

THE PROJECT GUTENBERG EBOOK OF DE GEEST VAN CHINA, BY HENRI BOREL

This ebook is for the use of anyone anywhere in the United States and most other parts of the world at no cost and with almost no restrictions whatsoever. You may copy it, give it away or re-use it under the terms of the Project Gutenberg License included with this ebook or online at www.gutenberg.org. If you are not located in the United States, you'll have to check the laws of the country where you are located before using this eBook.

Title: De Geest van China

Author: Henri Borel

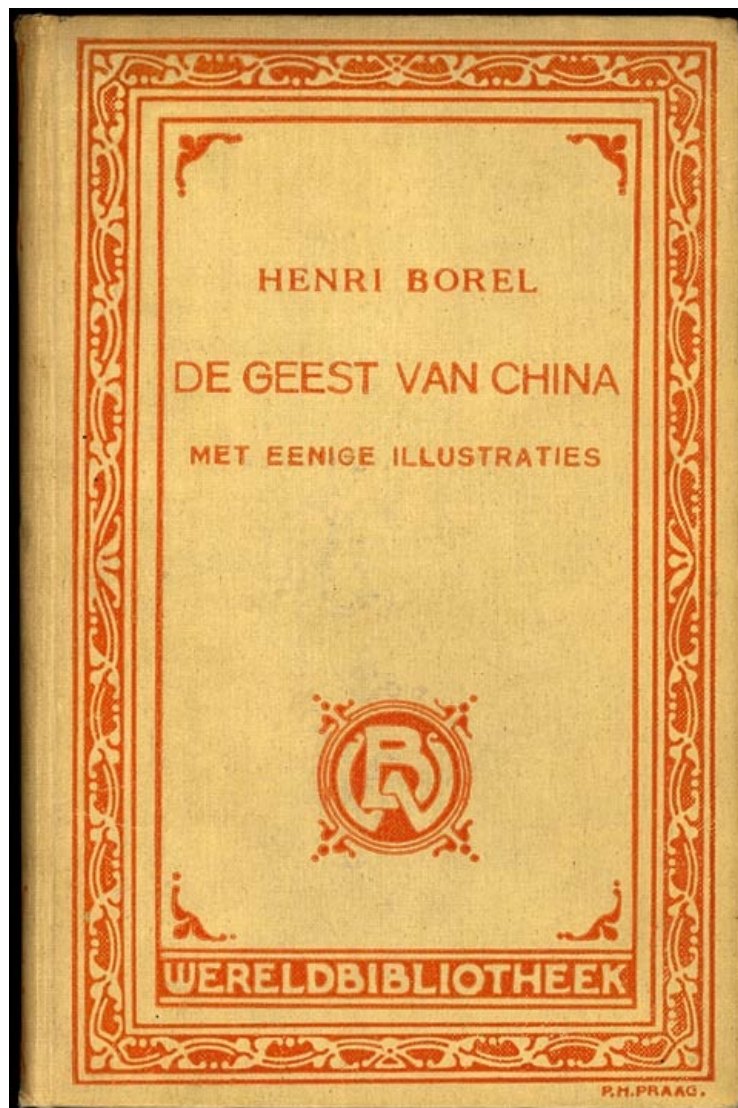
Release date: December 29, 2015 [EBook #50789]

Language: Dutch

Credits: Produced by Jeroen Hellingman and the Online Distributed Proofreading Team at <http://www.pgdp.net/> for Project Gutenberg.

*** START OF THE PROJECT GUTENBERG EBOOK DE GEEST VAN CHINA ***

[Inhoud]





Henni Gonal.



WERELD BIBLIOTHEEK

ONDER LEIDING VAN L. SIMONS.

UITGEGEVEN DOOR:
DE MAATSCHAPPIJ VOOR GOEDE EN
GOEDKOOPE LECTUUR AMSTERDAM

HENRI BOREL

DE GEEST VAN CHINA

MET EENIGE ILLUSTRATIES

Opgedragen aan de Nagedachtenis van mijn' eenvoudigen, ouden Chineeschen leermeester

[Inhoud]

TIO SIAO HOEN

die mij het eerst inwijdde in de Chineesche filosofie, en den Geest van China over mij deed komen, in de jaren 1892-1894.

De vertalingen van de citaten in andere talen kan de lezer vinden achterin het werk.

[V]

INLEIDING

[Inhoud]

Toen ik het merkwaardige werk van Okakura-Yoshisaburo gelezen had „De Geest van Japan”¹ kwam het denkbeeld in mij op, een boek te schrijven: „De Geest van China”. Hierbij kwamen de woorden mij in de gedachte uit een aan mij gericht brief van mijn Chineeschen vriend Dr. Lim Boon King: „We want sinologues in Europa who understand the spirit of our culture, not only the literalism of our books”.

Over den geest van de Chineesche beschaving zijn nog maar weinig boeken geschreven, terwijl er boekenplanken te vullen zijn met werken over Chineesche „folklore” en Chineesch bijgeloof. Schrijvende over Chineesche cultuur hebben de meeste sinologen de fout begaan, die zij ook bij het schrijven over Chineeschen godsdienst gemaakt hebben, zij hebben namelijk de uitwassen en verworpingen voor de oorspronkelijke cultuur aangezien.

Wanneer men werken leest over China en de Chineezen als b. v. het verscheidene dikke folio's groote „Religious System of China” van Prof. Dr. J. J. M. de Groot, kan men niet anders denken dan dat de Chineezen een volk van barbaarsche, domme, bijgeloovige heidenen zijn, onvatbaar voor ontwikkeling, zonder eenige werkelijke beschaving. Deze sinoloog, eene officieele autoriteit van wereld-reputatie, noemt de Chineezen zonder blikken of blozen „semi-civilized”, hij vergelijkt ze zelfs met „most barbarous and semi-civilized peoples”, hij noemt het Chineesche ras „for ever stamped with the total incapacity to rise to a higher level of mental culture”, ja, hij wijst er op, hoe hij godsdienstige gebruiken en ceremoniën onder hen heeft gevonden „which one would scarcely expect to find anywhere, except amongst savages in a low state of culture”.

[VI]

De groote fout van de meeste schrijvers over China, van de groote sinologen ook die daaronder waren, is geweest dat zij gemeend hebben, de cultuur van een

groot Oostersch volk als het Chineesche, eene cultuur, waarvan de geest intuïtief, filosofisch, poëtisch, en zelfs metaphysisch is van kern en wezen, op eene nuchtere, westersch-europeesche, wetenschappelijke manier, met westersche denk- en observatie-methoden te kunnen doorgronden. Nergens spreekt de Geest van China zich zoo karakteristiek uit als in zijn godsdienst, zijn filosofie en zijn kunst. Wie den godsdienst, de filosofie en de kunst van een volk kent, kent de Geest van dat volk tot in zijn diepste wezen. Dat heeft ook Okakura-Yoshisaburo zoo goed begrepen in zijn werk: „De Geest van Japan”. Ik zal dan ook vooral den godsdienst en de filosofie der Chineezers in dit werk in hun essentiele wezen trachten duidelijk te maken voor den lezer, en mij bij de behandeling daarvan op het Oostersche, Chineesche standpunt stellen, om vervolgens het kernwezen der Chineesche kunst, doordrongen als die is van de Chineesche wereld-beschouwing der wijsbegeerte, bloot te leggen. Mocht ik hierin geslaagd zijn, zoo heb ik dáarmede reeds van zelf ook doen gevoelen, wát de eigenlijke „Geest van China” is.

In de voortreffelijke werken van Prof. Fenollosa² en van Raphaël Petrucci³, vooral in die van dezen laatsten sinoloog, die tevens een groot wijsgeer en poëet is, en die in zijn standaardboek over Chineesche kunst een onvergankelijk monument stichtte, waarin de Geest van China is vereeuwigd, is deze arbeid reeds gedaan, maar toch eigenlijk meer voor sinologen of voor een kleine élite van zijn kunstkenneren. Een populair boek, voor het groote, beschaafde publiek bestemd, ontbrak tot nu toe over China.

[VII]

Ik moet er vooraf even den nadruk op leggen, dat mijn werk geenszins eene navolging, in precies denzelfden trant zal zijn, van Okakura's „Geest van Japan”. Het maken van een nauwkeurig z.g. „pendant” van andermans werk lijkt mij te gevaarlijk en ook wat onkiesch. Ik zal daarom in dit boek geheel mijn eigen, aparte methode volgen, en het ook anders indeelen, zooals ik zoeven heb uiteengezet.

Mijne bedoeling is, dien Geest voor den lezer *uit China's godsdienst, filosofie en kunst als 't ware vanzelf te doen oprijzen*, zoodat de lezer hem, bij de behandeling daarvan, ongemerkt over zich zal voelen komen. Dit leek mij de beste, want meest suggestieve methode.

Ik schrijf daar, in westersche termen, van godsdienst en filosofie, alsof deze twee verschillende dingen waren, maar reeds dadelijk vertoont de Geest van China zich, wanneer ik zeg, dat deze twee in China eigenlijk één zijn.

Zooals terecht door Raphaël Petrucci in zijn hierboven aangehaald meesterwerk is gezegd, heeft de Chineesche gedachte eigenlijk nooit de godsdienstige phase gekend. Haar eerste poging is direct tot filosofie geworden. Het godsdienstige element en de filosofie zijn nooit gescheiden. Daarom is de studie van de Chineesche filosofie tegelijk die van den Chineeschen godsdienst. Die twee hebben zich vermengd en zijn ineengevloeid. Wat nu de Chineesche kunst aangaat, ook deze is onafscheidelijk van godsdienst en filosofie, waarvan zij de uiting in schoonheid is, en hier komt nog bij, dat de literatuur één is met de filosofie. Godsdienst, filosofie, kunst, literatuur, zij zijn geen aparte, verschillende zaken in China, als in het Westen, maar zij zijn één. Onder Literatuur, in den allerhoogsten zin, wordt in China niets anders verstaan dan de in volmaakt schoonen vorm geschreven Wijsheid. De Chineesche Literatuur, dat is: de geschreven Wijsheid van Confucius, van Mencius, van Lao Tsz', van Choe Hie, van de „Yih-King” en de andere „Kings”, die ik in de volgende hoofdstukken zal behandelen, in den volmaakt schoonen vorm. Want dit is wel een der karakteristiekste eigenschappen van den Geest van China, dat de filosofie in China haar uiting heeft gevonden in den hoogsten literairen vorm. De Wijsheid en de Schoonheid zijn hier één, en daarin openbaart zich het goddelijke. Lectuur, die in China slechts voor amusement, spanning of verstrooiing dient, wordt niet tot de Literatuur gerekend, maar wordt aangeduid met de benaming „siao shwoh”, d.i. klein (inferieur) gepraat. Alléén de goddelijke Wijsheid, uitgedrukt in Schoonheid, is in China de Literatuur. Hiermede heb ik eigenlijk den Geest van China reeds gekarakteriseerd.

[VIII]

Dit boek zal den lezer een geheel anderen Geest van China doen voelen dan hij zoo dikwijls over zich heeft voelen komen uit reisbeschrijvingen van nuchtere Europeanen, die in dezen Geest nooit zijn doordrongen.

Het is al eens door een groot Chineesch schrijver, Ku Hung Ming, gezegd, in zijn „Story of a Chinese Oxford Movement”, hoe weinig de Europeanen, en dus ook de Engelschman, tegen wien hij dit schreef, ooit in de ziel der Chineezers is doordrongen.

„Voor den Engelschman uit de aristocraten-klasse”, zoo schreef Ku Hung Ming, en dit geldt ook voor de meeste Europeesche geleerden en zoogenaamde „China-kenneren”, „is een Chinees met smerige kleederen, met een staart en gele huid

alleen maar een Chinees met een staart en een gele huid en anders niets. De Engelschman kan niet door die gele huid heen het innerlijke zien, het moreele wezen, en de geestelijke waarde der Chineezen. Als hij het kon, zou hij zien wat voor een feeënwereld eigenlijk in het innerlijk der Chineezen verborgen ligt. Hij zou dan o.a. de dingen van het Taoïsme zien, met beelden van feeën en genieën, die niet onderdoen voor de goden van Griekenland. Hij zou er het Boeddhisme vinden met zijn zang van oneindig lijden, medelijden en genade, zoo zoet-treurig en diep als de mystieke, oneindige zang van Dante. En ten slotte zou hij er het Confucianisme vinden, met zijn „Weg van den Edelen Mensch”, die, hoe weinig de Engelschman hier ook een voorgevoel van heeft, op een goeden dag nog eens de maatschappelijke orde van Europa veranderen en zijne beschaving vernietigen zal”.

[IX]

Ook ik geloof hier stellig aan. Ik geloof dat de ware Geest van China nog eenmaal tot Europa zal doordringen, en onze geheele maatschappij, onzen godsdienst, onze kunst, onze gansche wereldbeschouwing zal wijzigen. En dit is een der voornaamste redenen, waarom ik het nuttig en noodig vond, dit boek te schrijven.

H. B.

[1]

¹ Verschenen in de „Wereld-Bibliotheek”. ↑

² „Epochs of Chinese and Japanese Art”. London. W. Heinemann. 1912. ↑

³ „La Philosophie de la Nature dans l’Art d’Extrême-Orient”. Paris. H. Laurens. ↑

[Inhoud]

DE GEEST VAN CHINA

De Geest van China!....

Ik heb hem gevoeld in het trotsche berglandschap van het Noorden; in de roze muren van de Verboden Stad van Peking; in de wijde eenzaamheid van de eindeloze Yang Tsz’ rivier, in den ouden, gebogen man, steunende op zijn staf, dien ik in de rotsige heuvelen om Amoy zijn eigen graf zag zoeken; in de licht-schitterende bloemen-booten vol zijde-ruischende „sing-song” meisjes op de Canton-rivier; in het klagende fluit-lied van den sampan-roeier, vèr beneden op zee, dat ik ’s nachts, leunende op de balustrade van mijn hooge rots-bungalow, hoorde, op dat droom-eiland van Ku-Lang-Su, waar ik de twee schoonste jaren leefde van mijn leven.

Ik heb hem gevoeld in de statige kameelen-karavanen, uit de grimmige walpoorten van Peking trekkend, naar de zand-woestijn; in den deftigen Chinees in lang blauw zijden gewaad, die zijn leeuwerikje in ’t kooitje laat genieten van het zonnige landschap, en met hem wandelen gaat; in de kleine sampans, die onbevreesd door hoog-deinende zee roeien; in de arme duivels van koelies, dravend met hun zweetende, kaneel-gele huid voor ratelende ricksha’s; in mijn ouden, eerwaarden leermeester Tio, wiens grootste genot het was, eenzaam op een rots boven de zee te zitten staren naar verre horizonnen, en die dat „siao iao”, „zweven” noemde....

Ik heb hem gevoeld in het stijlvolle, statige arm- en handgebaar, waarmede twee Chineezen elkaar groeten, in het steunen van een ouden, ouden grootvader, een harden rotsweg moeizaam strompelend, op zijn kleinkind, dat stapje voor stapje, voorzichtigjes gaat, als een symbool van „Hiao”, Liefde voor de Ouders; in de reverentie van ’t gansche volk voor al wat oud, en dus wijs is; in het sierlijke penseel, waarmede de heilige schriftteekens worden geschreven, en in de ranke pagode, oprijzend als een bloem, waarvan de bellen rinkelen in de wind....

[2]

Ik heb hem gevoeld in den ontzaglijken eerbied voor de Literatuur en de Filosofie; in den geur van de thee, die in broze porseleinen kopjes dampst; in de kleuren van de chrysanten, die ik zag in den toover-tuin van een hoogen mandarijn; in de doodkist, die zonen, als een kostbaarst geschenk, aan hun nog levenden vader geven; in de scharen van zwoegens-moede, naakte koelies, ’s avonds doodstil, ademloos luisterend naar de sprookjes van den ouden straatverteller, die de schoone beelden toovert in hun kinderlijke fantazie; in het eenzame, witte zeil van een jonk, verloren in de groote, groote Chinese zee, en in den vetten, huid-glimmenden, half naakten vleesch-verkoper in een nauwe straat-steeg vol Rembrandtiek licht.

Ik heb hem gevoeld in de deftige, stijlvolle Chinese binnenkamers, in

gedempt licht, waar de zieletabletten der afgestorvenen tronen op het heilige familie-altaar; in de somber-majestueuze monolithen in de geesten-allée op den grandiozen weg naar de Ming-graven; in de grimmige, grauwe muren om Nanking, in de zeilschuit met het groote gouden zeil, waarmede ik de wijde, sabbere Drakenrivier opvoer van Amoy naar Chang Chow; in de immenze, babilonische steden, die ik in de verte, als in droom, zag opdoemen, op mijn spoor-reis van Peking naar Hankau; in de van rood en goud flonkerende gewaden der Chineesche bruiden, en in de lange, sidderende veeren op den helm van den glorieuzen held op het Chineesche tooneel.

Ik heb hem gevoeld in de melodieuze, mysterieuze Chineesche taal; in de magische, picturale schriftteekens; in de doods-sombere, snerpende klarinet van het klagelijk orkestje der begrafenis-stoeten; in de wijde neerhangende mouwen der zijden gewaden, in de woest-gierende tyfoen, die over de Chineesche zeeën huilt; in de blauwe ijsvogelveeren in het donker-glanzende haar van frêle kind-vrouwjes, en in de theehuizen van Foochow-Road in Shanghai, vol bloemen en tinkel-tokkelende muziek....

[3]

Ik heb hem gevoeld in de genadevolle Kwan-Yin beelden in rood-en-gouden tempels, waarvoor vrouwen knielend bidden om een kindje in haren schoot; in de heerlijke „Shan Shui”, de landschappen van „bergen en water”, waarin de kosmische oer-principes Yang en Yin te zamen harmonisch het Rythme van schoonheid vormen; in de witte graven die als mysterieuze bloemen de somber-zwarte rotsen om Amoy bedekken; in het glorieuze Hemel-Altair bij Peking, dat als een wonder symbool van de drie-rythmige Kosmische Orde aan de opperste God-Macht Shang Ti gewijd is; in den grooten, komisch-deftigen bril van den literator; in de als ranke booten in de luchte-zeeën-drijvende daken der huizen; in de somber gonzende gongen der kloosters, waar gulden Boeddha-beelden donker-gloeiend in 't mysterieuze licht van roode kaarsen staan, en in de hand van den literator-mandarijn, die op zijn sterfbed, in streng-klassieke stijl, zijn doodsbericht eerbiedig aan den keizer schrijft....

Ik heb hem gevoeld in de stille wierook-spiraal, die plechtig opstijgt voor de ziele-tablet der vaderen in de voorvaderlijke hal; in de deftige, zijde-bekleede draagstoel van den mandarijn, die daar statig in gezeten is als een mensch in Gods-rust; in den blinden bedelaar in drukke straat, waar stoeten ratelende rijtuigen en dravende ruiters behoedzaam voor uitwijken; in de vlammen van de vuren, waar goud-papier en poppen in verbranden, om geld en dienaren te zijn voor dierbare dooden in het Ongeziene; in den klagelijken roep, waarmede de zoon op het dak van 't vaderlijke huis de ziel van zijn gestorven vader terugroept; in den statigen os, die droomerig den kop opheft, als hij met glimmend-grijzen rug boven 't water uitkomt waar hij koelte vindt; in het grappige kuifje boven op 't gladgeschoren hoofd van een klein jongetje; in den rustigen, blauwen vijver van het Zomerpaleis, waar keizers in gouden gondels droomden, en in de glanzende rijst-velden waar boven het schitterend groen de gele hoed opkleurt van den rustigen landman.

[4]

Maar o! hoe heb ik hem gevoeld, den Geest van China, in de wereld-wijze filosofie der groote Chineesche denkers, in hun strenge, statige schriftteekens vol symbool en suggestie, in hun rustig oprijzen tot die hoogste goddelijke hoogten van het T'ai Kie' de Uiterste Grens, waartoe hel menschelijk denken komen kan, en waarachter het goddelijk Mysterie trilt.

Hoe is hij te vinden ook in de Chineesche kunst, die kunst, die geestelijk van wezen is, die niet de uiterlijke vormen zoekt der wisselende verschijningen, maar de onzichtbare, geestelijke essence van het goddelijke, dat achter alle zichtbare vormen eeuwig leeft!

Het is de Geest van China, die mij behouden heeft in het leven, die Geest, die zóó sterk en machtig is, dat bijna alle Europeesche diplomaten, lang in Peking wonend, Chineesch worden in hun denken en voelen, en niet meer hun Westersche rijk maar, zonder het te weten, China als hun vaderland gaan voelen. Het is de Geest van China, die mij, Hollander, tot een Chinees gemaakt heeft, die voelt als China's groote Wijzen, en die zijn fel-bewogen leven slechts kan dragen door de sterkte en de Rust—o ja, vooral de Rust!—die den Chineeschen kunstenaar-wijsgeer telkens weer het groote Evenwicht doet houden in de wilde wisseling van sensaties en emoties en gedachten. Het is de Geest van China, het wondere Rijk van het Midden, die Confucius de heilige Leer deed uitzeggen van de „Choeng Yoeng”, van het onveranderlijke Midden, waarin de mensch zich concentreert om het Goddelijke te vinden en zich onsterfelijk te weten....

[5]

Het is de Geest van China, die mijn Pad door het leven gebaand heeft, dat Pad, dat Confucius Tao noemde, leidend naar het Goddelijke mysterie, dat Lao Tsz' óók Tao noemde, er bij verklarend dat het géén Naam kan hebben, die „Uiterste Grens”, dat „Tai' Kie”, waarvoor het menschelijk denken stilstaat, en waar alleen

dat andere, allerhoogste intellect toe reiken kan, dat de goddelijke Intuïtie is....

O! Geest van China! Niet het scherpe, doch ontoereikende intellect der Westelingen, maar enkel de Intuïtie, die mysterieuze voelhoren van het Oosten, kan u ooit aanraken....

[6]

[Inhoud]

DE TAAL VAN CHINA

Het is in de taal van China dat zijn Geest zich reeds dadelijk openbaart. De voornaamste karaktertrek van de Chineesche taal is dat zij éénlettergrepig is, en dat die éénlettergrepen in verschillende tonen worden uitgesproken. De Chineesche taal is: I^o Éénlettergrepig, d.w.z. ieder stamwoord bestaat uit één syllabe. II^o Isoleerend, d.w.z. de stamwoorden zijn onveranderlijk, losse samenstellingen en hulpwoorden vervangen in de Chineesche taal onze middelen van woordvorming en grammatische vormen. Volgens sommige geleerden is dit niet juist. Deze beweren n.l. dat alleen de geschreven taal éénlettergrepig is maar de gesprokene niet, omdat in die gesproken taal zooveel hulpbijwoorden en bijvoegsels zouden voorkomen om de beteekenis van een woord te bepalen, dat zij eigenlijk polysyllaben vormen. De bewijzen van dat polysyllabisch karakter acht ik nog niet voldoende geleverd.

De Chineesche taal is oorspronkelijk een taal van den Indo-Chineeschen stam, en als zoodanig verwant aan het Thibetaansch, Birmaansch, Siameesch en eene menigte andere talen van Achter-Indië, Nepal en Annam. Zij wordt, behalve door de Chineezzen, door de Japaneezen, Koreanen en Annamieten als literatuur-taal gebruikt. Zij reikt, wat de literatuur aangaat, tot 3000 jaar vóór onze tijdrekening en is dus een der oudste levende talen, zoo niet de oudste. Er zijn geleerden geweest—o.a. Prof. Max Müller in zijn „Origin of Languages”—die, vooral met het oog op het éénlettergrepig karakter, de afwezigheid van tijden en wijzen, conjugatie en declinatie, welke afwezigheid zou wijzen op een lagere levensvorm, verklaard hebben dat de Chineesche taal een primitief stadium vertegenwoordigt in de evolutie der talen. Zij zagen er een taal in, gecristalliseerd als 't ware in haar eerste stadia, en onveranderd overgeleverd. Een feit is, dat de onveranderlijke Chineesche éénlettergrepen door niets worden aangetast; tijd noch wijze, enkelvoud noch meervoud, conjugatie noch declinatie bestaan, die ze zouden kunnen veranderen. De Chineesche taal bezit ook geen afleidende krachten. Zij kan, zooals Prof. Max Müller zoo juist zegt, b.v. niet van „ferrum”, ijzer, een nieuw substantief „ferrarius”, ijzersmid, maken, óók niet „ferraria”, ijzermijn, en daar weer van „ferrarius”, een werker in die mijn. Deze dingen zijn mogelijk in buigzame talen, niet in de onbuigzame Chineesche.

[7]

Van die éénlettergrepige stamwoorden, waaruit de Chineesche taal bestaat, zijn er maar heel weinig. In 't Noordelijke Mandarijn-Chineesch b.v. maar ± 436, in 't Zuidelijke Canton-dialect maar ± 707. Hoe is dat mogelijk, zal men zeggen, zijn gedachten uit te drukken in maar 436 woorden! De armoede der Chineesche stamwoorden wordt echter in zekeren zin vergoed door de verschillende tonen of modulaties—„shing” genaamd—waarop zij kunnen worden uitgesproken, of misschien ware beter gezegd: geneuried, of gezongen. Elk woord behoort n.l. met eene bepaalde modulatie, die er bij behoort, te worden uitgesproken. Eene andere modulatie maakt een ander woord, eene andere beteekenis. Deze modulaties of tonen zijn in verschillende taal-dialecten van China niet dezelfde, maar ondergaan locale veranderingen, evenals de klinkers in westersche talen die ondergaan. De Chineesche taal wordt dus eigenlijk niet enkel gesproken, maar geneuried, gezongen bijna.

Het Pekingsche of Noordelijke mandarijn-dialect heeft vier van die „shing” of tonen, het Nankingsche of Zuidelijke Mandarijn-dialect vijf, het Canton-dialect acht.

Er worden in verschillende provincies en onderdeelen van provincies in China verschillende dialecten gesproken, die men, al zijn ze verwant, bijna talen zou kunnen noemen. Het verschil in die dialecten is n.l. zóó sterk, dat b.v. een Chinees uit Amoy volstrekt onverstaanbaar is voor een Chinees uit Canton, dat een Chinees uit Shanghai niets verstaat van wat een Chinees uit Swatow zegt en een Chinees uit Amoy ook niets begrijpt van wat een Chinees uit Peking tegen hem zou zeggen. Zelfs verstaat een Chinees uit Fuhchau, de hoofdstad der Fuhkien-provincie, niet wat een Chinees uit Amoy, dat toch in diezelfde provincie ligt, spreekt. Ten Zuiden van de Yang Tsz' rivier zijn die verschillen het sterkste,

[8]

ten Noorden worden ze minder. De oudste, tevens die met de meeste „shing” of tonen, zijn de Zuidelijke.

De groote band, die het Chineesche volk altijd bij elkaar heeft gehouden als één geheel, is de geschreven taal. Die taal, ofschoon overal verschillend uitgesproken, wordt over geheel China hetzelfde geschreven. Men krijgt hier een denkbeeld van als men denkt om de Romeinsche cijfers die, in de verschillende landen van Europa anders uitgesproken, toch overal hetzelfde worden geschreven. B.v. X is: tien, dix, ten, zehn, dieci enz. Is de gesproken Chineesche taal betrekkelijk arm, de geschrevene is rijker dan eenige andere taal der wereld. Zij is in den waren zin een literaire luxe, zooals geen andere taal der wereld bezit, en zij behoort dan ook aan een volk toe, dat het meest literaire ter wereld is.

De Chineesche geschreven taal kent geen alfabet. Er kunnen geen woorden gevormd worden met behulp van alfabet-letters, maar *ieder woord, ieder begrip heeft een apart schriftteeken*, en wel een schriftteeken, dat onveranderlijk blijft, en door enkelvoud noch meervoud, declinatie noch conjugatie, tijd noch wijze wordt aangetast. Een Chineesch woord kan nu eens substantief, dan adjectief, nu eens werkwoord dan weer bijwoord, en zelfs voornaamwoord zijn. Zóó kan b.v. 't schriftteeken „ta” beteekenen: „groot”, „grootte”, „grootheid” en „veel”, „erg”. Het hangt van de positie in den zin af wat het beteekenen moet. De syntaxis doet alles in den Chineeschen zin. De Chineesche schrifttekens worden gewoonlijk „karakters” genoemd. Die schrifttekens zijn, dit versta men wel, niet het alfabet van de taal, *maar de substantie van de Chineesche taal zelve*. De zoo ingewikkeld lijkende Chineesche schrifttekens zijn allen eigenlijk terug te brengen tot een systeem van slechts zeven verschillende streepjes en puntjes, in allerlei combinaties en variaties. In de beroemde dictionaire van keizer Khang Hsi staan bijna 40000 verschillende karakters. Men schrikke hier niet te veel van. Als men er 3 à 4000 kent komt men al een heel eind.

[9]

De Chineesche karakters zijn niet teekens als in onze Europeesche talen, die voorstellingen zijn van door letters gevormde *woorden*, maar ze zijn meer *symbolen van ideeën*. Hun oudste karakter was symbolisch en ideografisch. Het is volstrekt niet verwonderlijk dat zulk een schrift werd uitgevonden, want, zooals de sinoloog Wells Williams terecht zeide: „de eerste gedachte van iemand, die een idee tracht uit te drukken, is veel waarschijnlijker om het uit te teekenen, dan om te trachten, de klanken uit te drukken waarin het wordt uitgesproken”.


De alleroudste Chineesche karakters waren hiëroglifische teekeningen. De Chineesche taal wordt eigenlijk meer *geteekend* dan *geschreven*¹. De teekunst en schilderkunst zijn dan ook van de calligraphie afgeleid. Dat de oudste karakters teekeningen waren wordt al aangeduid door den naam „wên” (lijnen, omtrekken van een voorwerp) die aan karakters, en ook aan literatuur, en zelfs aan beschaving in 't algemeen wordt gegeven. Die oudste karakters waren afbeeldingen—b.v. van een zon, een maan, een boom, een kindje, een berg enz. enz.—en symbolen, b.v. een puntje boven een streep was: boven, een puntje beneden een streep: onder, een doormidden gedeeld rondtetje: midden enz. enz. Later kwamen symbolische samenstellingen, van twee of meer afbeeldingen of symbolen naast elkaar. B.v. een mondje met een vogel er naast is: zingen, een dakje met een vrouw er onder is: rust; een vrouw met een kindje er naast is: houden van, goed, mooi; een man, leunend tegen een boom: rusten, ophouden; een mensch met een woord er naast: waarheid, oprechtheid; een boom, met een zon er in (die boven den boom opkomt): Oosten; een vogel op een nest: Westen (als de zon ondergaat). Door de eeuwen heen zijn die afbeeldingen veel van 't oorspronkelijke afgeweken en daardoor thans moeilijk te herkennen, althans voor den leek. Het laatste hulpmiddel was eene vereeniging van twee deelen, waarvan het eene de begrips-categorie, het andere min of meer (niet precies) den klank aanduidt, dus een combinatie van een algemeen idee en een fonetisch element. Tot deze soort ideo-fonetische behoort het overgrootste meerendeel der Chineesche karakters. Er zijn in 't Chineesch 214 van die teekens, radicalen of klassenhoofden genaamd, die zulke begripscategorieën uitdrukken. B.v. met 't radicaal „hart” zullen alle karakters geteekend zijn, die gemoeds- en geestesandoeningen uitdrukken (vreugde, toorn, droefheid, melancholie, bezorgdheid, weemoed enz.), met „water” alle karakters, die op water betrekking hebben (baden, vloeien, gieten, stroomen, besprekelen, overstroomen enz.), met „hand” alle, die met handen in verband staan (wijzen, grijpen, opnemen, wegnemen, neerleggen enz.)

[10]







Men kan zich hier een denkbeeld van vormen door eens te denken b.v. aan het Fransche woord „chaîne”, ketting, indien wij ons dit als een fonetisch-element denken. Men zou—op de Chineesche wijze—dan het karakter voor: „eik (chêne)” kunnen krijgen, door een ketting (chaîne) te teekenen en daarnaast een boom.

Die boom zou dan 't radicaal zijn; de begripscategorie aangevend, die ketting zou het fonetische element zijn. Zóó zou men, door naast de ketting een hart te teekenen verkrijgen „gêne”, verlegenheid (de klank van 't fonetische element niet precies, maar ongeveer), en zelfs door er water bij te teekenen (de rivier) Seine.

Voorbeeld hoe vroegere afbeeldingen later veranderd zijn:

	júuh	yué	tsz'	shan	móe
vroeger:					
thans:	日	月	子	山	木
	zon	maan	kind	berg	boom

Voorbeeld van z.g. symbolische karaktersamenstelling:

	Sháng	hsiá	choeng	yí	érh	saan
vroeger:						
thans:	上	下	中	一	二	三
	boven	onder	midden	1	2	3

Voorbeeld van z.g. ideographische karakters:

口	k'òu, Mond.	鳥	niaò, Vogel.	鳴	mîng, zingen.
人	jên, Mensch.	言	yên, Woord.	信	sin, oprecht.

Ook in 't Egyptisch, en in 't Assyrisch komt het voor dat zekere klassen van woorden een teeken er vóór of na hebben dat het algemeen karakter er van aangeeft.

Verder dan tot dit ideo-fonetische karakter is de Chineesche taal nooit gekomen. De sprong naar een alphabetische taal, die ten laatste zelfs de Japanners deden, is nooit gedaan. Dit ideo-fonetische was de laatste expansie, waarna de Chineesche taal onveranderlijk is stil blijven staan. En toch, zooals Prof. Max Müller er eens terecht van zeide: „iedere schaduw van gedachte die uitdrukking vindt in 't hoog geacheveerde en schoon gebalanceerde systeem der Grieksche tijden en wijzen kan uitgedrukt worden, en is uitgedrukt, in die taal in haar kindschheid door woorden, die noch vóór- noch achterzetsels hebben, en geen einduitgangen om getal, naamval, tijd, wijze of persoon aan te duiden”.

De syntaxis, zeide ik reeds, doet in de Chineesche taal alles.

In den breedte heeft zij vijf groote, primordiale grondregelen, waaruit alle andere kunnen worden afgeleid²:

I. In den regel staat het onderwerp vóór het gezegde, het werkwoord of het voorzetsel vóór het voorwerp.

II. Woorden, die wij door „en” of „of” coördineeren, staan naast elkaar, meest in vaste volgorde, het vroegere, gewichtigste of betere vóóraan.

III. Het attriboot, zij het adjectief, genitief, bijwoord of telwoord, staat vóóraan.

IV. Is een ander zindeel als 't grammatische onderwerp het onderwerp van den zin—psychologisch onderwerp—zoo treedt het uit het zinverband aan 't begin van den zin. Tijd en plaatsopgaven nemen gewoonlijk deze plaats in.

[13]

V. Voor de functies of betrekkingen van een woord is het onverschillig:

- a. Of een woord in 't begin van een zin staat, dan wel of het wordt voorafgegaan door een absoluut staand zin-deel, een conjunctie, een bijwoord, of een tusschenwerpsel.
- b. Of het aan 't eind aan een zin staat, of dat het wordt gevolgd door een slotpartikel, een conjunctie, een bijwoord of een tusschenwerpsel.

VI. Voor de plaatsing der zin-deelen is het in den regel onverschillig:

- a. Of deze uit een enkel woord dan wel uit meerdere woorden bestaan.
- b. Of de zin een mededeelende, vragende, uitroepende, bevelende enz., en of hij een enkelvoudige dan wel een deel van een samengestelden zin is.

Ofschoon ik hierboven eenige grondregelen der Chineesche grammatiek heb aangehaald, komt men eigenlijk met de geheele grammatiek der geleerde heeren niet zoo heel veel verder om Chineesche klassieken te kunnen lezen en doorgronden. De verschillende schrijvers verschillen hiervoor te veel van elkaar, en het is niet zoozeer hun wijze van u i t d r u k k i n g , als hun wijze van d e n k e n , die de lezer uit hun werken moet trachten te naderen. Niet wat een Chineesche schrijver s c h r i j f t zoozeer, maar wat hij d e n k t is de hoofdzaak.

Geen wonder, dat mijn leermeester Prof. Dr. G. Schlegel eens in zijn tijdschrift „T'oung Pao” aan jeugdige studenten der Chineesche taal de les gaf: „Lisez! Lisez! Jetez vos grammaires au feu!” Ik moet hier ook onwillekeurig aan de schoone woorden van Confucius denken:

„tsch'û tâ êrh yì”

[14]

d. i. „De taal moet (de bedoeling) bekend stellen en daarmee uit”.

Het is de bedoeling, de gedachte, waar het in de Chineesche taal om gaat, niet de grammatische finesse. Daarom is zoogenaamd „letterlijk vertalen” uit het Chineesch absurd. Ook al omdat de Chineesche ideografische karakters iets geheel anders zijn dan letters. De meeste geleerde Europeesche sinologen willen dit niet aannemen.

De Chinees is van zijn jeugd af gewend om ideeën te associeeren met *geteekende symbolen*, zoals wij, Europeanen, die ideeën associeeren met *letter-combinaties*, die *woorden* voorstellen.

De Chineesche geschreven (beter: geteekende) karakters zijn geen weêrgevingen van *woorden*, maar zijn, zoals de sinoloog Prof. Legge het zeer juist heeft uitgedrukt, meer „*symbolen van ideeën*”, en de combinatie van Chineesche karakters in een boek „*is niet zoozeer de representatie van wat de schrijver (in woorden) wilde spreken, maar van wat hij denkt.*” Zéér terecht zegt Legge van vertalingen uit het Chineesch: „In a study of Chinese classical books there is not so much an *interpretation of the characters employed by the writer as a participation of the thoughts; there is the seeing mind to mind*”. Inderdaad geeft een Chineesch boek—hoe vreemd dit ook voor westerlingen moge klinken—niet zoozeer weêr hetgeen een Chineesch schrijver wil *zeggen, spreken*, maar vooral hetgeen hij *denkt*.

Hieruit volgt al dat de Chineesche geschreven taal een ideaal voertuig is voor filosofie. De ontoereikendheid van het woord om begrippen zuiver uit te drukken, waarover o.a. door lady Welby zulk een mooi boek is geschreven³ wordt lang niet zoo gevoeld in de Chineesche taal, waarin gedachten als 't ware symbolisch geteekend kunnen worden.

[15]

Voor een Chineesch literator is het ondenkbaar dat de Chineesche filosofie ooit op eenige andere wijze kan uitgedrukt worden dan door Chineesche schriftteekens. Men begrijpt ook, al het bovenstaande lezend, hoe moeilijk—soms zelfs onmogelijk—de vertaling is van de ideografische en symbolische Chineesche taal in eene alphabetische Europeesche. Vandaar, dat de vertalingen van verschillende, zelfs van eerste rangs Europeesche sinologen van één en denzelfden tekst zoo hemelsbreed kunnen verschillen. Ziehier b.v. één tekst uit de „Tao Teh King”, vertaald door twee Europeesche vertalers:

„Daarvan komt het dat de Wijze altijd op het rechte Pad gaat en zich nooit verwijderd van de rust en den ernst” (Stanislas Julien).

„Daarom verlaat de Wijze mensch, zelfs al reist hij maar een dag, zijn bagagewagens niet, zoodat, als een mooi gezicht zich voor hem uitspreidt, hij even rust en dan zijn reis voortzet”. (G. G. Alexander).

De hoofdzaak bij eene vertaling is: het in direct contact komen met den *geest*, en den *gedachtengang* van den schrijver.

Het klinkt vreemd, maar tóch is het zoo: de *onzichtbare gedachten* van den schrijver zijn van meer belang er bij dan de *zichtbare schriftteekens* zelven.

De uiterste eenvoud van den stijl der Chineesche filosofie is oorzaak geweest, dat de meest eenvoudige teksten dikwijls niet begrepen zijn, en er allerlei breedspakige, pompeuze vertalingen gekomen zijn, waarin de oorspronkelijke gedachte verdronk. De Amerikaansche geleerde Samuel Johnson⁴ zegt terecht: „Het is een groote fout, deze schrift-teekens, zoals zij (in Europeesche vertalingen) in alphabetische zinnen omgezet zijn, verantwoordelijk te stellen voor een pompeuze taal, geheel tegenovergesteld aan den genius van het Chineesch, welks specialiteit is gekuischte en zelfs elliptische uitdrukking. De Chineesche stijl is niet alleen een product van de practische kwaliteiten van den

[16]

nationalen geest, maar volgt direct uit de natuur der schriftteekens, wier betrekking tot elkander in groote mate moet geleverd worden door over-en-weêr begrijpen, als de conversatie van vrienden.”

Het korte, gecondenseerde, geconcentreerde, oer-eenvoudige, als van gedachten, die na véél zuivering en geestelijke filtrering bezonken zijn in kern-vorm, is de karakteristiek van den Chineeschen klassieken stijl, waarin de Chineesche filosofie zich uitte.

Zoals ik reeds zeide, wordt het onveranderlijke Chineesche schrift, overal hetzelfde, in verschillende deelen van China verschillend uitgesproken.

Uit al het hierboven duidelijk gemaakte zal de lezer begrijpen dat de Chineezzen niet een *alphabetisch* volk zijn maar een groot ras van *ideographen*, hun nadrukkelijke expressie vloeit naar *vormen* in stede van naar *klanken*. Hun geschreven taal is, zooals Samuel Johnson in zijn boek „China” eens terecht opmerkte, het symbool van generaliseerende en synthetische kwaliteiten van geest, zooals alphabetische talen van een analytischen geest getuigen. Ook in de Chineesche filosofie zal men dien synthetischen geest als kenmerk terugvinden.

De afwezigheid van natuurlijke relatie tusschen teeken en geluid, en de voortdurende symbolische afbeelding maken het Chineesche ideologische schrift een geschikt medium van omgang tusschen Aziatische rassen. Niet verbonden aan eenig speciaal vocalisme, heeft het niet alleen één algemeen schrift geleverd voor al de zoozeer verschillende dialecten van China zelf, maar heeft het Korea, Japan, Anam en Mantsjoerije van uniforme teekens voorzien voor hun toch zoozeer verschillende spraakvormen. Deze aangepastheid voor over en weer begrijpen en verkeer is een teeken van universeelheid, zooals Samuel Johnson terecht opmerkt, dat reeds op zichzelf de zoogenaamde isolatie van China altijd heeft tegengesproken. De rigide, onveranderlijke Chineesche ideografische karakters zijn, in de ras-grenzen, even unifieerend als een natuurproces. Feitelijk is de geschreven Chineesche taal voor honderden millioenen Chineezzen, Koreanen, Japanners enz. als een soort Volapuk of Esperanto, waarin zij elkaars gedachten kunnen lezen en inwisselen. De Rosny, in de „Archives Paléographiques” heeft eens in allen ernst de Chineesche geschreven taal als geschikt voor een universeele wereld-taal aanbevolen. Ik ken geen Koreaansch b.v. en geen Japansch, maar zou met een ontwikkelden Koreaner of Japanner, op papier Chineesch schrijvend, van gedachten kunnen wisselen. Jammer alleen dat de groote moeilijkheid om al die duizenden Chineesche karakters of schriftteekens te leeren, de verspreiding van zoo’n universeele wereld-taal in den weg staat.

[17]

Men mag de Chineesche geschreven taal moeilijk vinden—en zij is dit zonder twijfel—maar zij is de schoonste taal der wereld. Geen wonder, dat nergens de eerbied voor de taal zoo groot is als in China.

Zóó als de Hebreëer niet op papier wilde treden, omdat misschien de naam „Jehovah” er op geschreven kon zijn, zóó is voor den Chinees *elk* geschreven woord heilig. Een geletterde Chinees zal een beschreven vod papier oprapen en in een der urnen deponeeren, die daarvoor in de straten aanwezig zijn. Op deze urnen staat meestal geschreven: „Hebt eerbied voor beschreven papier.”

Evenals de Noorsche runen dat waren, zijn vele Chineesche karakters—b.v. die voor geluk, lang leven, en anderen—heilig, en de schriftteekens worden „de oogen van den Wijze” genoemd. Een goed kenner van China heeft eens gezegd: „China is één groot open boek”. Bijna alles wordt met karakters bedrukt. Muren, deuren, pilaren dragen gelukaanbrengende motto’s en spreuken. Aan de muren der huizen hangen rollen, in kakemono-vorm, in paren, met corresponderende spreuken of wijze woorden er op, in sierlijk getrokken karakters. Rotsen zelfs, vooral bij tempels, zijn er mede beschreven. Mantels en gewaden worden niet alleen gedragen, maar ook gelezen, geornamenteerd als zij zijn met karakters. Op een huisdeur van een literator zag ik eens in stijlvolle karakters: „Moge ik zoo geleerd worden dat ik 10000 boekdeelen in mijn gedachten heb.” Veelvuldig las ik in China boven een deurpost de schoone woorden: „Door de Literatuur wordt een volk groot”.

[18]

In Peking zag ik alle boeken der Chineesche klassieken in steenen tafelen van massief graniet gegrift, in de „Hal der Klassieken”.

Waaiers, kopjes, borden, schotels, op al deze dingen worden meestal spreuken of klassieke teksten of verzen geteekend. Het dragen van sommige karakters op het lijf—b.v. het karakter „shau”, eeuwigdurend, lang leven—heeft het karakter van het dragen van een amulet.

Voorwerpen om mede te schrijven zijn in China volmaakt tot in de perfectie. Typografie werd voor ruim 1500 jaar in China uitgevonden, er bestaan

uitgebreide, oude werken over het maken van inkt, en folio's verhandelingen over de structuur en het stijlvol trekken der karakters. Door de uitvinding van het drukken en van goed materiaal om druk te verspreiden, overtrof China verre Rome, dat nog gebonden was aan het gebruik der palimpsesten, waardoor véél is verloren moeten gaan.

Ik moet hier nog even bij vermelden, dat, zooals Raphaël Petrucci terecht opgemerkt heeft⁵, oorspronkelijk het schrijven—en dit beteekent iets anders dan schrijven in 't Westen, want het wil zeggen: teekenen—van Chineesche karakters, als 't ware eene magische handeling was. Het primitieve idee er van was namelijk, dat de teekening een mysterieus leven verleent aan het afbeeldsel van 't geteekende voorwerp. Teekenen was dus in zekeren zin eene mystieke creatie. Alle kunst, niet alleen teekenen, maar ook schilderen, en plastiek, heeft oorspronkelijk een magisch karakter.

[19]



Portret van Confucius.

(door den Japanschen schilder Kano Masanobu. gest. 1490)

Het eigenaardige wezen der Chineesche schriftteekens geeft aan de Chineesche poëzie nog eene aparte schoonheids-bekoring, die westersche poëzie niet heeft. De Europeesche letters zijn namelijk op zichzelf doode dingen, de Chineesche schriftteekens hebben een aparte aesthetische en symbolische schoonheid. Zooals Hans Bethge terecht zegt.⁶ „Diese Dichtung wendet sich an Ohr und Auge in gleicher Weise“. Bij ons, in 't Westen, is het alleen het oor, dat poëzie opneemt, in China is het ook het oog, daar de schriftteekens, in welke zij is uitgedrukt, op zich zelf teekeningen zijn. Vooral wanneer de poëzie niet gedrukt, maar door den dichter met eigen hand geschreven is, komt deze aparte schoonheid naar voren. Ieder groot dichter in China was ook een groot teekenaar van schriftteekens, zooals hij ook meestal een groot schilder was. In de sierlijke omtrekken zijn karakters vol lichte en soepele toetsen, met plotselinge halten en bevallige bochten, stijgende accenten en langzamerhand wegwijnende lijnen, openbaarde zich de ziel van den dichter-teekenaar. De ornamentale Chineesche schriftteekens, door een dichter neergeteekend in zijn poëzie, bevatten somtijds zijn innigste intimiteiten.

Geen wonder, dat in China het schrijfgereedschap aangeduid wordt met de uitdrukking: „sz' pao" d.i. „de vier kostbaarheden", n.l. het penseel, het inktstaafje, de inktsteen (om de inkt op te wrijven), en het papier.

En inderdaad zijn het dan ook deze vier kostbaarheden, waardoor de Geest van China zich op het schoonste heeft geuit.

[20]

- 1 Het Chineesche woord „hoá” evenals ‘t Japansche „kaku” beteekent dan ook zoowel teekenen als schrijven. ↑
- 2 Uit Prof. G. von der Gabelentz: „Anfangsgründe der Chinesischen Grammatik”. ↑
- 3 Language and Significs, by Lady Welby. ↑
- 4 Zie zijn „Oriental Religions, and their relation to Universal Religion. China”. ↑
- 5 In zijn „Kie Tseu Yuan Houa Tchouan” Leiden E. J. Brill. ↑
- 6 Hans Bethge: „Die Chinesische Flöte”. Leipzig. Insel-Verlag. ↑

[Inhoud]

CONFUCIUS

(Kh' oeng-Foe-Tsz')

Meer dan twee duizend jaren geleden is het, dat zijn lichaam gestorven is, maar nog altijd leeft de geest van Confucius in iedere Chineesche woning.

Kort voor zijn dood, toen hij zich ziek voelde worden, zeide hij tot zijn discipel Tsz' Koeng: „De groote berg valt in puin. De stutbalk breekt. De Wijze sterft weg als een plant”, maar dit doelde slechts op zijn stoffelijk omhulsel, waarin zijn groote geest tijdelijk op aarde woonde.

Zijn geest, die onsterfelijk is, heeft sedert over geheel China getrild, en er is geen Geest van China denkbaar zonder den Geest van Confucius.

„Mijn Leer is een Eenheid, die Alles samenhoudt,” zeide hij eens tot zijn leerling Ts'an. Het is die Synthese, die het groote gebouw van godsdienst, filosofie, literatuur, wetenschap en staatkunde van China bij elkaar heeft gehouden, in kosmische Eenheid.

Er is eigenlijk niets in het leven der Chineezzen, waarin de geest van Confucius zich niet openbaart. Geen enkele gewichtige handeling, geen enkele familie-, liefde-, of vriendschapsband, geen enkele literaire of filosofische arbeid, geen enkele godsdienstige of wijsgeerige gedachte, geen enkele beleefdheids-ceremonie, geen enkele maatschappelijke orde, geen enkel levens-ding van de Chineezzen is eigenlijk denkbaar, waarbij de geest van Confucius hun niet beïnvloedt.

Wèl zeer terecht schreef de Chineesche literator Cheng Chang Loo in 1909 in een Engelsch blad:

„In China hebben wij gedurende de laatste 2500 jaar gewerkt op het geaccumuleerde kapitaal van onze voorvaderen, wier illustere herinneringen en onsterfelijke volmakingen voor ons zijn bewaard door de vooruitziendheid en de wijsheid van onzen grooten Wijze Confucius. Zonder Confucius zou het Verre Oosten—China, Korea, Annam en zelfs het nu machtige Japan—gezonken zijn in de diepten van barbarisme”.

[21]

Al ware het alléén reeds om de twee door hem, honderden jaren vóór zijn grooten mede-Leeraar der menschheid, Jezus Christus uitgesproken gulden woorden:

„Alle menschen binnen de vier zeeën zijn broeders”

en

„Wat gij niet wilt dat aan U zelve gedaan wordt, doe dat aan anderen niet”

zou hij reeds den titel verdiend hebben, die boven den inbouw van den tempel van Confucius in Peking staat:

„Wan Shi Sh' Piao”

(„Het Voorbeeld der Meesters van Tienduizend Eeuwen”)

en die de groote, literaire keizer Khang Hsi, de keizerlijke literator-filosoof, met eigen penseel heeft neergeschreven.

De geest van Confucius heeft geleefd, en leeft nog altijd, in het penseel van iederen Chineeschen literator, en in de geheele, hooge Literatuur van China is het die geest geweest, die de Schoonheid er in deed stralen.

Het eerste werk van de voornaamste literaire revolutionairen van 1911-1912 was, om over het geheele land redevoeringen en voordrachten te houden, om de leer van Confucius duidelijk te maken, zooals is voorgeschreven in een der heilige Vier Boeken, de „Ta Hioh”, de Groote Leering. Mijn vriend Dr. Lim Boon King zond mij, in 't begin van 1912, eene kleine serie Confucianistische teksten, door hem opgesteld, die het onderwerp zouden vormen zijner „yen shwoh” (voordrachten, ten doel hebbend, de nieuwe maatschappij *op den grondslag van Confucius' leer* op te trekken.)

[22]

Ik begin daarom de filosofie van China, waarin China's Geest leeft, te behandelen met de leer van China's populairste Wijze K'hoeng Foe Tsz'. Gelatiniseerd is deze naam Kh'oeng Foe Tsz', die beteekent den Meester Kh'oeng, Confucius geworden.

Confucius werd, volgens geloofwaardige commentators, geboren in 't jaar 552 v. C., doch door China's grooten historieschrijver Sz' Ma Ch'ien is abusievelijk het jaar 551 v. C. opgegeven.

Om een denkbeeld te hebben van den tijd, waarin Confucius leefde, moeten wij ons het China in die periode vooral niet denken als het China van de laatste eeuwen. Het was een geheel ander China, waarin alles, tot haardracht en kleeding toe, anders was dan nu.

De Chineesche geschiedenis verliest zich in de verre Oudheid. De precieze datum van het begin dier geschiedenis is onbekend, maar het is zeker, dat China als eene natie reeds 6000 jaar bestaat. De eerste legendaire keizer, Pao Hsi of Fu Hsi, leefde 2402 jaar vóór de geboorte van Confucius, alzoo omstreeks 2953-2839 v. C. Het was gedurende de z.g. Chow-dynastie (1022-255 v. C.) dat de Chineesche oude beschaving tot haar volle ontwikkeling kwam. Confucianisme, de nieuwe godsdienst of juist misschien: de nieuwe filosofie van Confucius, was daarom niet de godsdienst van een primitief volk, maar van een volk met hooge, door eeuwen heen ontwikkelde beschaving.

Tijdens Confucius' leven was de Chow-dynastie al aan het vervallen, de keizers waren practisch al zonder werkelijke macht, en China leefde in een verval-tijdperk van feudalisme. Iedere feudale staat was eigenlijk een onafhankelijke natie, iedere vorst van zulk een natie vocht om de oppermacht en de macht van die feudale vorsten was eigenlijk grooter dan die van een keizer. Gedurende Confucius' tijd was de macht van die vorsten alweer gaandeweg in de handen van eenige adellijke families gevallen en heerschte er een soort oligarchie. Wanorde was door de regeerende klasse over het geheele rijk gebracht, terwijl het volk, niet genoeg ontwikkeld om voor zich zelf te zorgen, geheel verwaarloosd werd. Toch bestond er een midden-klasse, die zich zelf had opgevoed, en ontwikkeld genoeg was voor nieuwe ideeën. Die midden-klasse was het product van een reeds eeuwenoude beschaving. En, ondanks die oligarchie, en die verwarring had iedereen vrijheid van beweging en van spreken, zooals Dr. Chen Huan Cheng terecht opmerkt.

[23]

In 522 werd Confucius geboren in den staat Loe, den staat van den hertog van Chow, ongeveer in 't tegenwoordige Shantung. Loe was het centrum der toenmalige Chineesche beschaving. In militaire kracht was het de mindere van de oudere staten, maar in kunst, literatuur, filosofie en moraliteit de meerdere. Confucius' vader was een hoog ambtenaar, zoiets als bij ons in een groote residentiestad een burgemeester. Confucius' familienaam was K'oeng, zijn persoonlijke naam Ch'iu, en zijn puberteits-naam Chung Ni (een Chinees krijgt bij zijn puberteit een nieuwen naam). Later werd hij meestal met den eere-naam Meester, Leeraar aangeduid, in 't Chineesch Foe Tsz', dus Kh'oeng de Meester, d.i. Kh'oeng Foe Tsz'.

Ik zal in dit hoofdstuk niet te lang over het leven van Confucius uitweiden, méér over zijn werken. Bijzonderheden over zijn leven kan men o.a. vinden in mijn 15 jaar geleden bij van Kampen uitgegeven werk: *De Chineesche Filosofie*, toegelicht voor niet-sinologen. Deel I Confucius, waarnaar ik hierbij verwijs.

Ik volsta hier dus met te zeggen, dat hij, diep getroffen door de verwarring en ontarding, die in zijn tijd in China heerschten, zijn leven lang werkte en streed, om door rede en wijsheid de regeering en het volk te hervormen. Op 52-jarigen leeftijd, na allerlei teleurstellingen en wederwaardigheden, werd hij magistraat van de stad Chung Tu in den staat Loe. Zijn administratie en rechtspraak waren zóó rechtvaardig, dat de vorsten der naburige staten haar als model namen. Toen hij 53 jaar was werd hij benoemd tot Minister van Binnenlandsche Zaken, en later van Justitie, en toen hij 56 was, tot Eersten Minister. Zijn moreele invloed werd zóó groot, en de door hem aangebrachte hervormingen zóó verrijkend, dat de naburige staten jaloersch werden, en vreesden dat de staat Loe hen allen zou overvleugelen. De vorst van den naburigen staat Ch'i zond toen, echt Oostersch, tachtig van de mooiste meisjes, die maar te vinden waren,

[24]

met een geschenk van 120 prachtige paarden naar hertog Ting van den staat Loe, om deze van de wijs te brengen en van Confucius te vervreemden.

De wijsheid moest toen wijken voor de schoonheid, de hertog en zijn hof dachten om niets meer dan om de mooie vrouwen, het volk, dat onder Confucius' regeering zoo sterk en trouw en kuisch was geworden, begon door dit voorbeeld te ontaarden, en Confucius kon niets anders doen dan den staat verlaten, waar de zinnelijke schoonheid de wijsheid verdrongen had.

Van toen af werd zijn leven, als dat van Dante, één zwerftocht buiten zijn vaderland. Hij zwierf door al de feudale staten van China, waar hij overal zijn diensten aanbood tot hervorming van regeering en volk, nù eens tijdelijk aangenomen, en later weer afgewezen, voortdurend uitgestooten, en zelfs nu en dan gevangen genomen. Zijn vele reizen waren echter óók eenigszins in den geest van zendingswerk. Overal verspreidde hij zijn leer, kreeg discipelen, en stichtte scholen van zijn levensleer. Op het laatst had hij wel drieduizend discipelen. Na veertien jaar verguisd in den vreemde te hebben gezworven, werd hij door zijn geboorte-staat Loe teruggeroepen, maar kreeg daar toch geen ambt meer. Hij was toen 69 jaar. Confucius was, als zoo vele groote mannen, niet bestemd om zijn eigen onmiddellijke tijden te dienen, maar om de eeuwen van de toekomst te beïnvloeden.

[25]

Al vroeger, toen hij 48 jaar was, had hij de oude heilige geschriften van China, overgeleverd door eeuwenlange beschaving, verzameld, herzien en toegelicht.

Ik moet hier zeggen, dat China in Confucius' tijd heilige boeken bezat, die werden geacht, door hogere geestelijke machten geïnspireerd te zijn, evenals gedacht wordt van onze Heilige Schrift. Deze geschriften werden genaamd King (in 't Peking-Mandarijnsch: Ching.) Confucius wordt door de Chineezzen geacht een door hogere macht gezondene en aangewezen te zijn geweest, om goddelijke wijsheid te verkondigen en ook om die Heilige Geschriften, de King's, te ordenen en te regelen, zoodat zij, in den door hem geordenden vorm, zouden bewaard blijven. De Chineesche geleerde Chen Huan Chang in zijn onlangs, door de Columbia-University uitgegeven werk „The Economic Principles of Confucius and his School” zegt dat het woord King door de Europeesche sinologie „mistranslated” (verkeerd vertaald) is met: Classics, Klassieken. Prof. Legge, een groot sinoloog, maar als zendeling bevooroordeeld, spreekt voortdurend van de door hem vertaalde Kings als van Chinese Classics. De juiste vertaling is volgens Dr. Chen: Chineesche *Heilige Schriften*, een soort Chineesche Bijbels dus. Bijbel, zegt hij, ware de rechte vertaling voor King, en wordt ook als zoodanig gebruikt door moderne hedendaagsche Confucianisten. Of dit juist is zou ik echter niet durven verzekeren.

Deze Chineesche Kings nu, zooals zij thans bewaard zijn, zijn gedeeltelijk eigen werk van Confucius, al bevatten zij wijsbegeerte, poëzie en geschiedenis van de vroegste eeuwen af.

Er waren oorspronkelijk 6 van die Chineesche Heilige Schriften, waarvan er één, die der Muziek, in de Han-dynastie (ongeveer 85 n. C.) verloren is gegaan, zoodat er nu nog 5 over zijn, door Confucius verzameld, geredigeerd, en ook gedeeltelijk geschreven.

De eerste is de *Shi King*, of Bijbel der Poëzie. Hij bevat 305 Gedichten en Odes die door verschillende dichters eeuwen vóór Confucius geschreven zijn, maar door Confucius volgens zijn eigen principes uitgegeven. Zeer mooi is door Confucius het wezen van dezen King en ook het wezen der Poëzie gekarakteriseerd toen hij eens tot zijn discipelen zeide: „De Shi King heeft 300 stukken, maar alles kan worden vervat in één zin: *Hebt géén lage gedachten.*”

[26]

De tweede is de *Shoe-King*, de Bijbel der Geschiedenis, die de geschiedenis bevat van China, vanaf 2357 j. v. C.-621 v. C. De documenten hiervoor zijn geschreven door verschillende auteurs, maar door Confucius uitgegeven. Geheele, belangrijke hoofdstukken ervan, herkenbaar aan hun zelfden, van de anderen verschillende stijl worden door bevoegde Chineesche geleerden aan Confucius zelf toegeschreven.

De derde is de *Li Ki* of de Annalen van den Ritus en het Decorum. Hij bevat alweder zéér oude geschriften, over zeden en gewoonten, maar verzameld en geredigeerd door Confucius.

De vierde is de *Yih King*, de Bijbel der Transformaties, beter en juister: de Bijbel der Evolutie, het diepzinnigste boek der Chineesche filosofie. Ofschoon hier de acht triagrammen van keizer Foe Hsi (2953-2839 v. C.) de grondslag van zijn en ook de daaruit afgeleide 64 hexagrammen van Wen Wang, is volgens sommige Chineesche geleerden het grootste deel tekst van Confucius. Confucius heeft eens gezegd dat hij *een overleveraar en geen maker* was. Hij heeft dan ook zéér

veel oude wijsheid die reeds bekend was overgeleverd. Maar overigens moet dit gezegde betracht worden als eene uiting van de bekende Chinese bescheidenheid. Confucius heeft niet *enkel* overgeleverd, maar ook zeer veel *zelf* gemaakt.

De vijfde is de z.g. *Ts'oen Ts'ioe* (lett: Lente en Herfst), een boek, dat geheel en al door Confucius geschreven is, het éénige geheel van hem alléén. Het bevat de geschiedenis van China van 722–481 v. C. Om dit boek te kunnen vervaardigen, zond Confucius 14 zijner leerlingen uit om de heilige geschriften van 120 volken voor hem te halen en deze te bestudeeren, aldus Dr. Chen Huan Chang.

[27]

Ik heb vroeger, o.a. toen ik, nu 15 jaar geleden, mijn Hollandsch werk over Confucius uitgaf, gedacht, dat dit boek *Ts'oen Ts'ioe* een exclusief geschiedkundig karakter had, en daarom van niet zooveel beteekenis was voor zijn filosofie. Dit is ook het oordeel van de meeste Europeesche sinologen. Sedert echter hebben Chinese geleerde vrienden mij er op gewezen, dat dit niet juist is. Het zou n.l. niet zuiver historisch van karakter zijn, volgens hun oordeel. Zooals Dr. Chen Huan Chang er van zegt: „De woorden, uit de geschiedenis aangehaald, zijn slechts de beelden, waarmede Confucius zijn principes illustreert”. „Ik zou mijn ideeën als pure theorieën willen verkondigen”, zeide Confucius er zelf van, „maar het is dieper, waarder, helderder, glanzender, ze te representeeren door de daden van menschen”. Hij critizeert er de keizers in, verlaagt er de vorsten in, valt de hooge ambtenaren aan en vestigt zijn ideale koninkrijk, een republiek op aarde door de *Ts'oen Ts'ioe*. Confucius was dus, als trouwens alle groote mannen, een revolutionnair. Confucius heeft zelfs gezegd: (zie de *Loen Yü*): „Het is alleen de *Ts'oen Ts'ioe* die mij bekend zal maken bij de menschen, en 't is alleen de *Ts'oen Ts'ioe* die zal maken dat de menschen mij veroordeelen.”

Van de 5 daar zoeven door mij opgenoemde boeken zijn de *Yih King* de *Bijbel der Evolutie*, en de *Ts'oen Ts'ioe* de voornaamste, volgens sommige Chinese geleerden.

De *Yih King* is deductief, beginnende met abstracte principes en voortgaande tot hun practische toepassing; de *Ts'oen Ts'ioe* is inductief, en komt door de analyse van feiten uit de historie tot algemeene theorieën.

Voor degenen onder mijn lezers, die mijn in 1898 verschenen boekje over Confucius mochten gelezen hebben, zou ik er hier gaarne even op wijzen, dat het mij nu zéér spijt, daarin niet meer van deze twee Chinese Kings te hebben gezegd, die zoo veel van Confucius zelf en zijn godsdienstige wijsbegeerte bevatten. Ik schaam mij niet te zeggen, dat ik in de 16 jaar, die na de publicering van dat werkje verlopen zijn, wat dieper in de Chinese filosofie ben doorgedrongen, en er wat méér van geleerd heb. Ik ben dan ook bezig aan een vollediger werk er over, waarin ik het vroeger te weinig gegevene hoop in te halen.

[28]

Bij zijn terugkomst in Loe, toen hij 69 jaar oud was, voltooide hij de *Yih King*, en hij was 72, toen hij de *Ts'oen Ts'ioe* schreef. In 479 v. C. stierf hij 74 jaar oud, 8 jaar vóór de geboorte van Socrates.

Ik heb Confucius' leven hier maar even zéér beknopt behandeld, omdat ik liever gauw op zijn leer wilde neerkomen.

Wat wij van Confucius' Wijsheid over hebben is (behalve wat ik zoeven aanhaalde, de *Ts'oen Ts'ioe* en de bewerking der 5 Kings) alles overlevering zijner discipelen, dus niet door hem zelf geschreven werk. Deze overleveringen, werken van discipelen over Confucius en zijn leer, de *Choeng¹ Yoeng*, de *Ta Hioh* en de *Loen Yü* worden, met de werken van den filosoof *Mêng Tsz'* of Mencius, de z.g. *Sz' Shoe* d.i. *Vier Boeken* genoemd, naast de vijf Kings de literaire en filosofische schatten van China.

Ik zal nu beginnen met de *Choeng Yoeng*, door Confucius' kleinzoon *K'oeng Kei* geschreven, die gewoonlijk bij zijn studeernaam *Tsz' Sz'* wordt genoemd. De *Choeng Yoeng* is de zuivere, overgeleverde leer van Confucius, door *Tsz' Sz'*, zijn kleinzoon en discipel, uit den mond van den Wijze opgeteekend, omdat hij vreesde, dat ze anders wellicht later verkeerd zou worden overgebracht. Confucius' discipelen waren gewoon, belangrijke woorden van hun Meester op tabletten aan te teekenen om ze te onthouden.

[29]

Ik zal den eersten tekst geheel opschrijven om een idee te geven van den uitersten eenvoud en korthed van Chinese filosofie.

(van boven naar beneden te lezen, van rechts naar links, te beginnen met kolom A)²

C
Siu
Tao
Chü
Wei
Kiao

B
Shwaai
Sing
Chü
Wei
Tao

A
Th'ien
Ming
Chü
Wei
Sing

C	B	A
修	率	天
道	性	命
之	之	之
謂	謂	謂
教	道	性

Dit zijn in 't geheel maar 15 schriftteekens of karakters, maar er zijn geheele boekdeelen te schrijven, en die zijn dan ook geschreven, over de uitlegging van dezen tekst.

Nu is 't gemakkelijk om, zooals wel eens enkele sinologen gedaan hebben, voor ieder der Chineesche karakters een equivalent te nemen in een Europeesche taal, en er dan een paar Europeesche zinnen van te maken. Ik moet er echter nog eens op wijzen dat een Chineesche tekst niet is een representatie van *woorden*, maar een opeenvolging van *ideeën* en dat de combinatie van die symbolen niet is een representatie van wat de schrijver wilde *zeggen*, maar vooral van wat hij *denkt*. Een woordelijke versie is daarom onmogelijk.

Prof. Legge, de groote, erkende sinoloog van de Chinese Classics heeft den eersten zin vertaald met:

„What Heaven has conferred is called the Nature” (wat de Hemel heeft verleend wordt genaamd de Natuur). En hij zegt er in een commentaar bij: „By Sing of Nature is to be understood the Nature of Man”. (Onder Sing of natuur is te verstaan de Natuur van den Mensch).

[31]

Er zit echter véél meer aan vast, en ik zeg dit, behalve uit eigen overtuiging, op gezag van Chineesche geleerden. Wij moeten dus dezen tekst eens wat nader beschouwen. Ten eerste: Wat wordt hier bedoeld met Hemel?

In de alleroudste Chineesche godsdienst en geschiedenisboeken lezen wij van één, alleroppersten God, oneindig en in-zich-zelf bestaande, die genaamd werd Shang Ti letterlijk vertaald met: Opperste Macht of Heer. (In de Bijbelvertaling is God dan ook met dit Shang Ti vertaald). Voor dit abstracte begrip Shang Ti is

later een meer concreet, Th'ien, de Hemel, in de plaats gekomen. Trouwens, ook wij spreken dikwijls in volkstaal van de Hemel, waar wij God bedoelen. Shang Ti en Th'ien zijn daarom in de oude Chineesche Heilige Schriften één en hetzelfde, het eerste alleen abstracter, het tweede wat concreter uitgedrukt. De alleroudste Chineesche godsdienst spreekt niet van goden of afgoden, maar van één Opperwezen, Shang Ti, later ook wel Th'ien, Hemel, genaamd.

Het karakter Ti bestaat uit een combinatie van twee, waarvan het eene: Boven, en het andere: Doordringen beteekent, dus: het Opperste dat alles doordringt.

Het woord „ming” is samengesteld, ideografisch, uit „mond”, en „bevelen” of „ordonneeren”, en beteekent niet alleen bevel, order, maar ook het bevel zelf, het z.g. mandaat, en ook: de wil, die het bevel gaf. Zoo wordt de Regeering beschouwd te zijn als een mandaat, bevel van den Hemel, en ook dat, wat van den Hemel verkregen is bij Hemelsche beschikking. Al deze beteekenissen te zamen liggen opgesloten in 't karakter ming, en het is onmogelijk, die met een Hollandsch woord weer te geven. Omschrijvend, zou het hier zijn: „Dat, wat de Hemel, beschikt heeft, te bevelen en te verleenen, en ook dat, wat van den Hemel verleend is krachtens deze beschikking”. Meer vrij-Europeesch: dat wat de Hemelsche Wijsheid geordonneerd heeft dat zoo zij. (Het karakter Chü duidt een soort genitief aan, hier meer dat wat.) Dit nu, wordt genaamd, Sing, een karakter, samengesteld uit hart, en geboren worden. Dus geboren zijn van het hart. Dit karakter hart beteekent in 't Chineesch ook *geest*, mind, niet alleen 't fysieke hart. We moeten nu den zin niet letter-alphabetisch, maar symbolisch lezen, zooals *alle* Chineesche filosofie. We zien, hier, ideografisch gelezen, staan: dat, wat de Hemel beschikt, bevelen heeft en ook: dat, wat van den Hemel krachtens die beschikking ontvangen is, heet (wei) „hart geboren”.

[32]

In de Europeesche, alphabetische taal moeten die symbolen worden omschreven, die in 't Chineesch niet gespeld in letters en geconstrueerd in zinnen, maar *gedacht* worden en als gedachten ideografisch voorgesteld. De Chineesche tekst wordt daardoor als 't ware op een ander gebied overgebracht, want hij is meer op gedachte-gebied dan op taal-gebied.

We krijgen dan, véél uitvoeriger en met véél meer omhaal:

Dat, bij wat 't geboren worden van het hart, (den geest) verkregen is door beschikking van den Hemel (van 't Opperwezen) heet Sing.


De groote Chineesche filosoof Choe Hie, die van 1129–1201 v. C. leefde, noemt deze Sing „het goddelijke principe (li)”.

Er staat volstrekt niet bij, dat deze Sing alleen aan den mensch gegeven zou zijn. Integendeel, zoowel Choe Hie als andere groote Chineesche wijsgeeren en commentators zeggen er uitdrukkelijk bij, dat: Alle myriaden dingen (wan woe) deze Sing in zich hebben. De Sing is dus volstrekt niet alleen de natuur van den mensch, maar veel universeeler, het goddelijke principe van Shang Ti, het Opperwezen, in zijne openbaring in het Heelal daaraan gegeven. Men kan dit polytheïsme noemen, men kan 't echter ook monotheïsme noemen, want het neemt één God aan, al is 't geen persoonlijke God, niet buiten het Heelal staande, maar in 't geheele Heelal gemanifesteerd, en er dus één mede. Voor zoover 't op menschen betrekking heeft, in beperkter zin, kan men het de Hemelsche natuur van den mensch noemen.

[33]

De volgende tekst luidt:

Het volgen van den (leider) Sing heet Tao.

Het karakter  „shwaai” (zie B) beteekent hier:

het volgen van een leider, het medegaan met, het gehoorzaam zijn aan, en tegelijk het den vrijen loop laten aan.

Dit Tao—een van de beteekenisvolste karakters in de Chineesche filosofie—is dus hier in Confucius ongeveer als het Pad, de Weg, mits men dan altijd in 't oog houde: Een *geestelijke* Weg, een *geestelijk* Pad, en niet aan afstand of ruimte hierbij denke. Het volgen van den leider Sing, het goddelijke principe in ons, is alzoo de geestelijke Weg, of het geestelijke Levens-bewegen.

De derde tekst luidt:

Het regelen, cultiveeren (siu  zie C beteekent beide) van de Tao (den spiritueelen Weg) heet Kiao.

Kiao is een Chinees karakter dat Onderwijs, Leering beteekent, maar dat ook in zekeren zin Godsdienst beteekent. Het karakter voor godsdienst is ook: Kiao. In den godsdienstigen zin beteekent Kiao: moreele lessen, somtijds sluit het het geheel der beschaving in. Daarom is wat de Chinees onder godsdienst verstaat niet alleen spiritueel, maar ook moreel, sociaal en filosofisch.

Kiao is zoowel gewoon onderwijs als godsdienst. En dat is zoo vreemd niet als 't wel lijkt, want de Chinees beschouwt godsdienst als de moreele les leerend

道

Tao, den spiritueelen Weg, (het volgen van den leidenden Sing) te begaan. Een opvoedende instelling is in China daardoor kerk en school beiden. De eigenlijke priesters van 't Confucianisme, dat geen priesters heeft, zijn dan ook de literati, die de hoogere literatuur, d.i. de Confucianistische filosofie, onderwijzen.

Ik heb deze teksten hier neergeschreven, om een denkbeeld te geven, hoeveel er aan die aparte Chineesche karakters vastzit, en hoe moeilijk het is, er equivalenten voor te krijgen in Europeesch alphabetisch schrift.

Ik wijs er nog even op dat het karakter Tao, de spiritueele Weg of het geestelijk Pad, bestaat, ideografisch, uit: bewegen, of rondgaan, en hoofd, hier dus in den zin: spiritueele hoofd, geestelijk hoofdprincipe, dat beweegt, of rondgaat in 't Heelal. In de nog oudere filosofie, en in Lao Tsz', beteekent ditzelfde Tao *niet* het spiritueele Pad, maar de suprême Geest *zelf*, die zich in 't Heelal openbaart en daarin zijn Weg gaat en dat is de oorspronkelijke beteekenis van Tao.

Het zou te lang duren en ook voor een publiek van niet sinologen wat te moeilijk worden, als ik nu ook alle andere teksten in 't Chineesch zou neerschrijven, dus de volgende geef ik daarom in mijne vertaling:

„Welnu, Tao mag geen oogenblikje verlaten worden. Kon het verlaten worden, dan zou het Tao niet zijn. Daarom is de Superieure Mensch waakzaam over wat hij niet ziet, en in vreeze over wat hij niet hoort. Wat men niet ziet is verborgen, wat niet zichtbaar geopenbaard is, is subtiel. Daarom is de Superieure Mensch waakzaam over zijn eenzaamheid.”

Dus niet op de zichtbare en hoorbare dingen, door de zinnen waarneembaar, moet de Superieure Mensch enkel letten, maar over de verborgen, subtielen, geestelijke dingen, diep in zich zelf, behoort hij te waken en er voor in reverente vreeze te zijn. Daarom is hij waakzaam over zijn eenzaamheid. (Een karakter „toe”, door den filosoof Choe Hie omschreven met: „de plaats die andere menschen niet weten, maar die wij alleen weten”). In die plaats juist, in onze diepste binnenste, kunnen wij van den geestelijken Weg, van Tao, afwijken. En Tao mag geen oogenblikje verlaten worden, anders zou het niet Tao, het volgen van den leider Sing, 't Hemelsche principe zijn.

Nu komen weer twee belangrijke teksten:

„Als vreugde, toon, smart, of geluk nog niet bewegen, heet dat Choeng (Midden, Centrum); als zij wèl bewegen, maar in den juisten maat, heet dat Ho (Harmonie). Dit Choeng (Centrum) nu, is de groote oorsprong van het geopenbaarde, deze Ho (Harmonie) is de manifestatie van Tao (den Spiritueelen Weg).

„Als men het uiterste Choeng en de uiterste Harmonie bereikt heeft, zijn Hemel en Aarde gevestigd en al het geopenbaarde ligt gevoed en gekoesterd”.

De geestelijke portée van de laatste teksten is niet altijd volledig door Europeesche vertalers begrepen.

Confucius' filosofie is hier verwant aan de oude Indische, n.l. de Brahmaansche en Hindoesche filosofie. Het Choeng, Midden, Centrum, is verwant aan wat in die oude wijsbegeerten bedoeld wordt met het goddelijke, *onpersoonlijk* Zelf, dat Zelf, dat, als ongeopenbaard in 't Heelal, volkomen rustig, stil onbewegelijk is. Als de mensch die goddelijke rust in zich zelf, in zijn goddelijke Zelf, heeft bereikt, bewegen geenerlei aandoeningen van vreugde of toorn, smart of geluk. Is men in dit Choeng, Midden, geconcentreerd dan voelt, zegt een Chineesche commentator er bij, men zijn Sing één met de Sing van alle menschen en dingen, van al 't door 't Opperwezen geopenbaarde, en voelt men hoe Hemel en Aarde en al dat geopenbaarde gevestigd zijn in 't goddelijke en dus gevoed en gekoesterd liggen in dat goddelijke, Choe Hie zegt in een commentaar: „Is mijn hart recht, dan is dat van Hemel en Aarde óók recht”.

Als de aandoeningen vreugde, toorn, smart of geluk wèl bewegen, maar in de juiste middenmaat, dan is er Harmonie in den Mensch, een bewijs, dat Tao, 't Geestelijk Pad, gevolgd wordt, dat zich manifesteert in Harmonie. Choeng slaat

dus meer op 't hóogste als ongeopenbaard, Ho op het geopenbaarde, want Tao is de Weg van 't geopenbaarde.

Choeng is dus het einde van dat Pad, het einde van Tao, dat, waartoe Tao leidt, en waarna alle menselijke aandoeningen, vreugde, toorn, geluk, smart, zwijgen en ophouden, als de groote Rust is binnengetreden. Harmonie, Ho, in die aandoeningen is 't bewijs, dat men in Tao, het Pad gaat, dat daartoe leidt.

Het zou voor een sinoloog een loonend werk zijn, eens eene studie te schrijven over de, totnutoe nog veel te weinig opgemerkte overeenkomst van deze Confucianistische bespiegelingen, met oude Indische wijsbegeerte, ook het Boeddhisme.

De concentratie in het van den Hemel gegeven zelf, het vrij worden van aandoeningen en hartstochten, den geest geconcentreerd in het Hemelsche; het inwendige, spiritueele leven, vrij van de uitwendige verschijnselen, dit alles zou voor een Brahmaan en een Boeddhist volkomen begrijpelijk zijn.

De titel van het werk waarvan ik zoeven den eersten tekst opschreef, is Choeng Yoeng.

Onder Choeng (het schriftteken is: Midden) is te verstaan het zonder overneiging naar een of andere zijde zijn, dus: stabiel, in rust, eeuwig zijn; onder Yoeng het nooit veranderen, altijd hetzelfde blijven. Choeng is het doel van de rechte Tao, het rechte spiritueele Pad, dat altijd stabiel 't zelfde is, en niet neigt naar een of andere zijde, Yoeng is het vaste principe van al 't Geopenbaarde, de onveranderlijke kern van al de veranderlijke dingen.

[37]

De voorreden van de Choeng Yoeng zegt van het eerste hoofdstuk, dat ik zoeven behandelde: „Het spreekt eerst van het ééne principe (de Sing n.l.) dan spreidt het dit uit, en het omvat alle dingen, ten laatste keert het terug en vereenigt ze weer onder het eene principe. Ontrol het, en het vult het Heelal, rolt het (weer) op en het verbergt zich in mysterie”.

M.a.w. het Hemelsche principe doordringt het Heelal, en is in alle dingen gemanifesteerd, de Eenheid is in de Veelheid, maar alle Veelheid kan teruggebracht worden tot Eenheid. En die Eenheid, het goddelijke, ligt voor ons verborgen in mysterie.

In de Loen Yü, eene verzameling gezegden van en over Confucius, door zijne discipelen opgeteekend, komt het volgende gezegde van den Meester voor: „Mijn leer is een Eenheid die alles samenhoudt”. Met deze Eenheid bedoelde hij het universeele van het goddelijke principe, dat het Heelal, en dus ook de menschen, doordringt, de Sing, door den Hemel of het Opperwezen in Zijne Wijsheid, zijn Wil gegeven, toen Hij zich openbaarde, en waarvan het volgen heet Tao, het spiritueele Pad, dat alzoo is als het bewegen van de zich openbarende Godheid in het Heelal, dat Hij openbaarde.

Met betrekking op de menschen vindt dit Eenheids-Idee óók haar uiting, in een ander karakter uit de Confucianistische filosofie, n.l. „Shoe”, ideografisch samengesteld uit „evenals”, „gelijk aan” en „hart”, dus: „gelijk aan mijn hart”.

In de Loen Yü lezen wij: Tsz'Koeng (een van Confucius' discipelen) vroeg eens: „Is er één woord, dat als een regel van gedrag voor 't geheele leven kan gelden?” De Meester zeide: „Is niet Shoe zulk een woord? Wat gij niet wilt van anderen gedaan zijn, doe dat ook aan anderen niet”.

Deze tekst, bijna eender door Jezus Christus later geuit, is karakteristiek voor Confucius' filosofie. Dit karakter „shoe” is moeilijk te vertalen, ideografisch leest de Chinees er al in: gelijk mijn hart is het hart der menschen. Prof. Legge vertaalde het door „reciprocity”.

[38]

We zouden het ook, in Hollandsche termen gelijkheid of broederschap kunnen noemen. Het groote principe van Confucius nu is: de eigen Sing rein houden en volmaakt doen blijven, maar ook: de Sing van anderen, van onze broeders, rein houden en volmaken, en dit laatste geschiedt door Kiao, dat èn onderricht en godsdienstleer beteekent. De Hemel, of Shang Ti, gaf ons bij onze geboorte de Sing, en is dus onze Vader. Onze medemenschen, die immers dezelfde Sing hebben als wij, zijn onze broeders. Dr. Chen Huan Chang noemt dat in westersche termen: *De leer van 't vaderschap van God en de broederschap der menschen*.

Als de zoon van Shang Ti, later beschouwd van Th'ien, Hemel, werd in latere eeuwen erkend de Keizer, wien dan ook de eere naam Th'ien Tsz', d.i. Zoon van den Hemel, werd gegeven. Met betrekking tot het menschelek leven op de aarde —dus niet in hóógeren metaphysischen zin hier— werd een ander Drietal als heilig, van hooger hand vastgesteld, aangenomen, n.l. Th'ien-Ti-Jên, Hemel-

Aarde-Mensch. De hooge wetten, die den Hemel, Th'ien regeeren, zijn dezelfde als die, welke de aarde, en ook de menschheid regeeren. Al die wetten, die de menschheid regeeren, en die met bepaald ceremonieel worden samengehouden en uitgevoerd, openbaren zich in wat in de Chineesche taal „Li” heet, een onvertaalbaar begrip, waar decorum nog het dichtste bij komt, mits begrepen als: door hoogere machten en wetten vastgesteld, die ook den Hemel regeeren. De vaste wetten, die het geheele planeet-stelsel zijn baan aangeven, zijn dezelfde als die de z.g. betrekkingen der menschen regelen. Men houde dit goed in 't oog, want de geheele inrichting van den Chineeschen staat en van de Chineesche familie (die de staat in 't klein is), werd beschouwd als een goddelijke instelling.

Wat nu de Orde der dingen aangaat in de menschheid, het voornaamste hiervan was volgens Confucius het onderhouden der z.g. Woe Loen, d.i. Vijf Betrekkingen, n.l. die tusschen Vorst en Onderdaan, Vader en Zoon, Man en Vrouw, Ouderen Broeder en Jongeren Broeder, en Vriend en Vriend. Deze betrekkingen worden beschouwd als te zijn ingesteld door goddelijke wet, en eigenlijk als eene voortzetting in de menschheid der kosmische wetten.

[39]

Een van de allereerste deugden van den Mensch is de Hiao, uitgedrukt, zeer treffend, door een ideografische combinatie van 't karakter oud en 't karakter kind, waarin 't kind, onderaan geplaatst, het oude steunt.

Dit Hiao wordt meestal door Filial Pity, Ouderliefde, vertaald, maar heeft een veel wijdere strekking dan algemeen geacht wordt. Hiao is n.l. niet alleen ouderlijke liefde, maar in 't algemeen een geheele wijsbegeerte, gebaseerd op de regelende harmonieën der Natuur, op de wederzijdsche verplichtingen tusschen die bovenaan staan in de wereld en die onderaan staan, en op de kracht van het voorbeeld. De Hiao is, in 't maatschappelijke leven der Chineezen, wat de orde der hemelsche bewegingen en de onuitputtelijke vruchtbaarheid van de aarde is ten opzichte van het zichtbare heelal.

In de Hiao King, door een van Confucius' discipelen gecompileerd, maar van onbekende afkomst, is alles over deze deugd te vinden. Hier volgen eenige teksten er uit, waaruit men ziet, dat het méér is dan enkel liefde voor de ouders.

„Van de Hiao is het eerste principe om, in zuiverheid en kracht, het lichaam te behouden, dat wij van onze ouders hebben gekregen. Zijn volmaaktheid ligt in de beoefening van de deugd en in 't verwerven van een naam, die hun herinnering eer aandoet.”

„Zijn voorbeeld is de regelmatigheid der hemelsche lichamen in 't verschaffen wat noodig is voor de aarde, en in 't regelen van de daden der menschen.”

„De koningen, van oudsher af, in 't betrachten van Hiao, zouden niet een oude van dagen of een weduwe durven verachten, noch iemand, beroemd om zijn deugd en wijsheid.”

[40]

„Eén deugdzame koning trekt een heel volk met zich mede. Laat de vrees om de herinnering aan Uw ouders te kwetsen de eerste gedachte zijn van Uw droomen, en laat de slaap ze niet verdrijven”.

Hiao is dus méér dan ouderliefde, het is ook eerbied voor den koning, eerbied voor deugd en wijsheid, voor ouden van dagen, ja, we kunnen gerust zeggen, voor al wat schoon en edel is, en zelfs de koning en de keizer hebben alleen dan Hiao, als zij rechtvaardig en wijs regeeren.

De eerste aller deugden zegt Confucius, 't zij in een zoon of in een onderdaan, is Hiao. Het is dit wat de mensch van 't redelooze dier onderscheidt, het is dit, hetgeen de erkenning is van de ware relatie tusschen kind en vader, tusschen vader en Hemel, en door de beoefening van Hiao is het, dat de harmonie van 't Heelal wordt bewaard.

Dat Hiao nog véél verder gaat dan alléén liefde en gehoorzaamheid aan de ouders kan blijken uit een tekst uit de Li Ki, die luidt: „Iedere boom heeft zijn bepaalden tijd om te vergaan en ieder beest om te sterven, en hij, die een boom omhakt vóór zijn tijd, of een beest doodt vóór diens tijd is schuldig aan een gebrek aan Hiao”.

Zeer treffend is het feit, dat onder de vijf Betrekkingen ook Vriendschap is opgenomen.

De liefde tusschen broeders is even heilig als de liefde tusschen vrienden. Vriendschap is in China een even heilige zaak als nauwe bloedverwantschap. Van den keizer af moeten allen vrienden hebben, zegt Confucius.

Vriendschap is de eerste van alle sociale relaties en mag niet voor één dag

verwaarloosd worden. Niemand mag een vriend hebben, die niet minstens zijn gelijke is. Vrienden zijn weelde voor de armen, kracht voor de zwakken, medicijn voor de zieken. Zij moeten altijd de slechte dingen van hun vriend vergeven en om hun deugden blijven denken. De schoonste vriendschap is die, welke door den band der literatuur is gemaakt. Confucius zeide: Sluit vriendschap met de deugzaamsten onder de literatoren. De hoofdplicht tusschen vrienden is: sin, een ideografisch karakter, samengesteld uit „mensch” en „woorden” of „spreken”.

[41]

„Sin” beteekent dan ook waarheid, oprechtheid, geloof. Geraaktheid, twijfel, wantrouwen tusschen vrienden is een gebrek aan sin.

Confucius onderscheidt nu drie soorten van menschen. De eerste, maar héél zeldzame, zijn de Shêng Jên, de Heilige Menschen, Wijzen, en dat zijn de uitverkorenen, die vanzelf de hoogste Wijsheid zonder inspanning bezitten, en die daarom van zelf Tao, het spiritueele Pad begaan, zonder dat daartoe ontwikkeling door Kiao, onderricht, leering, noodig is. Hun Sing, hun goddelijke principe, wordt nooit, door wát ook van menschen aard, verduisterd, en verkeert van zelf in den staat van volkomen volmaking, die Confucius uitdrukt met het schriftteeken: Ch'ing, een karakter, bestaande uit „woord”, en „volmaakt”.

Ch'ing is de volmaakt reine, door niets verduisterde, oorspronkelijke, en dus goddelijke staat van de Sing. Zij, die in den staat Ch'ing zijn, hebben het al-Weten en doorgronden de goddelijke dingen.

Zij zijn in zekeren zin één met Th'ien, den Hemel, of, abstracter gesproken, met Shang Ti, het Opperwezen.

Confucius zelf is door het nageslacht als zulk een Shêng Jên beschouwd.

De tweede soort is wat Confucius noemt de Kiün Tsz', de Vorstelijke, Koninklijke Mensch, we zouden ook kunnen zeggen: De Superieure Mensch. Dr. van Deventer heeft er mij eens op gewezen dat deze Kiün Tsz', zooals hij er in mijn vertaling van Confucius over las, veel heeft van wat in de Grieksche Platonische filosofie heet kalokágathos. Er is misschien ook iets in, maar dan zonder het conventioneele dat er aan is gaan kleven, en meer in 't hoogere, ideale, van 't Engelsche „gentleman”.

[42]

De derde soort is de Siao Jên, de Kleine Mensch. De meeste sinologen, en ik vroeger ook, hebben dit opgevat in den zin van de verachtelijke mensch, maar volgens de moderne Confucianisten beteekent het meer de mindere, nog niet ontwikkelde mensch, de armere mensch die, omdat hij nog uitsluitend om zijn voedsel moet denken en tobben, het hoogere ethische leven nog niet kent. Het zou dan veel hebben, van wat in Europa met eene klasse-aanduiding de proletariër heet.

Het wonderschoone in Confucius' leer is dat hij het bereiken der hoogste Deugd binnen ieders vermogen stelt en verzekert, dat „Ch'ing”, den staat van volmaakte helderheid der Sing, dien de Wijze Heilige, de „Shêng Jên” reeds bij de geboorte bezit, ook door andere, gewone menschen door onderricht („Kiao”) en oefening kan verkregen worden. Dit wordt duidelijk gezegd in den tekst uit de „Choeng Yoeng”:

„Sommige worden met de kennis (der plichten en deugden) geboren; sommigen leeren haar later; sommigen kennen haar (eerst) na een smartelijk besef van hun onwetendheid. Maar als ze haar eenmaal weten is het 't zelfde.”

Men behoeft alzoo niet als heilige geboren te worden om den volmaakten staat „Ch'ing” te bereiken. Ieder kan dit „Ch'ing” verkrijgen, hetzij door studie, hetzij door de loutering en verheffing van de smart.

Ik zal nu eerst eens nader de menschelijke betrekkingen der „Woe Loen” toelichten.

Men houde vooral in het oog, dat de „vijf betrekkingen” als een orde van dingen in de menschheid beschouwd worden, die eene voortvloeiing zijn van de groote Orde der Dingen van het heelal. Zij zijn dus niet enkel een maatschappelijke, maar eigenlijk een heilige, kosmische orde. De ritueele of formeele orde, die het gedrag der menschen in die betrekkingen regelt is wat in China „Li” heet. In een der heilige boeken, de „Li Ki” is al het daaraan verbonden ceremonieel omschreven. De „Li” is echter niet enkel ceremonieel en ritueel van menschen onderling, maar ook van menschen tegenover de hoogere, goddelijke machten. Voor zoover de formaliteiten onder menschen aangaat is dit ceremonieel door oningewijde Westerlingen veelal voor overdreven conventie, en zelfs affectatie aangezien. Deze „Li” is echter niet—als de Westersche begrippen decorum,

[43]

beleefdheid, fatsoen enz.—afgescheiden van ethica en geloof in China, *maar is er identiek mede*. De ceremoniën van de „Li” zijn „een symbool van den mensch in zijn veelvuldige verwantschappen”, en wel niet enkel menschenlijke, maar ook kosmische en goddelijke verwantschappen. Uit het hoofdstuk in dit werk over de „Yih King” zal men gewaar worden, dat kosmisch en goddelijk in ’t Chineesch zeer na verwante, zoo niet identieke begrippen zijn, daar de gansche kosmos goddelijke openbaring is.

De Chineesche familie is, zooals ik reeds zeide, niet enkel een maatschappelijke, maar een kosmische orde. Eerbied voor de familie is eerbied voor de kosmische orde, voor de goddelijke orde. De Chineesche familie is de georganiseerde uitdrukking van den staat. Vandaar dat de absolute keizerlijke macht over het rijk afgespiegeld is in de absolute „patria potestas” in de familie. Het godsdienstige ideaal is in de inrichting der familie zichtbaar gemaakt in patriarchale vormen. De familie is èn een religieuze, èn een kosmische, èn een sociale instelling. Het begrip „familie” weerspiegelt ook het hoogere „creatie”, onafgebroken vorming en voortbrenging van leven. Samuel Johnson heeft terecht den innigen samenhang tusschen de leden eener Chineesche familie verklaard uit hetgeen hij noemt „the religion of the seed”. Deze is zóó veelomvattend dat hij verwantschap berekent in negen geslachten, en dat de oudere broeder den zoon van zijn jongeren broeder als zijn eigen zoon beschouwt, en volle neven worden gerekend broeder te zijn.

[44]

Zóó als de keizer verantwoordelijk is voor het welzijn van zijn volk, is de familie vader verantwoordelijk voor dat zijner familie. Hij heeft een onbeperkte „patria potestas” maar hij is dan ook de waker, de hoeder over alles en allen in de familie, hij moet voor haar zorgen en werken, en zelfs is hij aansprakelijk voor het gedrag der familieleden. Volgens de „Shêng Yü”, het Heilige Edict, uitgevaardigd door keizer Kh’ang Hsi, is hij zelfs strafbaar voor de vergrijpen en misdaden der kinderen. Dit Heilige Edict vergelijkt de familie met een stroom, die vele takken en zijarmen heeft, waarin, hoe ver ook van den oorsprong, hetzelfde water is.

De noodzakelijkheid, het leven altijd door te verlengen, als een heilige plicht, geeft aan het huwelijk als eerste doel het verwekken van kinderen. Te sterven zonder zonen na te laten is een bewijs van oneerbiedigheid tegenover de ouders en voorouders, een gebrek aan „Hiao”, en daarom is voor een man zonder zonen adoptie—mits van een agnatischen verwant—plicht en is, zelfs na zijn dood, voor de familie-oudsten posthume adoptie voorgeschreven. Door dit verlangen naar zonen heeft het patriarchale concubinaat, gegrond op voortzetting van het heilige leven, in China niet een enkel zinnelijk motief, maar is het oorspronkelijk godsdienstig. De patriarch is het moreele en sociale hoofd van de familie, wiens priester hij in zekeren zin is. Naar beneden vloeit de patriarchale idee zóó uit, dat de oudere broeder macht heeft over den jongere, en tevens den plicht, hem te steunen en te leeren. Als twee broeders twisten, zegt het Heilige Edict, is dit alsof de linkerhand de rechter slaat.

De „patria potestas” is een absolute macht, evenals de keizerlijke autoriteit, maar steeds getemperd en begrensd door recht, door de plicht ook om te onderwijzen en liefderijk te helpen en te steunen.

[45]

In zekeren zin is Ouderdom óók een patriarch in China.

De „Li Ki” zegt, dat eerbied voor den Ouderdom even oud is als het menschenlijk geweten.

De geheele Chineesche godsdienst is wel eens genoemd eene ontwikkeling uit de „Hiao”, die de liefde en de eerbied tot de ouders niet alleen is, maar de ondergeschiktheid, in reverentie, van ’t lagere in de orde der dingen tot het hoogere in die orde. In elken Chineeschen vorm van godsdienst is de basis patriarchaal.

De patriarch in de Chineesche familie heeft ook niet zijn autoriteit als alleenstaand persoonlijk individu, maar als een schakel in de kosmische orde der dingen, als constitueerend deel der geheele Familie, de doode voorvaderen medegerekend, en deze familie weer mede constitueerend den staat, met aan ’t hoofd de keizer, die weer boven zich heeft zijn vader Shang Ti (of, meer concreet: Th’ien, den Hemel).

Wij moeten dus den voor ons, Westeringen, overdreven lijkenden samenhang der Chineesche familie, en den eerbied der Chineezen voor hun familiebetrekkingen—een eerbied, zóó groot, dat een volwassen, veertigjarig man niets van belang doen zal vóór zijn ouden vader eerst om raad, en vergunning te vragen—niet beschouwen als een maatschappelijke conventie, maar als eerbied voor de kosmische en goddelijke Orde der dingen. Het Pad, Tao, kan niet begaan worden zonder eerbied voor en in standhouding van de

familiebetrekkingen. Een tekst uit de „Choeng Yoeng” zegt dan ook: „De Tao van den Kiün Tsz’ begint met (den gewonen omgang van) mannen en vrouwen. Maar aan het opperste er van gekomen strekt Tao zich uit over Hemel en Aarde”.

Zoals ik reeds gezegd heb, werd de Sing door Confucius beschouwd als de bron van alle menselijke deugden. Was deze Sing dus in den toestand van Ch’ing, Volmaaktheid, dan waren alle deugden in den mensch ook volmaakt. De mensch wordt, volgens Confucius, dus niet geboren met zonde, maar met Deugd. Er is geen Duivel en geen Hel, die hem wachten, omdat hij (waar hij toch moeilijk iets aan doen kon) met erfzonde geboren werd, maar door zijn Deugd, indien hij zich slechts aan de Sing hield, en deze in Ch’ing, den volmaakten staat bleef, kan hij worden als zijn Vader, den Hemel, Shang Ti. Niet met een soort boeman, die Satan heette, noch met een brandend vuurtje, de Hel, moeten de menschen bang gehouden worden, om hun des te beter te kunnen regeeren, maar door de kracht van zijn eigen Wijsheid, die de Deugd insluit, moet de regeerder het volk regeeren. Regeert hij niet met de Deugd en de Wijsheid, dan wordt het Ming, het mandaat van den Hemel hem ontnomen.

[46]

575 jaar voor Confucius werd de tiran keizer Chow door den revolutionnair Wen Wang, die later een zeer goed, wijs koning werd, onthoofd, omdat hij zijn macht in wreedheid misbruikte, en deze Wen Wang wordt in de Shoe King als een van China’s deugdzaamste groote mannen verheerlijkt en door Confucius telkens als moreel voorbeeld gesteld.

De „Sing” is het uitgangspunt van het geheele leven, zoowel in de familie als in den staat. En hier komen wij nu tot het schoone beginsel, waarin de Geest van China zich op zijn heerlijkst openbaart, en dat het geheele Westen, dat zijn staatkundige inrichting op het oogenblik in haar grondvesten geschokt ziet, hoog noodig van het Oosten behoort over te nemen, namelijk dit: dat regeeren berust op het zelf-karakter, dus op de cultivatie van de Sing, van den regeerder of de regeerders. Niet op enkel kunde, intellect, knapheid van de regeerders behoort de staat te berusten, maar op hun *karakter*.

Ik haal, om dit te illustreeren, eenige teksten van Confucius hieronder aan:

„Daarom mag (de Vorst die een Kiün Tsz’ is) niet verzuimen zijn eigen karakter te verzorgen. Wil hij zijn eigen karakter verzorgen, dan mag hij niet verzuimen, zijn ouders te dienen. Wil hij zijn ouders dienen, dan mag hij niet verzuimen de menschen te kennen. Wil hij de menschen kennen, dan mag hij niet verzuimen, den Hemel te kennen”.³

[47]

„De instellingen en wetten van den (Vorst die een) Kiün Tsz’ (is) hebben hun oorsprong in zijn eigen karakter, en de bevestiging er van gebeurt door de groote massa van het volk”.⁴

„Alleen hij, die de opperste Wijsheid heeft onder den Hemel kan voldoende vlug van bevatting, helder van doorzicht, van vèr-reikende intelligentie, àlomvattend van kennis zijn om de regeering uit te oefenen”.⁵

„Alleen hij, die de opperste „Ching” heeft onder den Hemel, kan de hoogste, natuurlijke betrekkingen der menschen onder den Hemel regelen, kan de groote, oorspronkelijke deugden van den Hemel grondvesten, kan de transformeerende en voedende acties van den Hemel weten. Hoe zou hij iets b u i t e n zichzelf kunnen hebben om op te steunen?”⁶

„De Ouden, die de schitterende Deugd door het geheele keizerrijk wilden heldermaken, regeerden eerst hun rijk goed. Wilden zij hun rijk regeeren, dan regelden zij eerst hun families. Wilden zij hun families regelen, dan verzorgden zij eerst hun Zelf. Wilden zij hun Zelf verzorgen dan maakten zij eerst hun wil en gedachten oprecht, wilden zij hun wil en gedachten oprecht maken, dan voerden zij hun kennis tot het allerhoogste op. De kennis tot het allerhoogste opvoeren bestaat in het doorgronden van de dingen”.⁷

[48]

„Van den Keizer af tot de massa van het volk toe moeten allen het verzorgen van het Zelf als de Oorsprong beschouwen.”⁸ „Wordt de Oorsprong verward dan kan niets wat daaruit voortkomt tot goede orde worden gebracht”.⁹

„Wat bedoeld wordt met „Om het rijk te regeeren moet men eerst zijne familie regelen” beteekent: als men zijne familie niet kan leeren, kan men andere menschen niet leeren. Daarom behoeft de Kiün Tsz’ niet buiten zijne familie te gaan om zijn leer voor den staat te volmaken. De Hiao, daarmede moet men zijn vorst dienen. De Ti (liefde voor ouderen broeder) daarmede moet men zijn

superieuren dienen. De Ts'z' (mededoogen) daarmee moet men de menigte behandelen".¹⁰

„Daarom moet (de Vorst die een Kiün Tsz' is) alles (eerst) zelf hebben en daarna van het volk verlangen, dat het zelf (ook) heeft, en moet alles (eerst) zelf niet hebben en daarna van het volk verlangen, dat het dit zelf (ook) niet heeft. Een mensch, die zichzelf wegcijfert en (alles) niet wederkeerig op zichzelf doet slaan, en (toch) het volk vermocht te leeren, heeft nog niet bestaan".¹¹

„Daarom zal de Vorst allereerst zorg dragen voor (eigen) deugd. Als hij de deugd heeft, heeft hij ook de menschen. Als hij de menschen heeft, heeft hij het grondgebied. Als hij het grondgebied heeft, heeft hij bezittingen. Heeft hij bezittingen dan heeft hij middelen voor zijn uitgaven."¹²

„De deugd is de Oorsprong. De bezittingen zijn het einde."¹³

„De Vorst die den Oorsprong bijzaak maakt, en het einde hoofdzaak, zal met het volk in strijd komen, en maken dat er roof gebeurt".¹⁴

„Daarom heeft de (Vorst die een) Kiün Tsz' (is) een groote Tao (Weg) te volgen. Met zelfvolmaking en waarachtigheid verkrijgt hij het. Met hoogmoed en buitensporigheid verliest hij het."¹⁵

Bovenstaande teksten illustreeren genoegzaam de bedoeling, dat het de Wijsheid is, die alleen recht en bevoegdheid geeft om te regeeren.

Uit den schoonen, en zoo eenvoudigen tekst: „De Deugd is de oorsprong, de bezittingen zijn het einde" volgt de oplossing van het moeilijke raadsel, waardoor de wereld thans in zulk eene schromelijke verwarring is, namelijk het raadsel, hoe de groote economische strijd is op te lossen. Die oplossing zal namelijk eerst daar zijn, *wanneer Economie en Ethica één zijn*.

Om een en ander goed uit te leggen is het echter noodig, eerst iets te vertellen van een toekomst-droom, door Confucius in een grandioze zieners-vizie gedroomd.

¹ Uit te spreken „Tsoeng". ↑

² Zie bladz. 30. ↑

³ „Choeng Yoeng" Hoofdstuk XX 7. ↑

⁴ „Choeng Yoeng" Hoofdstuk XXIX 3. ↑

⁵ „Choeng Yoeng" Hoofdstuk XXXI 1. ↑

⁶ „Choeng Yoeng" Hoofdstuk XXXII 1. ↑

⁷ Ta Hioh Inleiding 4. ↑

⁸ Ta Hioh Inleiding 5. ↑

⁹ Ta Hioh Inleiding 6. ↑

¹⁰ Ta Hioh Inleiding 7. ↑

¹¹ Ta Hioh Hoofdstuk IX. 1. ↑

¹² Ta Hioh Hoofdstuk IX. 4. ↑

¹³ Ta Hioh Hoofdstuk X 6. ↑

¹⁴ Ta Hioh Hoofdstuk X 7. ↑

¹⁵ Ta Hioh Hoofdstuk X 8. ↑

DE TOEKOMST-DROOM VAN CONFUCIUS

Wanneer wij de Confucianistische zedeleer en sociale verordeningen beschouwen, met hun oude tradities en hun vastgesteld decorum, dan zou het ons licht kunnen voorkomen, alsof wij hier te doen hebben met een leer van star conservatisme, die geen ontwikkeling zou kennen, en dus op den duur vooruitgang zou tegenhouden. Al die zorgvuldig voorgeschreven familieverbanden, waarin een heilige Orde werd gezien, als een onderdeel van de groote kosmische Orde, dat angstvallig vasthouden aan familiebanden en verplichtingen, de bijna kinderachtige angst, het decorum te schenden, en te

kort te komen aan maatschappelijke verhoudingen, dat alles zou in staat zijn, de figuur van Confucius, ondanks zijn groote wijsheid, voor ons kleiner te maken.

Confucius, als alle groote wereld-Wijzen, wist echter zeer goed, dat de gansche kosmos in een voortdurend proces van evolutie is, en dat dus ook de menschheid, in die kosmische orde begrepen, niet altijd dezelfde zal blijven, maar verschillende stadia van evolutie zal doorloopen. De zedewetten, de sociale orde-bepalingen, de verschillende menselijke verhoudingen en relaties, die hij met zooveel zorg en nadruk als noodig voorschreef en leeraarde, *waren berekend op het stadium van ontwikkeling waarin toen het volk verkeerde.*

Dat Confucius echter geen star conservatief was, maar wel degelijk, in een schoonen zieners-droom door den mist der tijden heen, helder in komende eeuwen zag, wordt duidelijk bewezen door een gedeelte uit zijn geschiedkundig-filosofisch werk „Ts'oen Ts'oe”, waarin hij aangeeft de „Drie Stadia van Ontwikkeling der Menschheid”. Wij kunnen hieruit zien, dat de droom van den Wereldvrede reeds honderden jaren vóór Christus door den grooten Chineeschen Wijze gedroomd is.

[51]

Ik laat hieronder volgen, gedeeltelijk aan de hand van Chen Huan Chang:

De Drie Stadia van Confucius.

In het eerste, het Wanordelijke Stadium, is de primitieve beschaving juist uit den chaos ontstaan, en de sociale geest is nog zeer ruw. Er is een scherpe afscheiding tusschen het eigen land en alle andere landen. Daarom wordt meer gelet op de toestanden in eigen land, dan in den vreemde, en behalve machtige rijken, die worden gevreesd, worden kleine landjes verwaarloosd en over 't hoofd gezien.

In het tweede, het z.g.: Vooruitgaande Vrede-Stadium, is er enkel onderscheid tusschen beschaafde landen en de onbeschaafde, de barbarendvolken. De grens der beschaving is breeder en de vriendschap der naties is nauwer. Door gelijke rechten kunnen kleine landen bij groote hun vertegenwoordiger hebben.

Maar in 't derde, 't Stadium van den Uitersten Vrede, genaamd Ta T'oeng, de Groote Gelijkheid, is er in 't geheel geen onderscheiding meer. De barbarend volken beschaafde volken geworden, en hebben gelijke rechten met andere volken.

Al zijn de naties ver vanelkaar, of dichtbij, klein of groot, de heele wereld is een Eenheid, en 't karakter der menschheid is tot zijn hoogste ontwikkeling gekomen.

Ik zal nu eens aanhalen met Confucius' eigen woorden, uit zijn werk „Lente en Herfst” „Ts'oen Ts'ioe”, hoe hij zich dat 3e stadium Ta T'oeng voorstelt.

„Als het groote principe van Ta T'oeng regeert, wordt de geheele wereld één Republiek. Men kiest menschen van talent, deugd en kunde, deze spreken over ernstige overeenkomst en samenwerking, en bevorderen algemeenen wereldvrede. De menschen beschouwen hun ouders niet enkel meer als hun eigen ouders of hun kinderen als hun eigen kinderen. Er wordt een practische voorziening getroffen voor ouden van dagen tot aan hun dood, werkverschaffing voor den middelbaren leeftijd en opvoeding voor de jeugd. De weduwnaars, weduwen en weezen en kinderlooze oude menschen, en zij, die door ziekte niet meer in staat zijn te werken, worden allen behoorlijk onderhouden. Iedere man heeft zijn rechten en de individualiteit van iedere vrouw is gewaarborgd. De menschen produceeren goederen en weelde, omdat zij niet willen, dat die verwaarloosd zullen worden, maar niet voor hun eigen plezier alleen. Ledigheid hatende, werken zij, maar niet met het oog op eigen voordeel. Op die manier worden zelfzuchtige plannen onderdrukt of kunnen zij niet opkomen. Roovers, inbrekers en moordenaars bestaan niet. Vandaar dat de huisdeuren open kunnen blijven en niet gesloten worden. Dat is wat ik het stadium van „Groote Gelijkheid” noem.

[52]

„Nu dit groote principe nog niet ontwikkeld is, wordt in de wereld geërfd, door de familie. Ieder beschouwt zijn ouders enkel als zijn eigen ouders en behandelt zijn kinderen enkel als zijn eigen kinderen. De welvaart van ieder, en zijn werk, zijn enkel voor zijn eigenbelang.

„Groote mannen verbeelden zich, dat het regel is, dat hun bezittingen overgaan op hun familie. Hun doel is om de muren van hun steden en voorsteden sterk te maken en hun grachten en sloten secuur.

„Ritus en justitie worden beschouwd als de draden, door welke zij in haar correctheid de betrekking tusschen vorst en onderdaan zien te handhaven, in haar edelmoedige zorg die tusschen vader en zoon, in hare harmonie die tusschen ouderen broeder en jongeren, en in een gemeenschap van sentiment

die tusschen man en vrouw, en in overeenstemming daarmede regelen zij het verbruik, en distribueeren land en huizen, onderscheiden mannen van militaire bekwaamheid en knapheid, en volvoeren hun arbeid met het oog op eigen voordeel. Zóó komt het, dat zelfzuchtige plannen en ondernemingen voortdurend oprijzen, en daar is altijd oorlog het gevolg van.”

[53]

Tot zoover Confucius, voor zoover ik hem letterlijk aanhaal, ik zal er nu een en ander uitlichten. Ieder sinoloog weet, dat Confucius de 5 z.g. „sociale betrekkingen” (die tusschen vorst en onderdaan, vader en kind, man en vrouw, ouderen broeder en jongeren broeder, vriend en vriend), hoofdzak in de sociale en moreele orde vond. Hij beschouwde die echter van tijdelijken aard in de evolutie der Menschheid, en ze waren alleen in die evolutie noodig en van kracht voor 't 2e Stadium waarin hij leefde, en waarin wij nu nog leven. In 't 3e Stadium, de „Groote Gelijkheid”, is de gehééle wereld de eenige sociale organisatie, en het individu is de onafhankelijke eenheid; zoowel de sociale als de individueele karakters bereiken hun hoogste ontwikkeling. Er is geen nationale staat, zoodat er geen oorlog is, geen defensie-noodzakelijkheid, en er ook geen menschen van militaire kunde en talenten noodig zijn. Mannen van deugd, talent en bekwaamheid, worden door het volk gekozen, zoodat het volk zelf soeverein is, en de betrekking tusschen vorst en onderdaan bestaat dus niet meer. Man en vrouw zijn niet langer gebonden door den band van 't huwelijk, en de betrekkingen: vorst en onderdaan, man en vrouw, vader en zoon, oudere en jongere broeder bestaan niet meer.

De eenige betrekking die bestaat is: vriendschap.

Er is geen familie, dus er is ook geen erfenis, geen privaat eigendom, geen zelfzuchtig plan. Er bestaan ook geen klassen, zoodat de eenige classificatie, die men kan maken is die van ouderdom of sekse, maar of iemand oud, middelbaar leeftijd of jong is, man of vrouw, ieder kan voorzien in zijn behoeften. Het groote Principe van Ta T'oeng regeert, zoodat iedereen evengoed is als ieder ander, en de onderscheiding der z.g. moreele constanten: liefde, justitie, ritus, wetenschap en eerlijkheid niet meer noodig zijn. Iedereen heeft van z e l f liefde voor alle anderen, dus artificieele ritus en justitie zijn overbodig.

[54]

Men ziet: Confucius geloofde in een ontwikkeling, een evolutie der menschheid en heeft—zij het in een verre, verre toekomst—den Wereld-Vrede geprofeteerd, lang voor Carnegie en 't Vredespaleis.

Door de geheele leer van Confucius loopt trouwens de leer van den Vrede, en ook door de leer van een Wijze, die nà hem kwam, Mêng Tsz' (Mencius). Mencius zeide eens, en 't was of hij de politieke toestanden van vóór dezen oorlog besprak:

„Zij, die zeggen, dat wij, om onzen soeverein, allianties moeten sluiten met andere staten, opdat onze veldslagen dan succesvol zullen zijn, worden tegenwoordig goede ministers genoemd, maar vroeger werden zij genoemd: de pest van het volk.”

Confucius veroordeelde niet alleen den oorlog, maar ook de voorbereidingen er voor. Hij noemde dat verspilling van weelde en welvaart en een zwaren last voor 't volk. Ook economisch veroordeelde hij daarom den oorlog.

Zijn ideaal was: oorlog afschaffen en de militaire maatschappij veranderen in een industriele. Toen Confucius eens met zijn discipelen Tsz' Loe, Tsz' Koeng en Yen Yuän op een berg stond, vroeg hij hun eens hun individueele wenschen op te noemen.

Tsz' Loe zei, dat hij wenschte een leger te vormen, den vijand aan te vallen en duizenden mijlen grondgebied te veroveren.

Tsz' Koeng zei, dat hij een wit kleed wenschte aan te doen en een witte kap opzetten om de oorlogvoerenden tot rede te brengen en te verzoenen. Maar Yen Yuän zeide: „Mijn eenige wensch is, een vrijen koning of andere wijze regering te hebben en daaronder minister te worden. Ik zou dan maken, dat de wallen der steden niet meer noodig waren, en ook geen grachten, want geen vijand, die er over wilde komen, en dat ik de zwaarden en lansen kon laten smelten om er landbouwwerktuigen van te maken. Ik zou voor duizend jaren een oorlog onmogelijk maken.”

[55]

Confucius viel hem bij. Tsz' Loe sprak als een militair, Tsz' Koeng als een diplomaat, maar Yen Yuän en Confucius als de hoogste staatsman, met 't hoogste ideaal, als de Wijze, die den Vrede wil. Het meest belangrijke is hier: 't smelten van zwaarden en lansen om er landbouwwerktuigen van te maken. Soldaten zouden hierdoor tot vreedzame landbouwers worden. Plato's ideaal-staat was nog altijd een kleine goed begrensde staat, tot den oorlog zoo noodig gereed.

Confucius' ideaal ging verder de toekomst in. Hij heeft voorgevoeld den Wereld-Vrede, in het derde stadium, de Grootte Gelijkheid. Het eerste Vredespaleis, een geestelijk, is opgetrokken door de Oostersche gedachte van Confucius, en was vrij wat eerlijker en reëeler dan het stoffelijke luxe-paleis op den Scheveningschen Weg, met heel wat minder vertoon en koude drukte er omheen.

De geheele Confucianistische filosofie is steeds gericht op: ten eerste zelf-volmaking, maar deze niet egoïstisch bedoeld doch steeds leidende tot het door eigen deugd volmaken van de medemenschen, de broeders. Alle menschenlijke deugden beschouwt Confucius als te zijn vervat in één hoofddeugd, ideographisch uitgedrukt door een karakter „Jên”, samengesteld uit twee andere, waarvan het eene „mensch” en het andere „twee” beteekent. Alzoo: „twee menschen in één vereenigd.”

Prof. Legge en vele andere sinologen vertalen het met „benevolence”, Dr. Chen Huan Chang noemt het „Love”, Liefde. De Confucianistische hoofddeugd is alzoo liefde voor den medemensch, Broederschap, en wel omdat (men denke hier aan het te voren behandelde karakter „shoe”) „mijn hart is evenals het hart van andere menschen”.

[56]

Een andere Confucianistische deugd wordt genoemd „Yi”, ideografisch geschreven met een karakter, waarvan het eene deel beteekent „ik, ikzelf”, en het andere waarschijnlijk eene samentrekking is van „goed”. Alzoo beteekende: „ik zelf goed”. Alzoo „Jên”, Broederschap, slaat op de anderen, de medemenschen, en „Yi” is een aspect van het zelf. Wij hebben anderen lief, maar wij maken ons zelve rechtvaardig.

Als men den toekomst-droom van Confucius goed in het oog blijft houden, dien droom, waarin de „Grootte Gelijkheid” der menschen bereikt zal zijn, maar tevens niet vergeet, dat thans, in het z.g. „Tweede Stadium” waarin de menschheid nog verkeert, de groote verschillen bestaan tusschen den „Shêng Jên”, den „Kiün Tsz” en den „Siao Jên”, dan begrijpen wij, hoe Confucius, van het Zelf uitgaande het ethische leven boven het economische stelde, maar de maatschappij in dat nog onvolmaakte tweede stadium beschouwend, het economische nog moest stellen boven het ethische.

Een treffende illustratie hiervan is te geven uit de „Loen Yü”, de Verspreide Gezegden van Confucius. Toen Confucius eens in zijn wagen uitreed, zeide hij tot zijn wagenmenner Yan Yu: „Hoe talrijk is het volk!”

Toen zeide Yan Yu: „Als ze dan zoo talrijk zijn, wat moet er dan nog méér voor hun gedaan worden?”

„Geef hun welvaart” was het antwoord—„En als zij welvaart hebben, wat dan nog meer?”—En Confucius zeide: „Onderwijs hen!”

En hier sprak hij een universeel principe uit. Vóór het volk te onderwijzen moet men het voedsel en welvaart geven. In de „Shi King”, den Bijbel der Poezie, staat: „Geef hun eten en geef hun drinken (dus dit eerst. H. B.) Onderwijs hen en leer hen”.

Er moet goed onderscheiden worden dat Confucius twee principes gaf, voor twee klassen menschen, superieure menschen en kleine menschen. De hóógste, Heilige of Wijze menschen hebben geen aparte principes noodig, daar deze de wijsheid reeds hebben. Voor de superieure menschen is het ethische leven hoofdzaak; voor de mindere menschen het economische. Confucius zeide ook nog (zie de „Loen Yü”) „De geest van den superieuren mensch is gericht op Rechtvaardigheid; de geest van den minderen mensch is gericht op voordeel”.

[57]

Voor den minderen mensch, die nog niet onderwezen is, en die 't allereerst nog voor zijn dagelijksch brood heeft te zorgen, is voordeel 't voornaamste.

In Mencius lezen wij: „De man van volmaakte deugd is aldus: strikt volgende rechtvaardigheid, maar niet om het voordeel; grondig principes overwegende, maar niet met de verwachting van succes”.

Confucius verbood aan vorsten en aan superieure menschen over „voordeel” te spreken, maar daarom zeide hij nog volstrekt niet dat het volk niet om voordeel mocht denken. De begrippen „Li”, voordeel, winst, en „Yi” rechtvaardigheid, van Confucius, zijn, ook door sommige Chineesche Confucianisten, vooral in de Soeng dynastie, te veel als tegenstellingen genomen.

De moderne Confucianisten, aldus Chen Huan Chang, houden ze voor hetzelfde, maar in verschillende termen, voor verschillende klassen van menschen. Zij harmonieeren economie en ethica en identificeren Rechtvaardigheid met voordeel. Zij zeggen: het wàre Voordeel, dat tegen Rechtvaardigheid ingaat zal,

op den langen duur, blijken géén Voordeel te zijn. Het onmiddellijk Voordeel te verkiezen boven Recht is zelfmoord-politiek.

Dat Confucius de woorden Voordeel en Rechtvaardigheid toch nog als verschillend gebruikte, is omdat hij steeds drie stadia van evolutie der menschheid voor oogen had, en hij wist, nog maar in het tweede te leven.

Als hij steeds het woord „Voordeel” in plaats „Recht” gebruikte zou dat, in het tweede Stadium, dat der z.g. „Kleine Rust” aanleiding tot verwarring kunnen geven. Dan zou misschien meer om geld dan om karakter worden gedacht. Ook in onze Europeesche geldmakende maatschappij van thans zou dit zoo zijn.

[58]

Hoewel ten slotte de economische principes harmonieeren met de ethische, kan onder s o m m i g e omstandigheden economisch leven niet bestaan naast ethisch leven.

Een mooie illustratie hiervan geeft het volgende:¹

„Tsz’ Koeng (een discipel) vroeg eens Confucius een en ander over Regeering:

„De vereischten voor eene Regeering”, zeide Confucius, „zijn dat er voldoende voedsel zij, voldoende soldaten, en het geloof (oprechtheid, eerlijkheid) van het volk”. Tsz’ Koeng zeide: „Als het nu eens niet anders kón, en een van deze dingen moest weg, welke moest dan het eerste weg?”—„De soldaten” antwoordde Confucius.—„En als het nu eens niet anders kón maar een van de twee overblijvende moest weg?” was nu de vraag weer.—En Confucius antwoordde: „Doe dan afstand van het voedsel. Van oudsher af is de dood het lot van alle menschen, maar als er geen geloof (oprechtheid, eerlijkheid) in de harten der menschen is, is de Staat niet gevestigd.”

Het woord voedsel moet hier worden opgevat als te omvatten alle economische leven; het woord soldaten alle militaire krachten; het woord geloof alle godsdienstige en ethische leven. Zelfs in dèze woorden noemt Confucius het voedsel, het economische, het eerste, vóóran, als antwoord op een vraag omtrent Regeering. Maar tóch concludeert hij, als of ’t economische of ’t ethische leven moet worden opgeofferd, tot opoffering van ’t economische. Dit schijnt tegenstrijdig aan zijn eigen principe dat economisch moet harmonieeren met ethisch, maar tóch is er hier harmonie. In het éérste Stadium der Evolutie, het z.g. Primaire, Wanordelijke, weten de menschen nog niet van ethica, hun onmiddellijke behoefte is voedsel, en als ge tegen hun spreekt over ethica en godsdienst—zooals nù nog in Europa zoo veel gebeurt—terwijl ze honger en gebrek lijden, luisteren ze daar niet naar.

[59]

Maar in de gulden toekomsteeuwen der „Ta T’oeng”, der Groote Gelijkheid, zal dit alles anders zijn, dan zullen Ethica en Economie niet meer in botsing komen o m d a t *ze een zullen zijn*.

Ik kom thans aan het einde van mijn hoofdstuk over Confucius, den grooten Wijze, in wien de Geest van China het meest belichaamd is. Die geest is de geest van den staat, de familie, en het individu van China tegelijk.

De Confucianistische Staat is *eene evolutie van moreele Orde*, schreef Johnson. De integriteit van de politieke sfeer is er afhankelijk van het zelf-respect en de beschaving van haar leden. De familie is de sociale eenheid van den staat, en ieder is gehouden, die sociale eenheid zoo edel en moreel mogelijk te maken. Verder wordt het recht om anderen te regeeren gebaseerd op de macht om zich zelf te regeeren. In de „Loen Yü” staat: „De cultiveering van het Zelf is de wortel van alles”.

De geheele wereld en ook het geheele Heelal worden bijeengehouden door één „alles-omvattende Eenheid”. Die Eenheid is het universeele van alle principes, en omvat onder één Wet de Persoon, de Familie, den Staat en het Heelal. Eenheid, dat hoogste doel van alle godsdienstige filosofie, rust voor Confucius op puur ethische en practische gronden en hun toepassing op iedere sfeer. Zoiets als zonde of zondeval is in de geheele Chineesche filosofie onbekend, en, zooals ik reeds zeide, zoiets geraffineerd kwaads als b. v. de Satan-idee eveneens. Ieder mensch kan volgens Confucius de Deugd bereiken, omdat de Deugd zijn innerlijke natuur is en zijn onveranderlijke betrekking tot het Heelal. Zóó als het Christendom het Vaderschap van God erkent, zóó is het Confucianistische geloof een erkentenis van de Wijsheid, Orde, Goedheid en Rechtvaardigheid van kosmische wetten, door Shang Ti, het opperwezen voorgesteld en van ’s menschen Eenheid daarmede. De natuur van den mensch is, volgens Confucius niet, zooals ’t Christendom aanneemt, door een oorspronkelijken zondeval „zondig”, maar zóó als de natuur van goud hardheid is, en de natuur van vuur hitte, zóó is de natuur van den mensch „Jên” d.i. tegelijk liefde, rechtvaardigheid, getrouwheid, wijsheid, zedelijkheid. De Hemel—Th’ien—heeft

[60]

den mensch géén zonde medegegeven, maar de opperste goedheid en deugd, en de geheele kunst van het leven is, deze rein te houden, en zich te concentreren in wat het hart—hier ook: de geest—van den Hemel medekreeg bij zijn geboorte. Men kan, dit in 't oog houdende begrijpen, hoe moeilijk een Chinees het Christendom met zijn idee van zondeval, aanneemt.

Gebed is in dit systeem onnoodig, omdat de Hemel zich niet met ieder mensch apart bemoeit. De Hemel, Th'ien,² helpt niet speciaal dezen of genen. Th'ien op zich zelf, absoluut zijnde, staat ook boven de relatieve begrippen goed of kwaad, want het probleem, wat Th'ien is, is transcendent aan alle betrekkelikheden. Goed en kwaad bestaan alleen ten opzichte der evolutie van wereld en mensch.

In een Appendix van de „Yih King” staat te lezen:

„De kosmische processen geven hun stimulans aan alle dingen, maar hebben niet de bezorgdheid van den Wijze”.

Th'ien representeert kosmische processen, de Wijze ethische. Maar wel heeft Th'ien bij de geboorte den mensch—en trouwens al het bestaande—de Sing medegegeven, waarin alle deugd en goedheid inherent zijn, en de mensch heeft de bewustheid, om die volmaakt in hem te doen blijven, als hij de Sing maar in den volmaakten staat „Ch'ing” houdt. En dat kan hij door oefening en studie, en leert hij ook door smart.

[61]

Zulk een leer geeft den mensch zelf-respect, zelf-bewustheid, waardigheid. Die waardigheid, met een sereene kalmte en voorname rust zijn dan ook het kenmerk van den beschaafden, ontwikkelden Chinees. Heftigheid, grofheid en drift, die groote gebreken van den Westerling, zijn in China bewijzen van onbeschaafdheid, ongeletterdheid, en gebrek aan evenwicht, middenmaat. Rust, kalmte, worden ze niet den Chinees geleerd in die wonderwijze leer van „Choeng Yoeng”, en zijn evenwicht en middenmaat niet het bewijs dat er Harmonie is in het leven? Het is die waardige kalmte, die stijlvolle rust, die zich in al de gebaren van het Chineesche ceremonieel, de Li, uitdrukt, die Li, die het uiterlijke rythme is van het innerlijke evenwichtige, harmonieuze leven. De gebruikelijke wensch en groet der Chineezers: „ts'ing ngan” („ik wensch, ik verzoek voor u Rust”) drukt dit al reeds uit. Men wenschte elkaar geen vermaak, of amusement, maar Rust, die immers het hoogste levensgeluk is.

En Rust is tegelijk „Midden”, want zij is te vinden in „Choeng”, het geestelijk centrum van al 't geopenbaarde.

In dezen groet „ts'ing ngan” weerspiegelt zich de Geest van China zeker wel het schoonste.

Alvorens dit hoofdstuk te eindigen over Confucius en over zijn Leer, waarin de Geest van China bijna geheel bevat is, wensch ik even eenige regelen aan te halen, die ik in mijn werk „Het Daghet in den Oosten”³ in het hoofdstuk „Confucius en de Hal der Klassieken” aan dezen grooten Wijze gewijd heb:

[62]

„Het is wèl zeer merkwaardig, en zoover ik weet eenig in de wereld-geschiedenis, dat niet een of andere Godheid, maar een Wijze, die nooit bepaald gedeïficeerd is, al is hij een Heilig Mensch verklaard, dus altijd mensch is gebleven, als het voorbeeld van het nageslacht, zoowel van keizeren als van het volk, is vereerd. Niet de een of andere buitengewone krijgsman of veroveraar, maar een Wijze, is het groote, zoowel moreele als politieke voorbeeld, het voorwerp der diepste vereering van het Chineesche volk geweest, en dit feit is zóó veelzeggend, dat het voor China's toekomst de schoonste mogelijkheden van wijsheid, schoonheid en rechtvaardigheid bevat. Een volk, dat niet de brute kracht van den geweldenaar, noch het enkele keizer- of koningschap zonder meer, maar de Wijsheid als hoogste goed beschouwt, en in een Wijze zijn voorbeeld ziet, zulk een volk kan aan de spits der beschaving komen te staan, als het de moeilijkheden en strubbelingen zijner hervorming eenmaal te boven is gekomen”.

„Denkt niet, gij Europeanen, mijn blanke broeders, al is het brieschende stoompaard Peking binnen gedaverd, al blinken de telephoon-draden boven de Verboden Stad, al trillen de westersche, moderne ideeën boven de Chineesche volksziel, en al breekt de hervorming haar glorieuze baan, spoken van duisternis, bijgeloof en onkunde verjagend, dat daarom ooit de geest van den grooten Meester Kh'oeng uit het Chineesche volk zal worden verdreven, want de kern van Waarheid die hij, naast veel nu overtollige bespiegeling over eertijds onontbeerlijke ceremonieel blootlegde, is een goddelijke gift, niet van de tijden, maar van de eeuwigheid. De uiterlijkheden zullen veranderen, nieuwe stroomingen van gedachten zullen door het Chineesch brein gaan, nu de vensters naar een nieuwe toekomst reeds wijd zijn opengewaaid, maar onvernietigbaar zal door het Chineesche volk de Wijsheid van den Meester

Kh'oeng in haar innigste kern, ontdaan van wat tijdelijk was en niet eeuwig, als zijn grootsten en heiligsten schat worden bewaard."

„De hooge Literatuur, die de schoone vorm is, waarin de hooge Wijsheid zich openbaart, zal ook voor het moderne, hervormde China het hoogste bezit blijven, niet de macht van geld, pantserschepen en kanonnen”.

„Een volk, dat de Wijsheid, de hooge Literatuur boven alles vereert en liefheeft, is het Volk van de toekomst, en als de liefde voor Confucius—de innerlijke, niet die der uiterlijkheden—het blijft bezielen, en niet breekt door den samenstoot met het onafwendbare moderne, dan heeft het in zich een macht, grooter dan legers en vloten...”

Men moet vooral in het moderne, dat China thans in sommige opzichten aanneemt, geen algeheele reactie zien tegen het oude. Zelfs de republikeinsche revolutie van 1911-1912 was dit niet. Mijn vriend Dr. Lim Boon Keng, die te Nanking in het gevolg van Dr. Sun Yat Sen was, schreef mij:

„We have dethroned a dynasty *that had lost the spirit of antiquity*, and amidst the ruins of revolution, I hope, we shall reconstruct a new temple *upon the wisdom of the sages*.” Dit is nooit goed ingezien, dat de revolutiemannen van 1911, dat dus ook hun leider Dr. Sun Yat Sen, wèl hoognoodige westersche hervormingen wilden, maar *niet* den ouden Geest van China wenschten te verjagen. Integendeel, zij wenschten dien Geest *terug te krijgen*, dien zij in gevaar zagen, onder de Mandsjoe-dynastie verloren te gaan, en wel wilden zij een nieuw China opbouwen, *maar op de oude grondvesten: de Wijsheid der Ouden*.

1 Dit voorbeeld wordt ook door Dr. Chen Huan Chang aangehaald in zijn „The Economic Principles of Confucius and his School”. ↑

2 Th'ien overal in dit werk uit te spreken als: Th'jen. ↑

3 L. J. Veen, Amsterdam, en als „The New China” bij Fisher Unwin, London. ↑

MENCIUS

In het jaar 371 v. C., ruim honderd jaar na den dood van Confucius, werd in denzelfden staat Loe, waarin Confucius ter wereld kwam, de Chineesche wijsgeer Mêng geboren, later Mêng Tsz' genoemd (gelatiniseerd: Mencius), die op den geest van het Chineesche volk, evenals zijn groote voorganger dit deed, een invloed zou uitoefenen, dien tweeduizend jaren niet konden doen verminderen.

De revolutie van 1911-1912 zou wellicht nooit ontstaan zijn, indien de ideeën van Mencius niet zoo diep in den Chineeschen geest waren doorgedrongen. Immers, Mencius was vóór alles de echte volkstriebun, die steeds geleerd heeft, dat het volk het recht en zelfs den plicht heeft, den souverain van den troon te stooten, die niet met Wijsheid regeert en wien het belang van 't volk niet vóór alles gaat.

Mencius leefde in een tijd, toen Confucius' geschriften en overgeleverde leerstellingen reeds algemeen verspreid waren, en ontwikkelde zich geheel en al door den invloed, dien Confucius' geest op hem uitoefende. Evenals zijn' voorganger beleefde hij een tijd van uiterste verwarring, en zag hij vorsten van verschillende feudale staten met elkaar om den voorrang strijden, en precies als Confucius ging hij rond bij de verschillende vorsten om hun raad te geven en te vermanen. Behalve hertog Wan van den Staat Th'ang, die met ijver trachtte, zijn plannen voor sociale verbetering en volksopvoeding ten uitvoer te brengen, luisterde echter geen dier vorsten ernstig naar hem, en hij ondervond dezelfde teleurstellingen als Confucius, al kwam het bij hem niet tot een zoo ongelukkig lot van verbanning en uitstooting.

De filosofische beginselen van Mêng Tsz' zijn in hoofdtrekken dezelfde als die van Confucius, maar terwijl Confucius meer den nadruk legde, in wijsgeerige politiek, op de centrale monarchie, en de zedelijke kracht, die van den vorst behoort uit te gaan, zocht Mencius het gewicht van den staat vooral in de rechten van het volk. Mencius is dan ook de groote democraat, de echte volksman van China geweest, die openlijk het recht uitsprak van het volk, om iederen vorst, die het verdrukte, te verjagen en desnoods te doden. Deze leerstellingen sprak hij zelfs onomwonden uit tegenover de vorsten, die hij

ontmoette, en zijn geheele leven door heeft hij de onafhankelijke, onbevreesde, fiere, zelfbewuste houding tegenover vorsten aangenomen, die den echten volkstribuun kenmerken. In dat opzicht was Confucius altijd meer een hoveling, ofschoon men hierbij niet moet vergeten, dat deze in koningen en prinses een boven hem geplaatste macht zag in de kosmische Orde der Dingen.

Ik meen, den geest van Mêng Tsz' niet beter te kunnen aanduiden dan door eenige fragmenten te geven uit zijn werken. De tekst van Mencius—een der „Vier Boeken” (waarvan Confucius' „Choeng Yoeng”, „Ta Hioh” en „Loen Yü” de andere drie zijn) van China—wordt door de literair-filosofische autoriteiten uit de Oudheid aan hemzelf toegeschreven, maar latere deskundigen meenen, dat een zijner discipelen hem heeft geschreven.

„Als iemand door (brute) kracht menschen onderwerpt, onderwerpen zij zich niet aan hem in hun hert, maar omdat hun kracht niet er tegen opgewassen is. Als iemand hun onderwerpt door Deugd, zijn zij vergenoegd in hun innerlijkste hart, en zij onderwerpen zich ernstig, zooals het geval was met de 70 discipelen van Confucius”.

[66]

„Er is een weg om het Keizerrijk te verkrijgen: krijg het volk en ge hebt het keizerrijk. Er is een weg om het volk te verkrijgen: krijg hun harten en ge hebt het. Er is een weg om hun harten te verkrijgen: het is eenvoudig door bijeen te zamelen wat zij wenschen en hun niet op te leggen wat zij niet wenschen. Het volk keert zich naar een liefderijk regeerder zooals water benedenwaarts stroomt en zooals wilde beesten naar de wildernis loopen.”

„Mencius zeide: „Van al de deelen die in een mensch zijn is de oogpupil het uitstekendste. De oogpupil kan zijn slechtheid niet verbergen. Is (alles in) de borst in orde dan is de pupil ook in orde, als (alles in) de borst niet in orde is, dan is de pupil dof. Luister naar iemands woorden en kijk naar zijn pupil. Hoe kan iemand zijn karakter verbergen?”

„Diè man is groot, die niet zijn hart verliest van toen hij een kind was”.

„Ofschoon een mensch slecht kan zijn, tóch, als hij zijne gedachten betert, vast, en zich (schoon) baadt, mag hij aan Shang Ti offeren.”¹

„Ik heb nog nooit gehoord van iemand, die zelf boog, en toch anderen recht maakte.”

Mencius zeide: „Ik houd van visch en ik houd van berenklauwen. Als ik ze niet beide kan hebben doe ik afstand van de visch en neem de berenklauwen. Zóó houd ik van leven en ik houd van rechtvaardigheid. Als ik ze niet beide kan hebben doe ik afstand van het leven en neem de rechtvaardigheid. Ik houd ook van leven, maar er is iets waar ik meer van houd dan van leven, en daarom wil ik het niet bezitten door oneerlijkheid. Ik haat ook den dood, maar er is iets wat ik meer haat dan den dood, en daarom zijn er gelegenheden, waarin ik hem niet wil vermijden.”

[67]

„Hier is een klein mandje rijst en een schotel soep, en het geval doet zich voor dat het krijgen daarvan leven beteekent en het ontberen dood; als zij worden aangeboden met een beleedigende stem zal zelfs een landlooper ze niet willen hebben, en als ge er eerst op trapt zal een bedelaar zich niet bukken om ze op te rapen”.

„Sommige deelen van het lichaam zijn edel en anderen verachtelijk. Het groote mag niet geschaad worden voor het kleine, het edele niet voor het verachtelijke. Hij, die het kleine in zich voedt is een klein mensch, hij die het groote in zich voedt, is een groot mensch”.

„De Discipel Koeng Too zeide: „Wij zijn allen menschen, maar sommigen zijn kleine menschen en anderen groote, hoe zit dat nu?”

„Mencius zeide: „Zij, die het groote, in hun belichaamd, volgen zijn groote menschen, zij die het kleine, in hun belichaamd, volgen zijn kleine menschen.”

„Laat een mensch eerst gevestigd staan in het groote dat hij heeft, dan kan het kleine dat hij heeft het niet van hem wegnemen”.

Mencius zeide: „Hij, die zijn Geest uitgeput heeft kent zijn Sing.² Kent hij zijn

Mencius zeide: „Alle dingen zijn (reeds) compleet in ons”.

Mencius zeide: „De lichamelijke vormen en de begeerten behooren (ook) tot onze Sing van den Hemel. Maar men moet een Shêng Jên (Heilig Mensch) zijn eer men ze op de rechte plaats kan ordenen.”

Mencius zeide: „De bekwame kunstenaar zal niet van zijn weg afwijken om een dommen werkman”.

Mencius zeide: „Er zijn menschen die zeggen: „Ik kan goed troepen drillen, ik kan goed veldslagen leveren”, maar dat zijn groote misdadigers”.

Mencius zeide: „Het volk is het meest belangrijke element, de geesten van het land en het graan het tweede, de vorst het minste.”

(Mencius zeide): „De Kiün Tsz' betracht de Wet (van het Recht), wacht op wat over hem beschikt is door den Hemel,³ en daarmede uit.”

(Mencius zeide): „Ik heb nog nooit gehoord dat principes afhankelijk zouden zijn van hun uitwerking op andere menschen.”

Mencius zeide: „In de Ts'oen Ts'ioe⁴ komen geen rechtvaardige oorlogen voor. Er zijn wèl voorbeelden van één oorlog die beter was dan een ander”.

„Het is een oude wet dat de verdrukker zonder waarschuwing ter dood gebracht mag worden”.

[69]

„Groote veldheeren zijn groote misdadigers. De harten der menschen onderwerpen zich niet aan kracht, maar aan Deugd”.

„Den Hemel dienen bestaat in het voeden van de ware constitutie van ons wezen, bezorgd noch om dood, noch om leven.”

„Door deugd alleen in zichzelf krijgt men nooit macht over andere harten. Men moet zijn deugd tot steun voor anderen maken.”

„De eer, dien de mensch verleent, is geen ware eer”.

„Van de eigenschappen van den Wijze is er geen grooter dan die van een helper der menschen te zijn tot een goed leven. Er is geen grooter genot dan bewust te zijn van Recht in ons. Als men streeft om anderen te behandelen zooals men door hen zou willen behandeld worden, is men niet ver van het volmaakte leven.”

[70]

¹ De Chineesche wet staat alleen den Keizer toe, op het Hemel-Altair aan Shang Ti te offeren. Men herkent alzoo in dit gezegde van Mencius den echten volksman. ↑

² Zie het Hoofdstuk over Confucius. ↑

³ In den tekst staat „wacht op zijn Ming”. Zie Confucius' „Choeng Yoeng”. ↑

⁴ Zie het Hoofdstuk over Confucius. ↑

DE „YIH KING”

De „Yih King” of, zooals het door de sinologie vertaald is, het „Boek der Transformaties” is de basis eigenlijk der gansche Chineesche filosofie, en ik durf wel zeggen dat al dieper en dieper in den Geest van China doordringende, men het essentieele wezen er van eerst vindt in de „Yih King”. De Chineesche autoriteiten op literair en filosofisch gebied beschouwen het dan ook als de bron, waaruit alle andere klassieken gevloeid zijn.

Zeer juist noemt Samuel Johnson de „Yih King” het boek, waarin, in symbolische voorstellingen, in een soort filosofisch Algebra, „de identiteit van het abstracte

met het concrete" wordt gedetermineerd.

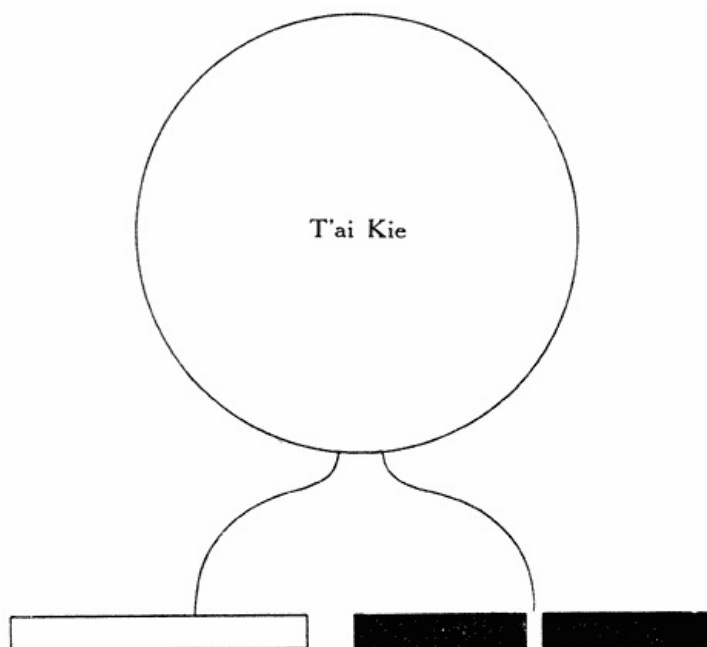
Ik kan in dit werk „De Geest van China”, dat eenigszins populair bedoeld is, althans voor een publiek van niet-sinologen, niet eene fijn uitgesponnen, geleerde verhandeling over de „Yih King” leveren, maar wèl kan ik er de hoofdgedachte van aan trachten te geven.

Ik zeide reeds dat de Chineesche wijsbegeerte zich nooit heeft vermeten, de allerhoogste Godheid te definieeren, of tot een persoonlijkheid te beperken. In de „Yih King”-sche filosofie wordt dit onbeschrijfelijke, ondenkbare, voor het menschelijk begrip onbenaderbare goddelijke „primum mobile” principe aangeduid met de karakters „T'ai Kie”, waarvan „Tai” beteekent: „groot, en grootsch” en „Kie” „uiterste, het uiterste van”. Alzoo: „het Groote Uiterste”. Het is ook wel vertaald met „het Groote Absolute”, maar ik zal liever de Chineesche term „T'ai Kie” behouden, en daarbij denken aan zoiets als een abstract principe als Monade, de primordiale oorzaak van al het geopenbaarde, het uiterste dat het menschelijk denken kan bevatten.

[71]

Dit wordt, evenals in andere filosofische systemen, wel eens symbolisch voorgesteld door een cirkel, leeg van binnen.

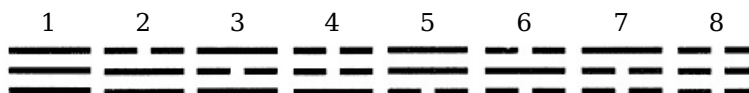
Wij zouden dit „T'ai Kie” dus ons kunnen denken als het Ongeopenbaarde, zéér veel overeenkomst hebbende met het Tao van Lao Tsz'. Door dit T'ai Kie, symbolisch voorgesteld door een' cirkel, werden twee oer-principes in en uit zich gevormd, in de „Yih King” gesymboliseerd door een rechte geheele lijn en een rechte gebroken lijn. Op de volgende wijze is dit gesymboliseerd, in een commentaar van een mijner edities der „Yih King”.



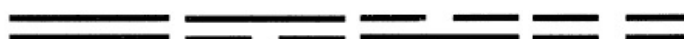
Met lette hierbij vooral op dat beide, èn de geheele lijn, èn de gebroken lijn, door en uit de „T'ai Kie” zijn gevormd. De mystieke principes nu, voorgesteld door deze geheele en deze gebroken lijn, zijn, volgens de „Yih King” de principes van als het Geopenbaarde. In de „Yih King” zelve werden oorspronkelijk deze termen niet gebruikt, maar de latere filosofen noemden het eerste, de gehéele lijn, het principe „Yang”, het tweede, de gebroken lijn, het principe „Yin”. Het eerste ook wel genaamd het principe van Licht, van Beweging, van 't Mannelijke, het tweede dat van Duister, van Rust, van 't Vrouwelijke.

[72]

Deze twee principes ——— en — — — combineerden zich, van diagram, in een groep van (op een rythmus van) telkens drie tot de z.g. acht (= 2³) „kwa”, waarvan iedere „kwa” alzoo een drietal is, in de volgende triagrammen voorgesteld:



Zoals men ziet zijn deze triagram-figuren, alternatief bestaande uit heele en gebroken lijnen, terug te brengen tot vier oorspronkelijke symbolen:



die voorstellen de allereerste divisie of ontwikkeling van Yin en Yang uit en ook in de Eénheid T'ai Kie. Uit deze twee, deze vier, en ten slotte de acht triagrammen zijn weer 64 hexagrammen ontstaan, waarvan ik er hier twee als voorbeeld aangeef:



Een zesvoudige vermenigvuldiging geeft weer 384 anderen, en door verdere processen van vermenigvuldiging is eene serie van tot op 16777216 (= 2²⁴) door geleerden berekend, die natuurlijk weer voor expansie tot in 't oneindige vatbaar is. Maar—de hoofdzaak van alles—die gansche, het verstand tartende Veelheid is toch terug te brengen tot de absolute in-zich-zelf terugkeerende Eenheid, *en alle verscheidenheden zijn dus op mystieke wijze identiek.*

[73]

De triagrammen worden verondersteld te zijn ontwikkeld door den legendarischen keizer Fuh Hi (2852-2738 v. C.), en de eerste verklarende studiën der dia- en triagrammen door hertog Wen, later gecanoniseerd als koning Wên, stichter der Chow dynastie (1231-1135 v. C.).

Een onophoudelijk proces van evolutie en revolutie is voortdurend aan het werk, in den loop waarvan de verschillende oer-elementen of elementaire krachten der natuur, door de dia- en triagrammen aangeduid, elkaar wederkeerig uitdooven en doen geboren worden, en zóó de phenomena van 't bestaan voortbrengen. Want op deze primitieve, maar diepzinnige manier trachtte deze Chineesche bespiegeling het stoute stuk uit te voeren—in geen enkel ander filosofisch systeem bekend—om de rythmische openbaring van het Goddelijke („T'ai Kie”) in het Heelal tot in haar oer-elementen en principes na te vorschen. Ik kan mij, in de beperkte ruimte van dit hoofdstuk, niet begeven in het op den voet volgen van deze acht „kwa” en hun vermeerdering tot vier en zestig dubbele „kwa” (hexagrammen dus, van zes elk), maar wil vooral de aandacht blijven vestigen daarop, dat zij allen gevormd zijn uit de oorspronkelijke geheele lijn ——— en de gebroken lijn — — — en dat deze beide geproduceerd werden door en uit het „T'ai Kie”. Het schijnbare dualisme van de geheele en de gebroken grondlijnen der „kwa”, van 't principe „Yang” dus en 't principe „Yin” berust dus—dit onthoude men wel—op een Eénheid. (Men denke hier ook aan de „Eenheid” van Confucius).¹

[74]

Het geheele geopenbaarde Heelal bestaat uit verbindingen, in eindelooze combinaties en permutaties van deze „kwa”, uit verbindingen alzoó van die mysterieuze oer-principes, symbolisch voorgesteld door de geheele lijn ——— en de gebroken — — —, maar—ik kan hier nooit genoeg op wijzen—*die beide zijn uit Eén, het T'ai Kie geopenbaard, en dus eigenlijk op geheimzinnige wijze identiek.* De geheele constitutie van de Natuur en ook van den mensch ligt in essentie in deze twee symbolen van gehéélheid en van verdeeling.

Het gansche Heelal is eene ontwikkeling, een evolutie, in steeds wisselende „transformaties”, van alle wezens en dingen uit de oer-elementen „Yang” en „Yin”, totdat ééns, als de adem, die deze wisselingen bezielt, ophoudt, alles weer tot het oneindige, onbegrijpelijke, onuitsprekelijke „T'ai Kie” terug is gekeerd, aan het einde dezer cyclische evolutie.

Het eerste triagram



K'ien

van drie gehééle lijnen wordt genaamd „K'ien”, en symboliseert „de Hemel”, en ook „de energie, de werking van den Hemel”. (Het karakter „K'ien” is ideografisch samengesteld, en men lette op de diepe beteekenis hiervan, uit twéé, waarvan het eene beteekent „de kracht der natuur” en het andere „zonlicht”), het achtste triagram:



Kw'oen

van drie gebroken lijnen wordt genaamd „Kw'oen”, en symboliseert „de Aarde”, in haar ondergeschiktheid aan den Hemel. (Het ééne karakter „kw'oen” is ideografisch samengesteld uit twéé, waarvan het eene „aarde” en het tweede

Men neme hier „Hemel” en „Aarde” niet zoozeer in de meer concrete beteekenis van „uitspansel” en „grond”, maar in meer abstracte, symbolische. K’ien, of Hemel, wordt ook wel „Yang” genoemd (oorspronkelijk echter is „Yang” gesymboliseerd door één enkele, en niet drie geheele lijnen), en Kw’oen, of Aarde, is dan „Yin”, terwijl overeenkomstig met deze twee de Zon en Maan als symbolen worden genomen, als de eerste mannelijk, de tweede vrouwelijk. Zóó wordt weer de Man als personifieerend Yang, en de Vrouw als personifieerend Yin aangenomen.

Tusschen de uitersten K’ien en Kw’oen in evolueert het geheele Heelal, in een millioenen cyclus, terug te brengen tot de 64 hexagrammen en deze weer tot de 8 triagrammen, in eindeloze „Yih”, d. i. transformaties, besloten in de Eenheid „T’ai Kie”.

In een commentaar van Lai Th’ang in een mijner „Yih King” edities staat: „K’ien en Kw’oen zijn het Mannelijke en Vrouwelijke van de „tienduizend dingen”² (maar) het Mannelijke en Vrouwelijke zijn het K’ien en Kw’oen van één ding”. Verder „Het Mannelijke en Vrouwelijke staan in onderlinge verhouding van hun contrasten, en daartusschen in beweegt de „ch’i”” (waarover straks).

Als men zich blind staart op de hierboven gereproduceerde triagrammen, en er slechts een spel van streepjes in ziet, zooiets als wichelstokjes van heidenen en barbaren, wordt de „Yih King” natuurlijk niet veel meer dan een mystificatie, een soort kinderachtig tooverboek van hocus-pocus. Als men dan nog de legende er bij overweegt, dat deze geheimzinnige „kwa” zouden zijn ontdekt op den rug van een draakachtig paard, dan wordt die mystificatie nog onzinniger.

Wij kunnen—en moeten—echter dergelijke mystieke teekens trachten te doorgronden enkel als symbolen in hun diepe geheime beteekenis, en iedere serieuze Chineesche filosoof leest er in, zooals Samuel Johnson het zoo treffend heeft uitgedrukt: „the simplicity and universality of natural laws”. Nergens als in Samuel Johnson heb ik zoo duidelijk het begrip uitgedrukt gezien van wat de eigenlijke beteekenis dezer „kwa” is, en als een bescheiden hulde haal ik hier de volgende regelen van hem aan:

[76]

„Welke occulte meeningen ook mogen zijn toegeschreven aan deze diagrammen van Fuh Hi, in de Chineesche gedachte hebben zij altijd voorgesteld de Eenvoud en Universeelheid aan natuurlijke wetten. Door te lezen het grootste in het kleinste, het complexe in het eenvoudige, het gehéél in het atoom, het ééne in het verscheidene, de wet in het phenomeen, in het proces van wetenschap en godsdienst, is dat proces zeker vóórgevoeld in een physisch, moreel, filosofisch en politiek systeem, afgeleid van een gehééle en een gebroken lijn, als symbolen van alles-doordringende principes. In ’t eerst gekozen als natuurlijke typen van de contrasten tusschen even en oneven, licht en schaduw, mannelijk en vrouwelijk, hemel en aarde, hooger en lager, droog en vochtig, hard en zacht, compleet en incompleet, is hun substantieele bedoeling geweest *de relatie tusschen eenheid en verscheidenheid* als basis van die compositie van elementen, door welke ieder wezen en ding wordt wat het is. Vanuit deze relatie zouden de Chineezzen best hun geheele filosofie en geloof kunnen opbouwen”.

Het dualistische of polaire principe, waarvan de Yih-King eene ontwikkeling is, is dan ook niet van enkel physischen, maar van metaphysischen oorsprong.

Dit is wel een der grootste leeringen die wij, Oosterlingen, nù nog uit de „Yih King” kunnen trekken: *dat alle physica ten slotte uitloopt in metaphysica*, en in ruimer zin: *dat alle wetenschap ten slotte eindigt in goddelijk, ondoorgrondelijk mysterie*. De allerlaatste westersche ontdekkingen op het gebied der verschillende stralen, der electronen enz. enz. wijzen hier reeds duidelijk op. En het zou wel eens kunnen zijn, dat in de veel gemaakte, door vele sinologen voor nonsens en mystificatie uitgekreten „Yih King” oplossingen worden gevonden—zij ’t in mystieke symbolen-taal—van meer dan één tot nu toe onopgelost geheim der westersche wetenschap.

[77]

Zooals ik reeds terloops bij de behandeling der Confucianistische filosofie gezegd heb, de wetten, die den Kosmos regeeren, evolueeren, volgens de Chineesche filosofie, over de menschheid door, en zijn dezelfde als die, welke de ethica, de moraal, en de wetten der menschen bestemmen. Zóó zijn ook de diagrammen, triagrammen en hexagrammen van de „Yih King” een soort „algebra van ethische en politieke wetten” geworden voor de Chineezzen, en zóó zijn, zooals Johnson terecht zegt „zuiver moreele en politieke interpretaties gevoegd bij de cosmico-ethische en mythische”. De triagrammen zijn ook emblemata geworden, waarin de relatieve positie van geheele en gebroken lijnen voorstellen de stadions van menschelijk leven, de vormen van het noodlot, de tegenstellingen van karakter, enz. enz.

Zóó kan b. v. het triagram van „berg”, geplaatst onder het triagram van „aarde” voorstellen: „grooten mannen, die zich uit nederigheid onder inferieure anderen plaatsen”. Al deze interpretaties zijn natuurlijk van eeuwen en eeuwen later dan de runen der triagrammen van de „Yih King”, die oorspronkelijk metaphysisch en mystiek bedoeld waren.

Aan de acht „kwa’s” (zie de voorafgegane teekening met nummers) zijn later ook beteekenissen gegeven van de resultaten daarvan. Zoo werd:³

- I: Hemel, Yang, hemelsche voortbrenger, ether, vocht.
- II: Water, opstijgende dampen, fonteinen, lichtheid.
- III: Vuur, licht, leven, schoonheid, hitte gevend, warmte.
- IV: Donder, vurige exhalaties, beweging van dingen, stijfheid.
- V: Wind, damp, energie van expansie, flexibiliteit.
- VI: Water, vloeistof, elementen, rigiditeit, koude.
- VII: Bergen, soliditeit, dat wat motie onderhoudt, rust, graviteit.
- VIII: Aarde, Yin, de aardsche ontvanger van corruptie, droogte.

[78]

In de „Yih King” staat, uit alle teekenen, duidelijk te lezen, dat ten slotte het geheele Heelal samengesteld is uit twee polaire principes, beide uit Eén (het „T'ai Kie”) gevormd. *De eendeloze verscheidenheid van alle fenomenen, alle wezens, alle dingen in het Heelal ontstaat enkel door de combinaties en permutaties van die twee principes, te symboliseeren door een eendeloze verscheidenheid van „kwa’s”.*

Men heeft het eene „Yang” wel eens in westersche termen „Geest” en het andere „Yin” „stof” willen noemen, maar hierbij dient men bijzonder op te passen, daar zoiets als wat in westersch materialisme „doode stof” heet voor den Chinees niet bestaat. Als wij het idee „stof” in westerschen zin op „Yin” zouden toepassen zouden wij geheel buiten den geest van China geraken. Dit zou indruischen tegen hetgeen Samuel Johnson zoo terecht den karaktertrek der Chineesche filosofie noemt: *„de Éénheid van Essence met Manifestatie”*. De stof—in Chineeschen, niet-westerschen zin—is één met den Geest die de essence van het Heelal is. Stof als een dood, vreemd, buitenstaand ding, onderscheiden van Geest, bestaat in de Chineesche gedachte niet. Er bestaan „Yang” en „Yin”, *beide door en uit het „T'ai Kie” gevormd, en dus op mysterieuze wijze één van oorsprong*. Deze twee „Yang” en „Yin” worden genoemd de beide „Ie” (metaphysisch kosmische krachten).

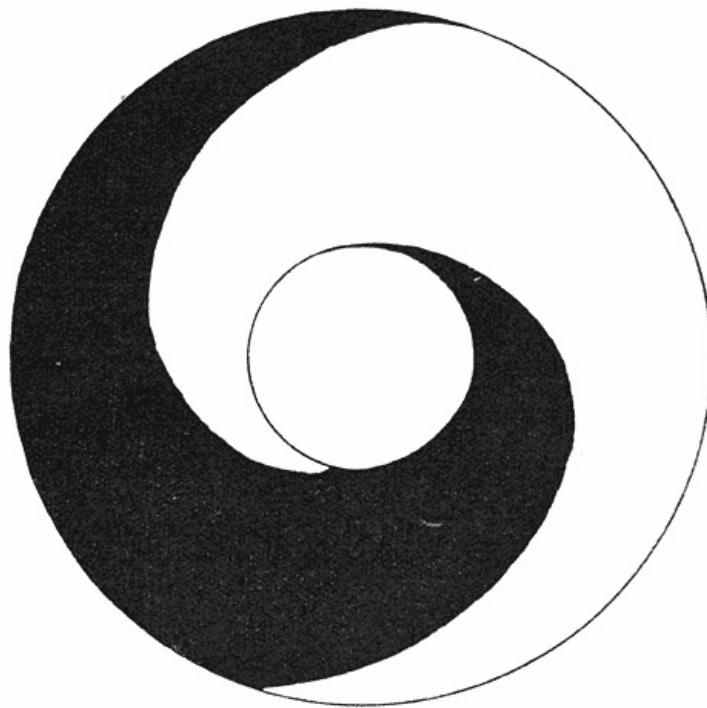
De verhouding—let wel, de rythmische verhouding—tusschen de in diepste mystiek eigenlijk identieke contrasten „Yang” en „Yin” wordt genaamd „Shoe”, d. i. het Getal. Inderdaad, als men de acht „kwa” diagrammen aanziet, is het duidelijk dat deze symbolen op getallen berusten, *dat dus de elementaire samenstelling van den Kosmos, door het „T'ai Kie” geopenbaard, op eene verhouding van getallen berust*. (Wie denkt hier niet aan Plato?) De suprême, heerschende Wet of Orde, die deze getallen-verhoudingen vaststelt en regelt, wordt genoemd „Li”. De „Li” is dus de vaststeller, de regelaar der mathematische principes van het Heelal. De energie, die het „vloeien en bewegen” (zooals het in een commentaar mijner „Yih King” editie luidt) van „Yang” en „Yin” animeert, wordt genaamd „Ch’i”, het beste m. i. te vertalen door den „Adem” van ’t Heelal.⁴ Die „Ch’i”, die Adem, trilt door den ganschen Kosmos, en het is die „Ch’i” die in stand houdt, hetgeen de sinoloog Eitel zoo treffend noemt: *„a golden chain of spiritual life running through every form of existence and binding together, as in one living body, everything that subsists in heaven above and on earth below”*.

[79]

Indien wij maar oppassen, bij het begrip „stof” vooral niet te denken aan het westersche begrip „doode stof” als apart van en tegenovergesteld aan geest, kunnen wij Choe Hie begrijpen, die van „Yang” en „Yin” spreekt als van „Primaire Kracht” en „Primaire Stof”. Maar die „Primaire Kracht” acht hij onbestaanbaar zonder de „Primaire Stof”, omdat zij zonder deze niet kan werken en ageeren. Er is ook volgens Choe Hie, geen kwestie van, dat deze „Primaire Kracht” zou bestaan hebben vóór de „Primaire Stof”, *want deze beide zijn in constante interfusie en onderlinge afhankelijkheid, het eene is ondenkbaar zonder het andere*.

Ik kan mij niet weerhouden, hier nog even het volgende mystieke symbool wêr te geven uit een mijner beste „Yih King” edities, dat in zijn eenvoud zulk eene treffende voorstelling geeft van de productie of misschien beter vorming van „Yang” en „Yin”, niet uit (want niets kan er immers *buiten* treden) maar in het „T'ai Kie”. Het is overgenomen uit de „T'ai Kie T'u”, de filosofische encyclopaedie van Chow Tsz’:

[80]



De volgende voor zich zelf sprekende commentaar staat onder deze „T'ai Kie T'u" (kaart van Tai Kie):

„Het witte is de „Ie" (het kosmische principe) „Yang", het zwarte is de „Ie" (het kosmische principe) „Yin". Het zwart en het wit (vormen) twee wegen. Het uiterste Yang baart Yin, het uiterste Yin baart Yang. Toen hun Adem-Motie nog niet voortdurend ademde was het „T'ai Kie". Als er in 't midden nog geen cirkel is, is dat de oorspronkelijke vorm van „T'ai Kie".

[81]

Het Oneindige heeft zichzelf begrensd toen het zich openbaarde.

Is er ooit met grooter durf en eenvoud de formatie van den Kosmos in het Absolute symbolisch grafisch voorgesteld dan in deze Chineesche filosofie? Men lette op den cirkel, die het al omvat. Hier is geen creatie uit T'ai Kie maar vorming in T'ai Kie. De cirkel symboliseert het zonder begin en zonder einde zijn.

Deze T'ai Kie T'u van Chow Tsz' zegt, dat de „Yang" en „Yin", tot Eenheid samengebracht, dan ook het T'ai Kie samenstellen. Een andere tekst uit dit werk luidt: „Ieder ding heeft zijn aparte natuur, maar de Eenheid van het geheel is het T'ai Kie", en weer een andere: „De T'ai Kie is zóó, dat Het in de principes Yang en Yin is, en er niet van gescheiden kan worden".

Uit dezen laatsten tekst blijkt nog eens duidelijk, hoe „Yin" nooit „doode stof" kan zijn.

De moraal van de Chineesche filosofie is op deze kosmische beschouwingen gebaseerd. Er bestaat voor den geest van China geen erfzonde, geen absoluut goed, of absoluut kwaad, *maar de moraal is gebaseerd op een Rythme, een Verhouding, een Getal*. Het „Yang" en „Yin" verklaard in de Chineesche wijsbegeerte de tweevoudigheid—die, wijs doorpeild, een Éénvoudigheid, een mystieke Identiteit is—van Subject en Object, van uiterlijk en innerlijk, van Ik en Niet-Ik, van positief en negatief, van goed en kwaad. Goed en kwaad, geluk en ongeluk bestaan alleen als een verhouding. Als Yang en Yin in de rechte verhouding zijn, is alles goed. Er is alleen kwaad als de verhouding van Yang en Yin, als het Getal, het Rythme, niet juist is. Het Leven is een evenwicht van polaire krachten, die „tegenheden" (maar, in diepste mystiek één, want formatie in en door Één) zijn. De „Yang" en „Yin" bepalen in den mensch het evenwicht in harmonie van hartstochten en krachten. *Slecht is slechts een gebrek aan evenwicht, goed is het juiste evenwicht tusschen „Yang" en „Yin". Het geheim van het leven ligt in het juiste Getal, het juiste Rythme.*

[82]

Nergens uit de Geest van China zich meer dan in dezen eerbied voor het heilige Rythme van het Heelal. De eeuwige strijd tusschen Geest en Stof, de oorzaak van zooveel groote tragedies in het denken en voelen van 't Westen, is in deze Chineesche filosofie vermeden, of liever van zelf onmogelijk gemaakt. Immers, stof als geheel afgescheiden, en zelfs in contrast met geest, zooals in westerschen zin, wordt in de Chineesche filosofie niet aangenomen. Stof en geest zijn in één conceptie omsloten. Er zijn in deze wijsbegeerte geen strijdende contrasten, er zijn rythmische verhoudingen, er is geen goed of

kwaad, er is harmonische of onharmonische verhouding. *Het geheim van het Leven is het volgen van het juiste Getal, het bewegen op het juiste Rythme.*

De „Yang en Yin” bepalen in den mensch het goddelijk Evenwicht—het hoogste goed van Confucius’ ideaal-mensch. De „T’ai Kie T’u” zegt: „In den mensch is de vorm van Yin, de geest van Yang” en „De beweging en de rust van die twee constitueeren de rechte Orde”.

Hoe dicht naderen deze Chineesche filosofische beschouwingen de oude Indische filosofie, wanneer wij regelen lezen als van Choe Hie: „Alles is van één essence; er bestaat niets zonder het mysterie van Dat, hetwelk geen anderen grond heeft dan zichzelf, en tóch in ieder ding aanwezig is”!

Het prachtige werk, inhoudende eene vergelijkende studie van de filosofie der Yih King, van Confucius, van Choe Hie en van Lao Tsz’ met de oude hindoesche en brahmaansche filosofie moet nog geschreven worden. Dan zou ook een hoofdstuk te wijden zijn aan de vergelijkende studie van Yang en Yin aan de eene zijde, en Purusha en Prakriti aan de andere.

Volgens Choe Hie, den „Aristoteles van China”, die van 1129–1201 n. C. leefde, en wiens commentaren op de klassieken in China groote autoriteit hebben, is het „T’ai Kie” slechts de uiterste grens van het menschelijk denken omtrent de primordiale oorzaak van alle bestaan, maar moet dit „T’ai Kie” óók weer geopenbaard zijn door—of liever: in—een nóg onbegrijpelijker, mysterieuzer wezen, dat hij „het Absolute Niets” noemde.

[83]

Choe Hie neemt aan het „ademen” van T’ai Kie.

Toen T’ai Kie voor ’t eerst ademde bracht die etherische adem, als ’t ware stollende, het „Yang” voort, en toen dit ademen het toppunt bereikt had en „T’ai Kie” daarvan weêr rustte, bracht het „Yin” voort.

Nadat het tot het uiterste gerust had, bewoog, d.i. ademde het weder, en zóó door, afwisselend bewegende en rustende, nadat hetgeen boven was de Hemel, en hetgeen beneden was, de Aarde had gevormd, volgden telkens combinaties en permutaties van „Yang” en „Yin” waardoor alle „tienduizend dingen” (later mineralen, planten, dieren, menschen) werden gevormd.

Dezelfde vitale energie, die beweging en rust vormt, gaat stééds door, en door de twee oorspronkelijke oorzaken, „Yang” en „Yin” héén ageert deze energie zonder ophouden, en laat deze twee oer-principes „vloeien en bewegen” in alle dingen van ’t Heelal.

Deze vitale energie, de mysterieuze „ch’i”, die ik reeds „adem” noemde, zal ik in het hoofdstuk over „De Chineesche Kunst” nader releveeren, want de eerste wet van de Chineesche kunst—die alweer dezelfde wetten ondergaat als, want immers één is met den kosmos—is, dat de „Ch’i” het kunstwerk moet doordringen en doorvloeien, en er in rond moet gaan. Zonder „Ch’i” is geen waar leven bestaanbaar. Dit „Ch’i” is wel een van de mystiekste begrippen dezer Chineesche filosofie, een geheimzinnige, fluïdische Adem, die het geheele Heelal bezielt, en er de vitale kracht van is. In een der commentaren van mijne groote „Yih King” editie staat, zóó duidelijk dat het geen twijfel overlaat, vermeld, *dat de Oorsprong van alle „ch’i” de Zon is*, waarvan het Getal is Één”. In de zonne-energie zou dus de oorsprong van alle „ch’i” te zoeken zijn, en de „ch’i” zou dan ten slotte niets anders zijn dan het ondoorgrondelijke mysterie van vitale fluïdische energie, dat de moderne westersche wetenschap thans als één vermoedt achter Licht, Warmte, en Electriciteit, die er verscheidenheden van zijn. De Chineesche wetenschap, zoo arm en gebrekkig in de empirische studie der zichtbare verschijnselen, zoo onbeholpen in de physica, zou dan toch in hare hoogste uiting, de filosofische metaphysica, een der groote mysteriën geweten hebben, het mysterie van deze „ch’i”, waar de westersche wetenschap eeuwen en eeuwen niets van vermoedde. Ook het z.g. „oer-atoom” volgt direct uit de filosofie van de „Yih King”, dat mysterieuze oer-atoom, waar alle andere atomen en elementen uit ontstaan zijn, door eendeloze permutaties en combinaties, door verhoudingen, en dus getallen, Rythme. Alzoo ook Wiskunde, in hoogsten zin, is Filosofie, en evenzoo Natuurkunde en Scheikunde.

[84]

De energie, die de twee oer-principes „Yang” en „Yin” animeert, dooreen doet vloeien en bewegen, de „ch’i”, moet ééns voor ’t eerst in actie zijn getreden, of „geademd” hebben, zooals de Chineesche wijsgeer het noemt, zoodat de „ch’i” door zijn adem het geheele Heelal leven inblies. De „ch’i” deed dit toen niet zóó maar in ’t wilde, en doet dit ook thans zoo maar niet, maar volgde vaste, ondoorgrondelijke wetten, die onveranderlijk zijn. Deze wetten, die de Orde der Dingen vaststellen, heeten in ’t Chineesch de „Li”,⁵ en die wetten of eigenlijk die Wet, want allen tot één terugkeerend, was er reeds vóór het eerste ademen der „ch’i”.

De oude Chineesche Wijzen, deze Wet, en deze Orde van 't Heelal beschouwend, merkten op, dat al de verschillende wetten der natuur, en al de werkingen, de ademingen van de „ch'i", die de vitale adem van den kosmos is, in strikte overeenstemming zijn met zekere mathematische principes. Deze mathematische principes kunnen gesymboliseerd worden door triagrammen, en diagrammen, die de numerieke proporties van het Heelal, genaamd „Shu", het Getal, uitdrukken. Deze drie, de „Ch'i", de Vitale Adem, de „Li", de Wet, en de „Shu", het Getal, zijn niet direct kenbaar door de zinnen, maar manifesteren zich aan onze zinnen door stoffelijke vormen en omtrekken van fysieke aard. Daarom vormen de phenomena der natuur, haar uitwendigen vorm alzo, een vierde tak van filosofische beschouwing, die der z. g. „Hing", natuurvormen. De „ch'i" heeft in de natuur grenzen in de „Hing". Achter die „Hing", die uiterlijke vormen, zoekt de oosterling echter het verborgen geestelijk mysterie. Hier komen wij tot het groote principe der Chineesche Kunst, dat ik in het hoofdstuk „Chineesche Kunst" nader zal behandelen. Het geestelijke mysterie te benaderen door de stoffelijke vormen heen, de innerlijke onzichtbare Schoonheid, het Rythme van mystiek in-wezen uit te drukken, ziehier het doel der groote Chineesche kunstenaars van alle tijden.

[85]

Met het oog op de wetenschap zij hierbij nog gezegd, dat voor den wijsgeerigen Chinees physica slechts een middel is, een weg, die tot metaphysica leidt, en deze metaphysica is eigenlijk tegelijk weer èn filosofie èn godsdienst. Enkel empirische „matter of fact" wetenschap, materialistisch, kent China, en trouwens het geheele Oosten niet. Het Oosten zoekt verder dan de zichtbare „Hing" natuurvormen.

Degenen der lezers van dit boek, die de laatste studies van Becquerel, Curie enz. over de electronen gevolgd hebben en de laatste geschriften van Lorentz over de graviteit, zullen begrijpen, hoe de moderne Europeesche empirische wetenschap hoe langer hoe meer de mysteriën, verborgen achter de symbolen der „Yih King" nadert.

[86]

Ook in Europa, al zullen de geleerden het met tegenzin later moeten bekennen, naderen physica en chemie reeds hoe langer hoe meer tot metaphysica. Het mag vreemd klinken, maar de oude Chineesche Wijzen van de symboliek der „Yih King", duizenden jaren vóór Christus, zijn eigenlijk daar begonnen, waar de westersche empirische wetenschap hoe langer hoe meer in gaat eindigen.

Reeds is de Westersche theorie van de doode stof door de laatste ontdekkingen der chemie onhoudbaar geworden.

Het is heel gemakkelijk om, zooals al te veel materialistische Europeesche sinologen gedaan hebben, de Chineezen voor bijgeloovig uit te maken, omdat zij aan mystieke krachten en wezens gelooven, onzichtbaar voor de zintuigen; maar ik vestig de aandacht op de gulden woorden van den sinoloog Eitel:

„God gave, dat onze eigen wetenschappelijke menschen in hun laboratoria, observatoria en lezing-lokalen denzelfden kinderlijken eerbied voor de levende krachten der natuur hadden, dien heiligen eerbied en vreeze voor de mysteriën van het ongeziene, dat vaste geloof in de werkelijkheid der onzichtbare wereld en haar voortdurende communicatie met het zichtbare en tijdelijke, die de Chineesche tastingen en zoekingen naar de natuurwetten kenmerken".

Dat de mystieke filosofie van de „Yih King" langzamerhand verbasterd is, en ontaard in een populair bijgeloof als b.v. dat van „Fung Shui" doet niets tot haar innerlijke waarde en diepte af. Als wij den „Geest van China" beschouwen, moeten wij den oorspronkelijken geest voor oogen hebben, in zijn zuiveren vorm, niet de ontaarding onder het volk.

Nog een enkel woord ten slotte over de Westersche begrippen goed en kwaad, en de reden, waarom die in China zoo geheel anders opgevat worden.

[87]

Choe Hie leert, dat goed en kwaad geen positief autogonisme zijn, maar „noodig voor elkaar". Door kwaad wordt goed gesuggereerd, ook aan de kwaden. Het is niet in de afwezigheid van goed, maar in de verbroken subordinatie van het hogere tot het lagere dat het kwaad zelf bestaat.

Deugd, Goedheid, is noch Yin noch Yang, *maar is hun rechte, juiste verhouding, als gelijk noodige elementen*. „Als zij in de juiste orde zijn is alles goed, in de onjuiste is alles slecht."

Door de lijnen der „kwa" zijn de grenzen van vooruitgang en teruggang, begin en einde, bepaald. M.a.w. rechtvaardigheid, rede, puurheid, maat, bestaan in 't juiste betrachten van grenzen.

Er is dus geen absoluut kwaad. Het moreele heelal is geen strijd van ongelijke,

vijandelijke principes. Kwaad is de noodzakelijkheid begrepen in Veelheid, Verscheidenheid, de grond van vooruitgang en ontwikkeling, *de disproportie van elementen, die nog niet in de juiste relatie en symmetrie zijn gebracht*.

Om de Chineesche symbolen te gebruiken: de Yin als lagere is kwaad, maar alleen als 't zich niet houdt bij zijn ware functie *van lager*, van 't hogere te dienen in zijn medewerking aan de universeele Orde. Het Yang als hooger is goed, maar enkel als de grenzen erkennend tusschen zich zelf en Yin als lagere die zijn eigen souvereiniteit bewaren. M.a.w. hier is de psychologie, die ook Plato kende, dat alle menschelijke eigenschap goed is en alleen dan kwaad in onjuiste proportie en verkeerde orde van vóórrang. Zooals ik al bij de behandeling van Confucius zeide: de conceptie van een Satan, een positieve entiteit van kwaad is voor de Chineesche gedachte een onmogelijkheid.

Aan het slot van deze beschouwingen, en men gelieve zich die over Confucius en Lao Tsz' hierbij te herinneren, wil ik er nog even de aandacht op vestigen, hoe ongegrond de beweringen van vele schrijvers over China, waaronder beroemde sinologen zijn, als zou de geest van China's filosofie eene materialistische wezen. Terecht heeft Samuel Johnson hiervan gezegd: „Het is merkwaardig te constateeren hoe vele christelijke schrijvers over Chineesche filosofie gefaald hebben in te zien dat de inherentie van essentie in manifestatie geenszins materialisme in zich sluit, in dien hooger zinn die de concrete wereld verheft tot de reële activiteit van alle ideeën, waarheden en krachten. [Wij hebben gezien dat in al de voornaamste werken van Chineesche speculatie en practische opvoeding het immaterieele vóórgaat voor het materieele.]”

[88]

En verder:

„Als wij onder „materialisme” verstaan wat ik opvat als zijn ware beteekenis, namelijk dat geest het product is van de laagste vormen van bestaan, dan is de Chineesche filosofie, zooals getoond is door haar verschillende scholen, in géén zinn materialistisch. Zij doet den mensch en al zijn vermogens voortkomen uit den Kosmos, als de vereeniging van actieve en passieve principes, in zich zelf rationeel, en voortschrijdende binnen de Ondoorgrondelijke Substantie en de Universeele Rede. Met andere woorden: geest is het product van het Geheel, niet van het láágste, maar van hetgeen tegelijkertijd het hóógste en het meest universeele is. Dit is een klaar voorgevoelen van de essentieele harmonie van evolutie en godsdienst. Het is in het overbrengen van zijn „principes” op aspiraties naar ideale deugden dat het spiritualisme van deze oude kosmische conceptie het meest blijkt. Op te rijzen van de observatie van haar voorbijgaande phenomena tot het idee van cyclische eenheden van wet, en deze te reduceeren tot één enkele goddelijke substantie als de „T'ai Kie” of de „Tao” is achter uiterlijke vormen gaan naar hun onzichtbare essence. Niets is meer karakteristiek voor het Chineesche volk dan deze interpretatieve gewoonte: het stellen van het ongeziene achter het geziene, van de beteekenis achter het symbool”.

[89]

Tot zoover de voortreffelijke karakteriseering van Samuel Johnson.

En ziehier tevens, waarom de Geest van China in den waren zin des woords een Geest is.

[90]

¹ Ik stel mij voor, later een apart werk over de „Yih King” en dus de ontwikkeling der „kwa's” te geven. In één hoofdstuk is dit onmogelijk. ↑

² „Tienduizend” is hier eene uitdrukking voor „alle”. ↑

³ Uit „S. Wells Williams: A Syllabic Dictionary of the Chinese Language”. ↑

⁴ Okakura in zijn „Geest van Japan” vertaalt het door „stof-element”, m. i. ten onrechte, en tot verwarring aanleiding gevend. Eitel, in zijn „Fung Shui” noemt het „the breath of nature”. ↑

⁵ Dit „Li” wordt op dezelfde wijze uitgesproken als het „Li” dat decorum en ceremonieel beteekent, maar met een ander schriftteeken geschreven. ↑

[Inhoud]

LAO TSZ' EN DE TAO TEH KING

De meest populaire Wijze van China is zonder twijfel Kh'oeng Foe Tsz', en hij is het, die het meeste ingedrongen is in het sociale leven der Chineezen, al is de diepere, esoterische bedoeling van werken als de „Choeng Yoeng” stellig geen gemeen goed van alle Chineezen uit het volk kunnen worden.

Er is dikwijls de fout gemaakt—ook ik heb die vroeger gemaakt, totdat

Chineesche literatoren mij haar aanwezen—Confucius voor een minder diepzinnig wijsgeer te houden, juist om zijne populariteit, en om zijn nadrukkelijk wijzen op de noodzakelijkheid van allerlei ceremonies en maatschappelijke conventies.

De filosoof Lao Tsz' werd dan voor den meer diepzinnigen wijsgeer gehouden, ook door mij vroeger.

Hierbij werd over het hoofd gezien, dat Confucius' bewerking en ordening van mystiek-diepzinnige klassieken als de „Yih King" het tegendeel reeds aantoonde, en dat zijn sociale voorschriften en conventies alléén betrekking hadden op het z.g. „Tweede Stadium", en wel speciaal de tijden daarvan, waarin hij leefde.

De wijsgeer Lao Tsz' heeft zich nooit tot dat Tweede Stadium bepaald, en maakte zich niet druk over de maatschappelijke en politieke instellingen en regelingen, die Confucius zoo noodzakelijk vond.

Hij is de Wijze der metaphysische bespiegelingen en der transcendentie speculaties, die slechts door een kleine uitzondering intuïtieve denkers en voelers, maar niet door de groote massa van het volk kunnen begrepen worden.

Toch is, misschien juist daarom, de zéér fijne essence van den Geest van China in dezen mysterieuzen droomer en denker het subtielste te vinden.

[91]

Zijn leer is neergelegd in zijn eenige werk, de „Tao Teh King". Daar wij met zijn leven eigenlijk weinig te maken hebben—immers hij liet de „Tao Teh King" achter als het wezenlijkste daarvan—vermeld ik hier alleen, dat hij in 604 v. C. werd geboren in den staat Ch'u, dat hij een tijd lang bewaarder van de archieven was in de hoofdstad van dat rijk, en, toen hij zag dat alles in dien staat in wanorde en verval geraakte, zijn ambt neerlegde, en verdween, zooals de geschiedschrijver zegt „Naar het Westen". Volgens sommigen zou dit naar Thibet geweest zijn.

Toen hij de grenzen van den Westelijken bergpas overschreed, die naar de vreemde rijken leidde, vroeg de grenswachter I Hie hem: „Nu gij u in de eenzaamheid gaat terugtrekken moet ge me toch een boek geven, dat tot leering kan zijn". Hierop gaf Lao Tsz' hem een kort werk in 2 deelen, dat later „Tao Teh King" werd genoemd. Daarna ging hij heen, op een os gezeten, en verdween voor goed. Latere filosofen noemden dit dat hij „in de verborgenheid ging". Zijn graf is onbekend. Dit onbekende van zijn persoon, en van zijne stoffelijke overblijfselen, en dit, geheel los van zijn persoon, overblijven van zijn werk, is precies in overeenstemming met zijn leer.

De „Tao Teh King", een zeer bescheiden boekje, bevat niet een logische op enkel Rede gebaseerde uiteenzetting van Lao Tsz's wijsheid, maar is geschreven in zeer compacten stijl, met schriftteekens, zóó uit hun gewone sfeer gehaald om aparte, spiritueele dingen aan te duiden, dat het voor niet-intuïtief aangelegden duister, en op vele plaatsen onbegrijpelijk is. Lao Tsz' werkt er niet in met logische redeneeringen, maar met donkere aanduidingen, en de methode er in is, om den lezer als 't ware tot voorgevoelens, tot „Ahnungen" te brengen, die hem voeren naar over de grenzen van het enkel door gedachte vatbare, naar het „Jenseits", waar de hoogste intuïtie enkel toe leiden kan. Klare formuleering is in dit systeem uitgesloten, en een vertaling uit het schrift van Chineesche symbolieke teekens in eene meer nuchtere, alphabetische Europeesche taal zal altijd zeer gebrekkig moeten blijven. Een gewone taal-geleerde, die zulke mystieke, duistere, suggestieve symboliek vertalen gaat, krijgt wel eens de onzinnigste nonsens. Hij die den Geest van China niet heeft doorvoeld, welke zich nergens zoo karakteriseert als in de intuïtieve, schijnbaar-duistere uitingsmethoden der Chineesche filosofie, staat voor de „Tao Teh King" als voor een onbegrijpelijk raadsel, en vreest zelfs eene mystificatie.

[92]

Lao Tsz' schreef niet voor geleerden, maar voor gevoelige intuïtieven. Hij zegt dit zelf in een tekst: „Zij die Tao kennen zijn niet geleerd, zij die geleerd zijn kennen Tao niet".

De Chineesche filosofie zoowel als de Chineesche kunst maken de hoogste aanspraak op medewerking en aanvulling van den beschouwer of toehoorder. Zij zijn, zooals dr. Glaser zeer terecht gezegd heeft „Beschränkung" en geen „Entfaltung". Hij, die er van geniet, „breitet nicht eine Fülle vor sich aus", maar „zieht sich zurück auf das Eine, in das er sich ganz versinkt".

Confucius heeft verder eens tot zijne discipelen gezegd: „Als ik één hoek van een zaak heb aangetoond en men er dan niet (vanzelf) de andere drie uit grijpt, herhaal ik mijn les niet".

Men zal dan ook in de geheele Chineesche filosofie tevergeefs zoeken naar een

zoo klaren, logischen gedachtengang, waarin het eene bijna wiskunstig zeker uit het vorige volgt, als b.v. in Plato. (Ik denk hier b.v. aan zijn „Phaedon”, waarin logisch redeneerend de onsterfelijkheid van 's menschen geest wordt bewezen.) De Chineesche methode is daarom geen mindere of inferieure, zij is alleen een andere. Er wordt meer in gerekend op intuïtie dan op logisch denken, er wordt meer aangeduid met symbolen—en dit volgt al uit het symbolieke Chineesche schrift—dan bewezen met redeneeringen al wijder en wijder, het is eene verzinking, een concentratie. In dit opzicht is de Chineesche filosofie—ik bedoel hier vooral die van Lao Tsz’—verwanter aan de Vedanta-filosofie der Upanishads.

[93]

Lao Tsz’ nam zich nergens de moeite, zijn korte, suggestieve teksten uit te leggen. Zijn werk is een wonder van véél-zeggen in zoo weinig mogelijke schriftteekens. Ik zeg niet: woorden, omdat de Chineesche „karakters” eigenlijk meer symbolen van ideeën dan woorden zijn. Hij schreef ook maar zéér zelden in gelijkenissen, omdat zijn teksten meestal in de Eenheid, Tao, zijn geconcentreerd, en gelijkenissen in de Veelheid werken.

Ongeveer 250 jaar na Lao Tsz’ leefde een wijsgeer, Chuang Tsz’ geheeten, die de leer van de „Tao Teh King” in een veel uitgebreider werk, de „Nan Hwa King” heeft verduidelijkt, en wel grootendeels door gelijkenissen in korte verhalen, meest fictie, al komen er historische personen in voor. Wel is waar heeft ook Chuang Tsz’ niet met strenge logica gewerkt en verduidelijkt, want ook zijn boek is vol vage, veelal duistere suggesties, maar tóch wordt het uiterst geconcentreerde en essentiele uit de „Tao Teh King” er in wijder ruimte door geïllustreerd.

Ik zou gerust durven zeggen: er valt over de „Tao Teh King” eigenlijk niet te redeneeren. Ik kan dan ook niet beter in overeenstemming met den Geest van China handelen in dit boek dan door eenige teksten er uit in vertaling te geven, teksten, die het Chineesche begrip Tao suggereeren (niet definieeren). Die teksten worden intuïtief begrepen, òf zij worden het niet.

Ik zal hier en daar een zoo kort mogelijke commentaar geven, maar te lang redeneeren zou juist hoe langer hoe verder van Tao afbrengen. Wie niet op de Chineesche manier, intuïtief en suggestief, Chineesche filosofie direct áánvoelt, begrijpt haar tóch nooit. Want die filosofie werkt op een hooger gebied dan het enkel intellectueele. De Geest van China kan nooit enkel intellectueel begrepen worden, zonder het véél zekere intuïtieve voelen, dat weten is.

[94]

Ik merkte te voren op, dat de enkele teksten, die ik zal aanhalen—ze zijn kort—niet onmiddellijk logisch met elkaar in verband schijnen te staan, of op elkaar dóór redeneeren, want zóó is de Chineesche methode niet. Het zijn aanduidingen, vage toespelingen, in de verborgenheid van eenzaamheid en concentratie eerder gefluisterd dan gesproken, die meer op intuïtie dan op verstand berekend zijn, om den lezer of hoorder te doen voorgevoelen het Godsbegrip Tao, een begrip dat niet in woorden is uit te drukken. Een tekst in de „Tao Teh King” luidt:

„Zij die Tao kennen spreken er niet over, zij, die er over spreken kennen Tao niet”.

Als wij dit letterlijk opvatten zou dus elke mededeeling te dezen opzichte uit den Booze zijn, maar zóó letterlijk is het zeker niet bedoeld en ik meen dus geen al te groote heiligschennis te begaan door het werk „Tao Teh King” van Lao Tsz’ te bespreken.

Hier ga de opmerking vooraf, dat, waar Lao Tsz’ met Tao trachtte aan te geven de Godheid als ongemanifesteerd, in zich zelf, hij met Teh—letterlijk: Deugd beteekenend, maar hier met een geheel aparte, mystieke beteekenis—bedoelde „de wijze van bestaan eigen aan Tao in zijne manifestaties in 't Heelal”.

Er is nog al eens verwarring ontstaan, omdat in Confucius Tao meestal (niet altijd) met „het Pad, de Weg” (the Way, the Path in Prof. Legge's „Chinese Classics”) vertaald kan worden. In zekeren zin beteekent het in Confucius veelal ook „Het Pad”, mits men hieronder een spiritueel Pad versta, en niet aan Tijd en Ruimte er bij denke. Wanneer wij echter de symboliek van het Chineesche karakter (schriftteeken) beschouwen, dat het begrip Tao afbeeldt—de symboliek der Chineesche filosofie is tusschen twee haakjes door de vertalers altijd veel te veel over het hoofd gezien—dan bevinden we dat Tao bestaat uit twee deelen, waarvan het tweede óók uit twee bestaat n.l. uit I^o „Het Hoofd”, en uit II^o Gaan, Bewegen. Prof. Chavannes, in zijn „Mémoires Historiques de Sse-Ma-Tsien” heeft hier óók terecht de aandacht op gevestigd. Hij heeft hierbij echter vergeten te releveeren, dat dit tweede, n.l. „Gaan, Bewegen” ook weer uit twee deelen bestaat, n.l. I^o „loopen” (gaan) en II^o „stilstaan”, en juist dit kan een

[95]

grote mystieke betekenis hebben, waarover ik hier echter niet kan uitweiden. Van „Het Hoofd“ dat „beweegt“, dat „gáát“, naar een geestelijk hoofd, een geestelijk principe, dat in het Heelal rondgaat, is in mystieke filosofie vol symboliek de sprong niet zoo heel ver. De oorspronkelijke symboliek der Chineesche schriftteekens is afgebeeld door zeer diepzinnige menschen, die wel precies wisten wat ze er mede bedoelden, en vooral in oude Chineesche filosofie is het zaak, goed te letten op de schriftteekens, die de filosoof voor zijn begrippen gebruikt. Uit de symboliek van het schriftteken voor „Tao“ volgt vanzelf al, dat het oorspronkelijk geen „Pad“ of „Weg“ kan beteekend hebben, maar het „Hoofd“, het Principe zelf, dat in het Heelal rondgaat, en Zijn eeuwigen Weg gaat. Later is die Weg in de plaats van het Principe zelf gekomen, zooals dat wel meer gaat. Er is echter geen kwestie van of, reeds eeuwen vóór Confucius was bij de Chineezers een begrip Tao bekend, niet als een Weg, maar hoe vaag en duister ook, als een Godsbegrip, en zelfs Prof. Legge, de vertaler der „Chinese Classics“ erkent na speciale en grondige studie hierover tot de wetenschap gekomen te zijn dat lang voor Lao Tsz’ „there was a Taoism earlier than this“.

Ik laat thans eenige teksten volgen, in mijne eigen vertaling.

[96]

Hoofdstuk I.

„1. Kon Tao uitgezegd worden, dan zou het de eeuwige Tao niet zijn: kon de Naam genoemd worden, zoo zou het de eeuwige Naam niet zijn.

„2. Als Niet-Zijn kan men Het noemen het Begin van Hemel en Aarde; als Zijn kan men Het noemen de Moeder aller Dingen.

„3. Daarom (als men) voortdurend Niet (Niet-Begeerte) is, kan (men) Zijn verborgen geheimenis zien, (als men) voortdurend (Begeerte) is, kan (men) er enkel den (Vorm) grens van zien.

„4. Deze beiden, Zijn en Niet-Zijn, komen uit hetzelfde voort en hebben verschillenden naam. Beiden zijn zij geheimzinnig. Het geheimzinnige ervan is wederom geheimzinnig. Het is de Poort van het Geheimenis“.

Lao Tsz’ beschouwt alzoo Tao als in zich zelf, ongemanifesteerd, dus voor ons, die aan alle Zijn een zichtbaren vorm verbinden, als Niet-Zijnde—dit relatieve Niet-Zijn is echter juist het absolute Zijn—en aldus, ongemanifesteerd beschouwd is het ‘t Begin van alles, van Hemel en Aarde. Verder beschouwt hij Het als gemanifesteerd in ‘t Heelal, als voor ons Zijnde dus, en als zóódanig is Het als de Moeder, die baarde alle dingen, waaruit dus alle dingen voortkomen.

Als men „Niet-Is“, dat wil zeggen: niet in de uiterlijke wereld van de uiterlijke phenomena levend, niet misleid door de wereld van relatieve dingen en tegenstellingen, maar geconcentreerd in de Eenheid, in Tao (hierover later uitvoeriger) dan kan men ‘t verborgen Geheimenis van Tao in-zich-zelve, als ongemanifesteerd aanschouwen. Als men wèl „Is“, ziet men alleen de manifestatie van Tao in ‘t Heelal, den begrensden vorm dus. Toch komen Zijn en Niet-Zijn beide uit hetzelfde, uit Tao voort; ze zijn dus beide op geheimzinnige wijze identiek. En dat geheimzinnige is dubbel geheimzinnig, omdat—zooals de commentator van mijn editie, Peh Yü Shen, zoo terecht zegt: „In ‘t voor ons onreële is ‘t Reële verborgen, in het Niets ligt juist het echte Iets“. Wat wij relatief Niet-Zijn noemen, omdat we ‘t niet vatten kunnen is juist het éénige, absolute Zijn. Dit doorgronden is aan de Poort staan van het Geheimenis.

[97]

De bespiegelingen over Zijn en Niet-Zijn vinden wij evenzoo in de Upanishads.

Het Niet-Zijn of Niets is vermoedelijk door Lao Tsz’ als hetzelfde gedacht als wat Choe Hie ook aanneemt als nog vóór het „T’ai Ki“, als dát, wat het „Tai Ki“ voortbracht.

Hoofdstuk II.¹

„1. Allen onder den Hemel weten dat mooi mooi is, dan spijt het in (de tegenstelling van) leelijk; allen weten zoo dat goed goed is, dan spijt het in (de tegenstelling van) slecht.

„2. Daarom, Zijn en Niet-Zijn brengen elkander voort. Moeilijk en Gemakkelijk zijn elkaars gevolg, Lang en Kort strijden met elkaar, Hoog en Laag wedijveren met elkaar, de Toon en het Geluid harmonieeren met elkaar, Vóór en Achter volgen elkaar.

„3. Daarom doet de Wijze het werk van Wu Wei en begaat de Leer zonder woorden.

„5. Als het werk volbracht is blijft hij er niet aan hangen, en daarom juist gaat het (Tao) niet van hem weg.“

Dit hoofdstuk is een treffend bewijs met hoe weinig woorden Lao Tsz' veel kan zeggen. Hij neemt de moeite niet het uitvoerig uit te leggen, hij schreef enkel voor verwante zielen, die het woord „Daarom“ (ad 3) direct begrijpen.

[98]

Hij zegt in deze korte woorden, dat deze wereld een relatieve is, van tegenstellingen, die alzo niet in zich zelf bestaan, en zegt dat „Daarom“ de Wijze zich niet bezig houdt met werk in die tegenstellingen maar met „Wu² Wei“. Letterlijk vertaald is dit „Niet Doen“, en niet-filosofisch aangelegde sinologen hebben hierin gezien een lui „laissez-aller“ een lui niets-doen, een luie onverschilligheid.

In waarheid echter beduidt Wu Wei heel iets anders. Het staat tot Wei, Doen, zoals Niet-Zijn staat tot Zijn, in 't vorige hoofdstuk. Het relatieve Niet-Doen, voor ons, die 't niet bevatten kunnen, is het absolute Doen. Wu Wei is het doen in de Eenheid, in Tao, niet in de Veelheid der tegenstellingen.

Zeer mooi is dit uitgedrukt in een drie jaar geleden verschenen werk van Martin Buber „Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse“. Hij noemt daarin Wu Wei (lett. vertaald Niet-Doen) „*Wirken aus ungeschiedener, gegensatzloser, umfriedeter Einheit*“.

Deze „Niet-Doen“-Actie is ons reeds welbekend uit andere Oostersche filosofische werken, en indien de sinologen, die het „Wu Wei“ voor een lui niets-doen aanzagen dit maar begrepen hadden, zouden ze Lao Tsz' meer recht hebben gedaan. Lao Tsz' duidt het nog éven aan door te spreken van „niet aan 't werk te blijven hangen (lett. staat er „in blijven wonen“) als het volbracht is“.

In de Upanishads wordt een zelfde leer van geestelijk werken genoemd „*the doctrine of action without attachment to result*“ (*vairagya*).

In dit korte hoofdstuk II is, in zoo weinig mogelijke schriftteekens uitgesproken, dat er geen eigenlijke erkentenis is in de wereld van de tegenstellingen en van het gescheidene. Zoals Dr. Martin Buber het zoo juist uitdrukt in zijn „*Gleichnisse des Tschuang Tse*“: „*slechts in wien geen scheiding is, die is niet van de wereld gescheiden en kan de wereld erkennen. Niet in de contrasten, niet in de dialectiek van Subject en Object, maar slechts in de Eenheid met het Al is Erkennung. Die Eenheid is trouwens de Erkennung.*“

[99]

Alzoo: die Erkennung is geen Weten, maar *Zijn*.

Hoofdstuk IV.

1. Tao is ledig, en (toch) hoe zou Het in zijn actie niet vol zijn?
2. O! Hoe afgrond-diep is Het! Het is de Oer-Vader aller dingen.
3. Het verstompt zijn scherpste, ontwart zijne ingewikkeldheid, tempert zijn (verblindende) schittering, en maakt zich gelijk aan zijn stof.
4. O! Hoe stil is het! Het lijkt wel eeuwig te blijven bestaan.
5. Ik weet niet van wien Het kind is. Het was vóór Shang Ti (de opperste God-Macht)³.

Hoofdstuk VII.

1. Hemel en aarde duren eeuwiglijk. Hemel en Aarde kunnen dáárom eeuwiglijk duren, omdat zij niet voor zich zelf leven.
2. Daarom stelt de Wijze zijn zelf achter de anderen, en dan wordt zijn Zelf (juist) de eerste.
3. Hij maakt zich los van zijn zelf, en dan is zijn Zelf (juist) blijvend.
4. Is dit niet, omdat hij geen ik heeft?
5. En (toch) wordt dan zijn (hoogere) Ik volmaakt.

Hoofdstuk VIII.

1. De opperste Goedheid is als water.
2. Water is goed, doet goed aan alle dingen, en twist niet.
3. Het woont in plaatsen, die de menschen verachten.

[100]

4. Daarom komt het dicht bij Tao.

Hoofdstuk IX.

1. De dertig spaken van een wiel vereenigen zich om een naaf. Op de ledige ruimte berust het gebruik van het wiel.
2. De vaas is uit klei gekneet tot een voorwerp, op de ledige ruimte berust het gebruik van het voorwerp.
3. Men boort deuren en vensters uit om een huis te bouwen. Op de ledige ruimte berust het gebruik van het huis.
4. Daarom, het Zijn (het materieele) is er het voordeel van maar op het Niet-Zijn (het immaterieele) berust het (eigenlijke) gebruik er van.

Hoofdstuk XIII.

1. In de oudheid waren de goede filosofen die zich aan Tao wijdden (als) gering, subtiel, duister en ver doordringend.
3. Zij verdwenen, als het ijs dat gaat smelten. Zij waren simpel, als onbewerkt hout. Zij waren ledig, als een vallei.

Hoofdstuk XXXVII.

1. Tao is eeuwig Wu Wei (Niet Doende), en toch is er niets, wat Het niet doet.
4. Het simpele wezen dat geen naam heeft bevrijdt ons van begeerte en, vrij van begeerte, komen wij tot de Rust.

In deze (zie I) fijne woordspeling, waarbij ik even stil wil blijven staan, ligt ook opgesloten: Door geestelijke actie brengt Tao het concrete Heelal voort, op mystieke wijze.

In de Ishopanishad vinden wij hetzelfde: „*Hij, die doet bewegen en (toch) zelf niet beweegt*”.

Meister Eckehart zegt nog: „*God is rust, en toch als God ook maar een oogenblik ophield te scheppen zou de heele wereld ten gronde gaan*”.

Hoofdstuk XLII.

1. Tao baarde één, één baarde twee, twee baarde drie, drie baarde alle dingen (de creatie).
2. Alle dingen laten de Duisternis (de Stof) achter zich (waaruit zij gekomen zijn) om te omhelzen het Licht (den Geest), en worde in harmonie gebracht door het Fluïde der Leegte.

In dezen tekst hebben sommigen een analogie gezien met de Drieëenheid uit de H. Schrift. Men moet echter verder gaan, en evenzeer de Drieëenheid uit alle andere oude godsdiensten er mede vergelijken. Het „Fluïde der Leegte”—waarvan wij in andere oude mystieke boeken ook analogieën vinden—is in deze Chineesche filosofie een term, aanduidend „alles wat primair agent is in 't voortbrengen en modifieren van beweging”.

Hoofdstuk LI.

1. Tao baart de dingen, Teh brengt ze groot, de Materie vormt ze, de Kracht volmaakt ze.
2. Daarom, onder alle wezens is er geen, dat niet Tao vereert en Teh hoogacht.
3. Die majesteit van Tao en die eerwaardigheid van Teh zijn niet aan hen gegeven, zij bezitten die eeuwig uit zichzelf.
4. Daarom, Tao baart ze, Teh brengt ze groot, bestendigt ze, onderhoudt ze, beschut ze, bederft ze (weer), voedt ze, en werpt ze (weer) omver.
5. Te baren, en toch niet als eigendom te beschouwen, te formeeren, en dat toch niet als glorie te beschouwen, te regeeren, en toch vrij te laten,—dit noem ik de mysterieuze Deugd.

Hoofdstuk LV.

6. Van het toppunt van kracht af worden de dingen oud, dat wil zeggen, zij zijn niet gelijk aan Tao, en wat niet gelijk is aan Tao neemt een spoedig einde.⁴

Hoofdstuk XI.

1. De beweging van Tao is terugkeer (tot zichzelf). Zachtheid is Zijn functie.
2. Alle bestaan op de wereld is uit Zijn. Alle Zijn is uit Niet-Zijn.

Hoofdstuk XLIII.

1. Het allerzachtste in de wereld overwint het allerhardste.
2. Het Niet-Zijn dringt binnen in waar geen opening is.
3. Vandaar dat ik het nut weet van Wu Wei.

Hoofdstuk XLVII.

1. Zonder mijn deur uit te gaan ken ik de wereld, zonder uit mijn venster te kijken zie ik den Weg des Hemels. [103]
2. Hoe verder men uitgaat, hoe verder men wordt voortgedreven, hoe meer men weet hoe minder men weet.
3. Daarom de Wijze weet zonder iets te doen, noemt de dingen zonder te zien, en volmaakt zich zonder actie.

Hoofdstuk LXXVI.

1. Als de mensch geboren wordt is hij zacht en zwak, als hij sterft is hij stijf en sterk. Als het gras en de boomen geboren worden zijn zij soepel en teer, als zij sterven zijn zij droog en schraal.
2. Stijfheid en sterkte zijn de volgelingen van den dood, zachtheid en zwakheid zijn de volgelingen van het leven.
3. Daarom, als een leger sterk is overwint het niet, als de boom sterk is wordt hij omgehakt.
4. Wat sterk en groot is is inferieur, wat zacht en zwak is is superieur.

Hoofdstuk LXXVIII.

1. Niets in de wereld is zachter en zwakker dan het water, en toch is er niets, dat het overtreft in het breken van wat hard is. Daarom is er niets, dat water evenaart. Het zachte overwint het harde, het zwakke overwint het sterke.

Hoofdstuk LXXXI.

1. Ware woorden zijn niet mooi; mooie woorden zijn niet waar.
2. Zij, die goed zijn, zijn niet welsprekend, zij, die welsprekend zijn, zijn niet goed.
3. Zij, die (Tao) kennen zijn niet geleerd; zij die geleerd zijn kennen (Tao) niet. [104]

Men ziet en voelt, hoe al deze verschillende teksten volstrekt niet in westerschen zin logisch op elkaar volgen. Iedere tekst is als 't ware het bezonkene van een lange, diepe meditatie, en is ook, omgekeerd, een onderwerp, om uren en uren over na te denken, en zich in te verdiepen. M.a.w.: de studie van zulke teksten moet op oostersch meditatieve wijze plaats hebben, niet op enkel westersch mentale.

Het is duidelijk, dat deze diepzinnige bespiegelingen geen gemeengoed voor de groote massa konden worden, en dat zij niet zulk een invloed op het gewone, maatschappelijke leven konden uitoefenen, als de leeringen van Confucius. Zijn teksten waren zulke, die „half reveal and half conceal the thought within”, zooals Douglas er terecht eens van gezegd heeft.⁵ Het bekende

„Ch'ú Pi Tsch'ù Tsch'ù”

d.i. „Verwerp Dit (van buiten), Grijp Dàt (van binnen)” uit het 12e Hoofdstuk der „Tao Teh King” is geen op te volgen voorschrift voor de menigte, maar enkel voor een élite intuïtieve denkers.

Het latere geslacht heeft dan ook gedaan, wat steeds met groote, diepzinnige leeren van denkers gedaan is, het heeft Lao Tsz' zeer vervormd, en er de zonderlingste hocus-pocus formules in meenen te zien, zoo dat de „Tao Teh King”, die voor hooge, fijne Chineesche geesten een bijbel is gebleven, het uitgangspunt is geworden van een verward systeem van alchemie en magie, en van een afgoden-dienst, gewoonlijk Taoïsme genaamd, die eigenlijk niets met de

mystieke, verheven leer van Tao meer te maken heeft.⁶

Daar ik dit boek aan den zuiveren, onvervalschten Geest van China wijd, en niet aan verwordingen en verbasteringen, kunnen beschouwingen over dit ontaarde Taoïsme achterwege blijven.

[105]

Het is eigenaardig, dat zooveel sinologen van naam, zich bij voorkeur met de degeneraties en verwordingen hebben opgehouden, en hun leven hebben besteed aan het schrijven van dikke folio's hierover, terwijl de oorspronkelijke, sublieme Wijsheid van China, waarin de Geest van China in puren onbevleeten staat bewaard is gebleven, aan hun aandacht gansch is ontsnapt. Een van de voornaamste redenen hiervan is, dat zij de intuïtie, en het „spiritual insight” misten om in dien Geest door te dringen.

Het is ook de aandacht van de meeste sinologen voorbijgegaan, dat er ten huidige dage in China nog vele, zoogenaamde „esoterische” scholen bestaan, waarin de oorspronkelijke filosofie van Lao Tsz' zuiver bewaard wordt, en het onderwerp is van de meest serieuze meditatieve bespiegelingen. Eene studie dier scholen zou van het hoogste belang zijn, en groote schatten van oostersche wijsheid aan het licht brengen.

[106]

1 Niet alle hoofdstukken zijn hier in hun geheel door mij gegeven doch fragmenten er uit. ↑

2 Uit te spreken: Woe. ↑

3 Dit is zeer belangrijk daar het Tao erkent als over en vóór den God van dit geopenbaarde Heelal. ↑

4 Hoe zuiver boeddhistisch deze taoïstische tekst is zal een ieder opmerken. ↑

5 R. K. Douglas: Confucianism and Taoism. ↑

6 Ook op eene verwording der „Yih King”-leer is dit Taoïsme gebaseerd. ↑

[Inhoud]

CHUANG TSZ'

Ik kan niet nalaten, hieronder een en ander te laten volgen uit de „Nan Hwa King”, het mystieke werk van Lao Tsz's grooten discipel Chuang Tsz', die 250 jaar na hem leefde en, grootendeels door gelijkenissen in korte verhalen en parabelen, de leer van de „Tao Teh King” geïllustreerd heeft.

Men verwachtte ook hier geen logische uiteenzetting, want dezelfde intuïtieve, suggestieve methode wordt er in gevolgd, die niet voor enkel intellectueelen, maar voor intuïtief aangelegden begrijpelijk zijn.

Ik zal mij aan die methode houden, en dus enkele korte verhalen uit de „Nan Hwa King” hier in vertaling geven, om ten slotte eene korte beschouwing er over te houden:

(Uit Hoofdstuk II)

„Als er een begin was, was er ook een tijd dat dat begin nog geen begin was. En dan was er ook een tijd vóór den tijd, die was vóór den tijd van dat begin.

„Als er Zijn was, was er ook Niet-Zijn. En als er een tijd was dat Niets bestond, moest er ook een tijd geweest zijn dat Niets niet bestond.

„Plotseling was er Niets, maar ik weet nog niet of dit nu iets is dat bestaat of niet bestaat”.

(Uit Hoofdstuk II)

Er bestaat geen ding dat niet objectief is, er bestaat geen ding dat niet subjectief is. Als wij van het objectieve uitgaan dan zien wij niets. Alleen van 't eigen (subjectieve) weten uit kunnen wij weten. Daarom zegt men: het objectieve komt uit het subjectieve voort. Objectief en subjectief is een theorie (spraak) van alternatie. En toch, als 't eene wordt geboren is 't andere gestorven, als 't eene sterft wordt 't andere geboren, als 't eene kan kan 't andere niet, als 't eene niet kan kan 't andere, omdat 't eene positief is is 't andere negatief, omdat 't eene negatief is is 't andere positief.

[107]

Daarom, de Wijze bekijkt niet uit deze standpunten. Hij plaatst zich in den Hemel¹ en is dan vanzelf in het (grootte) Subjectieve standpunt, waar subjectief ook objectief is en objectief ook subjectief, en waar de tegenstellingen niet-

onderscheidbaar tot één vermengd zijn. Daarom, kunnen we (eigenlijk) wel zeggen dat subjectief en objectief bestaan of niet-bestaan?

Waar subjectief en objectief niet (meer) hun corresponderende tegenstelling hebben daar is Tao in zijn inwezen².

(Uit Hoofdstuk XII)

Ten eerste: De vijf kleuren verwarren het oog, en maken dat het niet helder meer ziet.

Ten tweede: De vijf geluiden verwarren het oor en maken dat het niet duidelijk meer hoort.

Ten derde: De vijf geuren verwarren den neus en maken dat de reuk belemmerd wordt.

[108]

Ten vierde: De vijf smaken verzadigen het verhemelte en maken het smaakgevoel ziek.

Ten vijfde: Lust en afkeer verduisteren het hart en maken dat de oorspronkelijke natuur vervliegt.

Deze vijf zijn de gevaren van het leven, en toch beschouwden Yang en Mih³ die als het hoogste goed.

Ik noem dit *niet* het hoogste goed verkrijgen. Want als in zulke ellende opgesloten te zijn het hoogste goed verkrijgen moet heeten, dan kunnen duiven en uilen in hun kooien ook het hoogste goed verkregen hebben.

Buitendien, zichzelf van binnen vol te stoppen met neigingen en afkeeren en geluiden en kleuren, en zich van buiten mooi te maken met bonte mutsen, veëren hoeden, tabletten en gordels, (vanbinnen volgepropt met allerlei overbodigs en vanbuiten piekfijn van pracht) en dan nog te praten van 't hoogste goed te hebben verkregen.... op die manier kunnen een misdadiger met zijn armen op zijn rug gebonden en zijn vingers in de duimschroef, of een tijger of een luipaard in hun kooi óók het hoogste goed hebben verkregen.

(Uit Hoofdstuk XVIII)

Toen Chuang Tsz's vrouw stierf kwam Hui Tsz' om hem rouw te betoonen. Chuang Tsz' was toen juist bezig, op den grond met rechttuit gespreide beenen op een schaal te trommelen, terwijl hij er bij zong.

Hui Tsz' zeide: „Met een vrouw te leven, Uw oudsten zoon te zien opgroeien en dan als haar lichaam sterft niet te weenen, dat is al genoeg, naar ik meen, maar dan nog op een schaal te trommelen en te zingen, is dat niet àl te erg?”

Chuang Tsz' antwoordde: „Zóó is 't niet. Toen zij pas gestorven was en ik alleen bleef, hoe kon ik toen anders dan bedroefd zijn? Maar toèn ben ik gaan nadenken dat zij vroeger geen leven had, niet alleen geen leven, maar (zelfs) geen vorm, niet alleen geen vorm, maar (zelfs) geen fluïde. In dien oer-toestand werd, door de kosmische transformaties fluïde gegeven, toen vorm, en toen geboorte. Thans, door wederom transformatie, stierf zij. Dit is gelijk de gang der vier jaargetijden, lente, zomer, herfst, winter.

[109]

„En nu, terwijl zij rustigjes slaapt in het Groote Huis (van Tao) te gaan huilen en jammeren, zou zijn het niet begrijpen van deze goddelijke wet. Daarom onthoud ik mij.”

(Ibid.)

Lieh Tsz', toen hij op reis was, zat te eten langs den weg, toen hij een eeuwenoud doodshoofd zag. Hij plukte een rietje af en zeide, het aanwijzende: „Alleen gij en ik weten hoe nog nooit bewezen is dat dood of leven bestaan”.

(Uit Hoofdstuk XXII)

Schitterend Licht vroeg Niet-Zijn „Bestaat gij, Meester, of bestaat gij niet?” Schitterend Licht kreeg geen antwoord en trachtte de gedaante van Niet-Zijn te zien.

.... Diepte.... Leegte....

Den ganschen dag keek hij uit maar zag niets, luisterde maar hoorde niets, greep er naar maar kreeg niets.

„Dat is 't toppunt” zei Schitterend Licht. „Wie kan hier aan toe komen? Ik kan er

in komen dat er Niet-Zijn is, ik kan er niet in komen dat Niet-Zijn er niet is. Als Niet-Zijn bestaat, hoe kan het dan tot het bestaan van dit (Niet Niet-Zijn) komen?

(Uit Hoofdstuk XII)

De Gele Keizer reisde ten Noorden van het Roode Water en besteeg de K'un Lun bergen. Naar het Zuiden terugkerende verloor hij zijn mystieke parel. [110]

Hij gebruikte Weten om haar terug te vinden, maar kreeg haar niet. Hij gebruikte Magie om haar terug te vinden maar kreeg haar niet. Hij gebruikte Uiterste Kracht om haar terug te vinden maar kreeg haar niet.

Toen gebruikte hij Niets⁴. En Niets kreeg haar.

En de Gele Keizer zeide: „Hoe vreemd! Niets kreeg haar terug!...”

(Uit Hoofdstuk XX)

(De filosoof I Liao zeide tot den vorst van Lu:)

Het is ons mensch-zijn dat ons belemmert, het is het mensch-zijn in anderen dat ons verdriet geeft. Daarom had (keizer) Yau dit mensch-zijn niet en zag het niet in anderen. Ik zou wenschen die belemmering en dat verdriet van U weg te hebben en U eenzaam in Tao in het oneindige rijk aan Niets te doen zweven.

Veronderstel dat een boot een rivier oversteekt en een leege boot komt er mede in botsing. Zelfs een prikkelbaar man zou dan niet boos worden. Maar als er iemand *in* die boot was zou het geschreeuw geven om uit te wijken. Als de andere 't niet hoorde zou er voor de tweede en voor de derde maal geschreeuwd worden en dan zouden er stellig woedende woorden vallen. In 't eerste geval was er geen boosheid, maar nu wel; omdat in 't eerste geval de boot ledig was maar nu was er iets in. Als de mensch óók ledig kan zijn en zóó door de wereld zweven, wie kan hem dan schaden?

(Uit Hoofdstuk XXII)

(Over concentratie:)

Toen Confucius naar (den staat) Ch'u ging kwam hij door een bosch waar hij een bochel krekels zag vangen alsof hij ze zóó maar met zijn hand greep. [111]

Confucius zeide: „Wat is dat knap! Is daar een Weg voor?” De bochel antwoordde: „Ik heb er een Weg voor. In de 5e en 6e maand oefen ik mij door twee ballen op elkaar in evenwicht te houden. Als zij niet vallen mis ik niet veel krekels. Als ik er drie op elkaar in evenwicht houd mis ik er maar één op de tien, en als ik er vijf zoo kan houden kan ik ze als 't ware zóó met mijn handen pakken. Ik rust dan in mijn lichaam alsof 't een boomstam was, en mijn armen doode takken. Al zijn Hemel en Aarde om mij, en de Veelheid der dingen, ik weet alleen maar van krekels-vleugels af. Ik keer mij niet om, ik ga niet terzijde, ik heb niets met de duizenderlei transformaties der dingen te maken, en hoe kan 't dan anders of ik moet die krekels-vleugels pakken?”

Confucius zag om en zeide tot zijne discipelen: „Richt Uw Wil op één ding en Uw geest wordt geconcentreerd. Hierdoor komt het succes van dezen bochel”.

(Uit Hoofdstuk XXII)

Weten reisde noordwaarts, over het Mysterieuze Water, en over den Duister-Diepen Berg en ontmoette Doe-Niets Zeg-Niets, dien hij vroeg:

„Ik zou U gaarne vragen, door welke gedachten, door welke overpeinzingen kan men Tao weten? Door wáárin te rusten, door waar naar te richten kan men in Tao toeven. Door wát te volgen, door welken weg kan Tao verkregen worden?”

Op deze drie vragen antwoordde Doe-Niets Zeg-Niets niets. Niet omdat hij niet antwoorden wilde, maar omdat hij 't niet wist.

Toen Weten geen antwoord kreeg keerde hij om, ging hij zuidelijk van het Witte Water den Ku-Chuëh berg op, en zag Dolleman-Stotteraar, wien hij hetzelfde vroeg.

„O!” zeide Dolleman-Stotteraar, „Ik weet het. Ik zal 't U zeggen....” [112]

Maar juist toen hij wilde spreken vergat hij het wat hij zeggen wilde.

Toen Weten geen antwoord kreeg keerde hij terug naar het keizerlijk paleis. Hij ging op audiëntie bij den Gelen Keizer en vroeg het dezen.

De Gele Keizer zeide: „Door géén overpeinzingen kan men Tao weten. Niet door ergens in te rusten, noch door zich ergens naar te richten kan men in Tao toeven. Door niets te volgen, door géén Weg kan men Tao verkrijgen.”

Toen vroeg Weten den Gelen Keizer: „Gij en ik weten dit nu. Maar van die twee van zoeven, wie heeft daarvan gelijk?”

De Gele Keizer zeide: „Die Doe-Niets Zeg-Niets heeft in waarheid gelijk en Dolleman-Stotteraar ook bijna. Gij en ik zijn er verre van af.⁵ Zij die (Tao) kennen spreken er niet over, zij die er over spreken kennen (Tao) niet. Daarom begaat de Wijze de Leer zonder woorden”.

(Uit Hoofdstuk XXXII)

Toen Chuang Tsz' op het punt was van te sterven wilden zijn leerlingen hem met staatsie begraven. Chuang Tsz' zeide: „Ik heb Hemel en Aarde voor mijn doodkist en mijn sarcophaag, Zon en Maan zullen mijn edelsteenen, de Sterren zullen mijn paarden zijn, en de geheele creatie de rouwenden bij mijn uitvaart. Is dus alles niet reeds gereed?”

De leerlingen zeiden: „Wij vreezen dat de aasgieren onzen Meester zullen opeten”.

En Chuang Tsz' antwoordde: „Boven den grond ben ik voedsel voor de aasgieren, onder den grond voor de krekels en mieren. Waarom den een te berooven om den andere te voeden?”

[113]

Ook uit deze weinige fragmenten van Chuang Tsz' naderen wij uit de verte het begrip Tao—bereiken doen we het natuurlijk niet—evenzoo als uit de Tao Teh King van Lao Tsz'.

Tao, wordt herhaaldelijk gezegd, kan niet uitgevorscht of uitgelegd worden. Het heeft ook geen Bestaan in den zin dien wij aan Bestaan geven. Als wij Tao in Hemel en Aarde, in Ruimte en Tijd zoeken vinden we Het niet, en toch hebben al deze in Tao hun grond. Er is maar één Weg om Tao (niet te kennen of te weten maar) te Zijn, en dat is in het innerlijke leven. Dan heeft men Tao niet zijn eigendom of bezit, maar *is* men Tao, één met het Al. Tao is de Eenheid in de Veelheid, de Eeuwigheid in den Tijd.

Dat zoowel de Tao Teh King als de Nan Hwa King meestal in paradoxalen vorm geschreven zijn is een gevolg dáárvan, dat de hoogste waarheid altijd paradoxaal is als zij in termen van óns bewustzijn wordt uitgedrukt, dat zèlf gebonden is door relativiteit en tegenstellingen. Westersch definieerende zouden wij kunnen zeggen „Tao is de Eenheid in Veelheid van God, Teh is de Veelheid in Eenheid van de Natuur in den Geopenbaarden Kosmos”.

De leer, dat de objectieve en subjectieve werelden niet scheidbaar, maar één zijn, en dat Eén Alles is, is een der grondprincipes van deze Chineesche wijsbegeerte. Alle schijn van het tegendeel is maar schijn als gevolg van het zich identificeren met een of ander standpunt. Chuang Tsz' noemt zulk een identificeren het „Drie in den Morgen standpunt” en geeft daar het volgende, zéér treffende voorbeeld van:

„Een baas die apen hield zeide met betrekking tot hun rantsoen van kastanjes dat iedere aap er „drie in den morgen” zou krijgen en „vier in den nacht”. Toen werden de apen erg boos en daarom zeide de baas dat ze er vier in den morgen zouden krijgen en drie in den nacht, en dezen maatregel vonden ze toen allen prachtig. Het werkelijke getal bleef hetzelfde, maar er was een aanpassing aan de neiging en den afkeer van de betrokkenen.”

[114]

Alzoo is het principe van het zich zelf met uitwendige dingen in subjectieve betrekking stellen. „Waarom de ware Wijze, tegenstellingen als identiek beschouwend, zich aanpast aan de wetten van den Hemel”.

Chuang Tsz' wijst in zijn werk ook herhaaldelijk op het foutieve en gebrekkige van wat wij kennen, of eigenlijk erkennen noemen. Er is geen erkentenis in de Ruimte, omdat we enkel relatieve ruimte kennen. Een grashalm is eigenlijk even groot als een toren. Een krekkel begrijpt de vlucht niet van een adelaar. Een berg is een zandkorrel. Dit illustreert hij in verscheiden voorbeelden.

Er is geen erkentenis in den tijd omdat voor ons duur alleen een verhouding is. Geen wezen heeft een hooger en ouderdom dan een eendagsvlieg of een kindje dat in den wieg sterft.

Er is geen erkentenis in Waarde omdat wij geen absoluut richtsnoer hebben, waaraan te onderscheiden wat mooi en leelijk, goed en slecht is. Goed en slecht

bestaan niet in wezenlijk, zijn relatieve begrippen.

Er is evenmin erkenning in Leven omdat alle leven relatief is en er geen criterium is wat absoluut Leven is. Zelfs tusschen leven en droom onderscheiden is moeilijk. Chuang Tsz' vertelt dit in een parabel, n.l. dat hij eens droomde, een vlinder te zijn, zalig-fladderend, met allerlei vlinder-emoties, geheel onbewust van zijn mensch-zijn. Plotseling werd hij wakker en kreeg weêr 't idee „ik, zelf”. En toen vroeg hij zich af: „Ben ik nu een mensch die gedroomd heeft dat hij een vlinder is, of een vlinder die op 't oogenblik droomt dat hij een mensch is?”

Alzoo: er bestaat geen erkenning in de wereld van de tegenstellingen en het Gescheidene.

[115]

Drie jaar geleden is te Leipzig (Insel-Verlag) een boek verschenen „Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse,” door een Duitschen filosoof, Dr. Martin Buber, die zelf geen Chineesch kent, maar met een Chineeschen, ongenoemden literator gewerkt heeft aan deze uitgave. Jammer genoeg geeft hij daarin maar een zeer klein uittreksel fragmenten uit de groote „Nan Hwa King” maar wat zuiver begrip en volkomen „Verständnis” aangaat, is dit het beste, dat ooit over deze Chineesche filosofie is verschenen, vooral door het schitterende „Nachwort” dat het besluit.

Een bijzonder mooi gedeelte hieruit, mooi namelijk om het zuivere begrip van Tao zooals Het zich openbaart in ons menschenleven, en om de heldere manier, waarop het de valsche meening te niet doet als zou Tao medebrengen een monotoon leven zonder veranderingen, laat ik even hier volgen in vertaling:

„Ieder ding openbaart Tao door den Weg van zijn Bestaan, door zijn Leven; want Tao is de Eenheid in de Verandering, de Eenheid die zich, evenals in de Veelheid dingen, ook in de Veelheid der op elkander volgende oogenblikken in het leven in stand houdt. Daarom is niet de mensch, wiens weg zonder veranderingen verloopt, de volkomen openbaring van Tao, maar de mensch, *die met de sterkste verandering de zuiverste Eenheid vereenigt*. Er zijn twee soorten van leven. Het eene is het gewone àf-leven, de afslijting tot het uitdooven; de andere is de eeuwige verandering en hare Eenheid in den Geest. Wie zich in 't leven niet laat verteren, maar zich onophoudelijk vernieuwt en juist dáárdoor, *in de verandering, en dóór haar, zijn Zelf in stand houdt*—dat niet een star Zijn, maar juist een Weg, Tao⁶ is—die gewint de *eeuwige Verandering en instandhouding*”.

[116]

1 Evenals voor Shang Ti, 't opperwezen, abstract, later, in meer concreet begrip, ook door Confucius, Th'ien, de Hemel gebruikt wordt, gebruikt hier Chuang Tsz' voor Tao 't meer concrete begrip Th'ien, Hemel, hetgeen juist in dezen tekst jammer is. ↑

2 Wij denken hier aan Herbert Spencer: „De antithese van subject en object, waar wij nooit boven uit komen zoolang ons bewustzijn duurt, maakt onmogelijk alle wetenschap van de opperste Realiteit, waarin subject en object vereend zijn” (Principles of Psychology, p. 272). ↑

3 Figuren uit de Chineesche Oudheid. ↑

4 Men merke op dat er alleen staat dat hij „Niets gebruikte”, maar dat er dit keer *niet* bij staat „om haar terug te vinden”.

Met de mystieke parel wordt bedoeld Tao. ↑

5 Doe-Niets Zeg-Niets had gelijk in zóó ver dat hij het niet *wist*; Dolleman-Stotteraar was er dichtbij, had dus bijna gelijk omdat hij 't *vergeten* had. De groote fout ligt in 't *weten*. Tao moet men niet weten maar *zijn*. Alleen in *zijn* ligt de erkenning van Tao. Het weten dat geen Zijn is, is geen eigenlijk weten. ↑

6 Tao hier even in de Confucianistische beteekenis „Weg”, bij wijze van woordspeling, genomen. ↑

[Inhoud]

DE VOORVADEREN-DIENST

Zeer terecht heeft Samuel Johnson gezegd: „Zóó huiselijk is de godsdienst der Chineezzen dat hun voorvaderlijke ritueelen eenvoudig een uitbreiding zijn van hun huis-associaties; en dit is zóó compleet verdaadwerkelijk dat het graf zijn verschrikking verloren heeft en aan vreugde is gewijd”.

Dit is inderdaad weêr een der schoone trekken van den Geest van China: de vreezeloosheid voor den Dood, en niet alleen deze vreezeloosheid, maar de vertrouwelijkheid er mede.

De Europeaan, over 't algemeen, is bang voor den dood, hij wil er niet aan

denken, moffelt het denkbeeld er van in zijn dagelijksche leven weg, en een graf is voor hem een donker, vunzig gat van verschrikking en verrotting.

In China is het doodgaan geen ding van angst en vreeze, want de voorvaderendienst en het familie-altaar hebben over de grimmigheid van het sterven den glans der eeuwigheid gelegd.

Ik heb in China ouden van dagen met een rustig, vredig gezicht buiten, in de rotsbergen om Amoy, meermalen hun eigen graf zien uitzoeken, ik heb kinderen aan hun bejaarden vader een doodkist zien cadeau geven, die als een kostelijk geschenk werd aanvaard, en ik heb, vóór de begrafenis, maandenlang, zooals het gebruik is, een doodkist met een lijk in een Chineesche woning zien staan, met kinderen spelend er vlak bij, zonder een schijn van vrees of huivering.

Dit komt omdat „dood zijn” van een familielid in China heel iets anders beteekent dan in Europa. Het doode familielid is in China niet „weg” als het begraven is, het is eenvoudig „teruggekeerd” naar de groote voorvaderenfamilie aan gene zijde van het graf, in die ongeziene sfeer, die eene voortzetting is van de zichtbare sfeer waarin de overlevenden nog zijn.

[117]

De „Hiao”, waarover ik het in mijn hoofdstuk over Confucius had, sluit niet enkel in het liefhebben en eeren der levende vaders, maar ook der doode voorvaders. De dooden-vereering in China is niet een bijgeloof, zonder meer, maar eenvoudig *eene uitbreiding, in de ongeziene sferen, van de aardsche familie-betrekkingen*. De doode vaders in China zijn eigenlijk niet dood, maar leven nog steeds het huiselijke leven mede, nemen kennis van alle gewichtige gebeurtenissen in de familie, doen mede aan alle feesten en feestjes, worden in alle beraadslagingen over familie-zaken gekend, enz. enz.

Zéér juist en schoon zegt Okakura Yoshisaburo in zijn „Geest van Japan”, en dit is ook geheel en al op de Chineezers van toepassing:

„De afgestorvene wordt, ofschoon onzichtbaar, geacht zijn schimmenbestaan in dezelfde wereld en in vrijwel denzelfden staat voort te zetten, als hij dat op aarde placht te doen. Evenmin als het kleine kind, waarvan Wordsworth zoo treffend verhaalt, kunnen wij inzien, dat wij de zoogenaamde dooden niet meer onder de bestaanden hebben mede te rekenen. Het onderscheid ligt in de tastbaarheid en de zichtbaarheid, maar dan ook in niets meer”.

Zeer terecht zegt Samuel Johnson, dat de Familie in China niet bevoegd zou zijn om eene beschaving te scheppen, als zij niet de oplossende macht van den dood kon overwinnen. Het is aan het graf, of bij de voorvaderlijke „ziele-tablet”, waar de gestorven familie-leden onzichtbaar maar onveranderd voortleven, „dat de vroege vormen van de „Hiao” een godsdienstige ritus worden.”

De dooden zijn voor den Chinees niet „weg”, zooals voor den Europeaan. De doode *is* er nog steeds. Ook voor den Japanner. Zooals Okakura-Yoshisaburo het treffend uitdrukt: „De essentie van zijn individualiteit is, schoon onzichtbaar, steeds aanwezig”.

[118]

Een Europeaan, die nooit in het Oosten geweest is, kan zich geen voorstelling maken van de absolute *realiteit*, die voor den Chinees de aanwezigheid der onzichtbare dooden heeft, en van de *intimiteit*, waarmede de doode familieleden nog aan het huiselijk leven deelnemen.

Voor het Europeesche begrip ligt het doode familielid *op het kerkhof*, voor het Chineesche is hij ook *in huis* steeds aanwezig.

Op het familie-altaar in huis staat de mystieke „ziele-tablet” („shên-tjoe”), waarin iets van de ziel van den afgestorvene wordt verondersteld te wonen, en waarop in de stijlvolle Chineesche karakters zijn naam en geboorte- en sterfdag vermeld staan benevens de namen zijner kinderen en kleinkinderen. De Europeaan brengt, nu en dan, bloemen voor den afgestorvene *naar het kerkhof*. De Chinees zet ook geregeld bloemen en offeranden, *in zijn eigen huis*, voor het altaar met de ziele-tabletten, al vergeet hij het graf buiten niet.

De doode neemt nog steeds deel aan alles, wat de familie-leden, die hem overleven, betreft.

De aanbidding en de offering van wierook en vruchten zijn het symbool van den eerbied voor huiselijk geluk, reinheid van huwelijks-zeden, tradities van liefde en plicht. Achter elke offering, door oningewijde Westerlingen voor afgoderij aangezien, ligt een symbool van waarheid en religieus gevoel. In de „Li Ki” staat „dat de zoon offert met zijn geest gevestigd op zijn ouders, alsof zij nog leefden, droevig in den winter, dat zij zijn als het vallende blad, maar vreugdevol in de lente, om te denken dat hij ze spoedig terug zal zien.”

Woont een zeer groote familie in één groot vóórvaderlijk huis te zamen, zooals zoo dikwijls in China het geval is, dan is de z.g. „Voorvaderlijke Hal”, waar dan de ziele-tabletten der voorvaderen staan, het heilige der heiligen, en het centrum der familie, ook der verre, buitenwonende bloedverwanten, zonder onderscheid van stand of rang. In deze „Voorvaderlijke Hal” worden alle gewichtige familiegebeurtenissen afgekondigd, de jeugd krijgt er het teeken van mannelijkheid, geslaagde examens worden gevierd, de huwelijken worden er afgekondigd, de mandarijnen (ambtenaren) worden er met hun ambt bekleed, ja, nog sterker, er wordt aan de onzichtbare dooden om raad gevraagd in moeilijke gevallen. In een Chineesch huis wonen niet alleen de levende familieleden, maar ook, schoon onzichtbaar, de doode. De dooden zijn niet verdwenen uit de familie, maar blijven er eeuwig in. „Terugkeeren tot zijn familie” is een der Chineesche uitdrukkingen voor sterven, zooals ik zooeven reeds zeide.

[119]

Dood zijn is niet voor de Chineezen, zooals voor de Europeanen, iets „grijseligs”. Een lijk, een doodkist, zijn heel vertrouwd, familiäre dingen. Ik herinner mij nog goed, hoe vaak ik in Amoy met mijn ouden Chineeschen schrijver Chao in diens huis kwam, toen het lijk van zijn vader nog in de kist boven de aarde stond, wachtende op den gunstigen astrologischen dag voor de begrafenis. De doodkist stond daar, als een heel intiem, vertrouwd ding in een kamer, en kleine kinderen speelden er vreezeloos om heen. Er stonden wel eens schoteltjes eten en kopjes drinken om heen, delicatessen, waar de doode tijdens zijn leven veel van hield, en waarvan zijn geest nu de onzichtbare essence proefde.

Ik herinner mij ook nog zoo goed den ouden, ouden Chineeschen literator in Chang Chow, dien ik eens bezig vond met zelf in sierlijke karakters het grafschrift neer te penseelen, dat ééns op zijn graf zou worden gebeiteld.

En was het niet de literaire, eerwaardige onderkoning Chang Chih Tung, het lid van den „Grand Council”, die in October 1909, toen hij stervende was, zelf in prachtig-klassieke taal zijn eigen doodsbericht schreef voor den keizer?

[120]

Een Chinees, als hij sterft, heeft niet het idee, dat hij uit zijn familie heengaat, maar juist, dat hij er in „terugkeert”; terugkeert namelijk tot de voorvaderen aan wie hij zijn geheele leven eerbied bewezen en offeranden gebracht heeft. Hij weet ook, dat zijn kinderen hem niet vergeten zullen, dat hij nog steeds in alle gewichtige familie-aangelegenheden gekend en geraadpleegd zal worden, dat hij, onzichtbaar, maar daarom niet minder werkelijk, bij alles tegenwoordig zal zijn, wat in de familie gebeurt, en dat hem dezelfde eer en dezelfde offeranden zullen geschonken worden, die hij, tijdens zijn leven, zijn voorvaderen wijdde. De roem, en de onderscheidingen, die een Chinees gedurende zijn leven van regeeringswege mocht ontvangen, slaan terug op zijn voorvaderen, die er in deelen.

Het ergste, wat een Chinees kan overkomen, is te sterven zonder zonen, die hem een graf schenken en die, aan zijn graf, of voor zijn ziele-tablet, hem eerbewijzen en offeren. Te sterven zonder een zoon na te laten is niet alleen een ramp voor zichzelf in China, maar ook een gebrek aan „Hiao”, een oneerbiedigheid, tegenover de voorvaderen. Daarom is, zoo zeide ik reeds, voor een man zonder zonen adoptie van een zoon—mits steeds agnatische verwanten, en volgens vaste volgorde, te beginnen met een zoon van een oudsten broeder—plicht, en zelfs na zijn dood is deze adoptie, posthuum, door de familie-oudsten, voorgeschreven. Baart de hoofdvrouw geen zonen, zoo is concubinaat vanzelf sprekend, om het leven van den echtgenoot voort te zetten. Dit concubinaat in China heeft daarom oorspronkelijk geen zinnelijk, maar een heilig, godsdienstig motief. Het dient om de voorvaderen voort te zetten.

De familie, waarin de voorvaderen inbegrepen, wordt in het bekende „Heilig Edict” van keizer Khang Hsi (1662-1723) vergeleken met één stroom, die vele zijtakken en armen heeft, maar waarin, hoe ver ook van den oorsprong, altijd hetzelfde water is.

[121]

Een van de karaktertrekken van China, waarin zijn Geest zich het treffendst uit, is de eerbied voor het Verleden en den Ouderdom, een eerbied, die niet alleen naar de levenden onder de Ouden uitgaat, maar ook naar de dooden, naar de voorvaderen. In de „Li Ki” staat dat eerbied voor den Ouderdom even oud is als het menschelijk geweten. Deze eerbied voor Ouderdom vindt men trouwens terug in ’t oude Egypte, ’t oude Griekenland, ’t oude Rome. De schoone woorden van Epaminondas dat het vreugdevolste wat hem ooit overkomen was, hierin bestond dat hij de overwinning bij Leuctra had behaald toen zijn vader en moeder nog leefden, zouden door iederen Chinees gewaardeerd en begrepen worden.

Het is heel gemakkelijk om, zooals zooveel Westersche schrijvers over China gedaan hebben, te glimlachen over de vereering voor den Ouderdom, en vooral de vereering voor de voorvaderen in China, maar, wanneer men al de

ceremoniën beschouwt, die, vooral aan de laatste, zijn verbonden, behoort men de oorspronkelijke symboliek er van te voelen en te begrijpen, om er een helder oordeel over te kunnen hebben.

De voorvaderen-dienst draagt, zooals Samuel Johnson zoo juist heeft gezegd, het „home” over in de ongeziene sferen. Daar die ongeziene sferen niet tot het gebied der Europeesche empirische wetenschap behooren, is al gauw de neiging tot spot en ridiculiseering aanwezig bij nuchtere Westerlingen.

Sommige sinologen hebben het voorvaderlijke altaar afgoderij en bijgeloof genoemd, Johnson noemde het, en ik ben van dezelfde meening, „the open conscience of the people, where all duties are laid bare to the wisdom and order of the world, enshrined in these honoured ones”.

Het groote sentiment der Chineezen in hun voorvaderen-dienst zou door de oude Egyptenaren beter begrepen zijn dan door de moderne Europeanen. [122]

In elk geval mag wel eens bedacht worden, hoe klein en onwijsgeerig in Europa over 't algemeen de vrees voor den dood is, en hoe de voorvaderen-dienst der Chineezen al het angstige en „griezelige” aan den dood ontnomen heeft, door de dooden in dezelfde vertrouwelijke intimiteit van den familie-kring opgenomen te denken als de levenden.

Mijn leerling en vriend Yap Hong Tjoen, die te Leiden het artsexamen heeft afgelegd, en een westersche opvoeding heeft gehad, wijst mij er op, dat ook bij westersch opgevoede Chineezen de eerbied en liefde voor de voorvaderen in de ziel bewaard blijft.

„Het mooie er van is”, zeide hij mij, „dat bij deze vereering het slechte, zoo dit er mocht geweest zijn, van de afgestorvenen verdwijnt voor de overlevenden, en alleen het goede overblijft. Alleen het beste en edelste van de dooden blijft over voor het nageslacht, hun mooie en groote daden”.

„Als ik kniel voor de ziele-tablet van mijn vader” zegt mijn leerling Yap, „dan is dit geen afgoderij, maar dan zie ik al zijn mooie daden voor mij. Ook zoo, als ik kniel voor de tablet van mijn grootvader”.

Dit is, wat de meeste Westerlingen niet kunnen begrijpen als zij van Chineeschen of Japanschen voorvaderen-dienst lezen.

„Als ik hier in Europa” zegt Yap, die thans bezig is van mij de taal van China te leeren, die hij door zijn westersche studie heeft moeten verwaarloozen, „als ik hier in Europa op 't oogenblik onbezorgd kan leven, en overal nuttige en schoone dingen zien en leeren, dan dank ik dit aan den arbeid van mijn vader en grootvader. Ik vergeet dit geen oogenblik. Zelfs als ik met mijn vrouw in een loge zit in de komedie denk ik: het is mijn overleden vader, die mij hiertoe in staat stelde. Ik zie mijn vader en mijn grootvader steeds vóór mij in al hun goedheid en grootheid, en ik weet dat ik niets zou zijn zonder hen”. [123]

Zonder dit sentiment te begrijpen kan niemand over den Chineeschen voorvaderen-dienst oordeelen.

Voor alle begrijpen, vooral van oostersche gebruiken en zeden, is in de eerste plaats reverentie noodig. Zeker, er is in den loop der eeuwen in den voorvaderen-dienst heel wat bijgeloof en ontaarding ingeslopen. Maar dáarmede heb ik niet te maken als ik over den zuiveren oorsprong er van schrijf.

Ik zou dit hoofdstuk willen sluiten met de aanhaling van de roerende opdracht, vóór aan het bewonderenswaardige werk van Dr. Chen Huan Chang „The Economic Principles of Confucius”:

*This Book
as a Token of Gratitude and Affection
I Dedicate to the Memory of my Father
Chen Chin Ch'üan
Who suffered Poverty, Adversity and
Many bitter Disappointments
In Order that his Son
Might lead the Scholars Life*

In deze opdracht van een zoon aan zijn gestorven vader trilt weer iets van de edelste essentie van den Geest van China. [124]

Er is van Chineesche kunst veel te weinig bekend, en dit is de schuld van de sinologen, of eigenlijk ook weer niet hun schuld, omdat er zoo veel werkelijk heel groote geleerden, en zoo uiterst weinig artistieke, wat de Grieken zouden noemen „muische” menschen onder hen waren. Toch is het een heel groote dwaling als men zich verbeeldt, een volk te kennen zonder zijn kunst te begrijpen, en dit beteekent: te doorvoelen; want het is juist in de kunst dat de cultuur van een volk, de hoogste bloei ook van de volksziel, zich uit. Wij kunnen ons de Grieken b.v. niet denken zonder hun prachtige beeldhouwkunst en hun poëzie, wij kunnen de Egyptenaren niet begrijpen zonder hun pyramiden, hun Sphinxen, hun kolossale beelden, en evenmin is het mogelijk, de Romeinen te kennen zonder hun kunst. Juist in de kunst vond de cultuur dier volken haar hoogste uiting.

Maar nu heeft zich het merkwaardige geval voorgedaan, eigenlijk eenig in de studie van een oud volk, dat men tot voor kort gemeend heeft, China en de Chineezzen wèl te kunnen begrijpen zonder hun kunst. Dit is zelfs zóó sterk, dat een sinoloog, die wèl artistiek voelt, en die juist in de kunst der Chineezzen de eigenlijk diepste studie zoekt—want immers de studie van de innerlijke ziel van het volk—door de sinologen wel eens niet voor „vol” wordt aangezien, en in géén geval voor een geleerde. Dit is nu weer juist dáárom zoo eigenaardig, omdat men zich in China geen geleerde kan voorstellen, die géén kunstenaar is. Een geleerde, een z.g. „poh sz” is in China altijd iemand die ook een „muisch” mensch is en die, behalve in de geleerdheid, óók nog, en voorál zelfs, doorgedrongen is in de poëzie, de literatuur, de schilderkunst en andere kunsten. Zelfs in de meest diepzinnige filosofie, b.v. die der „Yih King”, in de meest moeilijk te bevatten beschouwing over abstracties, als b.v. de primordiale oorzaken van al het bestaan in ’t Heelal, in de wiskunstige verhoudingen zelfs van alle mystieke z.g. „principes en ademen” in den Kosmos, kwamen de Chineezzen altijd tot een leer van getallen tot de z.g. „Shoe”, die in den grond niets anders is als de leer van het groote Rythme, dat de bron is van alle kunst en poëzie. Het Rythme van de Poëzie, van de kunst, is tenslotte hetzelfde als het mathematische rythme van den Kosmos, en ook van de wetenschap in China. Wiskunde, sterrekunde, physica, chemie, muziek, literatuur en alle kunsten hebben dit Rythme. Hoe vreemd dit ook moge klinken voor een Westering, voor een ontwikkelden, beschaafden, geleerden Chinees zijn juist wetenschap en poëzie en kunst één en hetzelfde, mits die wetenschap niet tot de uiterlijke phenomena beperkt wordt, maar beschouwd tot in het ondoorgrondelijk geheim waarop ten slotte alle wetenschap stuit (en hier gaat het tegenwoordig onvermijdelijk naar toe met de verschillende stralen, de electronen en zoo). In mijn hoofdstuk over de „Yih King” toonde ik dit reeds aan.

[125]

Achter alle kunst, als achter alle wetenschap, weet de Chinees het Rythme; het Rythme, dat als een dans van getallen door al ’t geopenbaarde gaat (ook Plato kende dit) en waardoor alle verschijnselen en alle uitingen, zichtbaar en onzichtbaar, worden bewogen. Dit Rythme is altijd het hoogste goed geweest van den geleerde, en ook van den kunstenaar in China. De Geest van China is van dat Rythme doordrongen.

Zoowel de Chineesche filosofie als de Chineesche literatuur, zoowel de Chineesche kunst als de Chineesche wetenschap—hoe gebrekkig deze ook moge zijn voor zoover het de studie der zichtbare, uiterlijke verschijnselen betreft—zijn altijd geweest een niet uitsluitend logische geleerdheid (want voor de diepste wereldraadselen staat de logica ten slotte machteloos) maar óók een suggestieve intuïtie, een zich omhoog doen rijzen boven de grens van het met gedachten vatbare, een bewustworden in het, wat de Duitschers noemen „Jenseits”,—Gene zijde—boven het Diesseits—Déze zijde—van tastbare, zichtbare dingen, een verzinking in het groote „Niets” van filosofen als Lao Tsz’ en Choe Hie, alléén mogelijk voor wie muisch genoeg is, om zich op het groote Rythme er toe op te laten stijgen. Zoiets als dorre geleerdheid, boekengeleerdheid, enkel nuchter verstandelijke uitpluizing van verschijnselen, *zonder* het muische, rythmische—dat altijd ook in den grond mystiek is—is in China onbekend. De groote Chineesche geleerden en de groote Chineesche filosofen—in China zijn dit geen tegenstellingen—waren ook altijd muische menschen of poeëten. Een van de hoogst geschatte middelen van opvoeding en onderwijs was dan ook in de Chineesche Oudheid de Muziek, de kunst bij uitnemendheid, die tóch in haar diepsten grond van trillingen één is met de wetenschap van getallen, met alle Wiskunde.

[126]

En nu is het juist het groote ongeluk geweest in de Europeesche studie van China en de Chineezzen, dat de sinologen, op enkele zeldzame uitzonderingen na, gemeend hebben met enkel droge geleerdheid en philologie—hoe uitnemend en eerbiedwaardig die op zich zelve ook mogen zijn—niet alleen de taal, maar ook

de filosofie en de literatuur, en zelfs de eigenlijke cultuur van dit wonderbare oude land te kunnen doorgronden, die met énkél verstand, hoe eminent dit ook zij, niet te doorgronden zijn, *als het rythmische en musische er niet bij komt*. Is over literatuur en filosofie nog veel geschreven en bestudeerd—hoewel bijna altijd op een droge, enkel westersch-geleerde manier—over Chineesche kunst hebben tot voor kort zelfs de grootste sinologen zich nooit druk gemaakt en als ze eens bij uitzondering hier en daar er hun aandacht aan schonken, dan was het van uit een archeologisch, maar niet van uit een kunst-oogpunt, terwijl het uit *beide* zijn moet. Ik zeide zooeven al: Griekenland, en 't Romeinsche rijk zijn ondenkbaar zonder hun kunst, die er één mede is. Welnu, China is dit evenzeer, maar toch bemoeide de sinologie zich tot voor weinig jaren zoo goed als niet met de Chineesche kunst, en zij verbeeldde zich, China zonder die kunst te kennen en haar cultuur te begrijpen.

[127]

De ware geschiedenis van China's hooge cultuur staat voor ons te lezen in schilderijen, poëzie en plastiek, in bronzen, porselein en lakwerk, dáárin is de ware cultuur in haar fijnste volkomenheid weerspiegeld, en zonder deze kan niemand, ook de grootste geleerde niet, de Chineesche volksziel begrijpen.

De Schoonheid is ten alle tijde voor den ontwikkelden Chinees een toevlucht geweest, die hem openstond voor alle ellende en verdriet in het leven en hem er boven verhief.

Een groot Chineesch dichter heeft eens gezegd dat geen verdriet op aarde de artistieke bekoring weerstaan kon van een mooi stuk gele zijde. In dit gezegde ligt een karakteristiek van de Chineesche volksziel opgesloten. De schoone kunsten zijn in China onafscheidelijk van beschaving. Er is een Chineesch woord „Shih” dat door de sinologen meestal met „geleerde” wordt vertaald, en met de bijvoeging dat het in oude tijden ook „krijgsman” beteekende, maar Chineesche sinologen—die zijn er heusch óók—hebben mij uitgelegd dat het èn „geleerde” en „dappere”, „ridderlijke” beteekent en tevens onafscheidelijk hiermede een voor kunst diep voelende, wat de Grieken een „muisch mensch” noemden.

In de laatste jaren doet zich het gelukkig verschijnsel voor, dat er ook sinologen opstaan, al zijn het er nog niet veel, die besef toonen van hoeveel gewicht de Chineesche kunst is voor de studie van China, en die er eene studie van maken, niet enkel uit een oudheidkundig maar ook uit een kunst-oogpunt. Hier en daar verschijnen er werken over, en in China worden de laatste jaren, vooral in Shanghai, lezingen over Chineesche kunst gehouden, en tentoonstellingen van Chineesche kunst. Zoowel het „International Institute” te Shanghai als de Noord-China tak van de „Royal Asiatic Society” maken zich in dit opzicht verdienstelijk. Dat vroeger nooit tentoonstellingen van kunst in China werden gehouden is daaraan toe te schrijven, dat een Chinees, en over 't algemeen elke oosterling, zijn mooie dingen, die hem heilig zijn, juist verbergt, en alleen aan heel intieme vrienden laat zien, om er dan samen, meer zwijgend dan sprekend, van te genieten. Mooie, heilige dingen voor het publiek ten toon stellen is òn-oostersch. Thans, nu de invloed van het Westen hoe langer hoe meer door dringt komen Chineezzen er eerder toe, hun kunstschaten voor eene tentoonstelling af te staan en zóó zijn de laatste jaren tentoonstellingen in Shanghai, Tientsin en andere steden kunnen gehouden worden van bronzen, porseleinen en schilderijen. Het is een verblijdend teeken dat zelfs een wetenschappelijk genootschap als de „Royal Asiatic Society” thans de Chineesche kunst, niet alleen uit een archeologisch maar ook uit een kunst-oogpunt onder zijn vleugelen heeft genomen. Prof Ernest Fenollosa, eertijds hoogleeraar in de filosofie aan de Universiteit te Tokio, heeft er eindelijk in zijn boek „Epochs of Chinese and Japanese Art” (1912) op gewezen, dat al hetgeen tot nu toe over Chineesche kunst is geschreven, meer een studie van antiquarischen en archeologischen aard is geweest dan van kunst zelf.

[128]

Tot voor kort meende de oningewijde Europeaan de hoogste uitingen van Chineesche kunst te zien in porseleinen borden, vazen en pullen, in lakwerk en grillige „curios” of „bibelots”, maar het is nu tijd geworden dat het Westen eindelijk eens wete, hoe de allerschoonste uiting van den Geest van China in kunst de Chineesche schilderkunst geweest is.

[129]

In China is onder alle kunsten de schilderkunst altijd het hoogste in aanzien geweest, en zij nam de plaats in van de muziek bij ons in Europa, De wel-opgevoede Chinees was altijd min of meer schilder, zooals bij ons een wel-opgevoed mensch gewoonlijk piano speelt of zingt of aan andere muzikale kunst doet. Schilderingen zien was voor een Chinees wat voor ons is het gaan naar een opera of concert. Een Chinees bekijkt een oude schildering uit de Soeng-dynastie in denzelfden geest als een echte Germaan in Bayreuth naar Wagner gaat luisteren.

De Chineesche schilderkunst is eigenlijk afgeleid van de calligrafie. Calligrafie was een schoone kunst omdat ze niet, als in 't Westen, een enkele reproductie

was van klanken, maar van ideeën. Chineesche schriftteekens, of zooals men ze gewoonlijk noemt: karakters, waren immers oorspronkelijk symbolisch en ideographisch, het werd zóó beschouwd dat het daarin uitgedrukte idee iets van de schoonheid in zich had van de kleine teekening, die haar voorstelde.

Daarom was een literair mensch trotsch op zijn calligrafie, en dit is nóg zoo in China. Een literair mensch is altijd óók een beetje een schilder. Schilderen was vroeger geen apart beroep, ieder ontwikkeld mensch schilderde. De hoogste beschaving werd het in China geacht de gevoelens uit te kunnen drukken zoowel in poëzie als met penseel op zijde. Teekenen werd geleerd zooals bij óns schrijven. Hét schriftteeken voor teekenen, in 't Chineesch „hoá”, in 't Japansch „kaku” is 't zelfde als voor schrijven, zeide ik reeds.

De vroegste Chineesche karakters waren teekeningen van voorwerpen of voorstellingen. Dit wordt al aangeduid door het karakter voor schriftteeken: „wên”, d.i. lijnen, omtrekken van een voorwerp. De schilderachtige natuur van 't Chineesche schrift eischt een langdurigen studie-cursus, en dezelfde fijne oefening van oog en hand als de studie van het teekenen. Het schrijven van Chineesche karakters wordt in China bepaald als een echte, edele kunst beschouwd, even verdienstelijk als het maken van een mooie teekening. Men ziet dan ook in China veel kakemono's met niets dan één of zeer weinige karakters er op, waarvan de lijnen en bogen, het rythme, evenzeer bewonderd worden als die in eene schildering of teekening. In de Chineesche schilderkunst is de lijn altijd van veel gewicht, van méér gewicht dan de kleur.

[130]

De natuur van het gebruikte materiaal, zooals lichtelijk absorbeerend papier, gebleekte zijde en dunne waterkleuren geven aan het Chineesche schilderen een apart karakter. Men stelle zich de enorme moeilijkheid voor, die een Europeaan zou hebben, om een teekening te maken op een soort vloeipapier met een penseel met dunne, waterige Chineesche kleuren. Er is daarbij geen kwestie van overdoen, wat er staat is met één penseelstreek gedaan, en moet blijven staan. Het is alles „aus einem Gusz” neêrgepenseeld, niets kan overgedaan of uitgevlakt worden. De Chineesche schilder denkt en voelt eerst een schildering dagen of maanden uit, dát is het groote werk, en als het rijp voldragen is, eerder niet, penseelt hij het neer, dikwijls in zéér korten tijd.

De kleur is in een goede Chineesche schildering niet voldoende voor de waardebeoordeling, al kan zij er een zekeren glans aan geven, maar het lijnen-rythme maakt de schildering tot een kunstschepping. In den grootsten bloeitijd der Chineesche schilderkunst werden voornamelijk monochrome schilderijen geschilderd.

Wanneer wij Chineesche of Japansche schilderkunst zien—deze twee zijn zeer na aan elkander verwant—moeten wij ons verplaatsen in de ziel van den Oosterling, en niet alles van een Westersch standpunt blijven beschouwen.

Raphaël Petrucci heeft de onsterfelijke verdienste gehad, om de geheele Chineesche kunst te verklaren uit de Chineesche filosofie. Zijn prachtig werk „La Philosophie de la Nature dans l'Art d'Extrême Oriënt” is het monument daarvan. De magische visie van den Kosmos, de diepste beschouwingen over de kosmische wetten en verschijnselen, vinden wij weerspiegeld in de Chineesche kunst.

[131]

„On part d'un bibelot très accessible”, schrijft Petrucci, „où l'attitude, le mouvement, la structure, dégagent un charme pénétrant, et l'on finit par découvrir, derrière l'œuvre peinte ou sculptée, la vision magique de l'univers”.

Zonder de filosofie van de „Yih King”, die van Lao Tsz', en zonder het Boeddhisme is de Chineesche kunst niet te begrijpen.

Ik heb in dit boek „de Geest van China” het Boeddhisme niet apart behandeld, omdat het een godsdienst—juister: een wijsbegeerte—is, die niet oorspronkelijk in China ontstaan is, maar van buiten in China is gekomen. Aparte behandeling van het Boeddhisme zou dit werk te lijk maken; ik moet dus de voornaamste leerstellingen er van bij den lezer bekend veronderstellen.¹

Met een enkel woord zal ik hier enkel den invloed van het Boeddhisme op de Chineesche kunst aangeven.

Het Boeddhisme heeft op het leven en dus ook op de kunst—de hóógste uiting van dat leven—in China en Japan een invloed gehad, die overweldigend groot als hij is, nog nooit ten volle beschreven is geworden. Al te veel Europeesche geleerden die over China schreven hebben, zooals terecht door Prof. Fenollosa in zijn in 1912 verschenen werk „Epochs of Chinese and Japanese Art” is opgemerkt, den indruk gekregen en in hun geschriften gegeven, alsof het Boeddhisme in China een ontaarde en verachte godsdienst is, die geen vat heeft

op de ontwikkelde klassen en die genegeerd kan worden in 't beschrijven van de Chineesche maatschappij.

[132]

Nu is het zeker waar dat de Chineezzen niet zulke zuivere, devote Boeddhisten zijn als b.v. de bewoners van Ceylon, en ook, dat de echte Confucianistische literatoren, waartoe ook het geheele hogere mandarijnendom zoowat behoort, dikwijls—en vooral van de 8e eeuw af—zeer vijandig tegen het Boeddhisme geageerd hebben. Maar toch is het even waar, dat een belangrijk deel van de schoonste gedachten en zelfs van de levensstandaarden in China, en een zeer belangrijk, ja het allerschoonste deel van de geheele Chineesche kunst zéér sterk getint is met Boeddhistische invloeden. Over Chineesche kunst te spreken en 't Boeddhisme er buiten laten, zou een even onmogelijk te maken fout zijn, als over Europeesche kunst te spreken zonder 't Christendom.

Het Chineesche Boeddhisme behoort bijna geheel, zoo verklaren de geleerden, tot het z.g. „Grootere Voertuig”, het Mahayana. Onze meeste informatie over 't Boeddhisme komt uit Zuidelijke bronnen, in Pali-geschriften en de geheele Ceyloneesche informatie, en die wordt geacht dichter te liggen bij de oorspronkelijke bron van Shakyamuni. Daarom wordt Noordelijk Boeddhisme, Mahayana, meestal gedacht eene revolutionnaire ontaarding en corruptie daarvan te zijn. Men vergeet hierbij te veel dat het Boeddhisme—evenals trouwens het Christendom—een godsdienst (juister ware eigenlijk eene religieuze wijsbegeerte) is met evolutionair karakter, die niet hardnekkig aan oud formalisme vasthoudt, maar zich steeds aanpast, adapteert en re-adapteert aan de behoeften van de natuur der verschillende volken waarmede het in contact komt. Zóó paste het oorspronkelijke, Zuidelijke Boeddhisme zich aan de sterkere Noordelijke rassen van N.W. Indië, en werd het meer positie, sociaal en human onder de groote, practische rassen van China en Japan. Deze aanpassing is daarom echter volstrekt nog geen ontaarding.

De introductie van 't Boeddhisme in de Chineesche kunst is bovendien langzaam gegaan, en liep over eeuwen, samengaande met eene reeks revolutionnaire hervormingen in 't universeele Boeddhisme. Er wordt wel eens aangenomen dat reeds in 120 v. C. de Chineesche keizer Woe Ti van de Han dynastie, van Chang Ch'ien, een zijner gezanten en generaals, die de z.g. Yueh Chi, de Hunnen, in 't Westen bezocht, een gouden beeld medegebracht kreeg, 3 M. hoog, dat een Boddhisattva zou hebben voorgesteld, maar, indien dit al zoo was, werd hiermede toch nog niet het Boeddhisme ingevoerd. Eerst in 't jaar 61 n. C., onder keizer Ming Ti, kan met zekerheid eene missie worden getraceerd die hij, tengevolge van een droom, naar 't Westen zond om daar inlichtingen en boeken te gaan zoeken over Boeddha.

[133]

Deze missie kwam tot Magadha, in Centraal-Indië, N. van de Ganges en kwam terug met reliquien en boeken, en met 2 boeddhistische leeraars uit Indië. Van dien tijd af werd het Boeddhisme in China bestudeerd en werden boeddhistische werken vertaald, maar het was niet vóór de Th'ang-dynastie, dat de eigenlijke expansie van 't Boeddhisme in de Chineesche kunst op werkelijk groote schaal begon, die toen al eeuwen geleden nu en dan sporadisch de aanraking had gevoeld van de Indische kunst. Deze Indische kunst was gedeeltelijk eene Greco-Boeddhistische, waarin Perzische invloeden zich met Helleensche elementen vermengd hadden.

Het was deze Greco-Boeddhistische kunst, oorspronkelijk uit de verte dateerende van de veroveringen van Alexander den Groote, die ook in China zijn intrede deed, later in Korea, en in Japan, en het eerste karakter gaf aan de Chineesche Boeddhistische kunst. Het klink wel wat vreemd dat de Grieksche kunst, zij 't vermengd met andere, werkelijk doorgedrongen is tot China en Japan, vooral als men zoo dikwijls Chineesche en Japansche kunst als e.g. „romantisch” heeft hooren noemen in tegenstelling met het Grieksche classicisme. De bekende versregels van Rudyard Kipling:

[134]

„East is East and West is West
And never the twain will meet”

lijken dit ook wel tegen te spreken, maar in de kunst hebben Oost en West elkaar al lang ontmoet, want de Boeddhistische kunst van China en Japan heeft nog altijd voor een deel westersche invloeden in zich die er zich in hebben opgelost. Er zijn zelfs Boeddha- en Boddhisattva-beelden in China en Japan, waarvan niet alleen de draperie van het gewaad volkomen Grieksch is, maar waarvan het gezicht een beslist klassieke Helleensche schoonheid heeft. De oprijzing van de Chineesche en Japansche Boeddhistische kunst onder die verre Grieksch-klassieke invloeden uit het Westen ging opmerkelijker wijze gepaard met de volkomen depressie van die klassieke kunst in Europa. De specifiek christelijke kunst van de gothiek, die uit de ruïnen van het Helleensche classicisme in Europa ontstaan is, kwam veel later dan de specifiek Boeddhistische kunst onder invloeden van dat Hellenisme in China en Japan.

Het is in de kunst, de Boeddhistische kunst, dat Oost en West elkaar reeds eeuwen en eeuwen *hebben* ontmoet, en te zamenkomend schoonheid hebben geschapen.² Het is een huwelijk geweest, dat zeer mooie kinderen heeft voortgebracht, en die kinderen, scheppingen van Boeddhistische kunst in China, Japan en ook Korea, zijn dus eigenlijk geestelijke kleurlingen, halfbloeden, uit een Griekschen voor-vader en een Aziatische moeder, of althans verre Grieksche voor-vaderen, daar eerst die Helleensche invloeden weer door Perzische en Bactrische kunst waren gegaan.

Men wachte zich wel, die Graeco-Boeddhistische invloeden te overschatten. Terecht hebben kunstkenneren als Strzygowski, Fenollosa en Petrucci er op gewezen, dat de Graeco-Boeddhistische strooming maar kort van duur was, door den Saracenen-ival, die er kort op volgde. Een zekere nobele gratie, aan verren Griekschen invloed toe te schrijven, is in de geheele later volgende Boeddhistische kunst blijven bestaan, maar zoowel uit het verleden, vooral de Han-dynastie, als in de volgende eeuwen der Th'ang-dynastie kwamen groote spiritueele, echte Chineesche elementen de kunst beïnvloeden, en, evenals het Boeddhisme zelf zich adapteerde aan den geest van het Chineesche volk, kwamen in de Chineesche Boeddhistische kunst echt Chineesche elementen, invloeden en proportiën, die deze kunst tot iets echt, geheel apart Chineesch maakten. Dat nu en dan hier en daar sporadisch een Helleensche karaktertrek weer doorbrak, doet tot dat feit niets af.

Om nu tot het begrijpen en genieten van Chineesche kunst te komen, waarin zich China's Geest zoo schoon openbaart, moeten wij, alvorens een Chineesche kunstschepping te gaan beschouwen, eerst onze geheele exclusief westersche levensbeschouwing en aethetica ter zijde zetten, en ons in de ziel verplaatsen van den Chineeschen kunstenaar. Deze ziet de wereld en de dingen geheel anders aan dan een nuchtere, in de empirische wetenschap—maar ook niets meer—opgevoede Europeaan.

Het „gek” of „vreemd” vinden van Oostersche, en dus ook Chineesche kunst, berust meestal daarop, dat we haar vanuit onze Westersche ziel aanzien.

Neem een gewoon geval: een bloem, of een vogel. Die ziet een westerling over 't algemeen nogal nuchter, als iets buiten zijn eigen leven om, al vindt hij ze mooi of merkwaardig. Zelden voelt hij iets voor 't innerlijk geheimzinnige leven er in. De Chineesche Taoïst, de Chineesche Boeddhist en ook de Japansche Shintaoïst ziet de Natuur overal gelijkmatig door één Al-Ziel bezield. Hij vergelijkt zelfs niet eens een dier met een mensch, zooals Dr. Curt Glaser in zijn „Ost-Asiatische Kunst” zoo juist zegt, maar ook zal hij geen menschenziel in een dierenlijf zoeken, of geen elf uit een bloem laten komen, want dier en mensch en bloem en de geheele schepping zijn hem één. Het „Seelenhafte”—ik weet er geen mooi Hollandsch woord voor,—het „Seelenhafte” in het dier, in de bloem te begrijpen, hun lichaamsvorm niet als lagere mogelijkheid van openbaarwording van de levens-stof, maar als onmiddellbaar deelachtig aan de Al-bezieldheid, van welke de mensch óók een deel is, dat vast te leggen is het doel van een groot deel der Chineesche en Japansche kunst. De plant is voor zoo'n kunstenaar geen ornamentaal vormbeeld, ook niet een bonte kleurenvlek, maar een levend wezen, het is niet „nature morte”, ook niet stil-leven, maar juist héél innig leven, zinnebeeld van leven en bezield leven, een stuk van de ál-bezieling, die ook in ons, menschen is. Het begrip „doode stof” kent het Oosten eigenlijk niet.

In een zéér mooi boek over Japan, van André Bellesort „La Société Japonaise” heb ik eens gelezen: „Het kleine Japansche meisje dat een vlinder naloopt en dit mooie stukje licht aanlokt om op haar hand te komen zitten, ziet daar niet, als onze kinderen, een stuk speelgoed in, teerder en brozer dan het andere, maar zij sympathiseert al op naïeve wijze met dat geheimzinnige leven, waar zij ook maar een deeltje van is.” De ziel van den Oosterling is als 't ware maar een druppel in den maalstroom van zielen, die in het leven wemelt.

De Oost-Aziaat verlost niet een Dryade uit een boom, de boom zèlf is een verheven wezen voor hem, waard om vereerd te worden.

De Grieksche dichter of ander kunstenaar leende, zegt Dr. Glaser terecht, als 't ware een ziel aan een boom en gaf die ziel dan tegelijk een menschenlijke gestalte, hij schildert dus een wezen af, dat tijdelijk een thuis in den boom vindt. De stam wordt dan behuizing voor een wezen dat van buiten is gekomen. Maar voor den Oost-Aziaat is de boom en zijn ziel hetzelfde. De groote Chineesche schilders, beeldden niet af uit enkel vreugde over den schoonen schijn der dingen, het oppervlak van een bloem, het toevallige licht op een landschap of een koeienrug. Zij drukten de ziel dezer dingen, een stuk der ál-bezieldheid met hun kunstwerk uit.

Nu wil ik nog even verwijzen naar een prachtig artikel van Yoshio Markino in de „Fortnightly Review” van Juli 1910 j.l. Deze Yoshio Markino haalt o. a.

[135]

[136]

[137]

een' brief aan van één zijner goede vrienden, die een zéér bekend Japansch schilder is van den tegenwoordigen tijd, *Busho Hara*. In dezen brief noemt *Busho Hara*, die jarenlang in Londen Europeesche kunst heeft bestudeerd, de Oostersche kunst, tenminste de oude Oostersche kunst, *subjectief*, en de westersche *objectief* en hij legt dit op de volgende wijze uit: „De oude Japansche kunst—en dit geldt ook voor Chineesche—is de zuiverste „*Subjectieve*”. Dat wil zeggen, de artiesten hadden diepe sympathie met de Natuur, zij bestudeerden zorgvuldig hoe alles bestond in deze wereld en, na véél beschouwing en vele verbeeldingen, probeerden de kunstenaars te voelen of ze zélf beesten, bloemen, of wát ook, dat zij probeerden te schilderen, waren. Al de schilderijen werden alleen dán gemaakt als de artiesten deze hoogte bereikt hadden. Daarom waren noch achtergrond, noch perspectief voor hun schilderijen noodig. Óók het kleuren was zéér simpel, en zij hadden niet zulke ingewikkelde plannen voor kleuren noodig als de Westersche kunst. De lijn, niet de kleur, was eigenlijk altijd hoofdzaak in China en Japan.

De Westersche kunst, zooals ge weet, is geheel verschillend van de Japansche kunst. Dat wil zeggen, de Westersche artiesten schilderen alles, *zooals het hun toeschijnt*. Daarom moet de Westersche kunstenaar studeeren over licht en schaduw, perspectief en tonen en allerlei wetenschappen.

We zien dan ook dikwijls in de Westersche kunst te veel techniek, en zij verliest het sympathieke gevoel voor de Natuur, hetgeen de fout is van het „*Objectieve*”, terwijl Japansche kunst de fout heeft van het „*Subjectieve*” en de uitwendige vormen der natuur wel eens uit het oog verliest.

[138]

Aan den anderen kant, als deze Westersche „objectieve” artiesten het hóógsté punt van uitstekendheid bereiken, moeten zij vanzelf op dezelfde plaats aankomen als deze Oostersche „*subjectieve*” artiesten, dat *Tenturiki* is.

Tenturiki is een Japansch woord-begrip voor „het ideale verkeer met de Natuur”.

Yoshio Markino zegt, na deze aanhaling van zijn' vriend *Busho Hara*, zélf nog: „Ik zeg altijd dat de Westersche beschaving wetenschappelijk is, terwijl de Oostersche beschaving poëtisch is. Inderdaad, de Westersche beschaving is zéér hoog, maar zij is net als de Eiffeltoren. Zij heeft de trappen en de liften, die ik de wetenschappen noem, zoodat iedereen den top kan bereiken, als hij gebruik maakt van die trappen en die liften. De Oostersche beschaving is anders. Zij is als een berg, half verborgen in wolken; er zijn vele afgronden, maar geen trappen. Alleen zij, die naar boven kunnen klimmen bereiken den top.”

Hij vergelijkt ook de opvoeding van de kinderen in Japan met die van kinderen in Europa. Als kinderen in Europa met hun vader of hun leermeester wandelen, en zij vragen: „wat is dat voor een bloem” of „wat is dat voor een beest”, dan krijgen zij een wetenschappelijk antwoord, die en die soort, die en die klasse, enz, Maar de eerste les voor Japansche kinderen is het opzeggen van de „*Hiaknin shoe*” of honderd beste gedichten, en 't geliefkoosde gedicht van kinderen is van Saru Marudaya, uit het Chineesch vertaald, dat luidt: „O! Als wij de herten hooren schreeuwen en op de vallende bladeren hooren stappen in de diepe berg, dan voelen we, hoe droef de Herfst is.”

De droefheid van de herten was alzoo *dezelfde* als de droefheid in de menschenziel.

Ikzelf, zegt *Yoshio Markino*, hield erg veel van dit gedicht, toen ik een kind was, en ik dacht heusch, dat de herten precies hetzelfde gevoel hadden als wij, menschen.

[139]

Of neen, niet alleen dieren en vogels, maar ook de boomen, de steenen, de bergen en de rivieren werden gedacht zielen te hebben. Er is een ander beroemd Chineesch vers, waar al de Japansche kinderen veel van hielden: „Al de vogelen zijn hóóg boven weggevlogen, en een gespikkelde witte wolk verlaat mij nu ook. Maar o! gij berg van Keitei! Gij en ik worden het nooit moe, elkander aan te zien!”

Na zúlk een opvoeding werden de Japansche- en de Chineesche artiesten natuurlijk „subjectief”. Zij trachtten gemeenschap te krijgen met de „zielen” der Natuur, en dan hun gevoelens uit te schilderen. Maar 't eerst van alles oefenden zij de behandeling van hun penseelen. Deze oefening was de gewichtigste voor hun. De Japanneezen en Chineezen zijn daar het handigste in, omdat zij letters en karakters schrijven met penseelen, en van hun vierde of vijfde jaar af oefenen de kinderen zich allen in 't behandelen van penseelen. Er is een voorgeschreven, formeele manier, hoe de penseel vast te houden, en hoe te teekenen. Als Chineezen en Japanneezen dit heelemaal meester zijn, voelen zij de punt van het penseel *als een stuk van hun eigen hand*. En dan is hun ambitie om de „zielen” van de natuur op de zijde of op het papier te brengen.

Als men de zoeven aangehaalde woorden van Yoshio Markino goed begrijpt, voelt men dat een goede Chineesche of Japansche schilder niet enkel den schoonen, uitwendigen vorm van een bloem, een vogel, of een mensch, of een berg wil geven, maar dat hij dien vorm slechts gebruikt voor zoover hij middel is om het inwendige leven, dát wat hij noemt „de ziel der dingen” te geven, of juist, niet de persoonlijke, individueele ziel, maar meer den „Geest” (the Spirit), den Al-Geest, die in alles en allen één is.

[140]

Een zéér groote invloed op de Chineesche wereldbeschouwing, en dus ook de Chineesche kunst, heeft gehad de Boeddhistische „Shên” (in ’t Japansch geheeten „Zen”) sekte. In 520 n. C. was deze sekte gesticht door een patriarch uit Indië, genaamd Boddhidarma (in ’t Chineesch „Ta Mo” geheeten), en die tijdens de regeering van keizer Woe Ti in China was gekomen. Deze sekte leerde de leer van „Dhyani”, van contemplatie en meditatie. Zij verkondigde, dat de absolute Waarheid transcendent is aan de begrippen goed en kwaad, dat de ware Boeddha zelfs buiten de begrippen kennis en onwetendheid ligt, en dat noch door woord, noch door boeken, de Waarheid ooit kan worden erkend, maar alleen door meditatieve verzinking in zich zelf en in de natuur. Niet het handelen in de wereld, maar het geestelijke inzicht in zichzelf en in den kosmos leidt tot de erkenning der Waarheid, zoo leerde deze secte, en dus ook tot de oplossing van den eigen Geest in den universeelen Geest. Deze leer kwam de leer van Lao Tsz’ en Chuang Tsz’ al zéér naderbij.

De contemplatie van en de meditatieve verzinking in de natuur, zooals geleerd door deze „Shên” sekte, welker invloed op de schilderkunst onder keizer Huân Tsung (713–743 n. C.) der Th’ang-dynastie begon, maar die in de latere Soeng-dynastie eerst haar hoogsten bloei zou bereiken, is het innige wezen van de schoonste Chineesche landschap-schilderingen. Onder de grootste Chineesche landschapschilders waren priesters en monniken van de Shên-sekte van ’t Boeddhisme. De door hun geschilderde landschappen ademen allen deze contemplatie, het zich verzinken in de natuur, die zij identiek voelden met het eigen zelf. Eigenlijk is hun levensbeschouwing, zich uitend in hun kunst, eene samenvloeiing van het Boeddhisme met het Taoïsme van den Chineeschen wijsgeer Lao Tsz’. Ook hier is weer een voorbeeld van de aanpassing van ’t Boeddhisme aan inheemsche wereldbeschouwing.

De groote Chineesche landschap-schilderkunst is niet eene impressionistische, ook niet eene naturalistische weergeving van landschappen, maar eene geestelijke, de weergeving van de innerlijke, geestelijke essence der natuur achter de uiterlijke verschijning.

[141]

Om Boeddhistische kunst, ook de landschap-schilderkunst te doorgronden moet men zich altijd goed bewust zijn van de Boeddhistische levensbeschouwing. Het Boeddhisme, ook het Chineesche Boeddhisme, gelooft niet aan de werkelijkheid der zichtbare wereld. Het heelal is eene illusie, eene begoocheling, ontstaan door den z.g. sluier van Maya, en alle vormen zijn transitoir. In de z. g. zes werelden der begeerten (de werelden der dieren, der menschen, der dewas’s, der asuras of reuzen, der prêtas, dwalende geesten-monsters, en der hellen) evolueeren de schepselen en dingen van de smart en den dood. De zielen doorloopen een cyclus in de schijn-werkelijkheid onder verschillende vorm-verschijningen. Een steen, een plant, een insect, een mensch, een dewa, zijn maar illusoire verschijningen met—zooals Raphaël Petrucci het uitdrukt in zijn „Les Peintres Chinois”—een „identieke ziel” (juister ware „een identieken Geest”) die naar de bevrijding dier illusie heen evolueert door de gevangenissen heen van dwalingen en begeerten. Alle levensvormen zijn gevangenissen, waarin de pure geest-essence is opgesloten, die bevrijd moet worden. De deernis van de Boeddhistische levensbeschouwing strekt zich niet enkel uit tot de menschen, maar tot de totaliteit van alle schepselen en dingen. Het innerlijke karakter van alle schepselen en dingen is hetzelfde, hun noodlot en hun toekomst óók. Achter de wisselende vormen en verschijningen van het Heelal is dezelfde reden van bestaan, dezelfde zuivere essence van geest, die ieder schepsel, ieder ding in zich draagt. De natuur is voor den „Shên”-artiest de suggestie van een geestelijk beeld achter het stoffelijke uiterlijk. Daardoor geeft dit Boeddhisme een zekere vertrouwelijkheid, een familiariteit en verwantschap met al het bestaande zooals géén andere godsdienst, gelijk Raphaël Petrucci zoo schoon opmerkt.

[142]

In de kunst, zoowel de schilderkunst als de plastiek, is dit sentiment van verwantschap óók doorgedrongen. De natuur-weergave zelfs, in deze kunst, heeft iets innig intiems en verwants.

Ik heb zoeven de „Shên” sekte genoemd, en ook het Boeddhisme in ’t algemeen, die invloed uitoefenden op deze grootste Chineesche schilderkunst, welke tevens—dit zullen de komende jaren uitmaken—de allergrootste, diepst geestelijke der geheele wereld is, maar men moet zich daarbij vooral niet wegdenken den invloed van de in China vóór de intrede van ’t Boeddhisme reeds bestaande filosofische, echt Chineesche systemen vooral die van de „Yih King”

en van Choe Hie.

Eeuwen vóór 't Boeddhisme kwam hadden zich in China filosofische systemen ontwikkeld, gedeeltelijk langs zuiver intellectueelen weg, gedeeltelijk b. v. dat van Lao Tsz', ook langs metaphysische en intuïtieve.

Er bestonden reeds zeer diepzinnige Chineesche leerstellingen en systemen over de structuur van het Heelal. Het Taoïsme b. v. van Lao Tsz' zag, in de wisselende veelheid der verschijningen de transitoire vormen van een universeelen Geest Tao. Aan al die reeds bestaande Chineesche intellectueele en metaphysische beschouwingen, en systemen kwam het Boeddhisme toevoegen, zegt Petrucci zoo terecht, wat er tot nu toe aan ontbroken had: de deernis, de chariteit voor al het bestaande.

Zeer schoon zegt Petrucci „Aan de wellust van het intellect, zich verlustigend in haar eigen natuur, voegt het Boeddhisme toe die cultuur aan het hart, die in zekere perioden van de menschelijke geschiedenis noodig is en die, in ons Westen, het fortuin heeft gemaakt van het Christendom. Maar de groote religie van Azië ('t Boeddhisme H. B.) zou geenszins de verovering der gedachte verduisteren; zij kon enkel eenigen van haar karaktertrekken doen afwijken en de zielen medevoeren tot een meer emotioneel begrip van de uiterlijke wereld. Menigen der principes van het Taoïsme zijn de hare, en de goden van de populaire godsdiensten adopteerende, en in zijn pantheon opnemende, wemelend van nieuwe beelden, heeft het Boeddhisme een weg gevolgd, evenwijdig aan de evolutie van het Taoïsme dat langzamerhand een godsdienst werd”.

[143]

Indien men de Taoïstische werken, b.v. Lao Tsz' en Chuang Tsz' bestudeert, zal men telkens getroffen worden door vele zuiver Boeddhistische karaktertrekken van hun wijsbegeerte. Aan deze kwam het Boeddhisme nu toevoegen wat er aan ontbrak: de eindeloze deernis met al het bestaande, zich uitstrekkend tot de totaliteit der dingen, de plicht om alle mede-schepselen van de bestaans-ellende te verlossen, een Boeddhistisch geloof „dat in een universeele liefde de faculteiten van het intellect zoo wel als van 't hart doet verzinken”. En tegelijkertijd was de Boeddha-figuur volkomen in overeenstemming met den „Shêng Jên, den Heiligen, volmaakten Mensch van Confucius en Choe Hie, in wien al de goddelijke, hemelsche eigenschappen van den mensch tot de perfectie ontwikkeld zijn, en dien deze filosofen steeds als ideaal-mensch in hun filosofie verheerlijkten.

De Boeddhistische filosofie paste zich aan, vermengde zich met de oorspronkelijk Chineesche, met wie zij al veel punten van verwantschap had; de Boeddhistische kunst paste zich aan de oud-Chineesche aan, die al sinds eeuwen bloeide, en voegde er nieuwe elementen aan toe.

Totdat eindelijk in de Zuidelijke Soeng-dynastie, in de 12e en 13e eeuw, in de filosofie, en ook in de kunst, zelfs volbracht werd wat Prof. Fenollosa in zijn standaardwerk: „Epochs of Chinese and Japanese Art” terecht noemt „het grootste intellectueele feit, door de Chineesche gedachte volbracht gedurende de 5000 jaar van haar bestaan”, n.l. het doen samenvloeien van Confucianisme, Taoïsme en Boeddhisme (vooral de „Shên”-sekte daarvan) in één systeem. Dit was, zegt hij, „alsof een Leibnitz, een Kant, en een Hegel opstonden om droge Europeesche formules te reduceeren met wetenschappelijke en idealistische oplossingsmiddelen.”

[144]

In de Chineesche kunst is deze geheele filosofische evolutie weerspiegeld.

Ik kan in dit hoofdstuk geen volledige geschiedenis van de ontwikkeling der Chineesche kunst, zelfs niet alleen van de Chineesche schilderkunst geven; hiervoor zou een apart, dik folio noodig zijn. Ik verwijs hier dus voor een meer uitvoerige studie naar de reeds meermalen door mij genoemde werken van Petrucci en Fenollosa. In het voortreffelijke „Ost-Asiatische Zeitschrift”³ kan men tevens veel schoons en leerrijks op dit gebied vinden, en in het door Goloubew uitgegeven tijdschrift „Ars Asiatica”.⁴ Het in Japan uitgegeven „Kokka” bevat op dit gebied ook onschatbare publicatie en reproducties.

De bloeitijd van de Chineesche schilderkunst was onder de Soeng-dynastie (960-1280 n. C.), en aan 't einde der voorafgaande Th'ang-dynastie.

Ik wil er nog even op wijzen, dat in dezen bloeitijd van China's kunst, evenmin trouwens als tegenwoordig, de verschillende kunsten niet angstvallig als 't ware in vakjes verdeeld werden, zooals thans in Europa.

Een schilder was niet uitsluitend schilder, een dichter niet uitsluitend dichter en meer niet, het kunstenaar zijn berustte in het Oosten meer op een algemeene cultuur, en zoo goed als alle groote kunstenaars waren filosofen en geleerden.

De groote Chineesche kunst staat in onverbrekbaar verband met de Chineesche filosofie.



De drie Stichters der drie in China beleden Leeren, Lao Tsz' (de kleinste figuur, vooraan), Confucius (in 't midden) en de Boeddha Shakyamuni. Samen broederlijk één.

(door den Japanschen schilder Kano Motonobu, geb. 1480)

Dit moet vooral goed in 't oog worden gehouden, dat het begrip „kunstenaar” voor den ontwikkelden Chinees tevens eene algemeene filosofische cultuur in zich sluit. In Europa, zooals Petrucci zoo terecht heeft opgemerkt, zijn de kunstenaars die zich—zooals b.v. Leonardo da Vinci—door hun cultuur hebben opgeheven tot den rang van geleerde en wijsgeer, zeldzaam, maar in China, in den bloeitijd der kunst, *waren alle groote schilders tevens geletterden en filosofen*. Er is bijna geen groot Chineesch schilder bekend, die niet tevens was filosoof, of dichter, of staatsman, of Boeddhistisch dan wel Taoïstisch priester. Er waren zelfs astronomen onder, en onder de grootste schilders waren ook keizers.

[145]

De schilder die voor een landschap in contemplatie was gezeten, had niet enkel oog voor het zoogenaamd „mooie” van het geval, voor toevallige licht-effecten of bijzondere kleurnuances, maar hij trachtte, door den toover van den schijn heen de twee kosmische oer-principes, Yang en Yin, met zijn geest aan te raken, en het rythme, waarop zij zich verhielden en samenvloeiden—door de „ch'i”—in zijn schildering te doen trillen. Hoe vreemd het ook klinkt, het onzichtbare, geestelijke, in het kunstwerk, is van meer belang dan het zichtbare van kleur en vorm en lijn. Het is het „Niets”—men denke hier aan Lao Tsz' in zijn Tao Teh King—dat den vorm voortbrengt.

Shên Kua, een schilder en criticus uit de 11e eeuw heeft eens geschreven: „In de calligraphie zoowel als in de schilderkunst beteekent de ziel (de Geest) meer als de vorm. De goede luitjes, die een schildering bekijken, kunnen meestal wel foutjes in vorm, compositie en kleur ontdekken, maar verder komen zij niet. Tot de diepere principes dringen maar weinigen door”.

Die diepere principes zijn te vinden in den Geest van het landschap, het mystieke Wezen van het onzichtbare, dat zich in de vormen van het zichtbare openbaart.

Geen wonder, dat ten slotte in deze geestelijke schilderijen de kleur, als nog te stoffelijk, verworpen werd, en het ideaal een schilderen in zwart en wit werd. De diepste geestelijke kunst uit de Soeng-dynastie is, zooals Dr. Glaser het zoo terecht zegt „een taal der ingewijden”. Hare werking „gaat niet in de breedte, maar in de diepte”. Haar ontwikkeling is geen ontvouwing, maar verzinking, concentratie. „Voltoeien” werd in dezen zin „terugvoeren”, op het alleressentieelste, beperken tot het allerinnigste en wezenlijkste. Precies zooals het met den stijl ging van groote filosofen als Lao Tsz’, die niet hun breedlogisch uit-ontwikkelde filosofie gaven, maar de essentie, het in de diepste diepten bezonkene.

[146]

Ik heb zoeven het mystieke woord „Ch’i” genoemd, dat ik in mijn hoofdstuk over de „Yih King” heb trachten te omschrijven, en thans gebruik ik dit kosmische begrip met betrekking op de kunst.

In dat Hoofdstuk over de filosofie der „Yih King” heb ik op het mysterieuze kosmische fluïde, de „Ch’i” gewezen, die als ’t ware de vitale adem is van al het levende, en die, door zijn kracht de beide kosmische principes Yang en Yin doet vloeien en bewegen.

Het verheven karakter der Chineesche kunst, en daardoor ook alweer van den Geest van China kan niet beter aangetoond worden dan door die alleréérste vereischte voor een Chineesch kunstwerk die „Ch’i Yün” heet, d.i. „het Rondgaan” (er in) van de „Ch’i”.

Ik heb reeds doen uitkomen, dat dit kosmische begrip „Ch’i” eigenlijk onvertaalbaar is, al kunnen wij het met „Vitale Adem” of „Vitaal Fluïde” eenigszins benaderen. Raphaël Petrucci in zijn juweel van een werkje over Chineesche schilderkunst: „Kie Tseu Yuan Houa Tchouan”⁵ vertaalt het met „Esprit” en „Ch’i Yün” met „La Révolution de l’Esprit”, maar dit vind ik niet geheel correct, omdat men immers Tao zoowel als T’ai Ki ook „Esprit” zou kunnen noemen. Het is daarom voorzichtiger, het onvertaald te laten.

Evenals geen enkel schepsel of ding in het Heelal kan leven zonder die mystieke adem-fluïde „ch’i”, die de beide kosmische principes er in doet vloeien en bewegen, evenzoo is een waar kunstwerk, volgens de Chineesche ethische aethetica onmogelijk bestaanbaar zoo deze „ch’i” er niet in rondgaat.

[147]

De beroemde schilder Sië Ho (479-501 n. C.) heeft indertijd de „Zes Wetten” der schilderkunst vastgesteld, die oorspronkelijk enkel betrekking hadden op figuurschilderen, maar die later, met eenige veranderingen, ook op landschapchilderen van toepassing zijn gemaakt.

Ik zal, aan de hand van Petrucci, maar met voorbehoud om niet, als hij het „ch’i” door „esprit” te vertalen, en om dus te dien opzichte mijn eigen opvatting hieromtrent te volgen, deze wetten hieronder nader omschrijven.⁶

I. *Het Rondgaan van de „Ch’i” doet het Leven bewegen.*

De circulatie van de „ch’i” is het trillen, door het kunstwerk heen, van den goddelijk-kosmischen Adem, die het kosmische principe, of juister de beide kosmische principes, die geopenbaard zijn uit het opperste, raadselachtige, onvatbare en ondenkbare goddelijke Geest-Wezen, dat met T’ai Ki en Tao vaag aangeduid wordt, doen „vloeien en bewegen”. De reusachtige, periodieke circulatie van de „ch’i” doet dien Geest in het Heelal, en dus ook in elk schepsel en ding van de natuur bewegen. Die eeuwige vervloeiing van den goddelijk-kosmischen Geest, door middel van de „ch’i” is het Rythme, waarop alles klopt en ademt.

De schilder—en over ’t algemeen elke kunstenaar—moet dus vóór alles, door de bewegingen van de vormen heen, dit Rythme openbaren, het kosmische principe—dat, zooals we uit de „Yih King” weten eigenlijk twee op mystieke wijze identieke kosmische principes zijn—dat het door hem geschilderde openbaart. Boven den uiterlijken schijn, of liever er achter door, moet hij den Zin van ’t Universeele vatten en uitdrukken.

[148]

Alleen zij, die het Genie hebben, kunnen dit. Men wordt er mee geboren, het wordt niet aangeleerd. De Japansche kunstkenner Kakasu Okakura in zijn „Ideals of the East” zegt: „In de Zes Wetten van de Schilderkunst komt het trouwe afbeelden van de natuur pas in de derde plaats, de éérste is het „Ch’i Yün”, de levende beweging van den Geest door het Rythme der Dingen. Want kunst is hier de groote stijl van het Heelal, her- en derwaarts bewegende te

midden van die harmonische wetten der natuur, die Rythme zijn.”

Indien in een kunstwerk „Ch'i Yün” d.i. het „ch'i circuleert,” dan volgt van zelf dat „Shêng tung” d.i. „het leven beweegt”. Het eerste slaat dus meer op den geest van den kunstenaar, en het tweede is daar de uiterlijke realiteit van. De scheppende geest daalt neder in het kunstwerk en doet er het leven in bewegen. Een kunstwerk maken wordt hierdoor dus eene magische, mystieke creatie.

„Ch'i Yün” slaat meer op de ziel, den geest van den schilder, en „shên tung” ('t leven beweegt) is daar de uiterlijke realiteit van en slaat op de schildering zelve. De scheppende geest daalt neder in de pictorale conceptie en doet er het leven in bewegen.

II. *De wet der beenderen door middel van het penseel.*

Als de schilder het principe van Geest gegrepen heeft door het fluïde te doen trillen, dat de vormen bezielt, onzichtbaar er achter, moet hij doordringen in de plooiën en schuilhoeken waarin die geest, Tao, zich verbergt. Hij moet dan de essentiele structuur bepalen, die aan 't ding of 't wezen den transitoren vorm geeft waarin die eeuwige Geest zich tijdelijk uitdrukt. Het gaat hier dus niet e n k e l om de anatomische structuur maar om iets hoogers waarin men nog een reflex voelt van de oude magische conceptie van een teekening. Het penseel, de wet van de inwendige structuur oproepende, leent een zeker mystiek leven aan den vorm. Het resultaat van 't penseel dat teekent of schildert moet niet een geleerde, exacte voorstelling of imitatie zijn, maar geeft een diepere werkelijkheid en openbaart den algemeenen, eeuwigen zin van het voorgestelde.

[149]

III. *Conform aan de dingen (of wezens) de vormen teekenen.*

Na alzoo de beteekenis van de verschijningen te hebben ontdekt in den band die 't Rythme van den Geest bindt aan de Beweging van 't leven, na het essentiele van de inwendige structuur ook te hebben ontdekt, moet de schilder de vormen voorstellen, conform aan de dingen of wezens die deze wereld bevolken. Deze formule correspondeert met een zeer oude conceptie der Chineesche filosofie. De volmaakte conformiteit van een wezen met zijn natuur, of met het principe van universeele orde dat in hem is stelt, als het zich toepast op den mensch, het Chineesche idee van Heiligheid daar.

Het is door deze conformiteit dat de geschilderde vorm meer waarde heeft dan een enkele representatie. Zij wordt daardoor een werkelijke creatie en realiseert in een kunstwerk het principe van Tao. Want als ieder wezen of ding dat voorgesteld is in een kunstwerk, conform is aan zijn eigen natuur, wordt dit werk het beeld van een volmaakte wereld waar de essentiele principes in evenwicht zijn in eene harmonieuze proportie. Men ziet hier dus in filosofischen zin de oude opvatting van de magische waarde van een teekening, die de ontwikkeling der Chineesche schilderkunst kenmerkt, en de grondwetten der Chineesche esthetiek.

Door zulke ideeën kwam de schilder er toe niet den onmiddellijken uiterlijken schijn te imiteeren maar om de synthese los te maken van de vormen, en met één schematischen penseelstreek somtijds te suggereeren dát, wat het diepe, innerlijke karakter van den natuurlijken vorm is waardoor de wetten dier synthese zich uitdrukken. Dit genie van de synthese karakteriseert trouwens de geheele kunst van het Oosten.

[150]

IV. *Volgens de gelijksoortigheid (der dingen en wezens) de kleuren verdeelen en verschikken.*

Dit principe is eene voortzetting van het vorige, en brengt het idee mede, van de werkelijke kleuren der voorwerpen te „propageeren” door hun te transporteeren op den geteekenden vorm. Hier is weer opnieuw het idee van de magische waarde van pictorale voorstellingen. De kleur van de schildering is even levend als de dingen; zij wordt gedistribueerd volgens de essentiele gelijkvormigheid van de wezens of de dingen; zij bekleedt met haar eigen leven een structuur, waarvan reeds de eeuwige principes en de actie van Tao uitstralen. De kleur voltooit de diepe operatie van den schilder en brengt hem dicht bij de oppervlakkige verschijningen, waaraan het oog gewoon is.

V. *De lijnen distribueeren en hun hiërarchische plaats toebedeelen.*

Als al de vorige principes in acht genomen zijn komt de compositie van het ensemble. Men moet dit echter niet te veel beschouwen van het standpunt onzer westersche esthetiek. Dit 5e principe is n.l. verbonden aan het principe van de calligraphie dat een bijzonder leven en een bepaalden zin toekent aan de streek van het penseel; het identificeert deze streek met de sentimenten of ideeën die het vertolkt; dit principe stelt een band daar tusschen de streek die iets uitdrukt

en den algemeenen zin der schildering, waarin die streek zich beweegt. De lijnen, die de geschilderde oppervlakte bedekken, moeten ook de immanente wetten van Tao in acht nemen. Er is een filosofische ondergeschiktheid van de eene lijn tot de andere in de compositie van 't geheel; één zekere plaats en géén andere past aan een gegeven uitdrukking van den Geest. En die posities van de penseelstreken of de vormen die zij uitdrukken, worden noodzakelijk opgelegd volgens de relaties, die de elementen van het ensemble aan elkander ondergeschikt maken. Hierdoor wordt eene hiërarchie bepaald, die niets anders is dan de uitdrukking van het principe van Harmonie in het Heelal.

VI. *De vormen zich doen ontwikkelen onder het aanbrengen in de teekening.*

De schilder-kunstenaar, die een waar werk doet van creëren, van scheppen, en den Geest, Tao, realiseert in zijn werk, doet de vormen der wereld zich propageeren, ontwikkelen, in zijn kunstwerk, en hij werkt mede aan de algemeene beweging van 't heelal naar de volmaaktheid toe, door aan de gerealiseerde dingen nog volmakter beelden toe te voegen, die er 't principe van doen zien en de mysterieuze essence er van loslaten. De teekening of 't schilderij krijgen hierdoor een hoogere waarde dan een enkel plastische. Zij krijgen er iets verhevens, gewijds door. Zij leveren een beeld van de wereld op, zooals men zich die in een zin van ideale volmaaktheid zou denken.

Als wij de 6 principes van Sië Ho nader beschouwen, zien we dat zij geen *technischen* voorrang beteekenen in hun volgorde, maar een *filosofische conceptie*.

Als wij ze van achteren naar voren nemen, van VI naar I zien we dat het VIe toepasselijk is op 't feit dat de schilder een gegeven werk uitvoert, het toont aan 't werkelijk karakter van zijn werk, dat hij de vormen ontwikkelt, propageert van een ideale, volmaakte wereld. Het Ve principe bepaalt de algemeene compositie op de schildering waarin de schilder zich uitdrukt en geeft de noodzakelijkheid aan, om zijn groote systematische verdeelingen in acht te nemen. Het IVe leidt ons verder dan die algemeene, voorbereidende voorwaarden en loopt (in een mystieken, magischen zin van creatie) over de transpositie van de kleur, zooals het IIIe loopt over de transpositie van de vormen. Het IIe principe doet ons doordringen in de inwendige structuur, in 't geheime principe van die vormen, waarvan we zoeven maar de uiterlijke verschijning hadden, en het Ie principe, het „Ch'i Yün" in die mystieke, geestelijke structuur, die het in-wezen betreft van het Eeuwige Principe van Geest, het Tao. Zóo de principes van VI achteruit naar I nemende komen wij dus *van de véélvormige verschijningen tot den Ééne Geest*, en als we de volgorde van I naar VI van Sië Ho nemen komen wij *van den Ééne Geest uitgaande tot de véélvormige dingen, die de werken van den schilder zijn*.

Zooals ik al zeide: de principes II tot en met VI kunnen geleerd worden; het eerste, „Ch'i Yün", niet. *Dit* is nl. wat het *genie* bepaalt, dat mysterieuze, machtige genie, waarmede de kunstenaar wordt *geboren*, het goddelijke. Zonder dat „Ch'i Yün" is geen ware kunst mogelijk.

Er valt hier nog iets bij te zeggen, dat alweder teekenend is voor den Geest van China. Als eenige vrienden samen komen om een mooie schildering te bekijken, zullen zij wel 't een en ander opmerken over de schoone techniek, de bijzonder goed geslaagde kleur-verdeeling of lijnen-harmonie, of iets dergelijks, maar over het „Ch'i Yün" mag niet gesproken worden. Dat is te heilig om iets over te durven zeggen. Ieder neemt het zwijgend in zich op.

Wat aangaat de kwaliteiten, die aan kunstenaars in China worden toegekend, het zijn twee dier hoedanigheden, genaamd „Yi" en „Shên", die slechts aan de groote genieën worden gegeven. „Yi" beteekent in 't algemeen ongeveer: „weg gaan, vèr gaan", maar hier meer: „wat vèr gaat van 't gewone", en „Shên" is het mystieke Chineesche schriftteken voor „goddelijke geest" dus hier „wat van de Goden is," een soort goddelijke inspiratie. Dit „Yi" en dit „Shên" is wat het genie bij de geboorte medekrijgt.

Al het andere is niet meer dan „Nêng", d.i. „kunnen", dat wat aangeleerd kan worden, de knapheid van techniek enz.

Zooals Petrucci terecht opmerkt zijn het juist de werken uit het Oosten op welke het „Nêng" toepasselijk is, die door het grootste deel der Europeanen het hoogste geapprecieerd worden. Alles, wat voor zoogenaamde „export voor het Westen" in China en Japan opzettelijk gemaakt wordt, is slechts „Nêng". De soort reverente angst, waarmede de kunstkende Chinees zijn zorgvuldig weggehouden heilige kunstvoorwerpen voor den Europeaan verborgen houdt, wordt veroorzaakt door het weten, dat de doorsneë-Europeaan wèl het „Nêng" erkent, maar niet het „Yi" en het „Shên". Het is slechts op het oogenblik dat hij den Europeaan hoog genoeg schat om het „Ch'i Yün" van een kunstwerk te

doorvoelen, dat hij het hem durft toonen.

Inderdaad, mogen wij, Westerlingen, het niet van den Chinees leeren, dat een kunstwerk zonder „Ch'i Yün” onmogelijk een kunstenaar zijn kan?

Zoo noemt de Chineesche literator, zooals ik reeds in mijn hoofdstuk over de taal zeide, ook alle literatuur, waardoor niet de adem der Goddelijke Wijsheid gaat „siao shwoh”, d.i. „klein gepraat”. De Wijsheid, die zich rythmisch uit in Schoonheid, het literaire kunstwerk, waardoor „Ch'i Yün”, d.i. de kosmische Adem rondgaat, op het goddelijke rythme, dát alleen is Literatuur. En àl het andere is in China „siao shwoh”....

Ik heb in dit hoofdstuk speciaal de Chineesche schilderkunst behandeld, omdat in deze de Geest van China zich zoo zuiver en schoon afspiegelt, evenals hij dit deed in de Chineesche filosofie van de „Yih King”, van Confucius, en Choe Hie, en Lao Tsz', en Chuang Tsz'. Wellicht behandel ik, in een ander werk, de Chineesche schilderkunst uitvoeriger, en dan ook de andere Chineesche kunsten, de poëzie, de plastiek, de porseleinkunst, de architectuur.

[154]

Ik heb in dit hoofdstuk er den nadruk op willen leggen, dat men den Geest van China, en dus ook China's cultuur, niet kan doorvoelen en begrijpen, zonder China's kunst te kennen. Kan men over de cultuur van Europa schrijven zonder de namen Rembrandt, Leonardo da Vinci, Michel Angelo, Botticelli, van der Weyden, Dürer, en andere grooten te noemen? En komt het dan te pas, zooals bekende sinologen als b.v. Prof. de Groot gedaan hebben, het Chineesche volk voor „half-barbarous” en „semi-civilised” uit te maken, zonder een flauw denkbeeld te hebben van de grootheid der kunstenaars, die dit volk voortbracht, van begenadigde filosofen-dichters-schilders als Wu Tao Tsz', Wang Wei, Hui Tsung, Ku K'ai Chih, Ma Yuan, Mu Ch'i, Ch'ao Meng Fu, Li Lung Mien, Yen Li Pen en zooveel anderen? Het feit, dat deze in geheel China en Japan beroemde namen bij het groote publiek in Europa nog geheel onbekend zijn, bewijst reeds, hoezeer de Europeesche sinologie tot voor enkele jaren te kort geschoten is in het begrijpen en verklaren der ware Chineesche cultuur.

Kunsthistorici van naam in Europa hebben, zooals o.a. André Michel, Professeur à l'École du Louvre in zijn „Histoire de l'Art” durven verklaren: „L'Histoire de l'Art laisse également de côté les arts extra-européens, art musulman, art chinois, art japonais”, en M. Reinach, Membre de l'Institut, schrijft in zijn „Apollo (1904): „Si je ne dis rien ici de l'Art de l'Inde ni de celui de la Chine, c'est que la haute antiquité qu'on leur attribue est une illusion. L'Inde n'a pas eu d'art avant l'époque d'Alexandre le Grand et quant à l'art chinois, il n'a commencé à produire ses chefs d'oeuvre qu'au cours du moyen-âge européen”.

[155]

Dit klinkt wel zeer merkwaardig in een werk, dat met de quaternaire periode begint, en tot Whistler en Manet loopt, zooals Herbert A. Giles terecht opmerkt⁷, er bijvoegend, dat vóór in de 19e eeuw het naturalisme, impressionisme en „plein-airisme” in 't Westen hun intrede deden, en wel minstens 1000 jaar vroeger, nadat de groote geestelijke kunst der Soeng-tijden reeds weer vervallen was, deze drie in China reeds hun propagandisten hadden gevonden.

Gelukkig, dat in de laatste jaren mannen als Petrucci, Goloubew, Fenollosa en enkele anderen de hooge waarde der Chineesche kunst zijn gaan verkondigen, die kunst, waarin de Geest van China zich zoo subliem heeft geuit. Er zal spoediger dan men denkt een tijd komen, dat Europa in verrukking staat voor deze kunst.

Ik moet nog even waarschuwen tegen het verkeerde gebruik, dat door vele, in de laatste jaren in de mode gekomen Chineesche kunsthandels van het begrip „Chineesche kunst” wordt gemaakt. Er is, door den invloed dier kunsthandels, een zeker taaltje ontstaan, dat men „collectie-jargon” zou kunnen noemen. Men hoort tegenwoordig menschen, die geen flauw idee van de Chineesche Geschiedenis hebben, praten van „Soeng”, „Ming”, „Khang Hsi”, „Kien Lung” enz., zonder dat zij ook maar 't minste weten van de cultuur van China in die tijden.

De fijne Chineesche kunstkenner Bernard Laufer, in een artikel in den 2en jaargang van het „Ost-Asiatische Zeitschrift” over de collectie Pierpont Morgan, schreef hierover zeer juist:

„Het ruwe en holle barbarisme van onze beschaving kon niet beter geïllustreerd worden dan door het feit, dat wij de gelegenheid verzuimd hebben, de Chineesche ziel te grijpen in de keramische meesterstukken. Géén verzamelaar, jagend naar deze stukken, heeft ooit de moeite genomen, studie te maken van hun bedoeling, hun artistieke en sociale functie. De verzamelaars zijn tevreden als zij den naam weten van een dynastie, waartoe een voorwerp behoort, en kunnen een soort collectioneurs-jargon spreken over glazuren en zoo, maar de

[156]

kostbaarste beteekenis der stukken weten zij niet. Wat is nu eigenlijk wijsheid waard, die determineert b.v. dat een stuk porselein niet tot de Kien Lung- maar tot de Khang Hi-periode behoort? De gedachte, en dikwijls het symbool voelen achter een porseleinen kunstvoorwerp kunnen maar weinigen”.

Ook in de porseleinkunst, evenals in trouwens geheel de oude Chineesche kunst openbaart zich hetgeen Laufer zoo terecht noemt „the triumph of spirit over matter”. Ik wil hier nog even de woorden aanhalen, die de kunst-gevoelige Edmond de Goncourt⁸ over het Chineesche porselein schreef:

„Het porselein van China! dat porselein, superieur aan alle porseleinen van de aarde! dat porselein, dat sedert eeuwen, en op den ganschen aardbol krankzinniger „passionnés” heeft gemaakt dan al de andere takken bij elkaar der verzamelwoede van „curiosités”! Dat porselein, waarvan de Chineezen het volmaakte welslagen toeschreven aan een god van den oven, die het baksel beschermde van de porselein-bakkers, voor wien hij liefde gevoelde! Dat flauw doorschijnende porselein, vergeleken met Jaspis! Dat blauwe porselein, dat volgens de uitdrukking van den dichter „blauw als de hemel, dun als papier, schitterend als een spiegel” was! Dat porselein van Chow, waarvan een ander dichter, Tan Chao Ling zeide, dat zijn glans dien van de sneeuw overtrof, en waarvan hij de klagende sonoriteit roemde, dat product van een industrieele kunst, door de poëzie van het uiterste Oosten bezongen, zooals men bij ons een mooi landschap bezingt, een stuk goddelijke creatie, kortom, een aarde-achtige stof, door menschenlijke handen vervormd tot een voorwerp van licht, van zacht coloriet, in een schittering van edelsteen! Ik ken niets dat daarmede vergeleken kan worden, om op een wand betoovering te hangen voor de oogen van een kleurenliefhebber.... En wáár heeft ooit de keizer geregeerd, die genoeg artiest was om eens, zooals keizer Chi Tsung te zeggen: „dat in de toekomst het porselein in gebruik in ’t paleis blauw zij als de hemel, dien men na regen ziet, in de tusschenruimten tusschen wolken? En waar is ooit, na zulk een mensch en zulk een bevel, een pottenbakker gevonden, die dadelijk daarop het porselein leverde: „Yü kwo thien ts’ing” (hemel-blauw na den regen)?”

[157]

Zelfs al ware nog niets van die grootste aller Chineesche kunsten, de schilderkunst, bekend geweest, dan ware de toch reeds eeuwen bekende Chineesche porselein-kunst reeds voldoende geweest om de minachtende qualificatie van halve barbaren en heidenen te logenstraffen, die vele beroemde sinologen op de Chineezen hebben toegepast.

De Geest van China is door de meeste Sinologen niet gevoeld, omdat hij, te subtiel om door het gewone intellect alléén te worden aangevat, dat véél fijnere hoogere intellect, dat intuïtie heet, behoeft om zich kenbaar te maken. Nog eens: de intuïtie is het, die naast het intellectueele, ook het geestelijke inzicht geeft.

[158]

¹ Men zie het werkje van Kern-Mannoury over Boeddhisme, in de „Wereld-Bibliotheek” verschenen. ↑

² Eerder dan ’t populaire versje van Kipling is het woord van Goethe waar: „Orient und Occident sind nicht mehr zu trennen”. ↑

³ Verlag Oesterheld & Co. Berlijn. ↑

⁴ Bij Van Oest, Brussel, uitgegeven. ↑

⁵ Leiden. E. J. Brill. ↑

⁶ Uit Vetrucchi’s „Kie Tseu Yuan Houa Tchouan”. Leiden. E. J. Brill. ↑

⁷ H. A. Giles: Introduction to the History of Chinese Pictorial Art. ↑

⁸ Edmond de Goncourt: La Maison d’un Artiste. ↑

[Inhoud]

NABETRACHTING

Ik heb in dit boek, dat geen ethnografisch en ethnologisch werk wil zijn, niet uitgeweid over den oorsprong en de geschiedenis van het Chineesche volk. Over den allereersten oorsprong ligt trouwens de geschiedenis in het duister. Door vele geleerde sinologen zijn theorieën en verhandelingen over dien oorsprong geschreven, maar wetenschappelijk zèker is hij nooit aangetoond kunnen worden. Het is in het bekken van de Yang-Tsz’ rivier, dat de geschiedenis der Chineezen voor het eerst onder onze aandacht wordt gebracht, maar waar zij vandaan kwamen vóór ze daar verschenen, is nooit met zekerheid uitgemaakt, al wordt verondersteld dat ze van het Noord-Westen kwamen. Er is eene aanwijzing in het Chineesche karakterschrift, die een afkomst uit het Westen

bevestigd, namelijk deze, dat het ideografische schriftteken voor „willen” bestaat uit eene symbolische samenstelling van twee karakters, waarvan het eene het schriftteken voor „westen” en het andere dat voor „vrouw” is. Wàt is het voornaamste, dat een emigrant wil als hij in den vreemde is, waarhèén gaat dan zijn hoogste verlangen? Naar een vrouw uit zijn eigen land. En zóó is het Chineesche karakter voor „willen” onafscheidelijk geworden van een vrouw uit het Westen.

Het is de „Shoe King”—het heilige Boek der Geschiedenis, dat van 2357–621 v. C. loopt—die ons voor het eerst konde doet van het bestaan van het Chineesche volk in het bekken van de Yang Tsz’, maar het is wel zeker, dat een ontzachelijk groote periode verlopen is tusschen de eerste verschijning daar van het volk uit het Westen en het tijdstip, bedoeld in de „Shoe King”.

[159]

Duidelijk is het, dat, hetgeen men verstaat onder „de Chineezzen” van thans, géén puur, onvermengd volk is. Daarvoor is hun innerlijke, constructieve kracht ook te geweldig. Het is de vermenging der volken, die de krachtige rassen maakt. Pure, onvermengde rassen, dit heeft de wetenschap uitgemaakt, blijven niet zóó lang krachtig bestaan als het Chineesche.

Er is eene voortdurende vermenging geweest van Aziatische, voornamelijk Mongoolsche stammen, wier trekken nog steeds duidelijk zijn op te merken in de verschillende variëteiten van het Chineesche karakter, en toch heeft dit niet belet, dat als een geheel, zooals Samuel Johnson zoo terecht opmerkt, het Chineesche ras-type het meest distinct individueele is van alle andere volkeren der wereld.

Sommige oude gewoonten, waarover ik in dit werk niet speciaal kan uitweiden, wijzen op een uit de grijze oudheid dateerende nomadische afkomst der Chineezzen.

Als een groot geheel worden de Chineezzen tot het z.g. Turanische ras gerekend, waartoe ook de Finnen, en misschien zelfs de oude Etruscische en Dravidische stammen van Indië behooren.

De verre afkomst van de Chineezzen als een oorspronkelijk slechts betrekkelijk klein getal emigranten uit het Westen wordt ook eenigszins aangeduid door de bekende uitdrukking „pai sing” voor „volk”, en „pai sing” beteekent hier „de honderd familie-namen”. Oorspronkelijk zouden er dus slechts honderd families hebben bestaan, waarvan het Chineesche volk afstamt.

Ook thans zijn er, op dit volk van ruim 400 miljoen menschen, nog maar een zeer gering aantal familie-namen. In keizer Khang Hsi’s dictionaire zijn ze allen vermeld, en wel 408 z.g. „enkele” en 30 „dubbele” (uit twee bestaande), alzoo in ’t geheel slechts 438. Chineesche geschiedvorschers hebben deze namen nagespeurd tot de verst bereikbare oudheid, sommigen zelfs tot meer dan 3000 jaar geleden, en zóó vast is het geloof aan de heilige verwantschap van afstamming, door tientallen eeuwen heen, dat nog steeds elkaar geheel onbekende Chineezzen van denzelfden familienaam elkaar als verre bloedverwanten beschouwen, en dat een huwelijk tusschen een man en vrouw van denzelfden familienaam ongeveer als bloedschande zou worden beschouwd, en bij de wet verboden is.

[160]

Ik heb in de vorige hoofdstukken trachten uit te doen komen, hetgeen ik, in een ruim vijf-en-twintigjarige studie van China en de Chineezzen, na een jarenlangen dagelijkschen omgang met Chineezzen, als den Geest van China heb aangevoeld.

Nu moet men niet aanmerkend vragen: „is elk van de ruim 400 miljoen Chineezzen nu van al, wat in die hoofdstukken beschreven is, doortrokken?” of „hoe komt het dat China, met zulk een Geest, niet het machtigste en meest ontwikkelde rijk der wereld is?” want dan komt men op geheel andere kwesties, die niet aan de orde van dit boek zijn.

China, als het meerendeel der Oostersche rijken en volken, is, voor zoover het de aethische, aesthetische en filosofische, zoowel als de kunst-beschaving aangaat, wel degelijk een der eerste rijken van de wereld, maar omdat zijn wetenschappelijke en economische beschaving daarmede geen gelijken tred gehouden heeft, is het op ’t oogenblik achterlijk. Het heeft van ’t Westen de wetenschap en de economische orde hard noodig, maar al het andere heeft het, nù nog in zich zelf en daarvan behoeft het niets van het Westen.

Binnen de lijn van dit werk ligt niet eene verhandeling over de moderniseering van China en de Chineezzen. Ik heb elders hier reeds een en ander over geschreven.¹

[161]

Ik zeide hierboven, dat ik in dit boek heb trachten te geven—niet uitsluitend voor

geleerden en sinologen, maar voor het groote, ontwikkelde publiek, en alzo in den vorm, die daaraan geëigend was—hetgeen ik *voor mij zelf* steeds heb aangevoeld als te zijn de Geest van China. Nu kan er morgen een ander komen en zeggen: dat *is* de Geest van China niet, de Geest van China is: onkunde en bijgeloof, de superstitieuze gebruiken bij begrafenissen, het geloof aan weerwolven en weertijgers en demonen, het opgeblazen idee der superioriteit van alles wat Chineesch is en der inferioriteit van alles, wat niet Chineesch is, de vuilheid en onreinheid der steden en bewoners, het verminken, tot voor kort, der vrouwenvoeten, het verkoopen van kinderen, het gebrek aan hygiëne, het conservatisme, de geslotenheid en de onoprechtheid in 't spreken (tegenover Europeanen), de vele „heidensche” zeden, enz. enz. En dan kan die iemand dikke boekdeelen vol getuigenissen aanhalen tot staving zijner beweringen.

Maar toch is mijn antwoord dan: wat ge daar opnoemt is alles waar, ik ontken het niet, maar dat is de verwording, in deze tijden, van den Geest van China, en gedeeltelijk ook in vroeger tijden, maar niet die Geest zelve.

Voor mij spreekt de ware Geest van een volk in hetgeen zijn denken en voelen voortbracht in zijn Filosofie, zijn Literatuur, zijn Kunst. En dit heb ik in mijn boek trachten te geven, uit den aard der zaak hier beknopt—de Chineesche beschaving loopt over duizenden jaren—maar toch in de kern, de essentie er van.

Er is ook wel veel gezegd, dat de Chinees uit het volk zijn eigen literatuur—en dit is tevens de filosofie—niet kan lezen. In mijn hoofdstuk over de Chineesche taal heb ik reeds doen uitkomen, hoe de groote moeilijkheden, aan het Chineesche karakter-schrift verbonden, en de overwegende rol, die de syntaxis speelt, beletsels zijn voor het volk, om zich in schrift uit te drukken en boeken te lezen, vooral die in klassieke stijl.

[162]

Het aantal personen in China, die met gemak de geheele literatuur van de vroegste perioden af kunnen volgen, is, in verhouding tot het aantal inwoners (op ruim 400 millioen geschat) zeker gering. Toch werd door Medhurst dit aantal nog op 2 millioen getaxeerd. Hetgeen niet belet, dat de invloed dier literatuur-filosofie op het staats- en familieleven der Chineezen zóó overweldigend groot is geweest, dat ook Chineezen, die haar niet kunnen lezen, er, zonder het te weten, in hun denken en voelen van doortrokken zijn. Terecht schreef Von der Gabelentz:² „Er is bijna géén ander mensch, die als Confucius, in zijn eigen persoon al de constitueerende elementen van het Chineesche type belichaamde, en al wat aanwezig is in 't wezen van zijn volk. Want zelfs in den tegenwoordigen tijd, na meer dan 2000 jaar, ondergaat nog steeds het moreele, sociale en politieke leven van ongeveer een derde deel der menschheid den vollen invloed van zijn geest”.

Het is volkomen juist hetgeen Alfons Paquet heeft gezegd:³ „Ook de allerlaatste onder deze gele-bruine menschen draagt bij zich het bewustzijn en de instincten van zijn volk, als een amulet. Cultuur is daar, waar gecompliceerde geestelijke dingen zich ingenesteld hebben. Achter dit volk staat een rijk, een overal tegenwoordige volheid van eigenaardige gebruiken, van wijze inrichtingen. Daarin voelt zich de minste nog op den grond van een onwankelbare, reusachtige pyramide, wier top met den hemel spreekt”.

Ik heb precies hetzelfde opgemerkt, zelfs in den minsten koelie heb ik tóch nog den Geest van China teruggevonden.

Wat nu aangaat de Chineesche literatuur, ondanks de groote moeilijkheid, die de Chineesche schriftteekens opleveren, is China toch in alle opzichten *het* land van de gansche wereld, waar, als in geen enkel ander, de Literatuur steeds in de hoogste eere is gehouden.

[163]

De oopenhooping van boeken in bibliotheken is fabelachtig. De klassieke collectie van keizer Kien Lung (1736-1796) bevatte alleen 105.000 werken, en de catalogus er van geeft 1450 commentaren op de „Yih King” en 303 encyclopaedieën. De bekende „Catalogus der Vier Bibliotheken” bestaat uit 112 octavo deelen, van elk 300 paginas, en bevat een overzicht van 20.000 werken. Zooals Samuel Johnson terecht zegt van de ontzachelijke hoeveelheid Chineesche boeken in beroemde bibliotheken: „It is Chinese immortality, this Phoenix of letters. It is the analogue of Western science, as entire persistence of force”. Vijf groote brand-catastrophes hebben de literaire schatten van 3000 jaar niet kunnen vernietigen. Keizer Chi Hwang Ti (259-210 v. C.) gaf last, om alle klassieke boeken te verbranden, ten einde met hèm een nieuwe geschiedenis en een nieuwe literatuur te doen beginnen, en vervolgde met de vreeselijkste straffen hen, die tóch nog boeken in hun bezit hadden. Desniettegenstaande is er nog een schat van die oude literatuur overgebleven. Chineesche encyclopaedieën hebben een omvang, waar de groote Europeesche klein bij gelijken. Een der beroemdste bevat uittreksels van 1700 werken en bestaat uit

1500 deelen.

Keizer Khang Hsi (1662–1723), die de groote standaard-dictionaire der Chineesche taal uitgaf, schreef 176 boeken „Literaire Uitspanning” en 289 gedichten. Keizer Kien Lung compileerde eene verzameling van 34000 gedichten uit werken, enkel loopende over het tijdvak zijner eigen regeering. Om de bovengenoemde dictionaire te kunnen uitgeven zette keizer Khang Hsi 80 geleerden-literatoren aan 't werk gedurende zeven jaren.

Wij kunnen ons in Europa geen denkbeeld maken van de overgroote eer, die in China aan de literatuur en aan groote literatoren wordt bewezen. Terecht vergelijkt een Amerikaansche schrijver dat met een godsdienst. Het is een feit dat, nù nog, in China literaire ontwikkeling meer op waarde wordt geschat dan rijkdom, en dat een groot literator er, ook in socialen zin, veel hooger in eere staat dan een millionair. In zekeren zin is de literator in China wat de Brahmaan in 't oude Indië was, hoewel in maatschappelijken zin anders.

[164]

Een der grondvesten voor universeele opvoeding is een werk van keizer Khang Hsi „Shêng Yü”, het Heilig Edict, dat om de 14 dagen, met de commentaren daarop van keizer Yung Ching, in 't openbaar in de steden wordt voorgelezen.⁴

Hoewel de zeer groote hoeveelheid Chineesche karakters, waarvan de kennis noodig is om alle klassieke werken te lezen, zooals ik zeide, een beletsel is dat voor de groote massa van het volk die werken ontoegankelijk maakt, kan toch zoo goed als iedere Chinees wel degelijk die karakters lezen, die te pas komen bij zijn handel of levensonderhoud. In dat opzicht staat het Chineesche volk uit de laagste kringen zelfs hooger dan dat uit de laagste Europeesche. Het is veelvuldig in Europeesche consulaten in China voorgekomen, dat, bij het afleggen van verklaringen, Europeesche matrozen, analphabeten zijnde, met een kruisje moesten teekenen, terwijl Chineesche zonder moeite hun naam in 't Chineesch konden teekenen. En—óók geheel anders dan bij de laagste standen van Europeesche volken—tot in de laagste lagen der Chineesche maatschappij is bij het volk de eerbied voor literaire ontwikkeling ingeworteld.

Het is een zeer gewoon verschijnsel dat een eenvoudige sampan-roeier of ricksha-koelie met groote opoffering van zijn zuur verdiende penningen spaart om toch maar zijn zoon een literaire opvoeding te kunnen geven.

[165]

Trouwens het feit dat het Chineesche karakter „wên”, dat „schriftteeken” beteekent, tevens het begrip „beschaving” uitdrukt, spreekt al voor de hooge eer, waarin de literatuur in China staat. Beschaving is er zonder literaire en filosofischen aanleg niet denkbaar.

Dat zóó China's toekomstige cultuur van aard blijve is de hoofdzaak en véél gewichtiger dan dat zij westersche economie en wetenschap aanvaardt.

Zeer terecht heeft Rev. Paul Bergen geschreven:⁵ „Het is te hopen dat de tegenwoordige generatie niet door de fascinatie van het nieuwe ertoe zal geleid worden om hun oude literatuur te veronachtzamen, daar ze hun grootste glorie is, streng in stijl, verheven van toon, een pure zedelijkheid leerende en idealen ophoudende van politieke wijsheid en van heiligheid van het familieleven”.

In het jong-Chineesche tijdschrift „The Republican Advocate” las ik het volgende: „The danger in China to day is not that she will lack the proper quota of men to develop her agriculture or mines, but the tendency to lose the higher and divine religious instincts”.

Men vervalte niet in de dwaling te denken, dat de zoogenaamde „hervorming” in China, het aanleeren der westersche wetenschap en toepassen van westersche uitvindingen, voor China per se moet beteekenen het wegwerpen van haar oude wijsheid en levensbeschouwingen. Dit zal evenmin met China het geval worden als het met Japan het geval geweest is. Dr. Chen Huan Chang, in zijn reeds meermalen aangehaalde boek „The Economic Principles of Confucius and his School” zegt uitdrukkelijk, hoe dit boek bedoeld is „as a manual for Modern China in its struggle with the Occident, *showing how it must revive the old ways of the most ancient ancients*”. Men begripte dit goed: dit alles met aanpassing aan de moderne tijden, en met beoefening van westersche wetenschap, toepassing, voor zoover mogelijk van westersche economische systemen, staatkundige instellingen, enz. enz.

[166]

Ik durf het met zekerheid voorspellen: ook in het moderne China van over honderden jaren, dat géén onzer zal beleven, zal de Geest van China dezelfde zijn gebleven als die, waarvan ik in dit boek de schoonheid en wijsheid heb trachten te geven.

Ik kan niet nalaten hier even aan te halen, wat Ku Hung Ming zegt van de

nooden van China:

„Daarom behoeven dingen, zoals Yuan Shih Kai en Dr. Morrison ze voor China willen: zoals kolen, ijzer, goedkoope zeep, goedkoope tramwegen, draadloze telegrafie—dingen die Goethe het „nuttige” noemt—geen bijzondere bevordering. Maar dingen, zoals de gestorven Keizerin-Weduwe ze voor China wilde: de schoonheid van haar zomerpaleis, de gesprekken („Loen Yü”) van Confucius, de Chineesche poëzie en zelfs de „achtdeelige opstellen”⁶, dingen die Goethe „het schoone” noemt, moeten bevorderd worden. Zonder dat schoone bestaat er geen voornaamheid van karakter en de arbeidskracht van een volk wordt zoals wij gezien hebben, misbruikt tot gemeen en verkwistend gebruik. Als de arbeidskracht zoo misbruikt wordt, dan zijn comfort, pracht en luxe van het leven van iedere gemeenschap en iederen staat als de appels van het doode meer van Sodom en Gomorrha, glanzend van buiten, maar achter de huid vol van bitterheid, verwezenheid en dood”.

Dit is de reden, waarom China zich zoo lang niet aangetrokken kon voelen tot de zoogenaamde beschaving van Europa, wier hoogste doel haar toeleek te zijn: materieele welvaart, leidend tot wat Ku Hung Ming noemt: eene onvoornamelijkheid en verkwistende verbruiksaanwending, de productie van luxe-voorwerpen en middelen tot gemak en leegen schijn. De nieuwe maatschappelijke wetenschap van Europa leek dezen Chinees toe te leeren, dat de grond-voorwaarde voor een mensch succes in het leven was, en dat de grootte van een natie lag in 't hebben van rijkdom, macht en materieel geluk. Dit was in flagranten strijd met de leer van Confucius, dat menschen en naties hun hart niet op rijkdom, macht en materieele welvaart zullen vestigen.

[167]

De Confucianistische principes zijn niet alleen verplichtend voor het leven van den enkelen mensch maar ook voor volken.

Ook het zoo hooggeroemde „intellect”, dat soort althans, wat Ku Hung Ming zoo treffend „vossen-verstand” noemt „zonder fijnheid en teederheid”, waarop het Westen in zijn materieele cultuur zoo trots is, kon geen aantrekking hebben voor den Chinees, die het fijne en teedere hooger stelde dan de luxe en het gemak.

Voor de Chineezers is de „Europeaniseering” van China geruimen tijd gelijkduidend geweest met het instroomen van gemeenheid en leelijkheid, en zij vonden de ethische en aesthetische armoede van Europa véél erger dan de materieele armoede en de economische wanorde van China. Ik heb een Chinees onlangs van den tegenwoordigen wereld-oorlog hooren zeggen: ziehier nu de uitkomst van uw hooggeroemde economische „Orde!”

De Geest van China voelt intuïtief dat hij zou ondergaan, en dat dus China zou ondergaan, als enkel materieele welvaart het hoogste doel van China's beschaving zou worden. Want de kostbaarste schatten van China, van de grijze oudheid af, zijn geestelijke, en geen materieele geweest. En wat de economie aangaat, zoals ik al in het hoofdstuk over Confucius heb aangegeven, China kan de zoo hooggeroemde economische toestanden en wetenschappen van Europa niet onverdeeld bewonderen, zoolang economie er niet synoniem is met ethica. Ook de territoriale expansie is geen ideaal van China. Er is geen ander volk dan het Chineesche in de wereld-geschiedenis bekend dat zulk een overwicht heeft gehad in stoffelijke kracht zonder den schrik te worden van zwakkere naties. Zoals Johnson zoo terecht opmerkt, China heeft er de voorkeur aan gegeven Arbeid en Literatuur te onderwijzen, en haar eigen overwinnaars, als b.v. de Mandsjoes, te bekeeren tot vreedzame ondernemingen.

[168]

Het met de geschiedenis van China onbekende publiek verkeert over 't algemeen in de meening, dat de Geest van China een isoleerende is, dat China altijd huiverig is geweest voor aanraking met vreemde landen en volken, en als een slak in zijn huis kroop bij de minste aanraking van buiten.

Precies het tegendeel is waar. De Chineezers hebben juist meer aanraking en omgang met vreemde naties gehad dan eenig ander Aziatisch ras. Zooals Mc Culloch schreef zijn de Chineezers „een uiterst commercieel volk, en het idee van hun verachting voor vreemdelingen is ten zeerste ongegrond. Nergens kunnen scheepsladingen met meer business-like activiteit worden gekocht en verkocht, ingeladen en uitgeladen als in Canton”. Ampère constateert, dat, duizend jaar geleden, de uiterste lijn van hun aanrakingsgrenzen de westelijke grenzen van Azië bereikte. Pauthier verhaalt, hoe in Fransche archieven diplomatieke bescheiden gevonden worden van den kleinzoon van den Mongoolschen Dsjengis Khan aan Philips den Schoone. Gedurende de Tartaren-dynastie bezochten aanzienlijke Mongolen Rome.

Peter de Groote zond agenten naar Peking om daar de wetenschap van regeerings-systemen te leeren, en de kunst van bouwen, zoals Pollas en Klapproth⁷ vermelden. In Tartarije leefden eeuwen geleden Russen, Hongaren en

zelfs Vlamingen, en een Tartaar was contractant voor helmen in het Fransche leger. Ampère verhaalt, hoe Mongoolsche cavalerie werd aangeboden voor de verovering van het Heilige Graf gedurende de kruistochten, en bewoners van Genua, Pisa en Venetië hebben eeuwen geleden door Chineesch Centraal-Azië gereisd. Er is geen enkele oostersche godsdienst of filosofie, die niet onbelemmerd in China haar intrede gedaan heeft, en geen naburige taal, waaruit geen vertalingen in 't Chineesch zijn gemaakt. Een schat van Boeddhistische literatuur, waarvan de origineelen in het Pali en Sanskriet verloren zijn gegaan, is in 't Chineesch bewaard gebleven, en men kan gerust zeggen, dat zonder deze Chineesche vertalingen volledige studie van het Boeddhisme onmogelijk zou zijn geweest. Omgekeerd is er geen naburige taal, waarin de Chineezzen hun eigen taal niet vertaald hebben.

Het is eerst sedert de agressie van Europeesche zijde, eene agressie, waaraan de christelijke zending groote schuld heeft, dat de geslotenheid voor het Westen begonnen is. Het waren zijn heiligste goederen, die China er mede tegen de indringende materieel-intellectuele westersche beschaving verdedigde, en het isolement is eerst begonnen in de latere jaren der Mandsjoe-dynastie. Tegen het Christendom als zoodanig heeft China nooit vijandig gestaan, enkel tegen het agressieve drijven en de bemoeizucht van zendelingen, dien zij, niet geheel ten onrechte, als de geheime politieke agenten beschouwde van hebzuchtige vreemde regeeringen, tuk op annexatie en exploitatie.

Ik heb in dit boek, dat aan een' zekeren omvang gebonden is, niet de gelegenheid, uitvoerig te behandelen de groote „up and down” bewegingen in de Chineesche gedachte en het Chineesche voelen, gedurende de eeuwen van China's beschaving, die ten duidelijkste het in Europa ingeroeste idee weerspreken, als zou de Chineesche cultuur altijd conservatief dezelfde, en als een stagneerend water zijn geweest. Zeer aan te raden, om van dit absoluut verkeerde denkbeeld te genezen, is de lezing van Prof. E. Fenollosa's „Epochs of Chinese and Japanese Art”, waarin de verschillende tijdperken en stroomingen van de Chineesche kunst niet alleen, maar ook de in onverbreekbaar daarmee in verband staande Chineesche gedachten en gevoelens op schitterende wijze zijn beschreven. Ik haal hier kortheidshalve de volgende woorden van Fenollosa aan:

[170]

„Het zal zeker een vreemd ding zijn voor Europeesche geleerden en een publiek, dat gewoon is Chineesche cultuur gedurende drie duizend jaren als een Doode Zee-niveau van uniformiteit te beschouwen, om de woorden te lezen van mannen, die onder de Noordelijke Soeng-dynastie hoopvolle woorden schreven als die van den artiest-criticus Kuo-Hsi, die beweerde dat: „het is de echte natuur van den mensch om al wat oud is te verafschuwen en zich vast te klemmen aan wat nieuw is”. De geheele omvang van de Soeng-cultuur is een immens pakhuis vol documenten, die aantoonen dat de Chineesche menschheid die drie eeuwen lang gebouwd heeft op wat wij geneigd zijn laag te schatten als zijnde niet-Chineesch”.

Dit klinkt eenigszins anders dan de uitspraak van Prof. J. J. M. de Groot, die openlijk de enormiteit durfde doen drukken, dat het Chineesche ras „is stamped for ever with the total incapacity to rise to a higher level of mental culture”.

Het bijna tragische in de droevige figuur van dezen geleerden sinoloog—geleerd hier vooral te nemen in den zin van taal-geleerd—is dat hij, zonder eenigen filosofischen aanleg, en zonder de minste intuïtie voor metaphysiek, aan de sereene, diepzinnige Wijsheid van China is voorbijgegaan als een kruidenier voorbij een tempel vol symbolen, die hij „gek” en „casueel” vindt, zonder een vaag idee van de geweldige beteekenis. Het dolzinnige idee, dat een geleerde, die een bolleboos is in een Oostersche taal, *enkel daardoor* ook per se bevoegd is, over oostersche filosofie mede te spreken, zal helaas nog wel een tijd lang in onze academische faculteiten ingeroest blijven.⁸

[171]

Hetgeen men uit Fenollosa's boek leeren kan, is de stijging en daling der Chineesche beschaving gelijktijdig met de Chineesche kunst. Die kunst—en ook die cultuur—maakt haar eerste, nog in 't duister liggende stijging in het eerste gedeelte van het derde millenium vóór Christus, rijst tot haar eersten golf van kracht met de Shang-dynastie, omstreeks 1800 v. C., tot haar tweeden met de Chow-dynastie, omstreeks 1100 v. C., zij doet haar derde en krachtiger scheppende poging met de Han-dynastie in de 2e eeuw vóór Christus, dan, na een tusschenpauze, stijgt zij langzaam en machtig tot haar hoogtepunt onder de Th'ang-dynastie in de 8e eeuw, en later weer tot een niet minder verheven glorie-periode onder de Soeng-dynastie, in de 11e en 12e eeuw, om dan weder langzamerhand te dalen en te dalen, tot den tegenwoordigen toestand van zwakheid.

Men ziet, ik erken hiermede, dat de Chineesche cultuur van tegenwoordig op een aanmerkelijk lager niveau is gekomen dan in de Oudheid. De ontarding en

het bijgeloof, in Prof. De Groots dikke folio's zoo fijn uitgedoofd, zijn kenteekenen van deze daling.

Maar daarmee is de Geest van China niet uitgedoofd, hij leeft nog steeds, en de tegenwoordige hervorming, de groote beroeringen, die thans plaats hebben, wijzen op een nieuwe periode van stijging. Een nieuwe tempel zal in China in de komende tijden, na groote stormen en beroeringen, worden opgetrokken, maar de grondslag van dien tempel zal de Oude Wijsheid zijn, waarin de Geest van China eeuwig leeft.

Scheveningen, 6 April 1916.

[173]

¹ Zie mijn „Het Daghet in den Oosten” (L. J. Veen, Amsterdam) en mijn artikel „De Nieuwe Banen der Sinologie” (in „De Gids” van 1 Nov. 1911). ↑

² Prof. G. von der Gabelentz: Confucius und seine Lehre. ↑

³ In zijne inleiding tot Ku Hung Mings „Chinas Verteidigung gegen Europäische Ideeën.” ↑

⁴ In het werk „De Geest van Japan” van Okakura-Yoshisaburo (Uitg. Wereldbibliotheek) vindt men op blz. 39 en 40 uittreksels uit dit Heilig Edict. ↑

⁵ In zijn „Shantung, the Sacred Province of China”. ↑

⁶ Een zekere vorm van literaire opstellen, vereischt bij de—thans afgeschafte—literaire staats-examens. ↑

⁷ „Mémoires relatives à l'Asie”. ↑

⁸ Men zie voor bizonderheden mijn artikel „De Nederlandsche Sinologie” in „De Gids” van 1 Augustus 1912. ↑

[Inhoud]

LIJST VAN DE VOORNAAMSTE WERKEN DOOR MIJ GERAADPLEEGD BIJ HET SCHRIJVEN VAN „DE GEEST VAN CHINA”:¹

Dr. Chen Huan Chang. The Economic Principles of Confucius and his School.

Ku Hung Ming. Chinas Verteidigung gegen Europäische Ideen.

Prof. E. Fenollosa. Epochs of Chinese and Japanese Art.

Raphaël Petrucci. La Philosophie de la Nature dans l'Art d'Extrême Orient.

Raphaël Petrucci. Kie Tseu Yuan Houa Tchouan.

Dr. Curt Glaser. Die Kunst Ost-Asiens.

Samuel Johnson. Oriental Religions and their Relation to Universal Religion. China.

Herbert A. Giles. Introduction to the History of Chinese Pictorial Art.

E. J. Eitel. Fung Shui.

Martin Buber. Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse.

Lafcadio Hearn. Gleanings in Buddha Fields.

Ost-Asiatische Zeitschrift (l'Extrême Oriënt—The Far East.)

[175]

¹ De oorspronkelijke Chineesche werken zijn hierbij niet opgenoemd. ↑

[Inhoud]

VERTALINGEN

blz. 22. „Bij de studie van Chineesche klassieke boeken is het niet zoozeer de *vertaling van de karakters*, door den schrijver gebruikt, die er op aankomt, als wel *het aandeel in de gedachten; er is het zien van geest tot geest*”.

blz. 27. „Deze dichtkunst richt zich tot oor en oog op gelijke wijze”.

blz. 70. „Wij hebben een dynastie onttroond, die den Geest der Oudheid verloren had, en te midden van de ruïnen der revolutie, zullen wij, hoop ik, een nieuwen tempel weder opbouwen *op de Wijsheid der Ouden*”.

blz. 76. „De eenvoud en universeelheid van natuurlijke wetten”.

blz. 80. „een gouden ketting van geestelijk leven loopende door iederen vorm van bestaan en, als in één levend lichaam, samenbindend alles dat bestaat in den hemel boven en op de aarde beneden”.

blz. 90. „Ahnungen” = voorgevoelens.

blz. 91. „Jenseits” = generzijds.

blz. 97. „Wirken aus ungeschiedener, gegensatzloser, umfriedeter Einheit” = Werken uit ongescheiden, tegenstelling-looze, van vrede omgeven Eenheid.

blz. 97. „the doctrine of action without attachement” = de Leer van handeling zonder er zich aan te hechten.

blz. 121. „het open geweten van het volk, waar alle plichten bloot worden gelegd voor de Wijsheid en Orde der wereld, opgesloten in deze Vereerden.”

[176]

blz. 130. „met één streek”.

blz. 131. „Men gaat uit van een heel gemakkelijk bereikbare étagère-curiositeit, van welker houding, beweging, bouw zich een doordringende bekoring losmaakt, en men eindigt met, achter het geschilderde of gebeeldhouwde werk, de magische visie van het heelal te ontdekken”.

blz. 154. „De Geschiedenis der Kunst laat eveneens ter zijde liggen de buiten-europeesche kunsten, de Mohammedaansche kunst, de Chineesche kunst, de Japansche kunst”.

blz. 154. „Als ik niets zeg, noch van de kunst van Indië, noch van die van China, dan is dat omdat de hooge oudheid die men haar toeschrijft een illusie is. Indië heeft geen kunst gehad vóór het tijdvak van Alexander den Groote en wat de Chineesche kunst betreft, zij is pas begonnen haar meesterstukken voort te brengen in den loop der Europeesche middeleeuwen”.

blz. 155. „De triomf van den Geest over de Stof”.

blz. 163. „Het is Chineesche onsterfelijkheid, deze Feniks van Letteren. Het is de analogie van Westersche wetenschap, als algeheele overblijving van kracht.”

blz. 165. „Het gevaar in China van heden is niet dat het de juiste hoeveelheid mannen zal missen om zijn landbouw en mijnen te ontwikkelen, maar de neiging om de hoogere en hemelsche godsdienstige instincten te verliezen”.

blz. 165. „Als een handleiding voor Modern China in zijn strijd met het Westen, toonende hoe het de oude wegen van de oudste ouden weer moet doen herleven”.

blz. 170. „voor altijd gebrandmerkt is met de totale onbekwaamheid om tot een hooger niveau van verstandelijke beschaving op te rijzen.”

[177]

[Inhoud]

INHOUD

	Bladz.
INLEIDING	V
DE GEEST VAN CHINA	1
DE TAAL VAN CHINA	6
CONFUCIUS	20
DE TOEKOMSTDROOM VAN CONFUCIUS	50
MENCIUS	64
DE „YIH KING”	70
LAO TSZ' EN DE TAO TEH KING	90
CHUANG TSZ'	106

DE VOORVADEREN-DIENST	116
CHINEESCHE KUNST	124
NABETRACHTING	158
LIJST VAN GERAADPLEEGDE WERKEN	173

ILLUSTRATIES:

Confucius	19
De drie Stichters	144

[178]

[Inhoud]

Eenige belangrijke werken over:

NATUURKUNDE, LAND- EN VOLKENKUNDE

Verschenen bij de

MIJ. VOOR GOEDE EN GOEDKOOPE LECTUUR

Mr. W. J. VAN BALEN: Door Amerika

C. f0.75

R.T. INHOUD: Momentopnamen van New-York—Van New England door de Empire State naar het Mid-Westen—Van Chicago dwars door Canada—Langs de Pacific Coast, van Vancouver naar San Francisco—Rondom San Francisco—Het paradijs van Zuid-Californië—De wonderen van het woestijnplateau—Terug in het Oosten—Enkele Amerikaansche toestanden.

E. J. BANFIELD: [Bekentenissen van een strandvonder](#) 📖.

C. f0.75

R.T. INHOUD van het eerste deel: *Mijn tropisch Eiland*: Het domein van den strandvonder—De aankomst—Ons Eiland—Onze satellieten en bureu—De nederzetting—Strandvonderij—Tropische bedrijven—De fauna van het eiland—Vogels en hun rechten—Een fuga aan den dageraad—Het loophoen—Een brandie—Vlammende oogen—Fier en grootmoedig—De witte muskaatduif—De Australische kolibri—Vogels als seizoenkonders—De Koraaltuin—Wonderlijke visschen—De zeeschorpioen—Burra-ree—Vierduizend tegelijk—Een mededinging van de oester—Haaïen—Schildpadden—De hedendaagsche meermin—Bêche-demer—Een vlinderdroom—De bedrogen slang—Avontuur met een krokodil—Een veroveraar—Een grootmoordenaar—Sluipmoordenaars—De vliegenvorst—Een tragedie in geel—Goed in hun rol—Mieren—De bruidsvlucht. Enz. enz.

J. v. d. BILT, Sterrekunde. Een inleiding tot de Studie van het Heelal, (met 133 afbeeldingen)

I. f1.25 C. 1.40 L. 1.55

W.B. 213-218. Een uiterst belangrijk werk, onderdeel van onze Serie: Encyclopaedie in Monografieën.

„Zijn streven in een zoo kort mogelijk bestek, mede te deelen, tot welke vraagstukken een bestudeering van den hemel leidt en door welke methoden men deze tegenwoordig tracht op te lossen, schijnt ons toe, gelukkig geslaagd te zijn.”

Kerkelijke Courant

„Het boekje van den heer v. d. Bilt, zeer degelijk en toch gemakkelijk leesbaar, getuigt van een bijzonder talent om een ingewikkelde stof duidelijk uiteen te zetten.”

Nieuws v. d. Dag

[179]

„Het verschijnen er van is van groote beteekenis voor de populaire sterrenkunde in ons land,—ook hij, die als liefhebber reeds aan sterrenkunde gedaan heeft, kan dit werkje niet missen.”

Handelsblad.

Prof. Dr. J. BOEKE, De Afstamming van den Mensch. Met 29 tekstfiguren en register.

I. f 0.45 C. 0.60 L. 0.75


W.B. 262-263. „Het streven van prof. Boeke was, niet, zooals zoo dikwijls in populaire geschriften juist over dit vraagstuk geschiedt, een volledig geconstrueerd beeld te geven van de afstamming van den mensch, zooals de schrijver van zulk een boekje zich die toevallig denkt, maar te laten zien, hoe weinig men er eigenlijk aan positieve feiten over weet en welke beschouwingen zich aan die weinige feiten laten vastknoopen. Het boekje moge daardoor aan samenhang en duidelijkheid verloren hebben, aan eerlijkheid heeft het er wellicht door gewonnen, zegt de schrijver. Wij gelooven, dat daarin juist de waarde van het geschrift ligt. Mede door een aantal tekstfiguren en door een register is het in alle opzichten wel verzorgd”....

Het Vaderland

Dr. H. J. CALKOEN, Bloemen en Insecten.

f 0.10

V.B. INHOUD: Inleiding—Wat is een bloem?—Van de Insekten—Van de bloemen—Kruisbevruchting—Insektenbloemen—Bloem en mensch—Bestaansvoorwaarden der planten—Wegwijzers naar den honing—Tegen invloeden van weer en wind—Geslachtlooze bloemen—Tijd van openen en sluiten—Het zoeken naar den honing—De inrichting van eenige bloemen—De kleur der bloemen—Naschrift—Register.

CHARLES DARWIN, De Reis om de Wereld , vertaald door J. Brandt (met afbeeldingen). 2e met register voorziene druk. (5e-8e duizend.)

I. f 1.05 C. 1.20 L. 1.35

W.B. No. 63-66**. Darwins beroemd verhaal dat den grondslag legde tot zijn lateren arbeid, nu herdrukt.

Prof. R. C. DUNCAN, Techniek en Wetenschap, naar het Engelsche „The Chemistry of Commerce”, bewerkt door W. C. de Leeuw.

L. f 2.50

„Een buitengewoon interessant boek voor een leek en ingewijde.

„Wij bevelen het boek met nadruk aan, vooral aan nijveren, die er uit leeren zullen, van hoe onschatbaar groot belang het is in hun bedrijf wetenschap en praktijk hand aan hand te doen gaan.”

[180]

Vragen v. d. Dag

Moderne Wetenschap. 3e geheel herziene bewerking door Dr. F. H. Büchner, privaat-docent ter Amsterdamsche Universiteit.

Nieuwe, goedkoope druk I. f 0.65 C. 0.80 L. 0.95

W.B. 287-289. *Moderne Wetenschap is*, bij zijn eerste verschijning door niemand minder dan wijlen Prof. Hubrecht warm begroet en daardoor zeer bekend geworden.

INHOUD: Gangbare begrippen—de Wet der perioden.—Gasioneen.—Radioactiviteit—Een nieuwe eigenschap der stof—De uitvinding van het atoom—Moderne wetenschappen en oude vraagstukken—Naschrift enz.

G. VAN HULZEN, Zwitserland. Geïllustreerd.

C. f 0.75 L. 1.—

R.T. Een leiddraad voor degenen die Zwitserland bezoeken willen en interessant en leerzaam voor hen, die het niet bezoeken kunnen.

Prof. Dr. Ph. KOHNSTAMM, Warmteleer.

I. f 0.95 C. 1.10 L. 1.25

W.B. 311. „Omdat het boek niet als leerboek is bedoeld, is de uiteenzetting er van zoo helder, dat zonder nadere mondelinge toelichting de inhoud gemakkelijk te begrijpen is.”

Het Vliegwiél.

E. E. KRONENBURG, Verzorging van Kamerplanten.

V.B. INHOUD: Inleiding—De kamer—De potten—Bijzondere verzorging der planten—Schadelijke dieren en hun bestrijding—Plantenziekten—Over de verschillende kamerplanten—Bladplanten—Bolgewassen in de kamer.

S. LEEFMANS, Kijkjes in het Natuurleven. Geïllustreerd.

I. f 0.45 C. 0.60 L. 0.75

W.B. 153-154. „Allen moesten ook medewerken om het ingesluimerde gevoel voor de natuur weer bij ons volk op te wekken”, schrijft bisschop von Keppler in „Meer Vreugde”. De heer Leefmans heeft het zijne bijgebracht om dien wensch te helpen verwezenlijken. Zijn mooi boekje weze dan ook welkom.

„Wat dit boekje boven de meesten van dien aard vóór heeft is, dat de illustraties genomen zijn door den auteur zelven, dus volkomen één met hetgeen hij vertelt.”

[181]

De Tijdspiegel

ALBERT B. LLOYD, Van Oeganda naar Khartoem.

C. f 0.75

R.T. INHOUD: Van Oeganda naar Boenyoro—Hoima, de hoofdstad van Boenyoro—Boenyoro en zijn groote mannen—Folklore en zeden van Boenyoro—Zendingsarbeid in Boenyoro—Jachtavonturen—Een uitstapje naar Toro—Een bezoek aan noordelijk Boenyoro—Spannende oogenblikken bij het Albertmeer—Acholi—Naar Gondokoro—De laatste dagen van een langen tocht—Zes dagen in het Sudd—Omdoerman en Khartoem.

ALEXANDER MACDONALD, Op zoek naar Eldorado.

C. f 0.75

R.T. INHOUD: I. *Het ijzige Noorden*: Onder de schaduw van den Witten Pas—Over de White-Horse Waterval—In het land der Thron-Diuk's—De ontdekking der Goudgrond-kreek—Een gevaarlijke terugtocht.—De tent bij het Caribou-wed—Over den Chilcootpas.

II. *Onder het Zuiderkruis*: Een wedloop om het goud—De eerste schacht—Goud getroffen—Kampvuur-herinneringen—De Heilige Klomp—Het Land der Eindelooheid—El Dorado—Waar de pelikaan zijn nest bouwt—In de Australische Binnenlanden.

H. v. d. MANDERE, Montenegro.

C. f 0.75

R.T. INHOUD: Aan de boorden van de Adriatische Zee—Montenegro het land der zwarte bergen—Uit de geschiedenis van Montenegro—Het land, waarover Koning Nikita regeert—Van Cattaro naar Cettinje—Het Staatsbestuur van Montenegro—De Vendetta in Montenegro—Zeden en gewoonten van het Montenegrijnsche volksleven—Koning Nikita van Montenegro en zijn familie—Twee Vorsten-dichters—De ontwikkeling van Montenegro in de laatste decennia—De hoofdstad van Montenegro: Cettinje—Van Cettinje naar het Oosten en Noorden des lands en naar Antivari.

Prof. OKAKURA-YOSHISABURO, De Geest van Japan. Met een inleiding van George Meredith.

W.B. 14. Uitverkocht; wordt volgend jaar herdrukt.

Prof. Dr. A. PULLE, Naar het Sneeuwgebergte van Nieuw-Guinea. Met de derde Nederlandsche Expeditie. 32 illustraties.

C. f 0.75

R.T. „Het boekje is zoo goedkoop, ziet er met zijn 32 illustraties zoo smakelijk uit, die prof. Pulle blijkt zoo'n onderhoudend verteller, en het is zoo verbazend interessant, wat hij nu van het nog minst gekende, maar daarom juist meest belangwekkende deel van ons Oost-Indische eilandenrijk mededeelen kan.”

Leeuwarder Courant.

C. REGINALD ENOCK: Het Land der Inca's. Met 16 illustraties.

C. f 0.75

[182]

R.T. INHOUD: Voorwoord—De Andes—Het Reizen in Peru—De Boven-Maragnon—Het leven in de steden der Andes—De Indianen in de Andes—De hoogvlakte der Andes—Bergbeklimmingen in de Andes—Delfstoffenrijkdom—De Inca-beschaving—De Inca-ruïnes—De Inca-wegen—Inca-beschaving in de wouden der Amazone—De Monagana en de Amazone—De Indianen der Montagna—India-rubber-kultuur in de Montagna—De Peruvianen—Aardbevingen en vloedgolven—De Zuid-Amerikaansche republieken.

Prof. HUGO DE VRIES, Het Yellowstone Park; Experimenteele Evolutie.
Met 4 autotypieën. 3e druk, (9e-12e duizend).

I. f 0.25 C. 0.35 L. 0.45

AUGUSTA DE WIT, [Natuur en Menschen in Indië](#) 📖.

Ingenaaid f 1.90 Keurband f 2.75

O.U. Augusta de Wit is niet slechts een schrijfster die Insulinde kent als weinigen, maar ook iemand die het schoone land met zijn zoo verschillende bevolking liefheeft en die haar buitengewoon scherpe waarnemingen en warm gevoel op een altijd boeiende en treffende wijze weet mede te deelen en zodoende den lezer haar werk doet genieten als een tegelijkertijd leerrijke land- en volkenkunde studie en interessant reisverhaal.

„Wie het genot wil smaken ons heerlijk Indisch eilandenrijk te zien door de oogen van een beschaafde vrouw; het genot van in keurige schetsen te lezen over de zeldzaam schoone natuur en over de veelsoortige bewoners met hun verschillende bedrijven; wie over onze koloniën, waarvan we veel weten en... heel veel niet weten, zich wil laten beleeren op de allergeoeglijkste manier, door een prettig geschreven boek van iemand, die er iets over te zeggen heeft en die haar boekje goed verzorgde en illustreerde, die schaffe zich deze penneschetsen aan”....

De Hervorming. .

COLOFON

Beschikbaarheid

Dit eBoek is voor kosteloos gebruik door iedereen overal, met vrijwel geen beperkingen van welke soort dan ook. U mag het kopiëren, weggeven of hergebruiken onder de voorwaarden van de [Project Gutenberg Licentie](#) bij dit eBoek of on-line op www.gutenberg.org.

Dit eBoek is geproduceerd door het on-line gedistribueerd correctieteam op www.pgdp.net.

Codering

Dit boek is weergegeven in oorspronkelijke schrijfwijze. Afgebroken woorden aan het einde van de regel zijn stilzwijgend hersteld. Kennelijke zetfouten in het origineel zijn verbeterd. Deze verbeteringen zijn aangegeven in de colofon aan het einde van dit boek.

Documentgeschiedenis

2015-12-26 Begonnen.

Externe Referenties

Dit Project Gutenberg eBoek bevat externe referenties. Het kan zijn dat deze links voor u niet werken.

Verbeteringen

De volgende verbeteringen zijn aangebracht in de tekst:

Bladzijde	Bron	Verbetering
n.v.t.	taal	talen
12	:	.
12, 47, 47,		
47, 48, 63,		
66, 97, 99,		
107, 107,		
110, 113,		

179, 180,		
182	[Niet in bron]	.
14, 67, 80,		
110, 145,		
146, 162,		
175	[Niet in bron]	"
16	eenige	eenig
18	vooal	vooral
20	enkele	enkel
22	[Niet in bron])
28, 48, 90	[Niet in bron]	'
29	Bij	By
35, 48, 52,		
52, 52, 67,		
96, 96, 96,		
96, 97, 97,		
97, 104,		
106, 106,		
108, 109,		
134, 178,		
179	[Niet in bron]	"
40	tuschen	tusschen
41	begaat	begaan
43	ceremoneel	ceremonieel
47, 48	Kiün	Kiün
54, 55, 83,		
175	"	[Verwijderd]
57, 76, 96	"	[Verwijderd]
60	transcedent	transcendent
64	volik	volk
68	""	"
71, 165	'	"
73	Ki	Kie
78, 96, 107	[Niet in bron]	,
78	flexabiliteit	flexibiliteit
78	onvanger	ontvanger
79	-	[Verwijderd]
85	Enkele	Enkel
87	nog	noch
88	".]	.]"
95	thans	than
96	. Is	is,
110	geschreeuw	geschreeuwd
113	,	[Verwijderd]
117	verhaal	verhaalt
134	Oriënt	Orient
142	intuitieve	intuïtieve
148	,	.
151	aan-aanbrengen	aanbrengen
154	'l Histoire	l'Histoire
154	qu'an	qu'on
154	l'Inde	L'Inde
154	l'epoque	l'époque
154	quand	quant
159	beteekend	beteekent
165	religous	religious
166	binnen	buiten
167	materieeee	materieele
173	China's	Chinas
173	Europaïsche	Europäische

Updated editions will replace the previous one—the old editions will be renamed.

Creating the works from print editions not protected by U.S. copyright law means that no one owns a United States copyright in these works, so the Foundation (and you!) can copy and distribute it in the United States without permission and without paying copyright royalties. Special rules, set forth in the General Terms of Use part of this license, apply to copying and distributing Project Gutenberg™ electronic works to protect the PROJECT GUTENBERG™ concept and trademark. Project Gutenberg is a registered trademark, and may not be used if you charge for an eBook, except by following the terms of the trademark license, including paying royalties for use of the Project Gutenberg trademark. If you do not charge anything for copies of this eBook, complying with the trademark license is very easy. You may use this eBook for nearly any purpose such as creation of derivative works, reports, performances and research. Project Gutenberg eBooks may be modified and printed and given away—you may do practically ANYTHING in the United States with eBooks not protected by U.S. copyright law. Redistribution is subject to the trademark license, especially commercial redistribution.

START: FULL LICENSE
THE FULL PROJECT GUTENBERG LICENSE
PLEASE READ THIS BEFORE YOU DISTRIBUTE OR USE THIS WORK

To protect the Project Gutenberg™ mission of promoting the free distribution of electronic works, by using or distributing this work (or any other work associated in any way with the phrase “Project Gutenberg”), you agree to comply with all the terms of the Full Project Gutenberg™ License available with this file or online at www.gutenberg.org/license.

Section 1. General Terms of Use and Redistributing Project Gutenberg™ electronic works

1.A. By reading or using any part of this Project Gutenberg™ electronic work, you indicate that you have read, understand, agree to and accept all the terms of this license and intellectual property (trademark/copyright) agreement. If you do not agree to abide by all the terms of this agreement, you must cease using and return or destroy all copies of Project Gutenberg™ electronic works in your possession. If you paid a fee for obtaining a copy of or access to a Project Gutenberg™ electronic work and you do not agree to be bound by the terms of this agreement, you may obtain a refund from the person or entity to whom you paid the fee as set forth in paragraph 1.E.8.

1.B. “Project Gutenberg” is a registered trademark. It may only be used on or associated in any way with an electronic work by people who agree to be bound by the terms of this agreement. There are a few things that you can do with most Project Gutenberg™ electronic works even without complying with the full terms of this agreement. See paragraph 1.C below. There are a lot of things you can do with Project Gutenberg™ electronic works if you follow the terms of this agreement and help preserve free future access to Project Gutenberg™ electronic works. See paragraph 1.E below.

1.C. The Project Gutenberg Literary Archive Foundation (“the Foundation” or PGLAF), owns a compilation copyright in the collection of Project Gutenberg™ electronic works. Nearly all the individual works in the collection are in the public domain in the United States. If an individual work is unprotected by copyright law in the United States and you are located in the United States, we do not claim a right to prevent you from copying, distributing, performing, displaying or creating derivative works based on the work as long as all references to Project Gutenberg are removed. Of course, we hope that you will support the Project Gutenberg™ mission of promoting free access to electronic works by freely sharing Project Gutenberg™ works in compliance with the terms of this agreement for keeping the Project Gutenberg™ name associated with the work. You can easily comply with the terms of this agreement by keeping this work in the same format with its attached full Project Gutenberg™ License when you share it without charge with others.

1.D. The copyright laws of the place where you are located also govern what you can do with this work. Copyright laws in most countries are in a constant state of change. If you are outside the United States, check the laws of your country in addition to the terms of this agreement before downloading, copying, displaying, performing, distributing or creating derivative works based on this work or any other Project Gutenberg™ work. The Foundation

makes no representations concerning the copyright status of any work in any country other than the United States.

1.E. Unless you have removed all references to Project Gutenberg:

1.E.1. The following sentence, with active links to, or other immediate access to, the full Project Gutenberg™ License must appear prominently whenever any copy of a Project Gutenberg™ work (any work on which the phrase “Project Gutenberg” appears, or with which the phrase “Project Gutenberg” is associated) is accessed, displayed, performed, viewed, copied or distributed:

This eBook is for the use of anyone anywhere in the United States and most other parts of the world at no cost and with almost no restrictions whatsoever. You may copy it, give it away or re-use it under the terms of the Project Gutenberg License included with this eBook or online at www.gutenberg.org. If you are not located in the United States, you will have to check the laws of the country where you are located before using this eBook.

1.E.2. If an individual Project Gutenberg™ electronic work is derived from texts not protected by U.S. copyright law (does not contain a notice indicating that it is posted with permission of the copyright holder), the work can be copied and distributed to anyone in the United States without paying any fees or charges. If you are redistributing or providing access to a work with the phrase “Project Gutenberg” associated with or appearing on the work, you must comply either with the requirements of paragraphs 1.E.1 through 1.E.7 or obtain permission for the use of the work and the Project Gutenberg™ trademark as set forth in paragraphs 1.E.8 or 1.E.9.

1.E.3. If an individual Project Gutenberg™ electronic work is posted with the permission of the copyright holder, your use and distribution must comply with both paragraphs 1.E.1 through 1.E.7 and any additional terms imposed by the copyright holder. Additional terms will be linked to the Project Gutenberg™ License for all works posted with the permission of the copyright holder found at the beginning of this work.

1.E.4. Do not unlink or detach or remove the full Project Gutenberg™ License terms from this work, or any files containing a part of this work or any other work associated with Project Gutenberg™.

1.E.5. Do not copy, display, perform, distribute or redistribute this electronic work, or any part of this electronic work, without prominently displaying the sentence set forth in paragraph 1.E.1 with active links or immediate access to the full terms of the Project Gutenberg™ License.

1.E.6. You may convert to and distribute this work in any binary, compressed, marked up, nonproprietary or proprietary form, including any word processing or hypertext form. However, if you provide access to or distribute copies of a Project Gutenberg™ work in a format other than “Plain Vanilla ASCII” or other format used in the official version posted on the official Project Gutenberg™ website (www.gutenberg.org), you must, at no additional cost, fee or expense to the user, provide a copy, a means of exporting a copy, or a means of obtaining a copy upon request, of the work in its original “Plain Vanilla ASCII” or other form. Any alternate format must include the full Project Gutenberg™ License as specified in paragraph 1.E.1.

1.E.7. Do not charge a fee for access to, viewing, displaying, performing, copying or distributing any Project Gutenberg™ works unless you comply with paragraph 1.E.8 or 1.E.9.

1.E.8. You may charge a reasonable fee for copies of or providing access to or distributing Project Gutenberg™ electronic works provided that:

- You pay a royalty fee of 20% of the gross profits you derive from the use of Project Gutenberg™ works calculated using the method you already use to calculate your applicable taxes. The fee is owed to the owner of the Project Gutenberg™ trademark, but he has agreed to donate royalties under this paragraph to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation. Royalty payments must be paid within 60 days following each date on which you prepare (or are legally required to prepare) your periodic tax returns. Royalty payments should be clearly marked as such and sent to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation at the address specified in Section 4, “Information about donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation.”

- You provide a full refund of any money paid by a user who notifies you in writing (or by e-mail) within 30 days of receipt that s/he does not agree to the terms of the full Project Gutenberg™ License. You must require such a user to return or destroy all copies of the works possessed in a physical medium and discontinue all use of and all access to other copies of Project Gutenberg™ works.
- You provide, in accordance with paragraph 1.F.3, a full refund of any money paid for a work or a replacement copy, if a defect in the electronic work is discovered and reported to you within 90 days of receipt of the work.
- You comply with all other terms of this agreement for free distribution of Project Gutenberg™ works.

1.E.9. If you wish to charge a fee or distribute a Project Gutenberg™ electronic work or group of works on different terms than are set forth in this agreement, you must obtain permission in writing from the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, the manager of the Project Gutenberg™ trademark. Contact the Foundation as set forth in Section 3 below.

1.F.

1.F.1. Project Gutenberg volunteers and employees expend considerable effort to identify, do copyright research on, transcribe and proofread works not protected by U.S. copyright law in creating the Project Gutenberg™ collection. Despite these efforts, Project Gutenberg™ electronic works, and the medium on which they may be stored, may contain “Defects,” such as, but not limited to, incomplete, inaccurate or corrupt data, transcription errors, a copyright or other intellectual property infringement, a defective or damaged disk or other medium, a computer virus, or computer codes that damage or cannot be read by your equipment.

1.F.2. LIMITED WARRANTY, DISCLAIMER OF DAMAGES - Except for the “Right of Replacement or Refund” described in paragraph 1.F.3, the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, the owner of the Project Gutenberg™ trademark, and any other party distributing a Project Gutenberg™ electronic work under this agreement, disclaim all liability to you for damages, costs and expenses, including legal fees. YOU AGREE THAT YOU HAVE NO REMEDIES FOR NEGLIGENCE, STRICT LIABILITY, BREACH OF WARRANTY OR BREACH OF CONTRACT EXCEPT THOSE PROVIDED IN PARAGRAPH 1.F.3. YOU AGREE THAT THE FOUNDATION, THE TRADEMARK OWNER, AND ANY DISTRIBUTOR UNDER THIS AGREEMENT WILL NOT BE LIABLE TO YOU FOR ACTUAL, DIRECT, INDIRECT, CONSEQUENTIAL, PUNITIVE OR INCIDENTAL DAMAGES EVEN IF YOU GIVE NOTICE OF THE POSSIBILITY OF SUCH DAMAGE.

1.F.3. LIMITED RIGHT OF REPLACEMENT OR REFUND - If you discover a defect in this electronic work within 90 days of receiving it, you can receive a refund of the money (if any) you paid for it by sending a written explanation to the person you received the work from. If you received the work on a physical medium, you must return the medium with your written explanation. The person or entity that provided you with the defective work may elect to provide a replacement copy in lieu of a refund. If you received the work electronically, the person or entity providing it to you may choose to give you a second opportunity to receive the work electronically in lieu of a refund. If the second copy is also defective, you may demand a refund in writing without further opportunities to fix the problem.

1.F.4. Except for the limited right of replacement or refund set forth in paragraph 1.F.3, this work is provided to you ‘AS-IS’, WITH NO OTHER WARRANTIES OF ANY KIND, EXPRESS OR IMPLIED, INCLUDING BUT NOT LIMITED TO WARRANTIES OF MERCHANTABILITY OR FITNESS FOR ANY PURPOSE.

1.F.5. Some states do not allow disclaimers of certain implied warranties or the exclusion or limitation of certain types of damages. If any disclaimer or limitation set forth in this agreement violates the law of the state applicable to this agreement, the agreement shall be interpreted to make the maximum disclaimer or limitation permitted by the applicable state law. The invalidity or unenforceability of any provision of this agreement shall not void the remaining provisions.

1.F.6. INDEMNITY - You agree to indemnify and hold the Foundation, the trademark owner, any agent or employee of the Foundation, anyone

providing copies of Project Gutenberg™ electronic works in accordance with this agreement, and any volunteers associated with the production, promotion and distribution of Project Gutenberg™ electronic works, harmless from all liability, costs and expenses, including legal fees, that arise directly or indirectly from any of the following which you do or cause to occur: (a) distribution of this or any Project Gutenberg™ work, (b) alteration, modification, or additions or deletions to any Project Gutenberg™ work, and (c) any Defect you cause.

Section 2. Information about the Mission of Project Gutenberg™

Project Gutenberg™ is synonymous with the free distribution of electronic works in formats readable by the widest variety of computers including obsolete, old, middle-aged and new computers. It exists because of the efforts of hundreds of volunteers and donations from people in all walks of life.

Volunteers and financial support to provide volunteers with the assistance they need are critical to reaching Project Gutenberg™'s goals and ensuring that the Project Gutenberg™ collection will remain freely available for generations to come. In 2001, the Project Gutenberg Literary Archive Foundation was created to provide a secure and permanent future for Project Gutenberg™ and future generations. To learn more about the Project Gutenberg Literary Archive Foundation and how your efforts and donations can help, see Sections 3 and 4 and the Foundation information page at www.gutenberg.org.

Section 3. Information about the Project Gutenberg Literary Archive Foundation

The Project Gutenberg Literary Archive Foundation is a non-profit 501(c)(3) educational corporation organized under the laws of the state of Mississippi and granted tax exempt status by the Internal Revenue Service. The Foundation's EIN or federal tax identification number is 64-6221541. Contributions to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation are tax deductible to the full extent permitted by U.S. federal laws and your state's laws.

The Foundation's business office is located at 809 North 1500 West, Salt Lake City, UT 84116, (801) 596-1887. Email contact links and up to date contact information can be found at the Foundation's website and official page at www.gutenberg.org/contact

Section 4. Information about Donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation

Project Gutenberg™ depends upon and cannot survive without widespread public support and donations to carry out its mission of increasing the number of public domain and licensed works that can be freely distributed in machine-readable form accessible by the widest array of equipment including outdated equipment. Many small donations (\$1 to \$5,000) are particularly important to maintaining tax exempt status with the IRS.

The Foundation is committed to complying with the laws regulating charities and charitable donations in all 50 states of the United States. Compliance requirements are not uniform and it takes a considerable effort, much paperwork and many fees to meet and keep up with these requirements. We do not solicit donations in locations where we have not received written confirmation of compliance. To SEND DONATIONS or determine the status of compliance for any particular state visit www.gutenberg.org/donate.

While we cannot and do not solicit contributions from states where we have not met the solicitation requirements, we know of no prohibition against accepting unsolicited donations from donors in such states who approach us with offers to donate.

International donations are gratefully accepted, but we cannot make any statements concerning tax treatment of donations received from outside the United States. U.S. laws alone swamp our small staff.

Please check the Project Gutenberg web pages for current donation methods and addresses. Donations are accepted in a number of other ways including checks, online payments and credit card donations. To donate, please visit: www.gutenberg.org/donate

Section 5. General Information About Project Gutenberg™ electronic works

Professor Michael S. Hart was the originator of the Project Gutenberg™ concept of a library of electronic works that could be freely shared with anyone. For forty years, he produced and distributed Project Gutenberg™ eBooks with only a loose network of volunteer support.

Project Gutenberg™ eBooks are often created from several printed editions, all of which are confirmed as not protected by copyright in the U.S. unless a copyright notice is included. Thus, we do not necessarily keep eBooks in compliance with any particular paper edition.

Most people start at our website which has the main PG search facility:
www.gutenberg.org.

This website includes information about Project Gutenberg™, including how to make donations to the Project Gutenberg Literary Archive Foundation, how to help produce our new eBooks, and how to subscribe to our email newsletter to hear about new eBooks.