, unknown wilderness but on the flesh of a god figure, .... On a religious level, feng shui is an attempt to communicate with and attain blessings and power from the primordial god/earth, tapping its resources and power."<sup>174</sup>

De fengshui is vanouds geworteld in de plattelandsreligie, waarin alles draait om de Tao van de natuur. De traditionele landbouwsystemen vertonen veel trekken van religieuze rituelen. Ook de rituelen die zich van de landbouw hebben losgemaakt zijn nog steeds doordrongen van de basisprocessen van het leven en van het voorbeeld der natuur. De vroegere geomantici waren meestal meesters die tegelijk het beroep van arts uitoefenden. De gezondheid van het lichaam en van de aarde waren in hun zienswijze niet van elkaar te scheiden. Bijgevolg konden de gezondheidskunde en de landbouwvoorlichting het beste door dezelfde persoon worden bedreven. Tegelijk was deze persoon als Taoïstische meester vaak de voorganger van de religieuze activiteiten. Geen wonder want het gaat voor alles om een goede gezondheid en dat kan alleen in harmonie met de heilige natuur. De Taoïstische 'zieleherder' had in dat geval iets gemeen met Albert Schweitzer, ook die werkte vanuit de overtuiging dat de geestelijke en lichamelijke gezondheid onafscheidelijk waren, daarom werd deze theoloog geen zendeling maar tropenarts.

Page wijst eveneens op de integratie van de verschillende terreinen in één groot organistisch geheel: "Voor Taoïsten hebben de mens, de levende schepsels, de aarde en de kosmos samen altijd een 'levend, ademend organisme' gevormd waarin het chi stroomt en klopt. De kunst van feng-shui .... heeft betrekking op de stromen door de aarde heen en het effect ervan op het menselijk lot .... Alles -heuvels, waterstromen, bomen, stenen en mensen- ademt chi in en uit, en beïnvloedt daardoor elkaar."<sup>175</sup>

In deze formulering is expliciet duidelijk dat ook de mens deel uitmaakt van het grote organistisch universum en dat de 'harmonische adem' van de mens even goed de andere natuurlijke organismen doordringt als omgekeerd. Vanuit de oorspronkelijke betekenis van de fengshui is deze interactie vanzelfsprekend; de naturomgang is een natuurmystieke godservaring.

In de commerciële fengshui van de welvarende Aziatische steden en de westerse woninginrichters komt het aspect van de religie hooguit nog aan de orde als achtergrondmotief. Vanuit de Taoïstische religie gelooft men in de alomtegenwoordige krachten van de heilige natuur en men raadpleegt de geomanticus voor een harmonieuze afstemming daarop.

Op het eerste gezicht is de fengshui vooral de kunst van de keuze van de juiste plaats en richting. Voor de harmonie tussen de innerlijke qi en de omgevings-qi lijkt een situering in de juiste richting het belangrijkste. Door de juiste keuze van bijvoorbeeld de plaats en de vorm van een gebouw zorgt men voor een harmonieuze afstemming op de qi van het landschap. Ook de kamerindeling, de plaatsing van ramen en deuren en zelfs de opstelling van het meubilair kunnen op het natuurlijk verloop van de qi afgestemd worden. Verstoringen van de harmonieuze qi-stromen hebben een negatieve uitwerking. Iemand wiens werk slecht gaat schakelt bijvoorbeeld een geomanticus in om advies te krijgen over de situering van het kantoormeubilair. Slapeloosheid, bedwateren of nachtmerries zijn te verhelpen door het bed in te verplaatsen. Andere gezondheidsklachten brengt

---

<sup>174</sup> Rossbach, 10-11.

<sup>175</sup> Page, 113.

men in verband met de plaats van de voedselbereiding. Voor een gezonde maaltijd houdt men rekening met een juiste situering van het komfoor. Problemen met de stoelgang lost men op door het toilet te verplaatsen.

De geomanticus kan in veel gevallen nuttige adviezen verstrekken. Hij komt ter plekke qi-metingen doen met zijn kompas (de lopan) en geeft op basis daarvan aanwijzingen voor een meer 'gezonde' indeling en inrichting.

Tot zover lijkt de afstemming op de qi niet zo'n ingewikkelde zaak. Dat wordt echter anders als we bedenken dat de qi een ademende golfbeweging maakt en dus allesbehalve constant is. Voor een goede afstemming moet men steeds rekening houden met de cyclus van de golfbeweging en zodat voor alles een nauwkeurige timing noodzakelijk is.

We kunnen dus geen absolute en vaste richtlijnen hanteren voor de keuze van plaats en richting, alles verandert in de tijd.

Men kan dit in het huidige China nog dagelijks constateren in verband met de plaatsing van het graf en het tijdstip van de begrafenis. Vaak laat men tijdens zijn leven door de geomanticus een geschikte plaats bepalen waar de overledene een vreedzaam verblijf kan houden. Zodra de betrokkene overlijdt moet de geomanticus nagaan welk tijdstip van de teraardebestelling het beste past bij de persoon en de plaats van het graf. Vaak brengt dit met zich mee dat de feitelijke officiële begrafenis maanden wordt uitgesteld omdat zich eerst dan een gunstig tijdstip voordoet. De eeuwige rust van de overledene is alleen verzekerd indien zijn persoonlijke qi op het juiste tijdstip invoegt in de qi van omgevingsnatuur en kosmos. Het is als met het moment waarop een solozanger inzet op het ritme van koor en orkest. De harmonie met de omgeving vereist een juiste afstemming van de ene toon op die van het geheel. We komen later terug op de keuze van de begraafplaats omdat deze een rol speelt bij de koppeling van materie, (de substantiebenadering in het vorige hoofdstuk) en de energie (de onderhavige qi-benadering).

De resonantie van tonen uit muziekinstrumenten was voor de Chinezen een der oudste aanwijzingen voor het golfkarakter van de alom aanwezige qi-velden. Ieder organisme en natuurverschijnsel heeft als het ware een eigen toon of frekwentie. Pas nadat alle interne yin-yang evenwichten zuiver zijn klinkt het koor van de natuur zoals het moet. De microkosmische qi resoneert dan met de macrokosmos.

"Chi spirals around and around in the earth, ever changing; sometimes 'exhaling' toward the crust, sometimes 'inhaling' toward its depth, always pulsating and manifesting itself in different ways: a high mountain, a deep ravine, a flat desert. In the course of its turning chi may rise near the earth's surface, creating mountains. It may expand so strongly as finally to escape, erupting into a volcano. And if chi recedes too far from the earth's crust, the land will be dry, desert like and flat. The best situation occurs when chi nearly brushes the earth's surface, causing mountains to form, trees to grow tall, grass to be green, air to be fresh, water to be clear, clean and accessible, flowers to bloom, and man to live comfortably and contentedly."<sup>176</sup>

Alles in de natuur gedijt bij een goede stroming van de qi.

Boeren en landschapsarchitecten hebben op het traditionele Taoïstische platteland deze principes duizenden jaren in praktijk gebracht. Ondanks de grote bevolkingsdichtheid is het landschap in de landbouwgebieden mede dankzij de fengshui-beginselen instand gehouden. Elk huis, elke sloot en elke boom kan in principe door de geomanticus op z'n plaats worden gezet. Soms heeft men omwille

---

<sup>176</sup> Rossbach, 23-24.

van de qi-loop heuvels afgegraven en elders opgeworpen. Aan het einde van de Britse koloniale tijd in Kanton werd een spoorweg van Engelse makelij geheel afgebroken en op vrijwel dezelfde plaats conform de beginselen van de fengshui opnieuw aangelegd.

Een landschap dat volgens de fengshui-principes is ingericht en beplant spreekt de mens bijzonder aan. De vormen en vergezichten, de indeling en het landgebruik roepen een gevoel op van harmonie en schoonheid. Ook al kunnen we de 'adem' van hemel en aarde niet natuurwetenschappelijk aantonen het resultaat van het er rekening mee houden bezit een uitzonderlijk artistiek niveau. Bezoekers aan de beroemde Aziatische Zen-tuinen vernemen ter plekke vaak dat de betrokken tuin een verkleinde uitgave is van een of ander prachtig oeroud landschap ergens in China. De vroegere Japanse en Chinese heersers waren kennelijk zo onder de indruk van de schoonheid van deze landschappen dat ze een verkleinde afbeelding ervan in hun eigen woonplaats hebben laten aanleggen. Overigens kan dit streven, voor zover het de Taoïsten betreft, niet los gezien worden van het eerder genoemde 'alchemistisch' idee dat de tuin een essentieel natuurcontact is voor de geestelijke ontwikkeling.

De fengshui-meester verstaat zijn vak als landschapsarchitect zoals de alchemist zijn regels en technieken verstaat ten aanzien van zijn natuur in het reactorvat. We zullen zien dat de toepassing van zijn leer der correspondentia, de acht trigrammen van de I Tjing, de elementenleer en de astrologie in de fengshui hetzelfde is als in de alchemie. Al deze terreinen spiegelen zich aan het kosmisch diagram en het kompas. Daarover later meer. Eerst willen we in de fengshui wat verder ingaan op de rol van de tijd en het verband met de innerlijke gesteldheid van de mens.

De afstemming van de persoonlijke qi op de kosmische qi is het streven van elke fengshui-activiteit. Volgens Page is dat waar het in de alchemie ook om gaat: "Ten grondslag aan alchemistische methoden over de gehele wereld ligt de idee van het aanwenden van de levenskracht om het grove fysieke lichaam om te zetten in een verfijnder vorm, die is staat is tot resonantie met de energie van zuiver chi. En de Taoïstische visie vormt wellicht de meest heldere vertaling van de idee van deze onderliggende kosmische energie..."<sup>177</sup>

"Het universum heeft de mens begiftigd met zijn eigen aard, en leven in overeenstemming met de natuur is dan ook het doel van de wijze. In de praktijk vertaalt dit principe zich ... in het verbinden van het chi binnenin de mens met het chi van het universum waarvan hij deel uitmaakt .....

De dagelijkse handelingen van ieder lokken reacties uit in het universum die op hem zullen terugslaan. .... Het persoonlijk chi is een deel van het universele chi: de respons is wederzijds. Deze subtiele universele energie resoneert met de energie van een mens en drukt zich, afhankelijk van de energie die deze mens belichaamt, uit in overeenkomstige positieve en negatieve gebeurtenissen."<sup>178</sup>

Page vergelijkt de instelling van de wijze met het instinctieve afstemmen op de natuur dat we van de dieren kennen. Dat is de diepere zin van de wu-wei. "Daardoor kan hij in vertrouwen doen wat de meeste mensen vermijden: zich overgeven aan spontaan handelen - wu-wei."<sup>179</sup>

Rossbach vergelijkt de wijze met de geomanticus die zoveel ervaring en ontwikkeling bezit dat hij net als vogels en vissen instinctief op de natuurlijke qi-stromen afstemt: "I have internalised the compass."<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> Page, 137.

<sup>178</sup> Page, 154.

<sup>179</sup> Page, 156.

<sup>180</sup> Rossbach, 51.



Skinner brengt nagenoeg dezelfde gedachte naar voren: "While the animal instinctively selects his dwelling place, man has lost the instincts and needs some guidance such as that provided by fengshui."<sup>181</sup>

En op analoge manier Cooper: "De dierenwereld en de plantenwereld passen zich op natuurlijke wijze instinctief aan; alleen de mens heeft de keuze om dit evenwicht te bewaren of te vernietigen."<sup>182</sup>

Overigens is het zo dat er ook een fengshui richting bestaat, de 'vorm-school', die geen gebruik maakt van het kompas maar de qi-stromen (net als de dieren?) afleest aan de vormen van rivieren, bergen, wolken en andere landschapselementen. De geomantici van de 'kompaschool' gebruiken het magnetische kompas om de lokale qi-stromen in beeld te kunnen brengen. Sommigen van hen ontwikkelen in de loop van de tijd zo'n hoge gevoeligheid voor de onderscheiden qi-stromen dat ze deze ter plaatse kunnen waarnemen zonder gebruik te maken van het kompas.

Het zoeken naar hulpmiddelen voor de juiste afstemming van de innerlijke qi op de natuur-qi en vice versa is altijd een belangrijk onderdeel geweest van de Chinese wetenschap en technologie. Skinner wijst in dat verband op de term 'kan-yü; een oudere term dan fengshui, maar met een soortgelijke inhoud. "It encompasses the old resonance theories of traditional Taoist philosophy which held that actions on earth affect heavens and movements in the heavens act upon surface of the earth."<sup>183</sup>

In deze oorspronkelijke setting herkennen we weer de religieuze betekenis van de fengshui. Dat is het onderdeel waarin de mens de vaardigheden toepast in dat kader, waar in het Taoïsme alles om draait: de vereniging van hemel en aarde.

"The ancient Chinese art of fengshui combines the axes of each quest, declaring that what you make of your location and environment on the face of the earth also affects your interior peace."<sup>184</sup>

Het gaat hier kennelijk niet alleen om een techniek van landschapsbouw maar om de interactie tussen de aanleg van het innerlijk landschap en de externe natuurverschijnselen. De bouw van het uiterlijk landschap verloopt met dezelfde inzichten en reglementen als de uitvoering van de rituelen, de inrichting van de tempel en de plaatsing van de altaarstukken. Alles wordt in overeenstemming gebracht met het kosmisch diagram en afgestemd op de timing van de heilige kalender. "Following the convention of 'as above, so below', Chinese geographers identified the basic regions of their country with the various constellations of the night sky said to rule them. Obviously this creates some overlap between astronomy, geography and feng-shui, inevitable in a system which sees mutual interaction as an essential feature of a living universe."<sup>185</sup>

Skinner wijst, net als Page, op de wederkerigheid van de interactie tussen mens en natuur. Het is hem niet alleen te doen om de aanpassing van het landschap maar ook om de innerlijke aanpassing van de mens aan zijn milieu.

"Door het accent op het land te leggen wil het Taoïsme allereerst de aandacht vestigen op verbindingen tussen de mens en zijn milieu en op de fundamentele stelling dat het innerlijk voorrang heeft boven het uiterlijke."<sup>186</sup>

---

<sup>181</sup> Skinner 1980, 22.

<sup>182</sup> Cooper 1986, 23.

<sup>183</sup> Skinner 1980, xi.

<sup>184</sup> Skinner 1980, 3.

<sup>185</sup> Skinner 1980, 7.

<sup>186</sup> Schipper, 135.

De innerlijke alchemie richt zich op de ontwikkeling en transformatie van de mens naar het voorbeeld van de natuur. "The adept of internal alchemy .... has learned to accumulate chi in his own body by a hard and exhausting regimen but for most of us .... the increase of chi in a site automatically benefits those living there, and fengshui provides a method of doing this."<sup>187</sup>

De fengshui bevat dus een aantal naar buiten gerichte vaardigheden en technieken die de Chinese alchemist hanteert zoals een westerse alchemist het instrumentarium van zijn laboratorium. Door de fengshui binnen de alchemie te plaatsen komt de wederkerigheid waar Skinner en Schipper over spreken beter tot z'n recht. We krijgen hierdoor ook een completer beeld van de natuurhouding in het oude China.

Het organistisch natuurbeeld van de fengshui plaatst mens en natuur in wederkerigheid en wederzijdse afhankelijkheid binnen de allesomvattende kosmos. De fengshui is de mens behulpzaam bij het bewerken van zijn innerlijk land en landschap, anders gezegd het is een hulpmiddel bij zijn transformatieproces. Tegelijk moet dit middel harmonieus geïntegreerd zijn met de eerder genoemde elixervoeding; waarover later meer.

Door de transformatie en de terugkeer naar het Ene herwint de adept de oorspronkelijke onschuld van het Kindje, een activiteit die vergelijkbaar is met het instinct der dieren of het innerlijk kompas van de wijze. Zegt dit iets over natuurhouding?

Page: Het is dit herwinnen van de kinderlijke onschuld, het ontdekken van je gezicht voordat je bent geboren ..... Een dergelijke spontaniteit is het uiteindelijke doel van de Taoïstische praktijken en levenshouding. Nadat een mens de absolute zelfverwezenlijking heeft bereikt, zal zijn ademhaling wind kunnen veroorzaken, zijn niezen een onweersbui, zijn woede een brand, en zijn schudden een aardbeving. Hij is één met het Tao.<sup>188</sup>

We hebben eerder al geconstateerd dat de transformatie het vermogen heeft de natuur te beïnvloeden. Na de laatste transformatie is men, -met de onsterfelijken-, in staat: 'de wereld tegen de pest te beschermen en de oogsten te doen rijpen'. Dit alles klinkt de westerling nogal onwerelds in de oren. Wat moeten we ons eigenlijk voorstellen bij zo'n natuurhouding waarbij kleine subtiele invloeden, zoals die van de concentratie of ademhaling der adepten, zulke grote gevolgen hebben zoals onweersbuien en stormen.

Onwillekeurig doet het ons terugdenken aan de 'vlinder van Lorenz', het etiket bij uitstek van de recente chaostheorie in de nieuwe natuurkunde. De vlinder, die met zijn simpele vleugelslag de basis kan leggen voor een weersverandering die duizenden kilometers verderop een wervelstorm veroorzaakt, is typerend voor het kenmerk van de niet lineaire ver-uit-evenwichtprocessen waarover de chaostheorie handelt. De interne onbepaaldheid en zelforganisatie van deze processen heeft ons doen besluiten de organistische natuurvisie aan te voeren als mogelijk antwoord. Tegelijk is het kenmerk van de omgevingsbetrokkenheid een noodzaak in verband met de opheffing van die interne onbepaaldheid van de zelforganisatie. Deze omgevingsbetrokkenheid blijkt extreem gevoelig zodat de geringste veranderingen tot reacties in de zelforganisatie van het organisme leiden. Deze gevoelige omgevingsbetrokkenheid blijkt zodanig te werken dat we niet altijd meer van een causale relatie mogen spreken. Voor de relatie mens-natuur is in zo'n geval dus sprake van een niet-deterministische natuurbeïnvloeding. De mens weet dat de minste geringe activiteit tot reacties van de natuur zal leiden. Hij kan de áárd van die reactie echter geenszins determineren of voorspellen

---

<sup>187</sup> Skinner 1980, 18-19.

<sup>188</sup> Page, 162-163.

want het karakter van de zelforganisatie maakt dit principiële onmogelijk. De omgevingsgevoeligheid betekent echter dat hij met zekerheid weet dat zijn invloeden niet zonder reactie zullen blijven. Page stelde: "De dagelijkse handelingen van ieder lokken reacties uit in het universum die op hem terugslaan... .. de respons is wederzijds."<sup>189</sup>

De gedachte dringt zich op dat de Taoïsten op het terrein van de fengshui in aanleg een natuurhouding bezitten met de wederkerigheid en de subtiele beïnvloeding die aansluit bij de chaostheorie.

Het aspect van de zelforganisatie komt in het Taoïsme tot op zekere hoogte ook tot uitdrukking in de wu-wei instelling. De wu-wei erkent de natuur als een geheel van zelfbeschikkende organismen met een intrinsieke eigenwaarde. Tegelijk echter is de idee van het universum als één groot organisme de basis van een alomtegenwoordige onderlinge verbondenheid. Deze omgevingsbetrokkenheid komt tot uitdrukking in de opvatting dat de qi van de mens een bijdrage is aan de qi van het universum en dat deze twee niet los van elkaar kunnen bestaan. De beschrijvingen van de qi-werking maken echter duidelijk dat de onderlinge beïnvloeding niet bestaat uit eenrichtingsverkeer waarbij de qi van de een de 'ander' deterministisch kan dwingen. Wel is het zeker dat de ander, i.e. het natuurverschijnsel, proces, organisme e.d., niet indifferent is voor de qi van de omgeving. Deze gevoeligheid voor de omgevings-qi garandeert een reactie, ook al is die qua inhoud niet precies te voorspellen. Dat betekent automatisch dat de omgevings-qi voor degene, waar de eerste invloed vanuit ging, ook moet veranderen: 'de reacties uit het universum, die op hem terugslaan .... de respons is wederzijds'. Hoewel over een vergelijking tussen de natuurhouding van het Taoïsme en het natuurbeeld van de chaostheorie veel meer te zeggen is dan in dit verband gebeurt, is het toch goed zo'n overeenkomst in gedachten te houden. In de eerste plaats vergemakkelijkt het ons begrip van het Taoïstische natuurbeeld. Zonder de vlinder van Lorenz, c.q. de chaostheorie, zou het moeilijker zijn geweest zich vanuit de westerse natuurwetenschap een logisch beeld te vormen van de Taoïstische natuurhouding. Nu we weten dat er natuurprocessen bestaan die zo gevoelig zijn voor randvoorwaarden dat een kleine impuls, zoals het gedrag van een Taoïstisch adept voldoende is voor onvoorzienbare, maar toch ingrijpende natuurverschijnselen, hebben we voldoende zekerheid voor het dieper willen graven in de Taoïstische natuurhouding.

Daarbij moeten we ons overigens niet teveel laten leiden door de verhalen over de uitzonderlijke vermogens van de meesters en de onsterfelijken. Het zijn bijzondere fenomenen waar de gewone stervelingen eerbiedig tegen opzien. Ze doen denken aan iemand als Franciscus van Assisi die ook over bijzondere vermogens beschikte waar het de natuurcontacten betreft. Ook al beschikken zijn bewonderaars en volgelingen zelf niet over deze gave, toch heeft zijn voorbeeld een stimulerende invloed op het streven naar een betere natuurhouding. De voorbeeldwerking is die van een ideaaltypisch beeld in de verte. Er gaat een aantrekkingskracht vanuit die velen ertoe beweegt die richting in te slaan en die ingeslagen weg zolang mogelijk te volgen. Ook al slaagt men er niet in het ideale voorbeeld aan het eind van de weg te bereiken, het voorbeeld blijft bepalend voor de richting waarin men de oplossing zoekt.

Tegelijk is het vaak zo dat de voorbeeldfiguren, die een grote aantrekkingskracht op de bevolking blijken te hebben, een soort hulpinstrument als geestelijke erfenis hebben nagelaten. Bij Franciscus zijn dit de geschriften, waaronder zijn leefregel, en de legendarische volksverhalen die zijn overgeleverd.

---

<sup>189</sup> Page, 154.

Bij de Taoïstische meesters, de wijzen en de onsterfelijken is het ook min of meer zo dat zij de voorbeeldfuncties vervullen van legendarische heiligen. Zij beschikken over bijkans onmenselijke inzichten en vermogens maar hebben niettemin een grote aantrekkingskracht op de bevolking. De voorstelbaarheid van de 'meesterlijke' vermogens kan misschien even wat gemakkelijker worden door een vergelijking te maken met de Lorenz' vlinder. Zulke nieuwe natuurinzichten bevorderen ons geloof in de bijzondere vermogens van meesters en heiligen.

Toch verandert hiermee niet wezenlijk de functie van de meester voor de gewone man die de weg der transformatie (nog) niet doorlopen heeft.

De volgelingen moeten ook hier gebruik maken van de hulpinstrumenten uit de nalatenschap van de wijzen. We zullen hierna wat dieper ingaan op één uitzonderlijk hulpmiddel waarin eeuwen van meesterlijke wijsheid zijn bijeengebracht en geordend. Dit pocketboek van de hele Taoïstische filosofie is: het kompas.

### **Het Landkompas**

Het meest bijzondere van het klassieke Chinese landkompas is de integratie van kosmologische visie en omgevingswaarneming.

De waarneming van de omgeving vindt plaats door middel van de magnetische naald in het centrum van het kompas. Men gaat er vanuit dat de naald ook gevoelig is voor de qi der elementen en reageert op relatieve veranderingen van de nabije hoeveelheden water, metaal, vuur, hout of aarde. Het centrum is omgeven door enkele tientallen concentrische ringen. Het aantal ringen is groter naarmate er sprake is van een meer gesofisticeerd gebruik. Op de onderverdeling van de ringen zijn de verschillende hoofdelementen van de Chinese kosmologie weergegeven in antieke karakters. Op de ringen treffen we onder meer aan<sup>190</sup>: de acht trigrammen van de I Tjing, astrologische indelingen zoals de twaalf aardse takken en de tien hemelse stammen, de vijf planeten, de vierentwintig halfmaandelijke seizoenen, de vijf elementen, de achtentwintig maanhuizen, de vier windstreken, de 365 dagen van het jaar, de 360 graden van de cirkel en voorts nog enkele aspecten die wij in deze beschouwing niet aan bod komen.

De concentrische ringen en de magneetnaald vormen tezamen een schijf die draaibaar is ingelegd in een vierkant. Voorts zijn er twee loodrecht op elkaar staande afleesdraden gespannen die de middens van de evenwijdige zijden van het vierkant met elkaar verbinden. De ronde schijf wijst op het hemelse en het vierkant op het aardse gedeelte van het kompas.

De vormgeving, van de vereniging van hemel en aarde door middel van het vierkant met de ingeschreven cirkel, is niet exclusief voor het Chinese kompas maar heeft een wereldwijde verspreiding. Veel oude monumenten, tempels en heilige plaatsen zijn oorspronkelijk opgetrokken volgens dit model; het komt o.a. voor in de plattegrond van de Borobudur op Java, de Haya Sophia te Istanboel en de St.Pieter te Rome.

De gebruiker van het kompas, de geomanticus, weet welke stand van het kompas hoort bij een gegeven vraagstelling op een bepaalde plaats.

Doorgaans zijn de boeken op dit punt erg summier zo niet geheimzinnig, men maakt aan de hand van een simpel voorbeeld duidelijk wat er in de concrete situatie van buitenaf is te zien. De geomanticus, die met het kompas kan werken heeft een veeljarige opleiding achter de rug. Sommige bronnen spreken over minimaal vier jaar.

---

<sup>190</sup> Needham IV-1, 294-295.

Ik heb hier vooral gebruik gemaakt van de studies van: Needham, Skinner, Rossbach, Eitel, Walters en Feuchtwang. Nergens wordt de procedure van het kompasgebruik tot in detail beschreven. Met name over het eindstadium, waarin de aflezing en de duiding plaats vinden, blijft men vaag. Hoewel we dus met een aantal vragen blijven zitten is datgene wat wél is beschreven voor ons alleszins de moeite waard. Reeds de hoofdlijnen maken duidelijk dat we hier te maken hebben met een instrument en een techniek waarin zowel religieuze - als natuurwetenschappelijke aspecten van de natuuromgang in één geïntegreerd kader zijn ondergebracht.

In aanvulling op wat hiervoor reeds ter sprake kwam, zullen we dit integratieve element wat verder uitwerken. Daarna gaan we verder in op de betekenis en het gebruik van het kompas.

De hiervoor genoemde meer technische studies over de fengshui gaan uitvoerig in op de uiteenlopende vragen en terreinen waarvoor het kompas wordt gebruikt. Bij Schipper komt het kompasgebruik in die zin nauwelijks ter sprake; hij stelt het kompas en de geomantiek slechts sporadisch aan de orde en beperkt zich doorgaans tot het achterliggende kosmische diagram dat in alle aspecten van het Taoïsme doorwerkt. Daardoor wijzen de sporadische invalshoeken van de fengshui en het kompas de weg naar de dieper liggende wortels waarmee dit terrein in de Taoïstische religie en natuurfilosofie is verankerd.

Ook al zal het de bankier in Singapore of Hongkong niet meer duidelijk zijn op het moment dat hij een duur betaald advies van de geomanticus in ontvangst neemt, toch bieden de techniek en de kosmologie van de fengshui ons een diepzinnig en concreet inzicht in de religieuswetenschappelijke relatie tussen de innerlijke en de uiterlijke natuur.

In de eerste plaats wijst Schipper op een duidelijke religieuze grondslag van de fengshui. In verband met de ligging van de tempel tekent hij aan: "... het heiligdom bepaalt en beheerst het geomantische evenwicht van de omgeving."<sup>191</sup>

En via een voetnoot geeft hij zijn omschrijving van het begrip fengshui: "Het gaat hier om verschillen in verband met het milieu en de ligging van bouwwerken en andere constructies, niet alleen tempels en huizen, maar ook graven. Deze concepten en theorieën worden over het algemeen fengshui (winden en wateren) of dili (geologie) genoemd. Zij gaan uit van het principe dat het voor de harmonie in de familie of plaatselijke kringen belangrijk is dat de bouwwerken en graven volkomen aan het natuurlijke milieu zijn aangepast. De plaatselijke tempel, als centrum en als 'berg', is hiervoor een belangrijk richtsnoer. Deze wetenschap van het 'plaatsen' van constructies in het landschap is enigszins verwant aan de acupunctuur."<sup>192</sup>

Waar de meeste studies zich beperken tot het afstemmen van de plaatsing op de omgevingsnatuur zien we hier ook een duidelijke verwijzing naar de afstemming op het centrum van de religieuze activiteiten, de tempel. Het strookt met wat we eerder hebben vastgesteld aangaande de elektromagnetische grondslag van de yoga en de aanverwante fysische en spirituele terreinen.

De fengshui maakt in de praktijk niet alleen gebruik van het kompas maar ook van de heilige kalender. De qi-stroming verandert in de tijd en elke meting vereist een datum om tot een goed resultaat te komen. Het gebruik van de kalender is onlosmakelijk verbonden met het kompasgebruik;

---

<sup>191</sup> Schipper, 35.

<sup>192</sup> Schipper, 274.

het is langs deze weg dat de fengshui zich bedient van een religieuze inbreng. Omdat de cycli van de tijd het werk van de Tao zijn, beschouwt men de kalender als heilig. De kennis van het verloop van de tijd wordt behandeld als een hemelse boodschap, en alleen de keizer, de 'Zoon des Hemels', is gemachtigd de jaarlijkse kalender af te kondigen. Om dezelfde reden behoorde de astrologische dienst tot de hoogste instellingen van het keizerlijk hof. De jaarlijkse almanak is tot op de huidige dag voor de meeste Chinese boeren een informatiebron die voor dagelijkse raadplegingen onder handbereik is. Hoewel sedert 1912 de gregoriaanse tijdrekening bestaat gebruiken de boeren net als vierduizenttweehonderd jaar geleden hun almanak voor de planning van hun landwerk<sup>193</sup>. We zullen zien dat voor het gebruik van de almanak in menig opzicht hetzelfde geldt als voor toepassing van het kompas.: "Sommige standen van de sterren worden als voorspoedig andere als noodlottig gezien. Volgens een zeer volledig uitgewerkt 'systeem van overeenkomsten' geven de sterren aanleiding tot een groot aantal geboden en verboden: op bepaalde dagen mogen geen haren worden geknipt noch een koop gesloten, op een andere dag is het werk op het veld verboden of wordt het afgeraden om meubelen te verplaatsen."<sup>194</sup>

Het achterliggende principe van dit kalendergebruik is dat alle belangrijke werkzaamheden en levensbeslissingen zijn verbonden met de qi-stromen waarbinnen ze plaatsvinden. Voor alles geldt dat men aan de qi-harmonie kan meewerken; of, indien men zich niet stoort aan de kalender, er tegenin kan gaan. Iemand met een sterk religieus besef houdt rekening met de richtlijnen van de heilige kalender om dezelfde reden als waarom men zich richt naar de Bijbel, de Koran of de Gita. Het grote verschil is dat Christenen, Mohammedanen en Hindoes niet, zoals de Taoïsten over de uitgewerkte toegepaste technieken en instrumenten beschikken die vergelijkbaar zijn met de fengshui, het kompas en de almanak. Het zijn juist deze toegepaste technische 'verlengstukken' die de Taoïstische religie een natuurwetenschappelijke component geven die de natuurhouding in deze religie zo concreet en bijzonder maakt. "..... de verschillende elementen van de tijdrekening worden ook hier in verband gebracht met vele andere categorieën die betrekking hebben op het menselijk bestaan. Het grote aantal elementen dat wordt verwerkt in de opstelling van de kalender, maakt dat hij even nauwkeurig is als ingewikkeld. .... De energie-knooppunten en alle andere aspecten van de tijdrekening geven tezamen, door het spel van overeenkomsten, aan tijd en ruimte een veel sterkere samenhang en realiteit dan bij ons het geval is. De tijd omringt de mens van zeer nabij en beïnvloedt op ieder moment zijn woorden en zijn daden."<sup>195</sup>

De samenhang tussen energie, ruimte en tijd behoort tot de correspondentia die is verwerkt in de verdelingen en onderlinge afstemming van de verschillende kompasringen. Net als de elementencycli behoren deze verbanden tot de basiswetten van de Taoïstische kosmologie.

Een kompasgebruiker kan niet werken zonder de almanak van dat jaar. Opvallend is echter dat ook het omgekeerde min of meer lijkt te gelden: "Of the sections concerning feng-shui in the Almanac, the most important is on the second page. Here is the geomancer's compass -vital for the geomancer's art- and a fundamental outline of the philosophy behind feng-shui."<sup>196</sup>

Het is duidelijk dat de almanak en het kompas elkaar nodig hebben en aanvullen. De richtlijnen van de kalender voor het tijdstip waarop bepaalde activiteiten moeten plaatsvinden worden via het kompas gecombineerd met richtlijnen over de manier waarop en de plaats waar de werkzaamheden behoren te worden uitgevoerd. Vaak is het zo dat een ongunstig tijdstip kan worden gecompenseerd

---

<sup>193</sup> Palmer, 14.

<sup>194</sup> Schipper, 38.

<sup>195</sup> Schipper, 39.

<sup>196</sup> Palmer, 49.

door de plaats en richting van handeling bij te stellen. Omgekeerd kan een onaantrekkelijke plaats gecompenseerd worden door een tijdstip op te zoeken, waarop de ongunstige qi van die plaats het minst negatief is. De afstemming op de cycli van de tijd is als het ware een vereenvoudiging van de afstemming op de qi-varianties in het algemeen.

De qi is weliswaar de universele dragende kracht, die alles wat bestaat met elkaar verbindt, maar het is moeilijk deze rechtstreeks waar te nemen en er rekening mee te houden. In zekere zin is de factor tijd een vereenvoudigd aspect van de qi en de tijd doet aldus dienst als de ene algemene noemer waartoe alles wat gebeurt -althans in dit organistisch natuurbeeld- te herleiden is. Daarom is het mogelijk dat de tijdrekening de grondslag van de Taoïstische 'theologie' vormt. Schipper: "Maar de kosmologie die door de divinatie is ontwikkeld, wordt ook door het Taoïsme aanvaard en haar berekening van de tijd door rekenkundige reeksen vormt de grondslag van de theologische structuren van het Taoïsme."<sup>197</sup>

De oude kompassen van de eerste Hemelse Meesters werden ook gebruikt voor de divinatie of voorspellingskunst. Later werd deze orakelkunde in het Taoïsme op de achtergrond gedrongen en kreeg het kompas andere taken.

"De drie verdiepingen in het heelal en in het menselijk lichaam strekken zich uit in de acht windrichtingen van het kompas (in China volgens de oriëntatie van de acht trigrammen). Iedere richting heeft zijn eigen kracht en essentie dus zijn er acht energieën per Hemel en een totaal van vierentwintig pneuma-energieën voor het gehele kosmische of menselijke lichaam (de vierentwintig kalenderknooppunten). Deze punten op de kringloop van de zon worden overgebracht op een soort kompas, waarop in concentrische ringen ook de andere onderverdelingen van tijd en ruimte worden aangetroffen: de vier windstreken, de vier jaargetijden, de acht trigrammen, de twaalf maanden, de vierentwintig knooppunten. Dit kompas is het diagram van de energieën, het kosmisch model dat de verspreiding en verdeling van de schepping vanuit het centrale middelpunt (het Ene) aanschouwelijk maakt .... Het kompas van energiecycli is een diagram van de inwijdingssymbolen. Dit diagram is een handvest, een embleem en een teken van universele macht. Met ieder teken (fu) correspondeert een klank, een tonale uitdrukking van de lichaamsenergieën. Deze geluiden zijn de geheime en ware namen van die energieën. De kennis van deze namen en van de schrijfwijze van de fu-tekenen stelt de ingewijden in staat de energieën van het heelal te beheersen."<sup>198</sup>

In het Taoïsme is de hemelse boodschap dus neergelegd in een bijzondere taal met karakters of tekens die gelden als spontane kosmische scheppingen. Tegelijk zijn de Daoshi als gebruikers middels hun erfelijke roeping gemachtigd deze taal te hanteren.

De meesters van het kosmisch diagram beschikken over de astrologische kennis om aan de hand van iemands geboortedata diens fu-symbolen vast te stellen. Daarmee wordt de discipel lid van het 'Zaadvolk' en begeeft zich op de weg der negen transformaties.

Deze weg van de opstijging bereikt uiteindelijk zijn hoogtepunt in de beklimming van de bergen der onsterfelijken. Deze mystieke alchemistische opstijging kan alleen slagen indien men in alles afstemt op de qi-stromen waarbinnen het leven zich voltrekt. De qi wijst de weg conform het voorbeeld van de natuur. De fu-symbolen en geboortekarakters openen voor de adept de deur tot het gebruik van de hulpmiddelen die de afstemming op de qi-beweging in de tijd aangeeft. Deze hulpmiddelen zijn

---

<sup>197</sup> Schipper, 282.

<sup>198</sup> Schipper, 85-86.

een neerslag van vele eeuwen ervaring en inzicht op het gebied van het correlatieve denken<sup>199</sup>. De oorsprong hiervan gaat zover terug dat de principes in nevelen blijven gehuld. Niemand kan de constructie en afstemming van de kompasringen uitleggen.

Voor het gebruik van de hulpmiddelen kompas en almanak moet eerst een 'ijking' van het instrument op de identiteit van de gebruiker plaatsvinden. Deze identiteit bestaat uit een bepaald qi-complex dat bij de geboorte zijn persoonspecifieke samenstelling heeft gekregen. Op het moment van de bevruchting verenigen de mannelijke en vrouwelijke qi zich en leggen een combinatie vast die de mens voor zijn leven een eigen identiteit geeft.

We kunnen het idee vergelijken met wat we tegenwoordig van de genetische code weten. Ieder mens heeft vanaf het moment der bevruchting een eigen persoonspecifieke genetische vingerafdruk. Tot op heden legitimeren we onze identiteit trouwens nog steeds middels de geboortedatum in ons paspoort. Zo moeten we volgens mij dit systeem ook benaderen. In wezen gaat het om de natuurlijke grondslag van de qi die bepalend is voor iemands identiteit. Bij gebrek aan een techniek om de qi rechtstreeks weer te geven maakt men gebruik van de factor tijd die net als de qi universeel en alomtegenwoordig is. Aldus gebruikt men de gegevens van de geboortetijd als indirecte weergave van de qi-aanleg bij de bevruchting.

De geboortekarakters verhouden zich dus tot de persoonlijke qi zoals onze paspoortdata zich verhouden tot onze genetische vingerafdruk.

Willen we gebruik maken van de kosmische hulpinstrumenten waarin de leringen van de wijzen hun neerslag hebben gevonden dan luidt derhalve het devies: 'ken uzelf'.

Dit is de eerste voorwaarde om de leringen direct op zichzelf te kunnen betrekken. Om te beginnen ijken we de instrumenten op onze persoonlijke identiteitsdata.

De kosmologie die in de heilige leringen van almanak en kompas ligt besloten is een mengsel van wat wij religieuze regels en natuurwetten zouden noemen.

Deze kosmologie is universeel en alomvattend maar tegelijk niet deterministisch of 'objectief'. Het systeem als zodanig is intern onbepaald en krijgt treedt alleen in werking door het invoeren van de persoonsdata.

Net als in het organistisch denken kan het object behalve een mens ook een ander organisme, natuurverschijnsel of 'gebeurtenis' (in de zin van het procesdenken) zijn. De geboortekarakters van het betrokken subject heffen de interne onbepaaldheid van het systeem op. Het systeem is dus een combinatie van universaliteit en subjectiviteit en vormt de basis van een paradigma dat zowel de religie als de natuurwetenschap omvat.

Op zichzelf zijn de wetmatigheden die in het instrumentarium zijn verwerkt universeel en zo men wil objectief, althans toepasbaar op iedereen. Tegelijk echter zijn het subjectafhankelijke wetmatigheden in de zin dat ze pas een toegepaste betekenis krijgen nadat ze op een subject worden toegepast. Dat kán alleen door de subjectiviteit in het 'objectieve' systeem in te voeren. Door deze subjectafhankelijkheid blijven de relaties van de leer der correspondentia universeel in de zin dat ze op iedereen toepasbaar zijn, maar tegelijk zijn ze relatief omdat dezélfde vragen van verschillende vraagstellers een verschillend antwoord krijgen.

Mede hierdoor is het Taoïsme elke vorm van dogmatisme of absolutisme vreemd.

---

<sup>199</sup> Henderson.



Persoonlijk lijkt me dit een geschikt paradigmakenmerk dat perspectief biedt voor een non-dualistische visie die past bij de nieuwe natuurinzichten van het organistisch denken en de chaoswetenschap. We komen er nog op terug.

De ontsluiting van het kosmisch instrumentarium vereist een omzetting van de geboortedata in acht Chinese karakters die als persoonsdata het instrumentarium ijken en gebruiksklaar maken.:

"Essential to much of the divination and chronomancy is the system of the Eight Characters ..... In Chinese astrology it is necessary to know the hour, the day, the month and the year. Each of these will be known by their combination of Heavenly Stem and Earthly Branch, giving characters in all."<sup>200</sup>

Vroeger bezaten de Chinese meesters op het platteland min of meer het monopolie over het vaststellen van de geboortekarakters. Zij waren de beheerders van de bevolkingsadministratie en beschikten als enige over de vereiste basisgegevens voor de berekening van de geboortekarakters. Tegelijk hadden zij daarmee een patent op de toegang tot bijvoorbeeld de almanak en het kompas. Het kompas is te ingewikkeld voor de gewone man om het zelf te bedienen. Daarentegen beschikt iedere boerenfamilie over een almanak en raadpleegt deze dagelijks voor de meest uiteenlopende zaken.

Het spreekt vanzelf, en de geschiedenis heeft dit ook geleerd, dat een intensief en dagelijks gebruik van de middelen het gevaar met zich meebrengt dat deze middelen het doel verdringen. Dat geldt niet alleen voor veel hedendaagse geomantici in de welvarende steden, maar komt over de hele wereld tot uitdrukking in het verval van de astrologie.

Het was, en is, de taak van de meesters over de oorspronkelijke doelen te waken en te voorkomen dat deze door de middelen worden verdrongen. Dit gebeurt ondermeer door vanouds de verlening van de geboortekarakters te koppelen aan een lidmaatschap van de 'kerk' van het Zaadvolk. Het lidmaatschap van dit verbond brengt een aantal verplichtingen met zich mee die beogen de doelen met de regelmaat van de klok te bevestigen en te actualiseren. Voorts is de organisatie van het Zaadvolk uitgegroeid tot een maatschappelijk lichaam dat beoogt het dagelijks leven te inspireren. De rituelen vervullen een belangrijke functie in de herbevestiging van de doelen en bijgevolg in de maatschappelijke verankering van de religieuze idealen.

In de rituelen wordt ook gebruik gemaakt van de fu-symbolen. Ze zijn niet alleen van belang voor een kwantitatieve basis van de astrologie, maar ze hebben bij de uitspraak een eigen toon en ritme. De discipel kan deze tonen in zijn persoonlijke oefening gebruiken. In de gezamenlijke rituelen hebben de verschillende discipelen een eigen plaats en inbreng die ook in verband staat met hun persoonlijke identiteit die in de fu-symbolen tot uitdrukking is gebracht. In dit opzicht bezit het systeem zowel een individualiserende als socialiserende functie. Het helpt de mens zichzelf terug te vinden en tegelijk sluiten de individuele gevallen zodanig op elkaar aan dat ze een harmonieus geheel vormen.

"It assumes the right of the individual to benefit without placing emphasis on the social organisation within which he is to benefit. Benefits are to be had without any supernatural aid but by knowing, through divination, of the laws of natural processes where to place oneself in relation to them; 'riding the chi' as the manuals say."<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> Palmer, 37-38.

<sup>201</sup> Feuchtwang 223

Dit aspect betekent overigens niet dat de fu-symbolen nog een tweede betekenis hebben, die belangrijker zou zijn dan het aspect van de tijd. De timing van het leven of in alchemistische termen: 'de beheersing van de tijd' is de kunst waar het allemaal om draait.

Het persoonlijke transformatieproces staat of valt met de afstemming van de oefeningen op de juiste tijd en plaats. Deze 'oefeningen' beperken zich in wezen niet tot rituelen en meditatie of gymnastiek maar omvatten in andere bewoordingen ook de activiteiten die met behulp van de almanak en het kompas worden gepland. Dat wil zeggen dat ook de ruimtelijke ordening, de landbewerkingen en het eten koken, hout hakken, haren knippen of meubels plaatsen etc. onder het kosmisch toezicht van de religie staan. Alle handelingen in het leven staan in verband met het proces van de persoonlijke transformatie. Tot op zekere hoogte ondergaat het leven van alledag door middel van de kosmische afstemming een ritualisering die alles vat in het ene allesomvattende integratiekader.

Door in de eerste plaats bij alles wat men doet aan de juiste timing te denken kan al aan de belangrijkste voorwaarde worden voldaan. Zelfs de godsdienstige oefeningen moeten rekening houden met het regime van de tijd.

"Het oproepen van de goden van het lichaam en hun processie door de innerlijke wereld is een oefening die ook bij bepaalde kritieke dagen hoort."<sup>202</sup>

Bij de innerlijke alchemie hebben we gezien dat het lichaam een pantheon van goden bevat en dat de transformatie van het lichaam de basis vormt van elke persoonlijke groei. Deze oefeningen leiden echter alleen tot resultaat indien ze afstemmen op het ritme van de tijd.: "Door de cycli van vruchtbaarheid en zwangerschap blijkt dat het lichaam een tijdmachine is ...De dagelijkse lichaams oefeningen moeten dus op elk moment aansluiten op de kringloop van de tijd. Met iedere periode correspondeert een deel van het lichaam met ieder uur een god met wie kan worden gecommuniceerd in een soort doorlopend gebed. Ieder ogenblik verandert het lichaam, het zweeft door de tijd en de regeling van ons leven kan niet buiten deze gestructureerde kringloop. ....Het orde scheppen in de innerlijke wereld vereist een onderwerping aan de tijd en een voortdurende voorbereiding op het werk van de Tao, zodat er van een kosmologiserende van het individu gesproken kan worden."<sup>203</sup>

Deze kosmologiserende van het individu is een noodzakelijke voorwaarde voor de afstemming van het innerlijk transformatieproces op de uiterlijke natuurprocessen. Door de kosmologiserende van de persoonlijke identiteit (middels de geboortekarakters) en van het lichaam (zoals we hebben vastgesteld in de analogie van het innerlijk landschap) is het transformatieproces van de adept innig verweven met de kosmische processen. Vanuit deze kosmologiserende van het individu en het gebruik van de kosmische wetten van de almanak en het kompas wordt ons pas echt duidelijk hoe sterk de leer van de correspondentia het Chinese denken op alle terreinen vanuit één centrale gedachte beheerst. Die centrale gedachte is de overtuiging dat de innerlijke transformatie is verweven met de natuurprocessen en dat deze interactie van mens en natuur door de beheersing van de tijd bestuurbaar is. In vergelijking met de eerder besproken kenmerken van het individuatieproces heeft de factor tijd hier een diepere betekenis omdat het een operationele dimensie toevoegt.

"We have inevitably come back to the individuating function of feng-shui ideology.

Chinese geomancy is an expression of individualism by means of a unifying cosmology.....

---

<sup>202</sup> Schipper, 174.

<sup>203</sup> Schipper, 174.

It is a method of external self-identification, not merely in a stationary relationship to one's environment."<sup>204</sup>

Het streven van de beheersing van de tijd kennen wij uit de alchemie van verschillende culturen. Door greep te krijgen op het verloop van de tijd probeert de alchemist een aantal 'natuurlijke' processen sneller te laten verlopen. De leer van de correspondentia tussen innerlijk en uiterlijk alsmede de rol van de astrologie voor de juiste timing treffen we op enigerlei wijze aan in de alchemie van verschillende culturen. Bij mijn weten is nergens zo'n duidelijk uitgewerkt systeem ontwikkeld dat vergelijkbaar is met de almanak en het kompas. Geen enkele alchemie leent zich daarom beter voor een analyse van de relatie mens-natuur dan die van het Taoïsme. "De alchemie is allerm minst in strijd met de methoden van het bewaren van het Ene, of met de ideeën die daaraan ten grondslag liggen, maar ze past diezelfde ideeën toe op het domein van de fysica en tracht door haar laboratoriumexperimenten het model van de tijd en de geheimen van het leven te beheersen."<sup>205</sup> Deze experimenten zijn, zoals we via de geomantie en het kalenderegebruik vaststellen, in feite afspiegelingen van een natuurlijk leven dat niet meer voor iedereen in zijn oorspronkelijke vorm toegankelijk is. Het alchemistisch laboratorium werd min of meer een rudiment en simulatie van de grote natuur. Net als de tuin en de bonsaicultuur is het alchemistisch laboratorium een product van het streven de natuurinteractie te behouden. De alchemist gelooft en ervaart de werking van de uitwendige natuur als de richtlijn voor het innerlijk leven. Het raffineren van de elementen in de stoofpot gaat samen met de zuivering van de ziel en het lichaam. Beide processen zijn op weg naar een conjunctie die zowel bijdraagt aan het persoonlijke levensgeluk als aan de evolutie van de natuur.

De afstemming van de mens op de uiterlijke natuur is een voorwaarde voor het welslagen van zijn godsdienstige doelstelling het 'eeuwig leven' te verwerven. De Taoïstische onsterfelijken hebben in de loop der eeuwen veel wijsheden en natuurinzichten via de almanak en het kompas aan ons nagelaten. In deze geïnstrumentaliseerde vorm is de hemelse openbaring voor de discipelen toegankelijk en ze dient als richtingwijzer op de weg naar de eigen 'onsterfelijkheid'. De instrumentele hulpmiddelen wijzen de weg naar de verblijfplaats van de onsterfelijken. "Uit de verhalen over hen valt geen bepaalde leer af te leiden, want er bestaat geen dogma dat leert hoe het lichaam met de Tao één kan worden. Ieder mens, klein of groot, muzikant of drogist, clown of geleerde, jonge vrouw of oude man, die zijn of haar berg weet te vinden, is in staat vrij te komen uit de tredmolen van de voortgang naar de dood en de dynamiek van de terugkeer naar het leven te vinden."<sup>206</sup>

Voor het beklimmen van de bergen geldt net als voor de alchemistische praktijken dat de afstemming op de kalender en de oriëntatie in de ruimte moet plaatsvinden volgens het kosmisch diagram ".... want bergen zijn naar hun oriëntatie in de ruimte, op bepaalde tijden toegankelijk of gesloten."<sup>207</sup>

Maar voor iemand die de leer der correspondentia toepast, i.e. '.... de tijden van de bergen kent' vindt de weg naar de vereniging met het Ene; dat is de conjunctie van hemel en aarde in zichzelf. Of, zo men wil, in de terminologie van de groene alchemist: hij kan de lichtgevende elixerpaddestoel herkennen die het goud uit de grond zeeft. Daarin slaagt alleen degene die de principes van de

---

<sup>204</sup> Feuchtwang 221

<sup>205</sup> Schipper, 219.

<sup>206</sup> Schipper, 208.

<sup>207</sup> Schipper, 215.

fengshui tot zijn wegwijzer maakt: "Zonder talismans -die geheime kaarten van de geologische structuur-, zonder de namen van de essenties, zonder de kennis van de perioden en zonder de concentratie van de dans en van de ademhalingsoefeningen blijven de gezochte planten verscholen."<sup>208</sup>

De oriëntatie in de ruimte en de tijd is met de beschikbare hulpmiddelen en begeleiding van de meesters uitvoerbaar. Als de oefeningen en rituelen, en al dat andere in het dagelijks leven dat er bij nader bezien ook onder blijkt te vallen, onder de juiste ruimtelijke en temporele randvoorwaarden plaatsvinden, is men op de goede weg. "Dan zal het hervonden evenwicht, dankzij de harmonie met het tijdsverloop, de stilte en het zuivere witte in ons doen terugkeren. Midden in een wereld die voortgaat naar de dood voltrekt zich de ommekeer, de val naar de andere tijd."<sup>209</sup>

We hebben nu duidelijk gemaakt dat we de fengshui en het kompasgebruik eigenlijk in een breder kader moeten plaatsen dan de schrijvers over de geomantiek doen. Deze laatsten beperken zich doorgaans tot de toepassingsgebieden buiten het lichaam, zodat niet helemaal duidelijk wordt waarom er zo'n groot belang wordt gehecht aan het gebruik van de geboortekarakters. Schipper wijst ons op de wortels en de bredere context van deze geboortekarakters. Middels het aspect van de kosmologisering van de persoon wordt ons duidelijk dat de fengshui en het kompas ook gezien moeten worden als hulpmiddelen voor de afstemming op de natuur. Voor de kosmosgerichte alchemist zijn kompas en almanak in de eerste plaats hulpmiddelen op de weg door de bergen, de weg van de transformatie. Pas als we ons deze kant van de fengshui goed realiseren wordt het grote belang duidelijk van de geboortekarakters. De fengshui blijft dan niet langer beperkt tot een interessante vorm van landschapsarchitectuur maar het wordt een voorbeeldparadigma voor een organistische natuurhouding.

Alvorens dieper op dit paradigmatisch voorbeeldkarakter in te gaan wil ik eerst wat meer duidelijkheid brengen in de toepassing van de fengshui-instrumenten met name waar het de invoer van de geboortedata betreft.

Bij Eitel zagen we al dat het de eerste taak van de fengshui is het firmament te ontcijferen omdat dit de hemelse horoscoop van de toekomst is waarin het geluk van huidige en toekomstige generaties ligt besloten. Page wijst op de relatie tussen de qi van het lichaam en de geboortetijd.: "Men meent dat lichamelijke chi zich op twee belangrijke manieren kan manifesteren. Afhankelijk van de verschillende persoonlijke factoren in iemands leven zoals de geboortedatum of de materiële omstandigheden."<sup>210</sup>

Page laat ook enigszins doorschemeren dat de vereniging van hemel en aarde een zaak is van afstemming van de hemelse en lichamelijke qi en dat de hulpmiddelen voor de kennis over de lichamelijke qi, zoals via de geboortekarakters, derhalve welkom is. Ook wijst hij op het belang van de geboortekarakters via de correspondentia met de elementen en aanverwante terreinen: "Door middel van een interpretatie van de cycli die kenmerkend zijn voor het jaar, de maand, de dag en het uur van de geboorte van een cliënt is de Taoïstische occulte expert in staat een relatie te leggen met de Vijf Elementen en de symbolen die ermee worden geassocieerd."<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> Schipper, 218.

<sup>209</sup> Schipper, 266.

<sup>210</sup> Page, 16.

<sup>211</sup> Page, 59.

Dit verband tussen de elementen en de astrologische data is buiten de alchemie nauwelijks bekend maar het levert een, voor dit systeem, noodzakelijke bouwsteen bij de overbrugging van de afstand tussen het innerlijk leven en de omgevingsnatuur.

Bij Cooper treffen we in deze context nog een ander aspect aan, namelijk de afstemming op de tijd als zodanig. "This belief in the necessity for right times and seasons was not confined to Chinese alchemy but was tied to the universal association between alchemy and astrology. Zosimos believed that experiments do not necessarily produce results in themselves but must be undertaken at the right astrological moment; the alchemist requires a knowledge of the constellations."<sup>212</sup>

Hier hebben we dus te doen met de opvatting dat het in de alchemie niet alleen gaat om de productie van het elixer in de stoofpot maar tegelijk om het innerlijk elixer van de transformatie. Dit idee zijn we reeds tegengekomen; hier wordt echter gesuggereerd dat de innerlijke transformatie plaatsvindt dankzij de afstemming op de tijd. Cooper gaat, in tegenstelling tot Schipper, niet in op de verklaring via de kosmologiserende van het lichaam en de persoonlijkheid.

Een voor de westerling bijzonder merkwaardig aspect van de fengshui is dat de plaatskeuze van een woning of bedrijf in verband kan staan met de geboortedata van de betrokkene. Bovendien is dan nog de vraag wie de éne betrokkene is en wat dan geldt ten aanzien van de andere bewoners. Wat dit laatste betreft bestaat er een bijzonder pragmatische oplossing. Bij de keuze van een vestigingsplaats gaat men uit van het gezinshoofd of bedrijfshoofd en gebruikt hun geboortekarakters als determinant voor de ijking van het instrument. Zodra de vestiging in nieuwe handen komt vindt er een interne verbouwing plaats om de behuizing zo goed mogelijk aan te passen aan de identiteit van de nieuwe eigenaar. Uiteraard kan men niet de plaats en richting van het gebouw zelf veranderen. Vanwege dit laatste vraagt men vaak de geomanticus om advies om te bepalen of de voorgenomen koop of huur wel te rijmen valt met de persoonsdata van de kandidaat-bewoner. Ook is er nog een aanpassing mogelijk door een ander tijdstip voor de transactie te kiezen. "Iedere tijdgebonden onderneming -zoals bouwen of verbouwen, verhuizen en het kopen en verkopen van onroerend goed- die beïnvloed kan worden door de staat van het chi, vereist een terdege kennis van klok en kalender, omdat beide een rol spelen bij de stroom van het chi."<sup>213</sup> Hierbij tekent Page nog aan dat de geomanticus er vanuit gaat dat de qi (chi) elke twee uur een kwalitatieve verandering ondergaat en in dit stelsel van berekeningen pas na een cyclus van zestig jaar in dezelfde constellatie terugkeert. Door het juiste tijdstip van de transactie af te wachten kan men zich dus een langjarige tegenwerking van een ongunstige qi besparen. Overigens is het niet zo dat men alleen maar oog heeft voor de kalender en het kompas. Het zijn met name vertegenwoordigers van de eerder genoemde 'vormschool' die ook de vormen van de omgeving inschatten en vervolgens nagaan of deze passen bij de geboortekarakters van de cliënt. "As a further complication it is necessary to interpret the significance of the cyclical animal of the client's birth date in conjunction with the nature of the prevailing hill form."<sup>214</sup>

Zo zal conform de vernietigingsrichting van de elementencyclus iemand die geboren is in een houtmaand niet gedijen op een heuvel die vanwege de spitse vorm met het element vuur wordt geassocieerd. De hout-geborene kan beter omzien naar de afgeplatte aarde-heuvel. We zien in dit voorbeeld hoe de elementencyclus bijdraagt aan de toepassing van de correspondentia in de

---

<sup>212</sup> Cooper 1984, 86.

<sup>213</sup> Page, 115.

<sup>214</sup> Skinner 1980, 38.

geomantiek. Door dagelijks met dit soort associaties rekening te houden voldoet men gemakkelijker aan een van de belangrijkste Taoïstische doelstellingen: het volgen van het voorbeeld der natuur. De elementencyclus omvat immers een aantal natuurlijke basisrelaties:

- de aarde brengt metalen voort,
- de metalen hevel pompt het water op,
- het water voedt het hout van de boomwortel,
- het brandhout voedt het vuur en
- de as van het vuur levert weer mineralenbemesting voor de aarde.

De Chinese kosmologie hanteert dit soort verschijnselen als natuurwetten en probeert het leven zo in te richten dat het die natuurlijke principes ondersteunt. Een veel voorkomende vergelijking is bijvoorbeeld die tussen de transformatie van het lichaam en de overgang van water in ijs of stoom. Het voorbeeld van de natuur kan voor de goede waarnemer echter ook gebaseerd zijn op zeer eenvoudige vormen. "Wat rond is rolt, wat vierkant is, ligt stil. Het ronde blijft niet liggen, het vierkante rolt niet. Elk heeft zijn eigen aard.

Toen ik dit zag besepte ik het Tao van het aanwenden van rond en vierkant.

Rond zijn is je in het midden van het kompas bevinden. Daar reageer je accuraat op elke situatie, je kunt omhoog en omlaag gaan, hoog of laag zijn, handelen of niets doen, je klampt je niet vast aan regels of methoden.

Vierkant zijn is je in het midden van het vierkant bevinden. Daar verwar je goed niet met verkeerd -je handelt niet zonder respect, je handelt niet onrechtvaardig, je leeft niet op de verkeerde manier, je bent inwendig kalm en zeker.

Als je rond én vierkant kunt zijn, als je zowel de regels van het kompas als het vierkant kunt volgen, kom je niet tot stilstand, raak je niet gefixeerd en wordt je niet zomaar beïnvloed. Uiterlijk ben je levendig en actief, innerlijk kalm en zeker van jezelf.

Als je de dingen van de wereld gebruikt om het Tao te ontwikkelen, als je menselijke aangelegenheden gebruikt om de Weg naar de hemel tot het einde te gaan, plant je lotusbloemen in een vuur, sleep je een boot door modderig water. Je verschijnt en verdwijnt al naargelang het moment, je bent actief of passief al naar gelang de situatie. Zelfs de geesten van hemel en aarde kunnen je niet doorgronden en je medemensen al helemaal niet.

De wereldse mens, die wel rond maar niet vierkant, of wel vierkant maar niet rond kan zijn, is als een levenloos rond of vierkant voorwerp, goed voor één ding maar niet voor een ander ding. In hem zijn goed en kwaad vermengd -hoe kan hij dan het grote Tao bereiken?

Daarom moeten de beoefenaars van het Tao zowel rond als vierkant in zich verenigen, want alleen dit is het ware domein van het grote effectieve handelen."<sup>215</sup>

In het boek van I-Ming treffen we veel van dit soort beschouwingen aan. Het voorbeeld maakt ons duidelijk hoe het filosoferen begint vanuit een eenvoudige alledaagse natuurwaarneming en zich voortzet in een beschouwing waarin uit het natuurvoorbeeld conclusies worden getrokken voor de ontwikkeling van het innerlijk leven.

Ik heb voor dit specifieke citaat gekozen omdat het niet alleen een voorbeeld is van de manier waarop de Taoïsten denken maar tegelijk iets meedeelt over de plaats en functie van het kompas in dit denken. Hieruit blijkt ondermeer dat het kompasgebruik zich niet wilde beperken tot de ruimtelijke ordening maar ook dienst deed als een innerlijk kompas voor het geestelijk leven. Door

---

<sup>215</sup> I-Ming, 85-86.

zichzelf in het centrum te denken met de naald als richtingwijzer voor de innerlijke ontwikkeling wordt het planologisch kompas tegelijk een psychologisch kompas.

Elk natuurverschijnsel herbergt voor de Taoïst een levensles en de gezamenlijke levenslessen bepalen uiteindelijk de kosmologie. Het kompas is een samenvatting van deze kosmologie en tegelijk is het een werktuig. De natuurlijke levenslessen van de wijzen en geleerden komen langs deze weg tot de discipelen.

We wezen op het gevaar dat het instrumentgebruik het risico meebrengt dat de discipelen de richtlijnen toepassen zonder zich de achterliggende levenslessen van de natuur te realiseren. Iedere religie en wetenschap loopt dit gevaar. Dit is het gevaar te vervreemden van de wortels die naar de oorsprong leiden.

In het geval van de hemelse openbaring aan Zhuang Daoling vermijden zijn afstammelingen, de Daoshi, de profanisering door zich te verplichten eigenhandig de Schriften van de voorouders over te schrijven.

Ook de rituelen en feesten zijn activiteiten van herbronning; de traditie wordt dan als het ware opgefrist en over de generaties heen voortgezet. Tegenwoordig is het kopiëren van geschriften in een handomdraai gebeurd. De tabellen van de planeetstanden zitten in databanken en zijn even toegankelijk als de software voor astrologische programma's.

Betekent dit dat de ontworteling en vervreemding hier op dezelfde manier zal toeslaan als in de westerse natuurwetenschap het geval is geweest?

Het gevaar is niet denkbeeldig maar toch zit er in het Taoïstisch denken misschien wel een belangrijke veiligheidsklep tegen de invoering van het westers paradigma. We hebben in het voorgaande laten zien dat de invoering van het dualisme gepaard ging met de strijd tussen theologie en astrologie. Dat was korte tijd na de ontdekking van het heliocentrische wereldbeeld.

In het Taoïsme is het heliocentrisme nooit een probleem geweest en de kosmologie, die vanouds de theologie en astrologie integreert, is er niet door verzwakt.

De beknopte kosmologie van het kompas is een goed voorbeeld van het geïntegreerde Taoïstische denken. Ook al wordt die kosmologie in de praktijk soms naar de achtergrond verdrongen, er blijft een veiligheidsklep aanwezig tegen de invoering van het dualistisch denken.

De garantie voor het behoud van de innerlijke alchemie in de fengshui is indirect verzekerd via de kompasringen waarin de geboortekarakters van de betrokkene zijn ingevoerd. De dualistische subject-object scheiding, die zo wezenlijk is voor de vervreemding van mens en natuur, is in de bouw van het kompas structureel uitgesloten. De 'pocketmanual' van de Taoïstische kosmologie sluit elke dualistische methode uit.

### **De mensingen van het kompas**

De concentrische ringen van het Chinese landkompas zijn te verdelen in drie groepen die overeenkomen met de vernoemde kosmische driedelingen uit de scheppingsmythologie.

Deze mythe begint met de 'nieuwe energie' van de 'aartsvader' Lao Zi, die uit de voorafgaande chaos incarneert in de Hemelse Meester en zijn afstammelingen. "Het is uit dit Ene pneuma dat de Drie Hemelen zich hebben gevormd als drie verdiepingen van het heelal en als drie delen van het lichaam..... Elk wezen in het heelal is uit deze drie energieën geschapen en aan allen die in staat zijn de Tao te bewaren en de energieën te behoeden is een lang leven beschoren. De drie verdiepingen in

het heelal en in het menselijk lichaam strekken zich uit in de acht windrichtingen van het kompas."<sup>216</sup>

Het behoort tot de taak van de hemelse meesters het platteland voor te bereiden op de toekomst ...."en hen nu al te doen overgaan (du) in het systeem van de Drie Hemelen."<sup>217</sup>

Hier maakt Schipper ons duidelijk dat we het kompas in samenhang met het Handvest en het Register moeten hanteren. Het behoort kennelijk tot de middelen waarlangs de adepten toegang krijgen tot de heilige geschriften van de Daoshi. Het kompas of het 'systeem der drie hemelen' is van oorsprong evenzeer met de religie verbonden als de heilige kalender die men behandelt met de eerbied van een goddelijke openbaring. De kalender is net als het kompas afgeleid van het systeem der drie hemelen.

"Op de liturgische kalender zijn dagen gereserveerd voor de vereniging van de krachten van het Verbond. De liturgische kalender volgt vanzelfsprekend het schema van het menselijke en maatschappelijke lichaam: er zijn allereerst jaarlijks drie grote feesten, de feesten van de drie Principes van de Drie Hemelen: Hemel, Aarde en Water."<sup>218</sup>

Deze drie principes hemel, aarde en water bepalen ook de grondstructuur van het kompas. Skinner spreekt echter niet over 'water-chi', maar over 'weather-chi' en komt tot de volgende driedeling:

1. "Earth chi or host chi who have their life in the dragon veins of the earth. These run through the earth and along its watercourses and are subject to decay ....
2. Heaven chi or quest chi are affected by the state of tien (heaven) and may overrule the effect of Earth chi
3. Weather chi of which there are five, mediate between Earth and Heaven chi much in the same way that man is midway between Heaven and Earth and has some small say influencing both."<sup>219</sup>

In deze vergelijking van de mens met het weer bevinden beide zich op het grensvlak van de hemelse en aardse qi en zijn als zodanig van grote betekenis voor de totstandkoming van de vereniging van hemel en aarde. Belangrijke componenten van de 'weather chi' zijn de wind (feng) en het water (shui) en reeds daaruit spreekt de cruciale positie van de fengshui in de vereniging van hemel en aarde. "Thus the ability of feng-shui to judge or control the chi of heaven and earth is admirably reflected in the presence of feng and shui amongst the intermediary weather chi. Not only do the weather chi mediate between Heaven and earth chi but they partake of the nature of both."<sup>220</sup>

De mens die op het grensvlak van hemel en aarde moet leven probeert als een drakenman of aardse acupuncturist de gunstige qi van zijn woonplaats aan te boren. Het is zijn religieuze overtuiging dat dit streven een wezenlijk deel van zijn leven uitmaakt. Het opsporen van de juiste qi in de leefomgeving is noodzakelijk voor de bevordering van de innerlijke transformatie. Niet iedere onderzoeker heeft een gelijke interesse; Feuchtwang is een menswetenschapper en Skinner is meer technisch gericht. Gold voor de eerste nog:

'We have inevitably come back to the individuating function of feng-shui ..... a method of external self-identification, not merely in a stationary relationship to one's environment.'; Skinner gaat niet op dit punt in maar blijkt zich te realiseren dat de fengshui middels de innerlijke alchemie een spirituele dimensie bezit. "The adept of internal alchemy or the martial art, has learned to

---

<sup>216</sup> Schipper, 85.

<sup>217</sup> Schipper, 86.

<sup>218</sup> Schipper, 90.

<sup>219</sup> Skinner 1980, 17.

<sup>220</sup> Skinner 1980, 17.



accumulate chi in his own body by a hard and exhausting regimen .... An increase of chi in a site automatically benefits those living there, and feng shui provides a method of doing this."<sup>221</sup>

In de fengshui speelt de mens in feite een intermediaire rol bij de vereniging van hemel en aarde die we eerder ook in de alchemie aantreffen. In de fengshui is deze functie scherp gestructureerd, en met behulp van de geboortekarakters gekwantificeerd, en dit heeft in de bouw van het kompas zijn weerslag gevonden. Page merkt het bestaan van de astrologische data wel op maar signaleert niet dat het hier gaat om de inbreng van geboortekarakters. Hij zegt onder meer over de kompasringen: "Op de binnenste zijn de acht trigrammen van de I Tjing gegraveerd, in de buitenste de tekens van de Chinese dierenriem. Daartussen bevinden zich gebruikelijke kompaspunten ... ringen die verwijzen naar astrologische gegevens en de zestigjarige kalender, graden die de dagen van het jaar aangeven, enz. Dit bijzonder ingewikkelde en verfijnde instrument wordt door de meeste fengshui hsien-sheng (=de geomantici) gebruikt om drakenaderen en andere gegevenheden en hun relatieve waarde in hun onderlinge samenhang te peilen."<sup>222</sup>

Page maakt ons nergens duidelijk waar en hoe de geboortehoroscoop in het instrument wordt ingevoerd. Toch is ook in zijn werk evident dat deze in de fengshui vereist is: "In de eerste plaats was het net als bij zulke wetenschappen als feng-shui en healing, belangrijk dat de sterren en planeten in een gunstige positie stonden en er een grote conjunctie was met de geboortehoroscoop van de alchemist."<sup>223</sup>

Skinner heeft de techniek van de toepassing beter bestudeerd en constateert dat veel mensen de noodzakelijke input van de persoonsgegevens over het hoofd zien. "The importance of the personal equation in relation to a particular site is sometimes overlooked ..."<sup>224</sup>

In dat geval zal de finesse van het instrument niet tot zijn recht komen. De interne beveiliging zal dan in werking treden en de onzorgvuldige gebruikers op den duur teleur stellen.

Skinner merkt op dat een bijna 100 jaar oude studie van De Groot de kern van het geheim reeds heeft ontraadseld. De Groot citerend: "These (sexagenary) characters being firmly believed to determine his fate for ever, no burial place can answer to the geomantic requirements if the cyclical characters expressing the year of birth of the occupant stand in the compass on the lower end of the line which the almanac has decreed as auspicious for the current year ...."<sup>225</sup>

Overigens is het zo dat in geval van een graftombe zowel met de geboortetijd als met het overlijdenstijdstip rekening wordt gehouden. Het is ons hier echter alleen te doen om het principe zelf: het gebruik van de individuele persoonsgegevens voor het kunnen toepassen van universele kosmische wetten of natuurwetten.

Skinner is op dit punt niet mis te verstaan: "The lunar calendar, however, provides the basis for astrological calculations which link individuals to specific sites .... If a fengshui hsien-sheng is assessing a site for a building project, then he has to know the data and time of birth of the owner."<sup>226</sup>

---

<sup>221</sup> Skinner 1980, 18-19.

<sup>222</sup> Page, 121.

<sup>223</sup> Page, 134.

<sup>224</sup> Skinner 1980, 74.

<sup>225</sup> Skinner 1980, 74.

<sup>226</sup> Skinner 1980, 73-74.

"Besides the use of the compass to determine the correct day or six-day period, there is also a need to apply data from the horoscope of the owner of the building together with the recommendations of the 'Tong Sing', or Chinese almanac for that particular month and year."<sup>227</sup>

Eerder hebben we al melding gemaakt van de overlap tussen de almanak en het kompas. Het is beter te stellen dat de twee elkaar aanvullen en verbeteren. Het kompas bevat de basisprincipes van de correspondentia die zijn neergelegd in de indeling, de volgorde en de stand van de ringen ten opzichte van elkaar. Ook hier wordt niet opgehelderd hoe we deze correspondentia precies moeten verklaren. Veel kennis uit de oudheid lijkt verloren te zijn<sup>228</sup>.

De almanak is een aanvulling op het kompas voor die data die elk jaar astronomische updating vereisen. Vanzelfsprekend is de informatie van de efemeriden te uitvoerig om in het kompas op te nemen. De belangrijkste astronomische data verschijnen elk jaar in de nieuwe almanak en dat maakt het kompasgebruik veel nauwkeuriger dan zonder deze gegevens het geval zou zijn.

Overigens blijft het nog steeds noodzakelijk een deskundige te raadplegen die uit de geboortetijd de acht geboortekarakters kan berekenen. Evenzo blijft het verrichten van de metingen en het aflezen en integreren van de kompasgegevens een kunst van mensen met een speciale opleiding en langjarige ervaring.

Zelfs het gebruik van de almanak lijkt op het eerste gezicht al tamelijk ingewikkeld. Afgezien van enkele secties met algemene beschouwingen kan men de voor zijn eigen persoon relevante informatie alleen vinden met behulp van een of meer der acht geboortekarakters. Zo geldt bijvoorbeeld voor de achtste sectie, die begint met het fraaie gedicht van de Gele Keizer over de vier seizoenen: "To work it, you need to know what year you were born in -that is to say, which of the Twelve Earthly Branches is yours."<sup>229</sup>

De dagen van de kalender worden afzonderlijk behandeld in sectie 46. Elke dag is onderverdeeld in acht blokken informatie. Er zijn zowel opsommingen van activiteiten die men moet vermijden als die waarvoor het een gunstige dag is. Om er achter te komen welk blok voor de gebruiker in kwestie geldt moet men eerst de twee geboortekarakters van de eigen geboortedag weten waarmee men vervolgens via een systeem van verwijzingen de juiste ingang van de rijen en kolommen kan vinden. Het volgende citaat geeft een indruk van hoe de richtlijnen voor het gebruik luiden. "To understand the days, it is necessary to know the two horoscope characters for the day you were born on. These are then used in conjunction with 'Respected Master Tung's Method of Calculating Days' (section 42) and the fifth block of the calendar. The Earthly Branch and the descriptive term is printed in red; on not so good days, in black. It is then necessary to turn to Respected Master Tung's chart and look up the month you are dealing with. Then find the descriptive term combined with the Earthly Branch and below this will be a detailed analysis of your fortune for the day. This combined with the information provided in the calendar gives the answer."<sup>230</sup>

Het gebruik van de almanak vereist dus enige oefening maar de Chinezen zijn er al 4000 jaar mee vertrouwd en leren het even speels als praten en fietsen.

Omdat geen enkele dag gelijk is aan de andere moet men de almanak dagelijks opslaan om te weten hoe bijvoorbeeld onnodige risico's te vermijden, maar de diepere betekenis blijft: hoe men met behulp van de tijd de innerlijke qi doet resoneren met de uiterlijke qi.

---

<sup>227</sup> Skinner 1980, 74.

<sup>228</sup> Henderson.

<sup>229</sup> Palmer, 76.

<sup>230</sup> Palmer, 187.

De almanak geeft niet alleen adviezen met betrekking tot grote ingrijpende gebeurtenissen zoals: verhuizen, trouwen, begraven e.d. maar ook de kleinere dagelijkse werkzaamheden komen aan de orde zoals: eten koken, schoonmaken, haren knippen, hout hakken, messen slijpen, inkopen doen, het land ploegen, zaaien, wieden, irrigeren, oogsten, dorsen, etcetera.

Een gelukkige bijkomstigheid van dit systeem met zijn persoonlijke afstemmingen is dat het niet voor iedereen tegelijk een gunstig tijdstip is om naar de kapper of winkel te gaan. Dankzij de differentiatie van de individuele geboortekarakters is er enige spreiding in de tijd, zowel over de dagen als over de uren van de dag.

Deze uitwijding over het gebruik van de almanak zou ook kunnen slaan op het kompasgebruik, omdat de correspondentia van de kompasringen in grote lijnen dezelfde principes volgt als het systeem van de almanak.

In de almanak is de weergave van de persoonsgegevens anders dan op het kompas. Het kompas is een overzichtelijk geheel zodat de positie van de persoonsgegevens direct iets zegt over hun functie in het kosmisch diagram. We kunnen deze functie als volgt toelichten.

Op het kompas worden drie groepen ringen onderscheiden die overeenkomen met de Drie Hemelen of de drie oorspronkelijke pneumata. De drie ringgroepen worden ook wel platen of schijven genoemd. De binnenste schijf is de aardeschijf en de buitenste de hemelschijf.

De mensschijf, ook wel de centrale of middenschijf geheten, bevindt zich tussen de aarde- en hemelschijf. De positie van de mensplaat heeft dus betrekking op het gedrag dat de vereniging van hemel en aarde bevordert.

In deze zin heeft de fengshui dus iets van een ontwikkelde en met hulpinstrumenten verrijkte vorm van yoga. De yogi beoogt immers ook de hemelse en aardse prana (vergelijkbaar met de qi) in zich te verenigen.

De innerlijke alchemie van het Taoïsme streeft naar een persoonlijke transformatie als onderdeel van de grote conjunctie van hemel en aarde. De fengshui is de Taoïstische discipel behulpzaam bij het zoeken naar de juiste tijd en plaats waarop een en ander zich het beste kan voltrekken. "As chi concentrates and disperses, or grows, prospers and decays, a fengshui practitioner needs to know at any point in space or time the cyclical phase of the chi. The different phases of chi are outlined on the Man plate ....The middle Plate, or Man Plate, is to be used to discover the influences of Heaven and Earth on those living at this site."<sup>231</sup>

De ringen met informatie over de hemel-qi geven informatie over de 'richness or poorness van de chi-flow'.

"The Earth Plate is to be used in divining 'the dragon pulse' and locating the veins and arteries of earth chi. The chi indications on the Earth Plate measure the relative health or otherwise of chi in the earth surrounding the point which is being checked by the compass."<sup>232</sup>

De qi-stromen in de aarde, ook wel drakenaderen genoemd, zijn, zoals gezegd, vergelijkbaar met de acupunctuurmeridianen in het menselijk lichaam. De mens die met behulp van kompas en almanak in zichzelf de resonantie van de hemelse en aardse qi weet te realiseren is als de drakeman die resoneert met de polsslag van de drakenaderen. Zo iemand verstaat de roep des hemels en volgt het

---

<sup>231</sup> Skinner 1980, 103.

<sup>232</sup> Skinner 1980, 103.

voorbeeld van de natuur. De drakenkoppen op de Taoïstische tempels verwijzen naar deze roep des hemels en doen enigszins denken aan de hanen op de torenspits van katholieke kerken.

De plaatselijke qi-meting met het kompas brengt de schijven in een bepaalde positie ten opzichte van de kruisdraden en langs deze draden worden de karakters van de schijven met elkaar in verband gebracht. "The various segments of the compass which the thread crosses indicate the connection between the site under consideration and the feature whose bearing is being taken .... It is the interaction of these bearings which produces the 'luck' or otherwise of the site."<sup>233</sup>

Alvorens de meting te verrichten moet het vierkant, waarin de schijf draaibaar is ingelegd, met één zijde parallel lopen aan die bepaalde lijn in het landschap of het huis waarover de vraag gaat. De geomanticus neemt na een gesprek met de cliënt zelf de beslissing aan welke lijnen hij de metingen verricht. Een belangrijk gedeelte van de 'vakkennis' zit uiteraard in dit soort beslissingen. "Now we reach the crux and heart of the whole operation with the compass. When it is decided which of the surrounding features or veins of chi is the most categorically auspicious, a siting is taken of it, and its sexagenary character is determined. From that the six days of the year appropriate to the character are determined. Now if the burial or building takes place within these six days thenceforth the site is forever connected with this source of chi."<sup>234</sup>

Blijkbaar hebben we bij een begrafenis net als bij een bevruchting te maken met het vastleggen van een op dat moment op die plaats heersende qi-combinatie. De mens draagt de geboorteqi als een identiteit van zijn persoonlijkheid voor de rest van zijn leven met zich mee. Zo ook is het met de grafqi. Een óngunstige plaats en/of tijd van begraven betekent dat de 'geest' van de overledene geen rust zal vinden en daardoor misschien zelfs ongeluk over zijn nabestaanden kan brengen. (Verderop brengen we deze geest ook in verband met de mineraalsubstantie van de bodem). Dezelfde gedachtegang is van toepassing op de opening van een bedrijf, het bouwen van een huis of het inzaaien van een akker. Als de mensplaat op het kompas met behulp van de almanak laat zien dat de qi-combinatie op die tijd en plaats niet strookt met de geboortekarakters van de betrokkene, dan rust er voor deze persoon geen zegen op zijn activiteit. De disharmonie van zijn persoonlijke qi met die van de tijd/plaats van zijn activiteit betekent dat de qi van deze gebeurtenis ongunstig blijft doorwerken op alles waarmee het te maken krijgt.

In de erkenning van de eigen subjectidentiteit van een afzonderlijke gebeurtenis of verschijnsel zit een verwijzing naar het organistisch denken, dat aan alle processen en gebeurtenissen in principe een eigen subjectidentiteit toekent. Vanuit deze eigenheid of intrinsieke eigenwaarde leidt het verschijnsel of organisme een zelfbeschikkend bestaan maar blijft tegelijk gevoelig voor omgevingsveranderingen.

De invulling van de subjectidentiteit komen we in de fengshui steeds weer tegen door de aanname dat alles en iedereen een eigen maar tevens omgevingsbetrokken qi bezit. De subjectidentiteit van iets nieuws ontstaat steeds uit dat wat reeds bestaat. Whitehead noemt dat de 'antecedente events' die de basis vormen voor de conjunctie van mentale en fysieke prehensies waaruit het nieuwe wordt geboren.

In de fengshui ontstaat het nieuwe subject met de eigen qi-combinatie uit de qi van de hemel, die zich op dat moment ter plaatse met de qi van de aarde verenigt.

---

<sup>233</sup> Skinner 1980, 102.

<sup>234</sup> Skinner 1980, 105.

Het moment waarop het nieuwgeboren subject de qi-combinatie vastlegt is mijns inziens vergelijkbaar met de totstandkoming van een nieuwe 'occasion of experience'. Elke nieuwe entiteit maakt een keuze uit het aanbod van eeuwigheidsobjecten en houdt daarbij rekening met het 'reeds bestaande'.

Het 'reeds bestaande' van Whitehead doet me sterk denken aan de aardse qi van de fengshui. De nieuwe entiteit, het nieuwe schepsel houdt rekening c.q. bouwt voort op dat wat in de aardse werkelijkheid reeds is gerealiseerd. Juist door die gebondenheid aan het aardse en het bestaande, zoiets als de aardse qi van het moment op die plaats, is er continuïteit in de ontwikkeling van de natuur en de mensheid.

De keuzevrijheid en de schepping van iets nieuws, enkel dus in de zin van toevoegend aan het bestaande, beperkt zich tot de keuze uit het beperkte aanbod van eeuwigheidsobjecten uit de primordiale orde. In de chaostheorie herkennen we deze beperkte keuzevrijheid of deterministische autonomie in de oplossingsverzameling die bestaat uit de fractal van een ver-uit-evenwichtproces. Qi-fixatie is als het ontstaan van een ver-uit-evenwichtverschijnsel; de identiteit en keuzevrijheid ontstaan op het 'geboorte'-moment. Het gebruik van de geboortekarakters als representatie van die identiteit is als het gebruik van de wiskundige vergelijking bij een fractalcurve. In beide gevallen hanteren we een kwantitatieve wetenschappelijke formule voor de individuele identiteit van een subject.

### **Het Kompas en de Boerenalmanak**

Het Taoïsme bepleit de loop der natuur als leidraad voor het gedrag.

De vroege alchemie richtte zich in de eerste plaats op de geneeskrachtige kruiden, 'herbs of immortality'; de plantenelixers gingen vooraf aan de artificiële laboratoriumelixers.

Het kompas en de almanak zijn de kosmische diagrammen die als hulpinstrument het opus van de elixerbereiding begeleiden. Vanwege de plantenelixers en de betekenis van het voedselbereidingopus in het algemeen verbaast het ons niet dat de oude instrumenten sterk op de plantenteelt zijn gericht. Dankzij die cruciale rol van de landbouw beschikken we over oude agrarische teeltvoorschriften die toen nog samenhangen met de spirituele ontwikkeling van de boer. De kosmische diagrammen regelen de harmonisatie van de qi-stromen zodat de mens de vruchten kan plukken van zijn resonantie met de natuur. Het zijn zowel de voedzame vruchten voor het lichaam als het geestelijke voedsel voor de ziel. De qi is in de oude landbouwliteratuur op zichzelf net zo belangrijk als het hoofdgewas van de voedselvoorziening. Als men schrijft over de 'spirits of the land' is veelal de qi (chi) bedoeld.

"The 'spirits of the land and grain' (she chi) were symbols of national survival, to whom supreme loyalty was due: When a Prince endangers the altar of the spirits of the land and grain, he is changed, and another is pointed his place. The royal house of Chou claimed their descent from the agricultural deity, Hou Chi, Prince Millet."<sup>235</sup>

Westerse wetenschappers onderschatten vaak het belang van de landbouwkalenders omdat ze zich niet goed kunnen voorstellen dat de tijdwaarnemingen nauwkeuriger waren dan in de westerse wereld gebruikelijk was. "There is a tendency for modern scientists, imbued with the idea of linear progress, to imagine that man's observation of his environment has become more accurate over time. The reverse development is clearly reflected in the Chinese agricultural calendars: references

---

<sup>235</sup> Needham-Bray VI-2, 1.

to plants or stars in the early texts increasingly give way to simple dates reckoned by the lunar month or solar term."<sup>236</sup>

De oude kalenders beperken zich niet tot de landbouw in de moderne zin van het woord. Eerder zijn deze kalenders bewijsstukken van de geïntegreerde zienswijze op religie, landbouw en huishouding. The Li Chi Yüeh Ling (landbouwalmanak) was the forerunner of a series of almanacs containing mystical-religious material, matters of etiquette, dietary prescriptions and the like as well as agricultural precepts."<sup>237</sup>

"The Yüeh Ling ....: The correlations with the five elements for which these agriculturists were responsible concerned the seasons of the year (with or without a central element), possibly the colours, certainly the classes of living animals, the domestic animals, the weather and probably the sacrifices and the small gods to whom they were offered. ...."<sup>238</sup>

Een hoogtepunt in de toepassing van kalenders en kosmische diagrammen vormde Wang Chen's 'Nung Shu' in 1313.

In feite hebben we hier te maken met een landkompas waarin de landbouwactiviteiten volledig in de andere levensterreinen geïntegreerd zijn. In dit diagram bezit de landbouw een eigen schijf op het kompas zodat de agrarische voortbrenging geheel in het opus der transformatie is opgenomen en er een wezenlijk deel van uitmaakt.

"But perhaps the outstanding achievement in this strictly utilitarian genre is the calendrical diagram in Wang Chen's Nung Shu of 1313, in which the Heavenly Stems, the Earthly Branches, the four seasons, twelve months, twenty-four solar terms and seventy-two five-day periods, each sequence of agricultural tasks and the natural phenomena which signal their necessity, stellar configurations, seasons, phenology, and the sequences of agricultural production, are cunningly and concisely assembled so that all the essential points of a farming almanac are united in a single small circle. This marvellous application of the Yüeh Ling principle was to be reproduced extensively in later works .... [But the most widely-used farming calendars in China today are those based on an elaboration of Wang Chen's calendrical diagram, detailed chronological tables that permit advanced planning of year-round farm management....]"<sup>239</sup>

Als we Wang Chen's Nung Shu hier kortweg het 'landbouwkompas' noemen is het verhelderend dit instrument te vergelijken met het kompas dat reeds ter sprake is geweest.

Needham brengt bij de bespreking van de alchemie nog twee van deze instrumenten ter sprake. Het ene heeft betrekking op de innerlijke alchemie, het andere op de uitwendige elixerproductie in het reactorvat.

Het diagram van de innerlijke alchemie is een hulpinstrument voor de begeleiding van het opus der innerlijke transformatie<sup>240</sup>; het diagram voor de begeleiding van de 'fire times' slaat op de chemische bereiding van het elixer in het reactievat van de alchemist<sup>241</sup>.

---

<sup>236</sup> Needham-Bray VI-2, 52.

<sup>237</sup> Needham-Bray VI-2, 53.

<sup>238</sup> Needham II, 265.

<sup>239</sup> Needham-Bray VI-2, 55.

<sup>240</sup> Needham V-5, 56.

<sup>241</sup> Needham V-3, 63-65.

In de landbouwkalenders krijgt de zaaidatum doorgaans veel aandacht, dat is ook in de Chinese kalenders het geval. De keuze van de geschikte zaaidatum is een treffende toepassing van de leer der correspondentia.

"The tasks of sowing and planting each have their place: if one knows the right time (for each crop) and does not contravene the prescribed order, then they will sprout and ripen in a constant succession to your benefit and profit...It is the symbolic moment when the seed is given life, and any mistake may mean stunted growth and a poor harvest, so naturally much thought went into evaluating the best sowing time for the most important crops.

In ancient times this crucial matter was settled by divination .... The very fact that the subject was divined, indicates the degree to which economic and ritual activity were inseparable."<sup>242</sup>

Het belang van de zaaidatum is in de Taoïstische kalender groot omdat op dat moment de geboorte-qi in het embryo wordt vastgelegd en levenslang doorwerkt in de lotgevallen van het betrokken organisme. In dit opzicht is er geen verschil tussen mens, dier en plant.

De belangrijkste consequentie van het geboortetijdstip of de zaaidatum treffen we steeds weer aan in de astrologie van de correspondentia.

"... yet Fan, like so many of his temporaries, believed firmly in astrology and interlarded his empirical precepts with recommendations on auspicious and inauspicious days ....

All the nine cereals have their taboo days, and if you fail to observe these when sowing, the crop will suffer great damage. These are no empty words, but the inevitable consequences of nature."<sup>243</sup>

De almanak geeft per gewas aan welke dagen voor het betrokken gewas al dan niet geschikt zijn, daarnaast is het van belang dat de kalender op de individuele gebruiker is afgestemd.

De boer moet via zijn eigen geboortekarakters, vastgesteld door de meesters van de horoscooptechnieken, in de almanak opzoeken op welk tijdstip hij de geplande activiteiten het beste kan uitvoeren. "Most personal recommendation for sowing dates or periods Chia gives in terms of the lunar calendar..."<sup>244</sup>

Bray wijst terloops ook nog op een wetenschappelijke verklaring voor het mogelijke gunstige effect van het gebruik van de maankalender, onder meer op het feit dat in veel culturen de opvatting bestaat dat er bij voorkeur bij wassende maan gezaaid zou moeten worden. De agronomen hebben hiervoor een verklaring: bij helder maanlicht zijn de insecten minder actief zodat kiemplanten er minder schade van ondervinden.

Tot zover de toepassing van de fengshui in de Chinese landbouw.

### **De begraafplaats**

De snelle urbanisatie van China gaat ook aan de fengshui meesters en almanakuitgevers niet ongemerkt voorbij. De almanakken die tegenwoordig in de stad verschijnen bevatten nog slechts een summiere of helemaal geen landbouwparagraaf.

De geomantici vinden emplooi op het terrein van de planologie en de binnenhuisarchitectuur maar worden door het gewone volk nog steeds ingehuurd bij begrafenissen. Dit laatste verdient in dit verband extra aandacht omdat deze toepassing zowel aansluit bij de oertijdse landbouw als bij de almanaktradities van China en Europa, en wellicht iets zou kunnen zeggen over het verband tussen

---

<sup>242</sup> Needham-Bray VI-2, 242.

<sup>243</sup> Needham-Bray VI-2, 243.

<sup>244</sup> Needham-Bray VI-2, 244.

deze twee. In dat geval dient de fengshui van het graf op deze plaats dus ter overbrugging van de oude agrarische en stedelijke toepassingen en dat is van belang voor de vraag of de inzichten omtrent de oertijdse eenheid van religie en natuuumgang voor de hedendaagse mens nog bruikbaar zijn.

In het voorafgaande wezen we reeds op de Chinese gebruiken een fengshui meester in te huren voor het vaststellen van de juiste datum en plaats bij de teraardebestelling van een overledene.

In studies van Feuchtwang en de Groot treffen we een aantal technische details aan van de graffengshui die een belangwekkend licht werpen op een mogelijke link tussen de fengshui en wat we eerder hebben leren kennen als de vruchtbaarheidsriten en het Stichtingsoffer. Bij de bespreking van het Stichtingsoffer hebben we vastgesteld dat een meer agrarische duiding van dit ritueel aannemelijk maakt dat het corpus werd gezien als een gebundeld concentraat dat de bodem en de plant voedt met essentiële mineralen.

Het opmerkelijke van de fengshui van de teraardebestelling van het corpus is dat de ligging en omgeving van het graf zodanig wordt gekozen dat het kan dienen als mineraalbron die de akkers van nutriënten voorziet.

De Groot<sup>245</sup> spreekt over de “shan ling” van een locatie; dat is de levenskracht of vruchtbaarheid, de plaatselijke qi, die men kan verstikken of juist benutten. Verstikkend is een slechte drainage en een ondoorlatende ondergrond want dan is de ontbinding van het lijk zwak hetgeen gelijk staat met een zwakke qi. Vitaliserend is een goede doorlatendheid en ongehinderde stroomafwaartse grondwaterstroming naar de groene akkers.

De Groot: “The active operation produced in the earth..is denoted by the term ‘shan ling’, “effective operation of high grounds” ..... Like a current of vital power, the shan ling flows in every direction through favorable sites.....indeed, even a child can understand that shan ling with a descending motion must develop great vigour and energy, particularly at the end of its downward course.<sup>246</sup> In the end they must awake from their torpor, as is the case in spring, when they fill the universe with vital energy and revivify the vegetable kingdom...<sup>247</sup>...;thus bringing forth an energetic downward current and accumulating a large store of shan ling over and around the corpse.”<sup>248</sup>

Deze uitleg over de betekenis van het boerengraf is nogal in nevelen gehuld tenzij we een en ander beschouwen tegen de achtergrond van de klassieke Chinese landbouw. We begrijpen het belang van de grafligging het beste als we het lijk dezelfde functie toedenken als in de vruchtbaarheidsriten, i.e. als een opeenhoping van vruchtbare mineralen. Net als het moedergesteente van de bodem kan het corpus alleen als bron van vruchtbaarheid dienen als er voldoende lucht, water, warmte en microbiologische activiteit bestaan en een juiste afvoer van het verweringsmateriaal kan plaatsvinden. En dat zijn precies de factoren die van belang blijken te zijn bij de bepaling van een favoriete locatie van een graf.

Feuchtwang wijst op de voorkeursligging van een boerengraf ten opzichte van de eigen akkers.

---

<sup>245</sup> De Groot, 952-953

<sup>246</sup> De Groot 952

<sup>247</sup> De Groot 953

<sup>248</sup> De Groot 954



Een goed gelegen graf ligt bij voorkeur in een nis tegen een heuvel en wel zodanig dat het water van de heuvels via het graf het grondwater van de akkers kan bereiken ('where the virtues of hill ,and stream are united and the grass is ever green').<sup>249</sup>

Men opteert voor omstandigheden dat het lijk gedurende lange tijd de opgeslagen voorraad nutriënten geleidelijk vrijgeeft. In dat geval zullen de gezondheid en levensduur van kinderen en kindskinderen er wel bij varen. ('If the expanse be wide, children and grandchildren will multiply and be strong.')<sup>250</sup>

Ook wijst Feuchtwang op de noodzaak van een goede ondergrondse drainage van het graf.  
"Undrained subsoil, marshy ground and sluggish water, give off damp and stinking exhalations ... Red, loamy soil is full of life, and prevents the decay of coffin and corpses, hardening the corpse's bones." <sup>251</sup>

---

<sup>249</sup> Feuchtwang, 113

<sup>250</sup> Feuchtwang, 114

<sup>251</sup> Feuchtwang, 116

Zij die het oude Chinese platteland kennen weten maar al te goed hoe vaak men zich verbaast over de ligging van een boerengraf te midden van de akkers. Voor de moderne gemechaniseerde landbouw vormen deze graven grote obstakels. Dat men er toch aan vasthoudt wijst mijns inziens op de hardnekkige overtuiging dat de bodemvruchtbaarheid profiteert van de geleidelijke ontbinding van het corpus. Zolang een bron mineraalrijk water levert profiteren voedselgewassen en boeren van een hogere opbrengst.

“As an end, preservation of the bones if not the corpse of an ancestor is a filial duty. The length of preservation is an indication of the power of the ch'i, stories being told of bones radiating a white light through the earth, where a miraculously powerful concentration of chi has been exploited. And if the chi are powerful the living descendents benefit from them.”<sup>252</sup>

Het “witte licht” klinkt als een zekere geheimtaal maar kan moeilijk beter worden verstaan als mineraalrijk water dat de nutriënten van het gecomposteerde lijk naar de akkers voert. Bij Feuchtwang en de Groot stuiten we op hetzelfde probleem als bij de eerder genoemde godsdienstwetenschappers die de vruchtbaarheidsriten proberen uit te leggen. Ongetwijfeld zullen de termen in de grondtekst de vertaling rechtvaardigen. De moeilijkheid van de duiding gaat immers aan het vertalen en schrijven van die tekst vooraf. Bij gebrek aan kennis of interesse voor landbouwkunde en pedogenese moet men zich bedienen van mysterieuze begrippen als ‘het witte licht’. In de oudheid had men niet de beschikking over onze chemische terminologie en bijgevolg gebruikte men voor de vruchtbaarheidbevorderende factoren uiteenlopende begrippen die weinig doen denken aan onze chemie.

We kennen de gebruiken, en klaarblijkelijke opvattingen, van de boerenbevolking omtrent de vruchtbaarheidspotentie van lijken, bronwater, slib en moedergesteente uit de voorafgaande beschouwingen over het Stichtingsoffer. Het opmerkelijke van de graffengshui is dat men, in tegenstelling tot de voornoemde zienswijze, voornamelijk een ondergrondse verspreiding van de nutriënten voor ogen heeft.

Feuchtwang verschaft ons een aanknopingspunt voor de koppeling van de ‘bovengrondse’ qi benadering en de ondergrondse substantiestroom. Dit is van belang bij het zoeken naar de overeenkomst tussen de qi van de fengshui lijnen (meridianen, ‘drakenaders’ e.d.) en de substantie die in het Stichtingsoffer als drager van de vruchtbaarheid wordt beschouwd.

“It is said that the Dragon follows the watercourse, and the meeting-place of waters is the meeting-place of the dragons, where the virtues of hill and stream are united and the grass is ever green. Such a place being found, the conformation of the land is observed, and if there appears no outlet for the good influence in the air, it is pronounced an auspicious site”.<sup>253</sup>

De geomantus bestudeert ter plekke de plaats en richting van de drakenaders of waterstromen. We kennen deze aders ook van de roedelopers die hebben vastgesteld dat ze overeenstemmen met diersporen, pelgrimspaden en andere lijnen die in de natuurreligie een grote rol spelen. Dit aspect van de graffengshui wijst echter niet alleen op een verband tussen de qi en de mineraal substantie maar opent ook de mogelijkheid voor een vergelijking met de Europese graftradities.

---

<sup>252</sup> Feuchtwang, 117

<sup>253</sup> Feuchtwang, 113

Daarbij letten we in de eerste plaats op het verband met de vruchtbaarheidsrituelen (hoofdstuk 6.2) en de heiligenverering in de volksdevotie.

De lokale heiligenverering, die tot halverwege de 20ste eeuw hoogtij vierde, vertoont talloze overeenkomsten met het Stichtingsoffer van de godheden uit de prehistorie. In het veelvuldig aangehaalde werk van Frazer treffen we talloze voorbeelden aan van hoe deze ritens de vruchtbaarheid van land, plant, dier en mens bevorderen.

De boerenbevolking spande zich op allerlei manieren in om iets van heiligenrelikwieën te bemachtigen, overtuigd als men was van hun potentie de vruchtbaarheid en gewasopbrengst te verhogen, ook dat zij ziekten afweren of zelfs genezen.

De volkskunde en almanaktraditie verschaffen hierover uitvoerige informatie. Deze onderwerpen komen aan de orde in een volgend werk over de klassieke landalmanakken.

Op het eerste gezicht bestaat er weinig overeenkomst tussen onze almanakken en de Chinese Tungshu. Met behulp van de graffengshui en de vruchtbaarheidsriten proberen we niettemin door te dringen tot een gemeenschappelijke grondgedachte van de twee tradities. Het ligt voor de hand dat er zoiets als een universele grondgedachte moet bestaan. De kalenders komen immers in alle samenlevingen voor en lijken voor de boerenbevolking een onmisbaar hulpinstrument voor het afstemmen op de omgevingsnatuur. Meestal maakt men hierbij gebruik van de stand van de hemellichamen. Zoals de agenda en het horloge het dagelijks leven van de stedeling ordenen, zo zag de boer middels zijn kalender de hemellichamen als leidraad. Want, zo leerde immers de kerkvader Bonaventura, “deze hemellichamen zijn de werktuigen, de *causae secundae*, waarvan God zich bedient om alle stoffelijke verschijnselen te voorschijn te roepen”.<sup>254</sup>

Het adagium “*Coelum specularo terram et aequo arare docet*”-de hemel beschouwende leren wij de aarde gelijkerwijs te bewerken-, stond eeuwenlang hoog in het vaandel van de agrarische levensbeschouwing.

Het gebruik van de kalender is een onderwerping aan de tijd. Kennelijk was dit zo belangrijk dat men het gehoorzamen aan de loop der hemellichamen ooit verhief tot gehoorzaamheid aan God. Bij het ontbreken van een autoriteit als overheid en natuurwetenschap zat er in de oudheid weinig anders op dan belangrijke inzichten en wijsheden te bekleden met het gezag van de religie. In een primitieve agrarische samenleving stonden uiteraard de inzichten omtrent de voedselvoorziening voorop. Het eerbiedigen van deze heilige natuurwetten was een levensnoodzaak. Van lieverlee kwamen er op die manier naast de ‘spijswetten’ ook andere geboden en dogma’s tot stand. In de getijdenboeken en monnikenregels heeft men de gehoorzaamheid aan de tijd voortgezet als een discipline voor de ordening van het geestelijk leven.

#### De Volkskunde

Om een idee te krijgen van de betekenis der kalenders en almanakken voor het dagelijks leven richten we ons op de Volkskunde.

In Nederland werd dit vakgebied tot halverwege de 20ste eeuw aan verschillende universiteiten gedoceerd om vervolgens vrijwel uit te sterven en als onderdeel van de etnologie weer terug te keren.<sup>255</sup> Het Meertens instituut, in 1948 ontstaan uit o.a. het Bureau voor Volkskunde, bezit de belangrijkste databanken over de Nederlandse Volkscultuur.

---

<sup>254</sup> Wildiers, 1988. P.60.

<sup>255</sup> Dekker, Ton. (2002). De Nederlandse Volkskunde. De verwetenschappelijking van een emotionele belangstelling. Aksant, Amsterdam.

Voor de aansluiting bij de fengshui van de begraafplaats richten we ons op de functie van de heiligengraven in de volksdevotie.

In zijn werk "Uit het leven der oude kerk" gaat de Nederlandse volkskundige Jos Schrijnen, -eerste rector van de KU Nijmegen-, op zoek naar de oorsprong van de heiligenverering die tot halverwege de 20ste eeuw in onze volksdevotie een dominante plaats innam. Hij laat zien dat veel aspecten van de heiligenverering, in feite overblijfselen zijn van de oertijdse offercultus en de riten der vroege Christenen. De eerste christenen bouwden bewust voort op de Romeinse traditie van het "lijkmaal", de jaarlijkse viering van de geboortedag van de dode.

Schrijnen: "De primitieve Christenen hebben steeds hun doden begraven, wel vooral in navolging van de begrafenis des Heeren. Maar verder namen zij grootendeels het gebruikelijke ceremonieel over en vierden met name op plechtige wijze den verjaardag van den overledene."<sup>256</sup>

In de Europese almanakken is naast de officiële liturgische kalender sprake van een uitvoerige Heiligenkalender. De oude vruchtbaarheidsrituelen en feesten werden door de boerenbevolking uitgevoerd op het ritme van de 'verjaardagen' van de heiligen. In veel gevallen lijkt de koppeling van een heilige aan een bepaalde datum tamelijk willekeurig. Vaak bestond zo'n datum al uit vroeger tijd, en droeg de naam van een der goden of godinnen uit de prechristelijke natuurreligie.

Het gaat de boer niet zozeer om de naam van de heilige of godheid maar om het tijdstip van de datum waaraan hij zijn werkzaamheden koppelt zodat deze op de gezette tijden plaatsvinden. In zekere zin gaat het dus meer om een heilig tijdstip voor zaaien en oogsten dan om een volksheilige. Veel heiligen worden afgebeeld met tuingereedschap of landbouwwerktuigen en vaak ook nog met planten of huisdieren waarvan zij schutpatroon zijn. De afbeeldingen memoreren en doceren een zekere landbouwkundige kennis die men voor het nageslacht wilde vastleggen. Deze koppeling van religie en landbouw is eerder regel dan uitzondering.

Eliade vat het gegeven aldus samen: "One engages in a certain type of hunting or agriculture because the myths report how the cultural heroes taught these techniques to the ancestors."<sup>257</sup>

Onder 'cultuurhelden' verstaat hij de geestelijke leiders van een samenleving. Zij zijn de dragers van belangrijke inzichten en geboden en verlenen deze het vereiste gezag door ze te bekleden met hun religieuze status.

Het komt er dus op neer dat een verstandige of goede boer tegelijk een godsdienstig of vroom mens moet zijn. Omgekeerd houdt die 'vroomheid' in dat men zich de agrarische leringen en lessen van de mythen eigen maakt en ook dat men deelneemt aan deze jaarlijks terugkerende 'nascholinge' van de rituele vieringen.

De oude mythen en riten informeren ons inhoudelijk over de soort kennis die langs deze weg werd vastgelegd en doorgegeven. Het onderhouden van rituele verplichtingen verschaft sociaal aanzien omdat het doorgaans samengaat met een productieve bedrijfsvoering en een waardevolle bijdrage aan de voedselvoorziening.

De boerenleiders hadden er dus alle belang bij dat men zijn heiligen in ere hield want dat was de manier bij uitstek om de belangrijkste inzichten omtrent de voedselvoorziening te bestendigen.

Vaak viert men de heilige op zijn 'geboortedag' dag door middel van een bedevaart of kerkbezoek.

---

<sup>256</sup> Schrijnen 71

<sup>257</sup> Eliade, Quest, 1969. P.76

Het vereren van zijn relik speelt hierbij een belangrijke rol. De wijze waarop dit gebeurt vertoont veel sporen van het Stichtingsoffer en komt in menig opzicht overeen met de vruchtbaarheidsriten.

De graven van de heiligen bevinden zich veelal bij een heilige bron die de pelgrims bezoeken om middels water, grond, en anderszins iets te bemachtigen van het corpus van de overledene. Deze vruchtbaarheidsfunctie van het corpus doet denken aan de graffengshui hierboven. Het verschil met de Chinese graffengshui is dat de voorouder is vervangen door een locale 'bronheilige' en dat de vermeende verspreiding van de corpus essenties, de 'relikwieën', zich voornamelijk bovengronds afspeelt.

Schrijnen: "Hand aan hand met de vereering der heiligen ontwikkelde zich de vereering hunner relikwieën. Door relikwieën vereering verstaat men vooral: 1. de vereering der heilige gebeenten; 2. van voorwerpen (doeken, stóf, olie enz.), die met deze gebeenten in aanraking geweest zijn." <sup>258</sup>. Hoe hoog de Christenen de relikwieën eerden, blijkt o. a. uit...het Martyrium Polycarpi: "Zoo hebben wij dan naderhand zijn gebeente meegenomen, kostbaarder dan waardevolle "edelgesteenten en hooger te schatten dan goud". De heidenen wisten het, en dáarom verstrooiden zij vaak de assche der martelaren. ....Een groot bewijs voor de hoge oudheid van de vereering der relikwieën, die tot de eerste groep behooren, is natuurlijk het feit, dat, het H. Offer werd opgedragen op het graf der martelaren." <sup>259</sup>

Omdat de relikwieën samenhangen met gebeenten, corpus en andere offerresten is het duidelijk dat we hier met dezelfde vruchtbare substantie te maken hebben als die welke we aantreffen bij het Stichtingsoffer. De substantie diende als medicijn, voedsel, veevoer, mest etc.( zie §6.2).

Evenmin als Feuchtwang en de Groot toont Schrijnen begrip voor de agrarische achtergrond van de aanhangers van de volksdevotie; ook legt hij geen enkel rationeel verband met de voeding en/of bodemvruchtbaarheid. Integendeel hij bestempelt, in getrouwe navolging van het kerkelijk leergezag, dat veel van dit soort gebruiken foutief, heidens, bijgelovig of zelfs afgoderij zijn.

Waar Chinese geomantici de nabijheid van de graven in verband brengen met de opbrengst van de akker zoekt de volkskundige en monseigneur zijn verklaring in de geesteswetenschappen: "Men zou ook kunnen vragen: Waarom openbaart zich deze wonderwerking van een martelaar vooral in de nabijheid van zijn graf, waarom verhoort hij dáar vooral de gebeden der geloovigen? Hoe dichter bij het graf, des te grooter zekerheid, verhoord te zullen worden....De "bedevaartsidee" heeft dan ook veeleer een psychologischen grond, dan een dogmatischen. Verder heeft men beweerd, dat de vereering der relikwieën zou berusten op den heidensch-hellenistischen heroskultus." <sup>260</sup>

Dat laatste is ongetwijfeld juist maar de meeste godsdienstwetenschappers zoeken de verklaring voor de heidense heroskultus evenmin in de agrarische context als de volkskundigen.

Men was zich overigens wel bewust van de tegenstelling tussen de opvattingen van het volk en het leergezag en dat vergde de nodige diplomatieke handigheid. Soms toonde de kerkelijke leiding in Rome zich gevoelig voor de tradities die zij aan het heidendom toeschreven. "Paus Damasus gaf daarentegen een heerlijk voorbeeld van gematigdheid en bescheidenheid: hij wilde elders begraven worden uit vrees 'de heilige assche der vromen te storen.'" <sup>261</sup>

---

<sup>258</sup> Schrijnen 82

<sup>259</sup> Schrijnen 83; Wegman 81, 82

<sup>260</sup> Schrijnen 84

<sup>261</sup> Schrijnen 86

Een opmerkelijk gegeven is dat de liturgische tradities van platteland en stad beiden wortelen in de vroegchristelijke lijkmalen. Voor de stedelingen verloren de vruchtbaarheidsriten uiteraard snel hun oorspronkelijke betekenis en er ontstond een nieuwe eredienst. De historische omschakeling van

het oorspronkelijke lijkmaal naar de Rooms Katholieke Mis is een onderwerp op zichzelf maar voor het juiste begrip van de stedelijke erediensten is het goed zich te realiseren dat zij veel rudimentaire overblijfselen behielden van de oude vruchtbaarheidsriten.

Wij beperken ons hier tot de overeenkomst tussen de verering van de heiligengraven en de eucharistie om te laten zien dat sommige westerse almanakverhalen aansluiten bij de Chinese 'Liturgie van het Land'.

Schrijnen vraagt zich expliciet af of onze Middeleeuwse heiligenverering paganistisch is dan wel afkomstig van de vroegchristelijke eredienst. Hij herleidt een aantal aspecten van de heiligenverering tot hun oorsprong en stelt een verwantschap vast met de vieringen van de eerste christenen te Rome. "Volheerlijk ontplooit zich dan ook de vereering der bloedgetuigen: de sterfdagen worden met grooten luister gevierd, de martelaarsgraven worden het doelpunt van talrijke pelgrimstochten, schitterende coemeteriakkerken verrijzen allerwege: want de plaats der kerk werd bepaald door het graf." <sup>262</sup> "Werden de H. Geheimen in de katakomben gevierd, dan koos men daartoe voor dén gewonen kerkdienst het voornaamste martelaarsgraf en een losse marmerplaat diende als altaartafel of mensa." <sup>263</sup>

Jezus zelf liet een leeg graf na zodat zijn verheven lichaam nimmer de rol vervulde die wij hier op het oog hebben. Daarentegen zijn de graven van Petrus en de andere apostelen alsmede van hun heilige metgezellen tot op heden centra van erediensten.

Opmerkelijk is dat de grafsteen, in dit geval de deksel van de marmeren sarcofaag, dienst deed als tafelblad voor de vieringen van het dagelijks Avondmaal. De eettafel evolueerde in de loop der eeuwen tot het altaar waarop de dienst van brood en wijn plaatsvond. Het eten vanaf de lijkstaf was een getrouwe naleving van 'de communie van het lichaam' van Hem die zich had geofferd om Zijn nageslacht te doen leven. Wat zouden de deelnemers aan deze eredienst anders tot uitdrukking willen brengen dan de identificatie van hun voedsel met het Corpus Christie? Door het aldus te verstaan stemt het ritueel overeen met de laatste wil die Jezus op de vooravond van zijn dood tijdens het Laatste Avondmaal kenbaar maakte: "En Hij nam brood, en als Hij gedankt had, brak Hij het, en gaf het hun, zeggende: Dat is Mijn lichaam, hetwelk voor u gegeven wordt; doet dat tot Mijn gedachtenis." <sup>264</sup>

Door de gelijkstelling van grafsteen, tafelblad en altaarsteen vinden we in de oorsprong van de eucharistie de koppeling terug tussen het Stichtingsoffer en het belangrijkste Katholieke sacrament. De Heilige Mis is tot op heden het hoofdritueel van het Katholicisme; verwantschap met de heiligenverering en vruchtbaarheidsrite is voor de legitimatie van de volksdevotie van groot belang. Het heeft er dus alle schijn van dat de zogeheten 'heidense' verering van lokale volksheiligen in de kern niet wezenlijk verschilt van wat de Kerk naar voren brengt als de ene ware cultus, de eucharistie op het graf van Petrus.

Afgezien van enige onzekerheid is de koppeling van het 'lijkmaal' aan de offerande van de liturgie en het eucharistisch offer waarschijnlijk juist hetgeen wijst op een gemeenschappelijke wortel van de Katholieke Mis en de verering van de volksheiligen.

"Wat wordt met deze' jaarlijksche offeranden' bedoeld? ...Wellicht wordt het Eucharistisch offer

---

<sup>262</sup> Schrijnen 77

<sup>263</sup> Schrijnen 76

<sup>264</sup> Luk. 22:19



bedoeld, wellicht ook altaargaven, waarvan een deel voor de viering der Eucharistie bestemd was, terwijl het overige aan aalmoezen werd besteed: een leeken-oblatie, maar die toch onder het eucharistisch offer plaats had; misschien ook worden bedoeld de *agapen* of liefdemalen...<sup>265</sup>

Wat hiervan zij, sedert het einde der tweede eeuw worden de feesten der afgestorvenen gevierd, niet door offergaven, die nabestaanden neerleggen op de graven, maar door offers van gebed en van liefdadigheid, en hoogstwaarschijnlijk door het H. Offer der Mis. Ook bleef ten deele de viering van de lijkmaal tijden nog voortbestaan, maar zoveel mogelijk gekerstend, vooral door de armen en ongelukkigen daartoe uit te noodigen: de lijkmaaltijd werd en kreeg economische betekenis, trad in dienst der Christelijke armenzorg.<sup>266</sup>

We maken hieruit op dat er oorspronkelijk weinig onderscheid bestond tussen de communiebank en de 'voedselbank'. Het is precies die functie van sociaal-economische nivellering die ook de rurale vruchtbaarheidsrituelen typeert: inbreng naar vermogen en afname naar behoefte. Afgezien van de heldhaftige verdediging van hun geloof is het uitdelen van brood aan de armen, naar goed voorbeeld van Jezus' Wonderbare Broodvermenigvuldiging, een der meest voorkomende kenmerken van de heiligen. Chrysostomus noemde de zondag "De Dag Des Broods"<sup>267</sup>. Schrijven: "Met den dag groeide het vertrouwen in de voorbidding dier geloofshelden, die heel de Christenheid zalig prees en die immers niet slechts door één familie werden vereerd, maar welke als gemeenbezit golden en als zoodanig het belang en de bewondering tevens van de geheele gemeente gaande maakten."<sup>268</sup>

Dit alles laat overigens onverlet dat elke volksdevotie ook wortelt in de locale natuurreligie en die verschilt uiteraard met die van Israël en Rome waaruit respectievelijk het Avondmaal en het lijkmaal ontstonden.

De volksdevotie incorporeerde de traditie van de vroege Christenen zonder afstand te nemen van de oertijdse offercultus en het omgekeerde geldt evenzeer.

De kerk heeft altijd erg omhoog gezeten met de verering van relikwieën, vooral toen deze in de Middeleeuwen een grote economische betekenis kreeg, en niet zelden tot grote conflicten of zelfs oorlogen leidde.

Omwille van haar aanhang op het platteland sloeg de aanvankelijke veroordeling van 'de liturgie van het land' om in een stapsgewijze incorporatie. Het gebruik van wijwater, kaarsvuur, klokgelui, wierook, olie, zout en andere vanzelfsprekendheden in de misviering, was eeuwenlang op straffe van excommunicatie verboden.

De rol van de relikwieën evolueerde in de loop der tijd met de incorporatie mee. Wat de een hield voor voedzame of geneeskrachtige stoffen hield de ander voor miraculeuze of boosaardige geesten. "De relikwieënvereering dagteekent niet eerst uit de IVe eeuw, maar werd van de oudste tijden af beoefend en wel door Jodenchristenen en Heidenchristenen. De geschiedenis leert, dat de vereering der martelaren en van hun overblijfselen bij de Christenen absoluut autochtoon is. ....

Ten deele gold hierbij wel als faktor de bij geloovige vrees voor de ontwijding van het graf en de verstrooiing van het gebeente door de booze geesten of anderszins - waarmee een storing van de zielerust samenging - reden waarom men zich stelde onder de hoede der martelaren."<sup>269</sup>

---

<sup>265</sup> Schrijven 71

<sup>266</sup> Schrijven 72

<sup>267</sup> Schrijven 115

<sup>268</sup> Schrijven 73

<sup>269</sup> Schrijven 85

De martelaar die zijn leven offerde kreeg een aparte heiligenstatus omdat hij het dichtst Jezus' kruisoffer benaderde. Vrome overledenen kregen bij voorkeur een graf in de nabijheid van een martelaar om zodoende van de positieve uitstraling mee te profiteren. Men ging er duidelijk vanuit dat de vruchtbaarheid van de substantie groter was naarmate de heilige een hogere sociale status genoot.

Wat begon als een normale voorouder begrafenis werd later de plaats van een speciale eredienst. Men maakte als het ware onderscheid in de corpus essenties van gewone mensen en van helden (martelaren). Aanvankelijk betrof het de grote Heiligen die overal in de RK Kerk werden vereerd. In de loop der eeuwen kwam, in weerwil van het verzet van de kerkleiding, echter ook de verering voor de streekgebonden volksheilige in zwang. Het is deze lokale volksdevotie waarvan we veel terugvinden in onze volksalmanakken.

Alleen een grondige analyse van deze verschijnselen kan duidelijkheid verschaffen in het religieuze karakter van een afstemming op de natuurlijke leefomgeving.

-----

*“Wie het juiste tijdstip kiest vaart wel; wie niet het  
juiste tijdstip kiest gaat ten onder...  
In de wereld is er geen principe dat altijd correct is,  
en is er geen ding dat altijd fout is.”*

Liezi 200.

## Literatuur

- Art, Jan. Clerus en Volksreligie in Vlaanderen sinds de Nieuwste Tijd.: ‘Ne Peius Adveniat’. In: Religieuze Volkcultuur (G.Rooijackers, Th. v.d. Zee ed.). SUN ,Nijmegen. 1986.
- Aerts, D. De muze van het leven. DNB, Pelckmans, Kapellen 1993.
- Alexander, C.N. Ego development and behavioral changes in inmates practising the transcendental meditation technique or participating in other programs. Doctoral Dissertation. Harvard University, Cambridge 1982.
- Aristoteles, Over de kosmos. Boom, Meppel/ Amsterdam 1989.
- Assagioli, R. Psychosynthese. Een veelzijdige benadering van heel de mens. Servire, Katwijk aan Zee 1988.
- Assagioli, R. Transpersoonlijke ontwikkeling. Servire, Katwijk aan Zee 1991.
- Balbus, I.D. Marxism and Domination. Princeton University Press, 1982.
- Boehme, J. Mysterium Magnum. Uitgeverij Schors, Amsterdam 1700.
- Boehme, J. SR 452, in: Den Hartog. Uren met Jacob Boehme. Uitgeverij Hollandia Drukkerij. Baarn 1915.
- Boehme, J. Aurora of morgenrood in opgang. Uitgeverij Schors, Amsterdam 1979.
- Brehm, E. Roger Bacon's place in the history of Alchemy. Ambix. Vol 23. 1976, pp.53-58.
- Brönnle, St. Mythische en heilige plaatsen, Landschap en psyche. East-Westpublic, Den Haag/Londen 1998.
- Brown, N.O. Leven tegen dood. Amboboeken, Bilthoven 1972.
- Brown, N.O. Apocalypse -and/or- Metamorphosis. University of California Press, Los Angeles 1990.
- Buber, M. De Weg van de mens. Volgens de Chassidische leer. Boucher, Den Haag 1952.
- Buber, M. Ik en Gij. Erven J.Bijleveld, Utrecht 1959.
- Burkert, Walter. (1996) Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions. Harvard UP. Cambridge.
- Campbell, J. (1976a) The Masks of God. Vol.I. Primitive Mythology. Penguin Books 1976.
- Campbell, J. (1976b) The Masks of God. Vol II. Oriental Mythology. Penguin Books 1976.
- Campbell, J. (1976c) The Masks of God. Vol III. Occidental Mythology. Penguin Books 1976.
- Campbell, J. (1976d) The Masks of God. Vol IV. Creative Mythology. Penguin Books 1976.
- Campbell, J. Mens, Mythe en Metafoor. Uitgeverij Contact, Amsterdam 1991.
- Campbell, J. De held met de duizend gezichten. Kosmos Uitgevers, Utrecht 1993.
- Carp, E.A. Teilhard, Jung en Sartre over evolutie. Aula 426, Het Spectrum, Utrecht 1969.
- Celano, Th.van. Tweede Levensbeschrijving. Franciscus van Assisi. Uitgeverij Gottmer, Haarlem 1976.
- Cohen, J & Stewart, I. Chaos geordend. Contact, Amsterdam 1994.
- Colegrave, S. Uniting Heaven and Earth. Jeremy Tarcher, Los Angeles Inc. 1979.
- Cooper, J.C. Yin Yang. The Taoïst Harmony of Opposites. The Aquarian Press, Northamptonshire 1981.
- Cooper, J.C. Chinese Alchemy. The Taoïst Quest for Immortality. The Aquarian Press, Northamptonshire 1984.
- Cooper, J.C. Taoïsme. De weg van de mysticus. Servire, Katwijk aan Zee 1986.
- Crespy, G. Het theologisch denken van Teilhard de Chardin. Aula 63. Het Spectrum, Utrecht 1966.
- Culotta, E. Evolutionary Biology. Science, Vol 265, July 1994, pp. 289-244.
- Davidson, J. Fijnstoffelijke energieën. Ankh-Hermes, Deventer 1990.
- Davies, P. Blauwdruk van de kosmos. Contact, Amsterdam 1991.
- Dennett, D.C. Het bewustzijn verklaard. Contact, Amsterdam 1993.
- Diamonds, I. & Orenstein, G.F. Reweaving the World. The emergence of ecofeminism. Sierra Club Books, San Francisco 1990.
- Dieterich, Albrecht. Mutter Erde. Ein Versuch der Volksreligion. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1967 (1904)
- Dijksterhuis, E.J. De mechanisering van het wereldbeeld. Meulenhoff, Amsterdam 1980.

Dinnerstein, D. Minotaurus en Meermin. Feministische Uitgeverij Sara, Amsterdam 1983.

Eigen, M. & Winkler, R. Het Spel. Natuurwetten bepalen toeval. B.Bakker, Amsterdam 1989.

Eitel E.J. Feng-shui. Graham Brash, Singapore 1987 (1873).

Eliade, M. Patterns in comparative religion. Sheed & Ward, New York 1958.

Eliade, M. Het gewijde en het profane. De Boer/Brand, Hilversum 1962.

Eliade, M. Beelden en symbolen. De Boer/Brand, Hilversum 1963.

Eliade, M. De mythe van de eeuwige terugkeer. De Boer/Brand, Hilversum 1964.

Eliade, M. (1974a) Gods, goddesses and myths of creation. Harper & Row Publishers, New York 1974.

Eliade, M. (1974b) Man and sacred. Harper & Row Publishers, New York 1974.

Eliade, M. Myth and reality. Harper & Row Publishers 1975.

Eliade, M. The Quest. History and meaning in religion. University of Chicago Press, Chicago 1969.

Eliade, M. Essential Sacred Writings from around the world. Harper & Row Publishers, San Fransisco 1977.

Eliade, M. (1978a) The forge and the crucible. University of Chicago Press, Chicago 1978.

Eliade, M. (1978b) A history of religious ideas. Vol.I. University of Chicago Press, Chicago 1978.

Eliade, M. Riten en symbolen van inwijding. Servire, Katwijk aan Zee 1979.

Eliade, M. Yoga, scholen, technieken en verschijningsvormen in hindoeïsme, boeddhisme en tantrisme. Meulenhoff, Amsterdam 1980.

Eliade, M. Autobiography. Journey east, Journey West. Vol I (1907-1937). Harper & Row Publishers, San Francisco 1981.

Eliade, M. (1982a) Aan het hof van Dionis. Verhalen. Meulenhoff, Amsterdam 1982.

Eliade, M. (1982b) A History of religious ideas. Vol 2. University of Chicago Press, Chicago 1982.

Eliade, M. A History of religious ideas. Vol 3. University of Chicago Press, Chicago 1988.

Eliade, M. Shamanism. Archaic techniques of ecstasy. Arkana 1989.

Eliade, M. Yoga. Immortality and freedom. Princeton University Press, New Jersey 1990.

Eliade, M. Wereldreligies in kaart gebracht. (Met I.P.Couliano) Aula, Spectrum B.V. Utrecht 1992.

Feuchtwang, St. 1974. An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy. Vithagna, Vientiane, Laos.

Fordham, F. De psychologie van Jung. Lemniscaat, Rotterdam 1982.

Franciscus. De Geschriften van Franciscus van Assisi. Uitgeverij Gottmer, Haarlem 1976.

Franz, M.L.von. Het individuatieproces. In: Jung, C.G. De mens en zijn symbolen. Lemniscaat, Rotterdam 1966, pp. 169-243.

Franz, M.L.von. De Tijd. De Haan, Haarlem 1979.

Franz, M.L.von. (1983a) Alchemie als psychologisch ontwikkelingsproces. Lemniscaat, Rotterdam 1983.

Franz, M.L.von. (1983b) Alchemie een inleiding tot haar symboliek en psychologie. Schors, Amsterdam 1983.

Frazer, J.G. De Gouden Tak. Contact, Amsterdam 1995 (1948).

Frazer, J.G. Mensch, God en Onsterfelijkheid. Kluwer. Deventer. 1927.

Frazer J.G. Balder the Beautiful. Part VII: The Golden Bough. Macmillan & Co Ltd. London. 1914.

Gell-Mann, M. De quark en de jaguar. Contact, Amsterdam 1994.

Girardot, N.J. Myths and meaning in early taoism. University of California Press, Los Angeles 1983.

Groot, de J.J.M.(1892). The Religious System of China. Vol. III. Book I, Disposal of the dead, Part III, The Grave, second half. Reprint: Ch'eng Wen Publ. co Taipei 1972.

Gould, C. Beyond Domination. New perspectives on Women and Philosophy. Rowman & Allanheld Publishers, New Jersey 1983.

Gould, St. J. Ontogeny and phylogeny. Harvard University Press, Cambridge, USA 1977.

Griffin, D.R. (ed) The reenchantment of science. State University of New York Press 1988.

Hammarskjöld, D. Merkstenen. Uitgeverij Gottmer, Nijmegen 1983.

Hardy, A. Geest en evolutie. Lemniscaat, Rotterdam 1967.

Hardy, A. The Biology of God. Cape Lt. London 1975.

Hawking, St. Het Heelal. B.Bakker, Amsterdam 1988.

Hazard, P. De crisis in het Europese denken. (Parijs 1935) Agon, Amsterdam 1990.

Hellems, A. & Bunch, B. The Timetables of Science. Simon and Schuster, New York 1988.

Henderson, J.B. The Development and Decline of Chinese Cosmology. Columbia Univ. Press, New York 1984.

Hiebert, Th. 1996. The Yahwist's Landscape. Nature and Religion in Early Israel. Oxford UP. 1996.

Huxley, J. Religie zonder openbaring. Lemniscaat, Rotterdam 1968.

I-Ming, L. Ontwaken tot Tao. Servire, Cothen 1991.

Jacob, F. Evolutie: wetenschap en mythe. Meulenhoff, Amsterdam 1983.

Jaffé, A. Jung over parapsychologie en alchemie. Lemniscaat, Rotterdam 1969.

Jung, C.G. De mens en zijn symbolen. Lemniscaat, Rotterdam 1966.

Jung, C.G. Het ik en het onbewuste. Servire, Den Haag 1974.

Jung, C.G. De weg tot het Zelf. (Met H.Zimmer) Ankh-Hermes, Deventer 1975.

Jung, C.G. Over de grondslagen van de analytische psychologie. Lemniscaat, Rotterdam 1976.

Jung, C.G. Mysterium Coniunctionis. Princeton University Press USA. 1977.

Jung, C.G. Synchroniciteit. Lemniscaat, Rotterdam 1981.

Jung, C.G. (1982a) Psychotherapie. Lemniscaat Rotterdam 1982.

Jung, C.G. (1982b) Westers bewustzijn en oosters inzicht. Lemniscaat Rotterdam 1982.

Jung, C.G. (1982c) Studiën über alchemistische Vorstellungen. GW-13. Walter-Verlag AG.Olten 1982.

Jung, C.G. (1983a) Alchemical Studies. Princeton University Press USA 1983.

Jung, C.G. (1983b) Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. GW-11. Walter-Verlag AG.Olten

Jung, C.G. (1983c) Maatschappij en Individu. Lemniscaat, Rotterdam 1983.

Jung, C.G. (1984a) Psychologie van de overdracht. Lemniscaat, Rotterdam 1984.

Jung, C.G. (1984b) Mensbeeld en Godsbeeld. Verzameld Werk 4. Lemniscaat, Rotterdam 1984.

Jung, C.G. (1984c) Droom en individuatie. Verzameld werk 5. Lemniscaat Rotterdam 1984.

Jung, C.G. (1984d) Goed en kwaad. Lemniscaat Rotterdam 1984.

Jung, C.G. (1985a) Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst. GW-9/10. Walter-Verlag, AG.Olten 1985.

Jung, C.G. (1985b) Verlossing in de alchemie. Verzameld werk 6. Lemniscaat, Rotterdam 1985.

Jung, C.G. Aspects of the feminine. Ark Paperbacks, London 1986.

Jung, C.G. (1989a) Dromen. Lemniscaat, Rotterdam 1989.

Jung, C.G. (1989b) Bewust en Onbewust. Lemniscaat, Rotterdam 1989.

Jung, C.G. (1991a) Herinneringen, Dromen, Gedachten. Autobiografie. Lemniscaat, Rotterdam 1991.

Jung, C.G. (1991b) Oerbeelden. Lemniscaat, Rotterdam 1991.

Jung, C.G. (1991c) Ik en Zelf. Lemniscaat, Rotterdam 1991.

Keller, E.F. Heel het organisme. Leven en werk van Barbara McClintock. Meulenhoff Informatief, Amsterdam 1986.

King, F. & Skinner, St. Techniques of high magic. A guide to self-empowerment. Destiny Books, Rochester, Vermont 1991.

Knowles, D. Heiligen en geleerden. Aula 196. Het Spectrum, Utrecht 1965.

Koestler, A. De menselijke tweespalt. DNB/Kapellen 1981.

Krishna, G. Koendalini. De evolutionaire energie in de mens. Ankh-Hermes, Deventer 1972.

Lao-tse. Tao te Tjing. De weg van verandering en groei. (Vert. V.H.Mair.) Omega Boek BV, Amsterdam 1993.

Leclerc, E. Symbolen van de godservaring. Een analyse van het Zonnelied van Franciscus. Uitgeverij Gottmer, Haarlem 1974.

Lewontin, R.C. De DNA doctrine. B. Bakker, Amsterdam 1994.

Lieh Tze, Yang Tsjoë. Het ware boek der volkomen leegte. (Vert. J.Last.) Uitg. Ankh-Hermes bv, Deventer 1987.

Macleán, Ch. De wolfskinderen. Het Spectrum, Utrecht 1978.

Maslow, A.H. Religie en topervaring Lemniscaat, Rotterdam 1964.

Maturana, H.R. & Varela, F.J. De boom der kennis. Contact, Amsterdam 1984.

Mead, M. Sexualiteit en Temperament. Aula 86. Het Spectrum, Utrecht 1967.

Merchant, C. The Death of Nature. Women, ecology and the scientific revolution. Harper & Row Publishers, San Fransisco 1980.

Mitchell Waldrop, M. De rand van chaos. Contact, Amsterdam 1994.

Munnik, R. De wereld als creatieve voortgang. Tilburg University Press, Tilburg 1987.

Needham, J. Science and Civilisation in China. Vol I t/m VI. Caves Books LTD. Taipe. Cambridge University Press 1956-1986.

Needleman, J. Kosmische intuïtie. Mirananda, Den Haag 1989.

Ni, Hua-Ching. The complete works of Lao Tzu. Ni, H.C., Los Angeles 1991.

Ogden, S.M. De werkelijkheid van God. In: God en Wereld. (J. Van der Veken red.) Meinema, Den Haag 1989, pp. 103-119.

Osmen, S.A. Heilige plaatsen. Uitgeverij Elmar B.V., Rijswijk 1990.

Page, M. De kracht van Ch'i. Een inleiding in de Chinese mystiek en filosofie. Servire, Katwijk aan Zee 1991.

Palmer, M. T'ung Shu. The Ancient Chinese Almanac. Rider & Company, London 1986.

Prigogine, I. & Stengers, I. Orde uit Chaos. B. Bakker, Amsterdam 1985.

Prigogine, I. & Stengers, I. Tussen tijd en eeuwigheid. B. Bakker, Amsterdam 1989.

Rilke, R.M. Brieven aan de jonge dichter. Uitgeverij Balans 1998.

Roszbach, S. Interior Design with Feng Shui. Rider, London 1987.

Rozzak, Th. Opkomst van een tegencultuur. Meulenhoff, Amsterdam 1972.

Schama, S. Landschap en herinnering. Uitgeverij Contact, Amsterdam, Antwerpen 1995.

Schipper, K. Tao. De levende religie van China. Meulenhoff, Amsterdam 1988.

Schrijnen, Jos Uit het Leven der Oude Kerk. Paul Brand, Bussum. 1919.

Schweitzer, A. Verval en weder-opbouw der cultuur. Tjeenk Willink & Zn., Haarlem 1928.

Schweitzer, A. Cultuur en Ethiek. Tjeenk Willink & Zn., Haarlem 1931.

Schweitzer, A. Uit mijn leven en denken. Tjeenk Willink & Zn., Haarlem 1953.

Scott, M. Kundalini in the physical world. Arkana Books, England 1989.

Shiva, V. Staying Alive. Women, Ecology and Development. Zed Books, London 1989.

Singer, J. Androgyny. Toward a New Theory of Sexuality. Anchor Press/ Doubleday, New York 1977.

Skinner, St. The oracle of geomancy. Techniques of earth divination. Prism Press. Bridport, Dorset. San Leandro, California 1977.

Skinner, St. Terrestrial Astrology. Divination by geomancy. Routledge & Kegan Paul. London, Boston and Henley 1980.

Sorokin, P. De crisis onzer eeuw. Kluwer, Deventer 1950.

Sperry, R. Consciousness, Personal Identity and the divided Brain. Neuropsychologia Vol.22. No.6. Pergamon Press, New York 1984.

Staal, Fr. Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap. Meulenhoff, Informatief. Amsterdam 1986.

Steggink, O. & Waaijman, K. Spiritualiteit en Mystiek. Uitgeverij B. Gottmer, Nijmegen 1985.

Störrig, H.J. Geschiedenis van de filosofie. Prismaboeken, Het Spectrum, Utrecht 1962.

Teilhard de Chardin, P. Het verschijnsel mens. Spectrum Utrecht/ Antwerpen 1958 en Aula 35, Utrecht/ Antwerpen 1963.

Teilhard de Chardin, P. Bibliotheek Teilhard de Chardin. dl. 1-23. Het Spectrum, Utrecht/ Antw 1963-1969.

Thomas, K. De ondergang van de magische wereld. Agon, Amsterdam 1989.

Thomas, K. Het verlangen naar de natuur. Agon, Amsterdam 1990.

Tompkins, P. & Bird, Ch. Het verborgen leven van de plant. Uitgeverij Sijthoff, Leiden 1976.

Tompkins, P. & Bird, Ch. Secrets of the soil. Harper & Row Publishers, New York 1990.

Towers, B. Jung en Teilhard. Bibliotheek Teilhard de Chardin No.9. Spectrum, Utrecht 1965. pp. 125-135.

Tromp, S.W. Psychical Physics. Elsevier Publishing Co., New York 1949.

Tsjwang-Tze. Uit de werken van Tsjwang-Tze. (Vert. J.A.Blok.) N.Kluwer, Deventer 1965.

Underhill, E. Mysticism. New American Library, New York 1974.

Underhill, E. Praktische Mystiek. Uitgeverij Theosofische Vereniging, Utrecht 1978.

Van het Kruis, J. Mystieke Werken. Uitgeverij Carmelitana, Gent 1980.

Veken, Van der, J. God en Wereld. Basisteksten uit de procestheologie. Meinema, Den Haag 1989.

Veken, Van der, J. Een kosmos om in te leven. DNB/ Pelckmans, Kapellen 1990.

Wallace, R.K. The physiological effects of transcendental Meditation; a proposed fourth major state of consciousness. Ph.O.thesis. Department of Physiology, University of California 1970.

Watson, L. Supernature. Coronet Books, Hodder & Stoughton, London 1980.

Watson, L. Supernature II. A new natural history of the supernatural. Sceptre edition. Hodder & Stoughton Ltd. Great Britain 1987.

Watts A. Psychotherapie Oost en West. B.Bakker, Amsterdam 1973.

Wegman, H.A.J. Geschiedenis van de Christelijke Eredienst in het Westen en in het Oosten. Gooi en Sticht, Hilversum. 1983.

Wehr, G. Jacob Böhme. Der Geisteslehrer und Seelenführer. Aurum Verlag, Freiburg 1979.

Wen-Tzu. Wen-Tzu. Verdere lessen van Lao tzu. (Vert. Th.Cleary.) Kosmos Uitgevers, Utrecht 1993.

White, L. The historical roots of our ecological crisis. Science 155, 1967, pp.1203-1207.

Whitehead, A.N. (AE) The aims of education. And other essays. Mentor Books, New Am Lib, New York 1949.

Whitehead, A.N. (FR) The function of reason. Beacon Press, Boston 1958.

Whitehead, A.N. (SMW) De natuurwetenschap in de moderne wereld. Aula 19, Het Spectrum, Utrecht 1959.

Whitehead, A.N. Wiskunde, basis van het exacte denken. Aula 226. Het Spectrum, Utrecht 1965.

Whitehead, A.N. (MT) Modes of thought. The Free Press. Macmillan, New York 1966.

Whitehead, A.N. (AI) Adventures of Ideas. The Free Press. Macmillan, New York 1967.

Whitehead, A.N. (PR) Process and reality. The Free Press. Macmillan, New York, 1978.

Whitehead, A.N. (S) Symbolism. Its meaning and effect. Fordham University Press, New York 1985

Whitehead, A.N. (CN) The concept of Nature. Cambridge University Press, London 1986.

Whitehead, A.N. (RM) De dynamiek van de religie. Vert en com. J van der Veken. DNB, Kapellen 1988.

Wilber, A. Het Atman Project. Servire, Cothen 1992.

Wildiers, M. Terreinverkenningen. Opstellen over het geestesleven van onze tijd. Davidsfonds, Leuven 1955.

Wildiers, M. Het wereldbeeld van Pierre Teilhard de Chardin. Standaard-Boekhandel, Antwerpen 1960.

Wildiers, M. Teilhard de Chardin. Een inleiding in zijn denken. Standaard Uitgeverij, Antwerpen 1967.

Wildiers, M. De muziek der sferen. De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen 1983.

Wildiers, M. Theologie op nieuwe wegen. DNB/ Uitgeverij Pelckmans, Kapellen 1986.

Wildiers, M. Afscheid van Los Alamos. DNB/ Uitgeverij Pelckmans, Kapellen 1987.

Wildiers, M. Kosmologie in de westerse cultuur. DNB/ Uitgeverij Pelckmans, Kapellen 1988.

Wilhelm, R. I Tjing. Het boek der veranderingen. Ankh-Hermes, Deventer 1983.

Wong, E. Zeven zoekers naar de Tao. Ankh-Hermes, Deventer 1993.

Zhuang Zi. De innerlijke geschriften. (Vert. K.Schipper.) Meulenhoff, Amsterdam 1997.