

Dōgens Boeddhanatuur en Spinoza's Substantie/God/Natuur:

Een evaluatie van de vergelijking door Masao Abe

Premasterthese Religie en Levensbeschouwing, specialisatie Boeddhisme

In het kader van *Dialog en Boeddhistische visies op andere tradities*

Docent/scriptiebegeleider: Christian van der Heijden

Zutphen, 29 juni 2014

Stefan van Weers

Studentnummer: 254317

1. Inleiding

Vanuit een oude, persoonlijke belangstelling voor zowel Spinoza's leer als (Zen-) boeddhisme, bestaat bij mij al lang de behoefte om te onderzoeken in hoeverre deze (levens-) filosofieën c.q. filosofische praktijken, overeenkomsten vertonen, wat de verschillen zijn en hoe in een dialoog die overeenkomsten en verschillen verhelderd en begrepen kunnen worden. Globaal gesproken zijn er in het oog springende overeenkomsten: het zijn beide heilsleren die de mens leiden in zijn weg naar bevrijding en geluk, ze herkennen beide in onwetendheid de wortel van alle kwaad¹, ze bevestigen beide dat er een weg is die persoonlijk gegaan moet worden, zonder hulp van een bovennatuurlijke macht, ze leggen beide een sleutelrol weg voor verstandelijk inzicht, etc. Maar deze leren zijn ook gescheiden door 2000 jaar tijd en duizenden kilometers afstand. De culturele verschillen zijn immens. Echter een kernpunt blijft gelijk: beiden leren zijn van menselijke makelij en ze betreffen mensen, hun mogelijkheden, hun problemen en hun worstelingen. Kortom: het basismateriaal is 'mens' en dat rechtvaardigt het vermoeden en de zoektocht naar overeenkomsten en verschillen in de antwoorden die in verschillende tijden en verschillende culturen zijn gegeven op de vragen die de 'condition humaine' heeft ingegeven, nog steeds ingeeft en zal blijven ingeven. Daarmee is tevens een antwoord gegeven op de relevantie van zo'n onderzoek. Hoewel Spinoza's leer op zich niet meer als 'heilsleer' wordt gedoceerd, neemt het academische onderzoek naar de invloed van zijn denken op het westerse denken flink toe. Bovendien komt zijn filosofie als levensbeschouwing in onze seculariserende wereld steeds meer in de belangstelling². Dit laatste geldt eveneens voor het boeddhisme dat – in een aantal gevallen ontdaan van religieuze componenten – een steeds prominentere plaats inneemt als levensbeschouwing. Daarmee is ook het nodige gezegd over de actualiteit en krijgt de vergelijking tussen beide ook zin en betekenis in de dialoog

¹ Bijvoorbeeld in brief 21 van B.d.S. aan H. Oldenburg: "(...) d'onkunde, die d' oorsprong van alle boosheit is (...)", *Nagelaten Geschriften*, p.505, dbnl 2009. 'Onkunde' is de vertaling van *ignorantia* (Lat.) ofwel 'onwetendheid'.

² Zie de reacties op *A Secular Age* (2007) het standaardwerk van de Canadese filosoof Charles Taylor, o.a. op de website *The Immanent Frame* rond het centrale hoofdstuk uit dit werk, waar diverse auteurs direct en indirect verwijzen naar Spinoza. En recent het boek *Nature's God* (2014) van Matthew Stewart, waarin hij de invloed van Spinoza op het ontstaan van de VS blootlegt.

tussen oosterse en westerse filosofie en is Spinoza goed te zien als een potentiële brugfiguur.

2. These

De these die ik in deze scriptie onderzoek is een uitspraak van Masao Abe, gedaan in zijn essay *Dōgen on Buddha-nature*: “However, despite apparent similarities between them, Dōgen’s idea of the Buddha-nature is radically different from Spinoza’s idea of God (...)” (Abe, 1999: 36). Abe argumenteert in zijn essay vóór deze stelling en ik beoog met deze these een poging tot falsificatie ervan. De hoofdvraag is dan ook: is het inderdaad zo dat deze begrippen zo ‘radicaal verschillend’ zijn?

De subvragen die bij het toetsen van deze these en hoofvraag aan de orde komen zijn:

1. Wat betekent Dōgen’s Boeddhanatuur volgens de interpretatie van Abe?
2. Wat behelst Spinoza’s begrippencombinatie Substantie/God/Natuur volgens de interpretatie van Abe?
3. Waarin bestaat volgens deze gegeven interpretaties van Abe exact dat ‘radicale verschil’ tussen beide ideeën? En wat zijn volgens Abe die ‘apparent similarities’?
4. Hoe verhoudt zich de interpretatie van Spinoza’s Substantie/God/Natuur-begrip door Abe tot de recente interpretaties?

3. De aanpak

Ik zal eerst onderzoeken wat Abe’s interpretaties zijn van zowel Dōgen’s ‘Boeddhanatuur’ als Spinoza’s ‘Substantie/God/Natuur’ zoals hij die verwoordt in zijn essay *Dōgen on Buddhature* (Abe, 1999). Vervolgens identificeer ik Abe’s argumentatie voor de verschillen en overeenkomsten tussen beide. Daarna geef ik kritieken op de interpretaties van Abe en zijn argumentatie. Ik baseer me onder andere op Misrahi, maar zal daarbij ook gebruik maken van recente Ethica-vertalingen als bronteksten, alsmede enkele relevante brieven van Spinoza uit de Nagelaten Werken. Incidenteel grijp ik ook terug op Dōgens oorspronkelijke tekst *Busshō* (Boeddhanatuur) uit de *Shōbōgenzō* (“De Schatkamer van het Oog van de Ware Leer”, Dōgen, 1997). Voor de algemene achtergrond van boeddhisme maak ik gebruik van de introducties van Peter Harvey en Huston Smith. Ik sluit het betoog af met enkele conclusies en discussie.

4. Dōgen's Boeddhanatuur

Abe wijst erop dat Dōgens interpretatie van het begrip 'Boeddhanatuur' binnen de boeddhistische traditie een bijzondere is. Dit komt omdat Dōgen een eigen interpretatie geeft aan woorden van de Boeddha. Dōgen citeert in zijn tekst *Boeddhanatuur* uit de Nirvana-sutra: "Śakyamuni Boeddha zei: 'Alle levende wezens hebben zonder uitzondering de Boeddhanatuur. De Tathagata blijft eeuwig en zonder verandering bestaan' " (Dōgen, 1997: 67). Dōgen stelt dat hier voor "alle levende wezens" gelezen moet worden: "Alle bestaan", en voor "**hebben** [...] Boeddhanatuur" gelezen moet worden: "**is** de Boeddhanatuur" (Ibid.: 67). Hij stelt: "Ik noem één integrale entiteit van 'alle bestaan' 'levende wezens' " (ibid.: 67). Dōgen maakt daarbij nadrukkelijk onderscheidt tussen het 'zijn' van Boeddhanatuur en het 'zijn' in de dualiteit van 'zijn en niet-zijn', zoals hij stelt in zijn toelichting: "Je moet begrijpen dat het 'zijn' dat de Boeddhanatuur tot 'alle bestaan' maakt, niet het zijn is van zijn en niet-zijn" (Ibid.: 67). "Evenmin", zegt Dōgen verder, "betekent de term 'alle bestaan' in de tijd verschijnend zijn" (Ibid.: 67-68). Dōgen koppelt expliciet en consequent het begrip 'Boeddhanatuur' los van alles wat de indruk zou kunnen geven dat het dualistisch geïnterpreteerd kan worden of dat het als stoffelijk bestaan dat 'in de tijd verschijnt' begrepen mag worden; als iets wat verkregen of verloren kan worden; als exclusief aan het menselijke bestaan gekoppeld; als onderworpen aan de polariteiten geboorte-dood, ontstaan-vergaan, verschijnen-verdwijnen, zijn en niet-zijn. Kortom, Dōgen benadrukt dat Boeddhanatuur niet materieel en evenmin duaal gedacht mag worden. Ditzelfde geldt voor 'alle bestaan' door de gelijkstelling ervan met Boeddhanatuur. Abe vat dit samen met de nadrukkelijke stelling dat Boeddhanatuur helemaal niet 'iets' is: "in other words, it is not substantial at all" (Abe, 1999: 38).

Abe legt een direct verband tussen Dōgens interpretatie van Boeddhanatuur en Dōgens persoonlijke religieuze ervaring die Abe achtereenvolgens aanduidt met: "realisatie van de Boeddha Dharma", "religieuze ontwaken" en "existentiële realisatie"³ (Abe, 1999:

³ Het is opvallend is dat Abe hier zo sterk de nadruk legt op een 'realisatie', terwijl zulke terminologie indruist tegen de visie van Dōgen, en de focus op zo'n realisatie ('satori'/verlichting'), meer de Rinzaï-Zenboeddhistische achtergrond van Abe typeert.

26). Deze uitdrukking “religieus ontwaken” verwijst naar de absolute *bodhicitta*, de geest (*citta*) van ontwaken (*bodhi*) en speelt een belangrijke rol in het verband dat Dōgen legt tussen het concept ‘Boeddhanatuur’ en een centrale vraag in de Zenboeddhistische traditie. Deze vraag waar Dōgen aan refereert is: “What is it that thus comes?”, gesteld door Hui-neng⁴ aan zijn discipel Nan-yüeh Huai-jang (Abe, 1999: 37). Kern van deze vraag is het ‘what’; een vraag gesteld aan een persoon, niet in de vorm van ‘wie...die’, maar ‘wat...dat’. Dit ‘what’ is inderdaad fundamenteel in het boeddhisme⁵ en gerelateerd aan (absolute) *bodhicitta*, een sleutelbegrip in het denken over Boeddhanatuur, ook wel aangeduid met de term *Tathāgata-garbha*⁶ (Harvey, 2013: 143). In het vervolg kom ik nog nader terug op de kwestie rond dit ‘what’ omdat Abe dit begrip als cruciaal ziet in het duiden van het verschil tussen Boeddhanatuur en Substantie (God/Natuur) in Spinoza’s filosofie.

Het begrip *Tathāgata-garbha* is cruciaal in het Mādhyamika-denken binnen het Mahāyāna-boeddhisme waar Dōgens Zenboeddhisme deel van uitmaakt. Het begrip is bovendien gelijkwaardig aan het begrip *Śūnyatā* (‘emptiness’ of ‘leegte’), eveneens een centraal begrip in het Mahāyāna (Harvey, 2013: 142). In de discussie tussen boeddhistische stromingen rond het concept Boeddhanatuur was het filosofische probleem de dichotomie die ontstaat zodra die Boeddhanatuur enerzijds als eeuwig en oneindig wordt gezien, dus niet onderhevig aan de fundamentele kenmerken van bestaan, namelijk *anatta*, *anicca* en *dukkha* (resp. ‘geen-zelf’, ‘vergankelijkheid’ en ‘lijden’), maar anderzijds de kern, het wezen of de ware aard van elk bestaand iets uit zou maken, waar juist wél die kenmerken van bestaan op van toepassing zijn. In deze filosofische discussie speelde het begrip *svabhāva* (‘substantie’) een centrale rol in de dubbele betekenis van enerzijds ‘eigen-natuur’ (aard of essentie) van iets, anderzijds

⁴ 6^e Chinese Chan(Zen)patriarch, 638-713 CE.

⁵ De eersten die Boeddha na diens verlichting tegenkwamen, vroegen aan hem: “Ben je een God? Ben je een engel? Ben je een heilige?” En toen daar telkens het antwoord ‘nee’ op kwam, vroegen ze: “Wat ben je dan?” Dat is de bijzonderheid in deze vraag: niet *wie*, maar *wat* ben je? Dat wil zeggen, *wat* manifesteer je? Het antwoord is dan ook datgene wat de Boeddha manifesteert, namelijk *ontwaking*. Het antwoord op die ‘wat’-vraag luidde dan ook logischerwijs: “Ik ben ontwaakt” (Smith, 2003: 3).

⁶ *Tathāgata* betekent letterlijk: ‘zo-gegaan’ of ‘zo-gekomen’ en het is tevens één van de aanduidingen voor de Boeddha. *Garbha* betekent embryo of baarmoeder, waarbij in het Tibetaans boeddhisme veelal wordt vertaald met die eerste betekenis, en in het Chinees boeddhisme met de tweede. In beide varianten duidt de term *Tathāgata-garbha* op het ‘boeddha-potentieel’ in alle wezens (Harvey, 2013: 139)

‘eigen-existentie’ van iets in een materiële-/stoffelijke zin. De Mādhyamika-school van het Mahāyāna-boeddhisme, gegrond in de filosofie van Nāgārjuna, maakt daarbij onderscheid tussen relatieve of conventionele waarheid en absolute of uiteindelijke waarheid. Boeddhanatuur op het absolute niveau kon onmogelijk zo’n substantieel karakter hebben, terwijl het toch op één of andere wijze verbonden moest worden met individuele, stoffelijke lichamen op het relatieve niveau (Harvey, 2013: 142). In de leer van Nāgārjuna verwijst het begrip *Śūnyatā* naar het afwezig zijn van *svabhāva* (‘eigen wezen’ of ‘substantie’), wat op het relatieve- (‘conventionele’) en op het absolute (‘uiteindelijke’) niveau verschillend wordt begrepen. In de bovengenoemde discussie binnen het Boeddhisme brengt het begrip ‘substantie’ in elk geval van een soortgelijke problematiek aan het licht als bij Spinoza, bij wie Substantie een oneindig aantal Attributen (wezenskenmerken) heeft, waarvan de mens er slechts twee kent: uitgebreidheid en denken, via de modificaties (*modi*) of bestaanswijzen. Zie hiervoor ook verderop bij de bespreking van Misrahi hoe dit soortgelijke vraagstuk, namelijk het verband tussen de concepten ‘substantie’ en ‘*modi*’ (bestaanswijzen) in Spinoza’s filosofie wordt benaderd. Hier ligt een veelbelovend terrein voor comparatief onderzoek tussen Mahāyāna-Boeddhisme en Spinoza’s filosofie. Onder andere het onderscheid tussen *essentie* en *existentie* in diens filosofie, maar in het bijzonder de kennissoorten die Spinoza onderscheidt, kunnen hierbij relevant blijken. Met name het onderscheid tussen de eerste twee soorten kennis (*verbeelding* en *redelijke* kennis) en de derde kennissoort (*intuïtieve* kennis), waarbij die eerste twee mogelijk indicatief zijn voor Nāgārjuna’s ‘conventionele’ kennis en die laatste voor ‘uiteindelijke’ kennis.

5. Spinoza’s Substantie/God/Natuur

Abe citeert Spinoza op één plaats in zijn essay direct: “[...]‘Substance’ is, according to Spinoza’s definition, that which is in itself and is *conceived* through itself; it can be *conceived* independently of the conception of anything else” (Abe, 1999: 38, cursief origineel). Deze citering van Spinoza’s derde definitie uit deel I van de *Ethica* is weer een parafraze van de vertaling van Elwes (Elwes, 1883) waar Abe zich op baseert: (Part I, def. III.) “By substance, I mean that which is in itself, and is conceived through itself: in other

words, that of which a conception can be formed independently of any other conception.”⁷

In het vervolg van zijn betoog, vlecht Abe zijn interpretatie van deze cruciale definitie van Substantie van Spinoza door zijn eigen argumentatie voor het in zijn ogen ‘scherpe’ en zelfs ‘radicale’ verschil met Boeddhanatuur. In mijn behandeling hieronder van die argumentatie tracht ik die Spinoza-interpretatie van Abe te verhelderen.

6. Argumentatie van Abe

Ik identificeer hieronder een aantal thema’s waarbinnen Abe zijn stelling fundeert van het ‘radicale verschil’ tussen Boeddhanatuur en Substantie/God/Natuur.

6.1 *Boeddhanatuur is geen Substantie*

Abe stelt: “Dōgen’s idea of the Buddha-nature is radically different from Spinoza’s idea of God precisely because Dōgen’s Buddha-nature is not a substance.” (Abe, 1999: 36).

Hij stelt echter eveneens: “Spinoza’s idea of God as Substance is of course not something” (ibid.: 36). Het probleem in de vergelijking die Abe maakt, is dat hij enerzijds stelt dat God/Substantie niet ‘iets’ is, d.w.z. niet substantieel is in de zin van ‘lichamelijk’, ‘stoffelijk’ of ‘materieel’, maar anderzijds dat hij benadrukt: “in sharp contrast Buddhanature is non-substantial” (Abe, 1999: 39). De vraag is daardoor wat Abe precies verstaat onder ‘substance’ en waarin dat scherpe verschil dan bestaat.

Met zijn uitdrukking “God as Substance” creëert Abe een dualiteit tussen ‘God’ en ‘Substantie’ waarbij zijn volgende stap is om dat ‘Substantie’-begrip materieel (substantieel in de zin van ‘stoffelijk’) in te vullen, zoals hij doet in zijn volgende opmerking: “[...]God is the Substance of so-called substances” (ibid.: 38). Wat opvalt zijn de verschillen in het gebruik van groot- en klein kapitalen in het woord ‘substantie’. Abe stelt dat God als ‘Substantie’ natuurlijk niet ‘iets’ is, maar de ‘zogenoemde substanties van de Substantie’ zijn dat wél in de interpretatie van Abe, want die ‘zogenoemde

⁷ In een recente Nederlandse vertaling is dat: “Onder ‘substantie’ versta ik datgene wat in zichzelf is en door middel van zichzelf wordt begrepen. Dat wil zeggen: datgene waarvan het begrip niet het begrip van iets anders nodig heeft om gevormd te worden.” (Spinoza, 2012b: 11).

substanties' duidt hij als 'relatieve substanties' en 'eindige zijnden' ("*finite beings*") (Abe, 1999: 38). Op deze wijze heeft hij de modi op een heel directe wijze via een duaal geïnterpreteerd substantie-begrip verbonden aan God, en daarmee van het concept God/Substantie een 'substantieel' idee gemaakt in de zin van stoffelijk of materieel. Dit is alleen mogelijk doordat Abe zoals gezegd in feite met twee verschillende substantie-begrippen lijkt te werken, wat echter haaks staat op de filosofie van Spinoza. Daarmee wekt Abe de indruk dus toch iets materieels (stoffelijks of lichamelijks) te begrijpen onder Spinoza's Substantie-begrip, terwijl het is duidelijk dat Spinoza het begrip Substantie nadrukkelijk niet ziet als substantieel in de zin van lichamen, fysiek of stoffelijk. Dat blijkt bijvoorbeeld in de *Ethica*, Deel I op de toelichting bij het bewijs van stelling 15: "(...) iedereen die enigszins over de goddelijke natuur heeft nagedacht zegt dat God niet lichamen is" (Spinoza, 2012b: 24). Op dit punt van 'substantialiteit' in de zin van 'stoffelijkheid of materialiteit' lijkt er dus juist geen verschil tussen Boeddhanatuur en God/Substantie.

Bovendien blijft Abe door zijn directe koppeling van God/Substantie aan de Modi, met het probleem zitten waar het begrip 'Attribuut' te plaatsen. In relatie tot het concept Boeddhanatuur is er in de Boeddhistische filosofie geen equivalent van dit begrip zo merkt hij op en hij stelt: "because the idea of 'attribute' is meaningless in a non-substantial Buddha-nature" (Abe, 1999: 39). Abe zoekt de verklaring hiervoor dus in de constatering dat Boeddhanatuur als 'niet-substantieel' c.q. niet-materieel mag worden begrepen. Dit argument steunt zoals hierboven aangegeven op een kennelijk niet correct begrip van Spinoza's concept God/Substantie aangezien een Attribuut eveneens niet 'substantieel' mag worden begrepen in de zin van 'stoffelijk' of 'materieel'. Een Attribuut is immers een wezenskenmerk van God/Substantie dat als zodanig evenmin lichamen of materieel begrepen kan en mag worden als God/Substantie zelf. De mens als eindige modus van God/Substantie, kent deze twee attributen omdat hij als mens met zijn lichamen deel heeft het Attribuut Uitgebreidheid en met zijn geest deel heeft aan het Attribuut Denken en middels dit deel hebben aan deze twee attributen ook de principiële mogelijkheid heeft om kennis te krijgen van God/Substantie. Het concept 'Attribuut' heeft dus een specifieke functie in de filosofie van Spinoza als verbindend element tussen enerzijds God/Substantie en anderzijds de modi (*bestaanswijzen*). Een

dergelijke verbinding tussen enerzijds 'Boeddhanatuur' en anderzijds 'alle bestaan', ontbreekt inderdaad in Dōgen's idee van Boeddhanatuur.

De focus op begrippen 'Substantie'/'God' door Abe is overigens terecht gezien hun belang, want zo stelt ook Misrahi: " 'Substantie (substantia) is het fundamentele begrip van de spinozistische ontologie" (Misrahi, 2007: 231). Hij voegt daar echter een belangrijke waarschuwing aan toe: "Alle misvattingen bij de interpretatie van het spinozisme komen voort uit een oorspronkelijke misvatting over de betekenis van dit begrip" (ibid.: 231). Misrahi wijst in dit verband met nadruk op de complexe samenhang van de begrippen 'bestaanswijze' (modus) en 'Substantie' bij Spinoza. Het begrip 'bestaanswijze' maakt een dubbele (denk-)beweging mogelijk die het substantiebegrip individualiseert en het bestaanswijze-begrip universeel maakt. Misrahi illustreert dit aan de hand van de bestaanswijze van het attribuut 'Denken' en citeert hiervoor Spinoza: "Hieruit blijkt [...] dat onze geest, voor zover hij begrijpt, een eeuwige bestaanswijze van het denken is, die door een andere eeuwige bestaanswijze wordt bepaald, en deze weer door een andere en zo tot in het oneindige, zodanig dat al deze bestaanswijzen samen Gods eeuwig en oneindig verstand uitmaken (Ethica deel V, st. 40, opm.)" (Misrahi, 2007: 52). 'Alles is één en één is alles' zou hiervoor een passende formulering kunnen zijn. Een andere passende uitdrukking zou zijn: " 'Alle bestaan' is Boeddhanatuur". In elk geval komt hier een veel subtielere samenhang tussen de begrippen 'substantie' en 'bestaanswijze' naar voren dan de samenhang die Abe schetst als zouden bestaanswijzen simpelweg rechtstreeks via deductie zijn afgeleid van Substantie of God (Abe, 1999: 38). Het gaat bij Spinoza dus niet om een 'eenrichtingsverkeer', maar is er sprake van een 'wederkerigheid', een 'wederzijds doordringen' zoals Abe dat juist in het kader van zijn uitleg van Boeddhanatuur betoogt (Abe, 1997: 176 e.v.). In deze zin is er ook bij Spinoza sprake van principiële 'kenbaarheid' van de werkelijkheid c.q. God/Substantie die analogie vertoont met Dōgens uitspraak: "[...] in de hele wereld is niets ooit verborgen geweest" (Dōgen, 1997: 68). In zowel Spinoza's als Dōgens leer is het uiteindelijke doel juist het opheffen van de onwetendheid omtrent respectievelijk God/Substantie en Boeddhanatuur en het verkrijgen van direct - intuïtief - inzicht in de werkelijkheid.

Abe onderbouwt zijn constatering van het 'radicale verschil' tussen Boeddhanatuur en Substantie/God met als argument: "(...) juist omdat Dōgens Boeddhanatuur niet een

substantie is” (Abe, 1997: 161). Volgens Abe is voor Dōgen de Boeddhanatuur nadrukkelijk ‘niet-iets’ want zodra het ‘iets’ is, zou het begrensd zijn door een ander ‘iets’ wat strijdig is met het onbeperkte en oneindige van Boeddhanatuur. Deze redenering is vertoont sterke overeenkomst met de redenering van Spinoza aangaande het bestaan van slechts één substantie in het bewijs bij Stelling 8 van Deel I van de Ethica (Spinoza, 2012b: 15). Voor Abe duidt de redenering bij Dōgen erop dat Boeddhanatuur niet ‘substantieel’ is (Abe, 1997: 162), maar voor Spinoza’s redenering trekt Abe die conclusie opmerkelijk genoeg niet. De enige reden daarvoor die uit zijn eerder genoemde redenering is te destilleren, is dat Abe enerzijds het begrip Substantie wél als substantieel, dat wil zeggen als stoffelijk interpreteert, maar hij zich anderzijds realiseert dat Spinoza’s terminologie van God als Substantie niet betekent dat God of Substantie (een) ‘iets’ zou zijn (ibid.: 163). Zie hiervoor ook verderop onder paragraaf 6.3.

6.2 *Substantie en materie*

Het lijkt dat Abe in de vergissing deelt als zou Spinoza met de gelijkstelling van God/Substantie aan ‘Natuur’, die God/Substantie in een materiële/stoffelijke zin (c.q. als ‘uitgebreidheid’) opvatten. Voor Spinoza is het gehele universum zoals wij dat (kunnen) kennen, echter een *modus* onder de attributen uitgebreidheid en denken. ‘Natuur’ als term verwijst bij Spinoza enerzijds naar de totale werkelijkheid (het universum) als een oneindig zijnde, en anderzijds naar de *aard* van iets, in dit geval dat Substantie zowel een ‘scheppende’ en een ‘geschapen’ natuur heeft. Natuur als begrip verwijst enerzijds naar alle eindige modi, maar houdt ook verband met de oneindige modi van God/Substantie onder de voor het verstand kenbare Attributen, en verbindt daarmee de voor ons kenbare werkelijkheid met God/Substantie. God en Substantie zijn in de filosofie van Spinoza twee verschillende begrippen voor een identieke ‘zaak’, maar Natuur is een complexer begrip doordat Spinoza het onderscheidt in twee soorten of aspecten: *natura naturans* (‘naturende’ natuur) en *natura naturata* (‘genatuurde’ natuur). Daarmee duidt hij het dynamische principe dat in God/Substantie werkzaam is. Het *naturans* verwijst naar de principes en (natuur-)wetten die niet anders kunnen zijn dan ze zijn op grond van de definitie van God/Substantie, en het *naturata* verwijst naar de verschijnselen, de

werkelijkheid of realiteit, de oneindige en eindige modi die op grond van de Attributen evenmin anders kunnen zijn dan ze zijn gezien de definitie van God/Substantie.

Het lijkt erop dat Spinoza zich veel moeite getrooste om zijn Substantie-begrip helder te definiëren als volkomen los van iedere voorstelling die het rechtstreekt met een materieel substantiebegrip verbindt. Dat lijkt dezelfde moeite die Dōgen zich getrooste om zijn begrip Boeddhanatuur vrij te houden van een dergelijke duiding in materiele zin. Zoals hij bijvoorbeeld verwoordt in *Busshō*: “Het [‘alle bestaan’/‘Boeddhanatuur’] heeft evenmin iets van doen met zaken als bewustzijn en object, substantie en vorm” (Dōgen, 1997: 68). Iets soortgelijks verwoordt Spinoza in een brief aan Henry Oldenburg: “met betrekking tot de visie van bepaalde mensen dat ik God zou identificeren met natuur (begrepen als een soort massa of lichamelijke materie), die vergissen zich volledig.”⁸ Die materie is namelijk de kenbare verzameling van modi, bestaand op grond van het attribuut uitgebreidheid en kenbaar op grond van het attribuut denken. Spinoza verzet zich dus krachtig tegen een dergelijk wanbegrip van zijn filosofie, net als Dōgen dat doet ten aanzien van zijn filosofie.

Het substantiebegrip van Spinoza is overigens erg interessant omdat het mogelijk juist de brug is naar boeddhisme, hoewel het ook onder Spinozisten een problematisch begrip is, want meer religieus georiënteerde denkers, zoals Herman de Dijn⁹, hebben het makkelijker over God als substantie, dan over Substantie als god (let op de klein- en groot kapitalen). Ze stellen makkelijk dat ‘God een substantie is’ (‘Goddelijke substantie’), maar nooit dat ‘Substantie een god is’ (‘Substantiële god’), wat vanuit de logica van Spinoza prima kan. Ze hebben het ook over ,de’ of ,een’ substantie, maar nooit over ,de’ of ,een’ God. Maar bij Spinoza is de conclusie helder: er in één God en één Substantie en die zijn volkomen identiek. Beiden zijn weer identiek met ,Natuur’, maar Natuur is een begrip waarin de dynamiek van het ontstaan en vergaan besloten ligt: de aanwijsbare Natuur dat zijn de modi (=modificaties van God/Substantie), maar met een optelsom van die modi heb je niet God/Substantie te pakken, want Natuur is ook het

⁸ “Voorts, dat enigen achten dat mijn Godeleerde Staatkundige Verhandeling alleenlijk hier op steunt, dat God, en de Natuur (by de welke zy zekere klomp, of lighamelijke stoffe verstaan) een en de zelfde zou zijn, zy dwalen gantschelijk van de weg af.” (Spinoza, Nagelaten Geschriften, brief 21)

⁹ Dijn, H. de (2009) *Spinoza, de doornen en de roos* Kapellen: Uitgeverij Pelckmans Klement.

geheel van natuurwetten en principes die dat ontstaan en vergaan reguleren (i.e. Spinoza's determinisme c.q. zijn natuurwetenschappelijke insteek). In deze zin zijn Newton, Einstein en Darwin met God/Substantie bezig voor wat betreft dat determinerende deel van de Natuur (*natura naturans*: de vormende of scheppende principes die het eeuwige en oneindig proces van ontstaan en vergaan reguleren), maar ze doen dat door te kijken naar dat wat voor ons zichtbaar en kenbaar is: de fenomenen van de Natuur (*natura naturata*), de aanwijsbare verschijnselen en hun samenhangen, het speuren naar de oorzaken van de gevolgen en het vinden van de principes die van het ene ding tot het andere leiden. Er is volgens Spinoza geen andere weg om Natuur/Substantie/God te leren kennen dan die weg van de immanentie. Al is deel I van de *Ethica* wel een 'top-down'-benadering in de zin van afdalend van hoog abstractieniveau naar een lager concreet niveau, is dat deel tevens te begrijpen als een uitleg of 'preview' dát die weg er is en dat die begaanbaar is; een weg die hij uitwerkt in de daaropvolgende vier delen van de *Ethica*. Spinoza begint op de 'top', duikt het 'dal' in en klimt er dan stap voor stap weer uit.

6.3 'Wat' en Substantie

Ik kom hier terug op het eerder aangegeven vraagstuk rond de uitdrukking 'Wat is het dat zo komt' in relatie tot Boeddhanatuur in het licht van Abe's directe verwijzing naar het 'spirituele ontwaken' van Dōgen. De Zen-dialogoog waaraan Abe refereerde als herkomst van de term 'wat', is in de Zen-traditie een voorbeeld van een uitwisseling tussen meester en leerling, een zogenaamde 'mondo'. Dit is een klassieke vorm van test en demonstratie van inzicht dan wel gebrek daaraan. Veel zogenaamde 'koans'¹⁰ hebben de vorm van zo'n 'mondo'. In de context van een Zen-mondo verleidt een stelling of vraag, in dit geval de vraag naar het 'wat', degene die deze vraag krijgt om een concreet (lees: *substantieel*) antwoord te geven, dus te verwijzen naar een 'iets'. Zo'n antwoord is per definitie niet juist want het is onmiddellijk gescheiden van de niet-substantiële Boeddhanatuur, terwijl de vraag juist gericht is op uitlokken van een onmiddellijke expressie van Boeddhanatuur, van dat 'wat'. In casus die Abe aanhaalt laat het antwoord (volgens de traditie) acht jaar op zich wachten en luidt: 'Zelfs zeggen dat het iets is, zou misplaatst zijn'. Dit antwoord omzeilt precies het probleem van 'iets' als antwoord, en

¹⁰ Een koan is een niet rationeel begrijpbare uitspraak, vraag of dialoog, waarop monniken in de Zentraditie mediteren als instrument in hun religieuze beoefening.

tevens het – even misplaatste – antwoord ‘niet-iets’ (niets) en geeft zodoende uitdrukking aan Boeddhanatuur.

De kern van Abe’s idee over de relatie tussen enerzijds ‘wat’ en Boeddhanatuur en anderzijds God/Substantie, verwoordt hij als volgt: “[...]Spinoza’s idea of God as Substance –though it might be called ‘what’ from the side of relative substances and finite beings – cannot *in itself* be properly called ‘what’ [...]” (Abe, 1999: 38, *cursief origineel*)¹¹. En: “In other words, for Spinoza’s God may be said to be ‘what’ when it is viewed from the outside, from the side of the relative substances and finite beings, but it is not that ‘what’ is God” (ibid.: 38)¹². Abe interpreteert hier dat ‘God’ *als* ‘Substantie’ een ‘wat’ genoemd kan worden van de kant van de eindige modi (waaronder de mens), maar kan volgens hem niet ‘in zichzelf’ of ‘op zichzelf’ een ‘wat’ worden genoemd, waarmee hij dus het onderscheid aangeeft tussen God/Substantie en Boeddhanatuur. Hierover de volgende opmerkingen.

Ten eerste: de ‘wat’-vraag in het voorbeeld van Abe (en Dōgen) wordt niet aan ‘de’ Boeddhanatuur gesteld, maar aan een persoon genaamd Nan-yüeh Huai-jang. Die *persoon* weet geen antwoord, en pas na acht jaar later *realiseert* hij de Boeddhanatuur en geeft hij vanuit die realisatie het passende antwoord. Hiermee is binnen Dōgens visie op Boeddhanatuur de wijze aangegeven waarop volgens Abe het inzicht dat ‘alle bestaan’ is Boeddhanatuur’ tot stand komt: de eerder genoemde ‘realisatie’ (zie hierboven, p. 4). Ten tweede moet opgemerkt dat ‘van buitenaf’ kijken naar God/Substantie een volstrekte onmogelijkheid is binnen de filosofie van Spinoza: alle bestaan bestaat in God/Substantie en buiten God/Substantie bestaat er niets. Dit is de noodzakelijke immanentie van Spinoza’s filosofie. Het valt op dat Abe het desondanks heeft over ‘relatieve substanties’ terwijl er voor Spinoza zoals gezegd één substantie is waarvan de modificaties ‘bestaanswijzen’ worden genoemd, modificaties dus van het ene bestaan, namelijk Substantie. Ten derde geeft Abe geen argumentatie voor zijn bewering dat God/

¹¹ Vertaling Koole: “Spinoza’s idee van God als Substantie kan echter – hoewel het ‘wat’ genoemd zou kunnen worden, van de zijde van de relatieve substanties en eindige zijnden – *op zichzelf* niet correct ‘wat’ genoemd worden [...]” (Abe, 1997: 163).

¹² Vertaling Koole: “Met andere woorden kan voor Spinoza van God gezegd kan worden dat Hij ‘wat’ is wanneer er van buitenaf naar gekeken wordt van de zijde van de relatieve substanties en eindige zijnden, maar is het niet dat ‘wat’ God is.” N.B. dat laatste zou wellicht beter vertaald zijn met: “[...] maar niet dat God ‘wat’ is” (ibid.).

Substantie een 'wat' genoemd zou kunnen worden vanaf van de zijde van de modi (relatieve, eindige bestaanswijzen). Naar zijn redenen kunnen we alleen maar raden. Als vierde punt kan God/Substantie volgens Abe "*op zichzelf* niet correct 'wat' genoemd worden" omdat hij stelt dat 'Substantie' volgens Spinoza's definitie "datgene is wat op zichzelf is en wat door zichzelf begrepen wordt; datgene kan begrepen worden onafhankelijk van het begrip van welk ander iets ook" (Abe, 1999). Abe poneert hier dus de tegenstelling dat God/Substantie enerzijds wél een 'wat' genoemd kan worden gezien vanuit de eindige modi, maar anderzijds zou het geen 'wat' genoemd kunnen worden omdat het 'op zichzelf is en door zichzelf begrepen wordt', in het bijzonder 'dat het begrip gevormd kan worden zonder het begrip van iets anders'. Het eerste deel van die stelling is zoals hierboven aangegeven strijdig met de definitie van God/Substantie die zegt dat modi in God/Substantie zijn en niet daarbuiten als een mogelijk gezichtspunt op die God/Substantie. Gezien vanuit de filosofie van Spinoza zegt Abe hier impliciet dat enerzijds dit 'wat' (of 'Boeddhanatuur') een modus is van God/Substantie. Vanuit zijn interpretatie van Dōgens visie op 'Boeddhanatuur' echter, stelt Abe in het tweede deel van zijn stelling het tegenovergestelde, namelijk dat 'Boeddhanatuur' beslist géén modificatie kan zijn van God/Substantie aangezien het 'alle bestaan' is en niet iets wat 'in iets anders is' (de definitie van een modus). Indien 'wat' (of Boeddhanatuur) geen modus kan zijn, is het nu de vraag op grond waarvan Abe stelt dat God/Substantie "niet correct" een 'wat' genoemd mag worden in de zin van Boeddhanatuur. Hier vermoed ik meer een begrips- en definitieprobleem dan een reëel probleem.

De vraag naar het 'wat' van zowel Boeddhanatuur als God/Substantie is een zogenaamde 'onmogelijke vraag'. Die 'onmogelijkheid' zit onder andere in het gegeven dat beide begrippen niet direct aanwijsbaar zijn, maar slechts indirect 'kenbaar' via de manifestaties (in objectieve zin) en tevens direct 'schouwbaar' zijn. Voor dat laatste ligt er een mogelijk verband tussen Spinoza's 'intuïtief weten' en Dōgens 'existentiële realisatie' (met andere woorden: in subjectieve zin). Misschien is het zelfs zo dat de *vraag* niet 'onmogelijk' is, maar wel het geven van een antwoord. Daarvan lijken in elk geval de inspanningen van Dōgen en Spinoza te getuigen.

6.4 Eenheid en veelheid

Volgens Abe is Spinoza een monist die uitgaat van één God/Substantie en daar deductief de veelvoud van de eindige zijnden uit afleidt. Dōgen daarentegen stelt volgens Abe dat de relatie tussen Boeddhanatuur en alle eindige zijnden niet deductief afleidbaar is (Abe, 1997: 165). Dōgen zelf citeert echter in *Busshō* een uitspraak van Aśvagosha (12^e patriarch van het Boeddhisme) over de ‘Zee van de Boeddhanatuur’: “De vorming van bergen, rivieren en de aarde is helemaal afhankelijk van de Boeddhanatuur” (Dōgen, 1997: 71). Deze uitspraak licht Dōgen toe met de opmerking: “We [moeten] ons realiseren dat de bestaanswijze van de Zee van de Boeddhanatuur is als deze; zij heeft niet daarachter nog eens te maken met binnen, buiten of tussen” (ibid.: 71).

Boeddhanatuur valt dus samen met zowel de *vorming* als met het *gevormde*. Ter vergelijking is hier weer het beste het begrip ‘Natuur’ van Spinoza tegenover te stellen. Dit begrip omvat twee aspecten, namelijk de naturende natuur (*natura naturans*: vormende principes, de eeuwige natuurwetten) en de genatuurde natuur (*natura naturata*: gevormde fenomenen, het oneindige universum), waarmee hij enerzijds het dynamische aspect van Natuur (God/Substantie) uitdrukt van ontstaan en vergaan, maar anderzijds de oneindigheid en eeuwigheid van dat ontstaan en vergaan zelf. Bovendien is door de gelijkstelling God/Substantie/Natuur, er per definitie niets dat buiten, naast of boven ‘Natuur’ kan bestaan. God/Substantie/Natuur vallen samen met zowel het naturende als het genatuurde, het scheppende en het geschapene. Vooral bij die laatste twee begrippen dreigt makkelijk de verwarring dat er iets persoonlijks wordt bedoeld en dat er een fundamenteel verschil zou zijn tussen ‘schepper’ en ‘geschapene’. Bij Spinoza gaat het duidelijk over vormende principes en natuurwetten die de vorming als proces determineren, met andere woorden om onpersoonlijke zaken. Het ‘geschapen’ (lees: ‘noodzakelijk bestaande’) universum als zodanig is als oneindige modus van God/Substantie zonder begin of eind, wat inhoudt dat God/Substantie/Natuur zélf niet gevormd of geschapen zijn. Ze zijn ‘hun eigen oorzaak’ wat in wezen een vanzelfsprekende zaak is gezien hun gedefinieerde ‘noodzakelijke bestaan’. En uit dat noodzakelijke *bestaan* vloeit even noodzakelijk al het *bestaande* voort, de modi. Het is daarmee een bestaan dat geen tegendeel heeft in niet-bestaan, een zijn dat geen tegendeel heeft in niet-zijn.

Dōgen zegt verder: “Als het zo staat, is bergen en rivieren zien Boeddhanatuur zien” (ibid.: 71). Ook voor Spinoza geldt dat God/Substantie kennen verloopt via het kennen van de Natuur in de zin van de werkelijkheid die zich in de modi manifesteert. Alleen modi van de attributen ‘uitgebreidheid’ en ‘denken’ zijn voor het menselijke verstand toegankelijk.

Tot slot stelt Dōgen over dit citaat: “Zo zie je, en zie je niet, dat ‘helemaal afhankelijk’ ‘totaal afhankelijk’ is, ‘een afhankelijk totaal’ is” (ibid.: 71). Hier wijst hij op een absolute afhankelijkheid van ‘alle bestaan’ van Boeddhanatuur en dat ‘alle bestaan’ een ‘totaal’ is, een samenhangend geheel. Ook in dit opzicht is de parallel met Spinoza frappant aangezien de afzonderlijke modi onderling totaal afhankelijk zijn, en als totaal absoluut afhankelijk zijn van de Substantie/God. In deze zin zijn de modi niet deductief afgeleid van God/Substantie, noch is inductief

6.5 Vergankelijkheid/eeuwigheid

Abe stelt dat: “Spinoza looked at everything under the aspect of eternity (*sub specie aeternitatis*). In marked contrast, Dōgen looked at everything under the aspect of impermanence” (Abe, 1999: 52). Over dit onderscheid wil ik de volgende zaken opmerken. Ten eerste: het ‘gezichtspunt van de eeuwigheid’ was het *streven* van de filosofie van Spinoza, zoals het ‘gezichtspunt van ontwaken’ dat was voor Dōgen. De vraag in hoeverre beiden zelf vanuit deze gezichtspunten keken en dachten, vraagt voor beoordeling een gelijkwaardig gezichtspunt en elke uitspraak daarover is pretentief. Ten tweede probeert Abe hier twee zaken te contrasteren – eeuwigheid en vergankelijkheid – die bij nadere beschouwing geen tegengestelden zijn. Spinoza’s God/Substantie en haar wezenskenmerken (de attributen) zijn oneindig en eeuwig, maar de dynamiek van oorzaak en gevolg, ontstaan en vergaan binnen de context van de ‘genatuurde natuur’ staat bij hem buiten kijf. Daar tegenover kan van Dōgens begrip van vergankelijkheid gezegd worden dat het één van de drie kenmerken is van bestaan (bestaande in de termen van Spinoza’s ‘genatuurde natuur’ ofwel: eindige en tijdelijke modi) terwijl Boeddhanatuur ‘alle bestaan’ is, wat niet een ‘in de tijd verschijnend zijn’ is en geen ‘oorspronkelijk zijn’ is (als een potentieel dat in de dingen verborgen zou liggen). Bij beiden vindt je dus enerzijds erkenning van vergankelijkheid en is er anderzijds sprake van een gezichtspunt dat in de woorden van Dōgen ‘vrij is van alle

verwarring' (Dōgen, 1997: 68), en in de woorden van Spinoza een gezichtspunt 'onder de eeuwigheid'.

Voor Dōgen is het doordringen in 'natuur' een doordringen in 'Boeddha' (Dōgen, 1997: 69) wat juist overeenkomt met een uitspraak van Spinoza: "Hoe meer we de enkelvoudige dingen begrijpen, des te meer begrijpen we van God" (Spinoza, 2012b: 267). Voor Spinoza is dat vanzelfsprekend omdat de individuele dingen niets anders zijn dan de modificaties van Gods attributen die op een vaste en bepaalde wijze door deze worden uitgedrukt (Spinoza, 2012b: 36). Voor Dōgen is dat eveneens vanzelfsprekend want: "Boeddhanatuur is altijd 'alle bestaan' omdat 'alle bestaan' Boeddhanatuur is" (Dōgen, 1997: 69). Voor de constatering van een 'marked contrast' zoals Abe suggereert, lijkt daarom nauwelijks aanleiding te zijn.

6.6 *Eenheid/deelbaarheid van Boeddhanatuur en Substantie*

Abe besluit zijn essay met het door Dōgen besproken gesprek tussen een Zenmeester Ch'ing-ts'en en minister Chu (Abe, 1997: 196). Deze laatste vroeg: "Een aardworm wordt in tweeën gesneden; beide delen bewegen. In welk deel – vraag ik mij af – zou de Boeddhanatuur dan zitten?" De meester zei: 'Houd niet vast aan illusies!' " (ibid.: 196). Dōgen werkt deze uitspraken nader uit door ze zodanig te bevragen dat elk schijnbaar houvast wordt weggenomen (Dōgen, 1997: 93-95). Spinoza benadert een dergelijke vraag zeer helder en ik geef daarom een uitgebreid citaat uit de *Ethica*:

Stelling 13

Een absoluut oneindige substantie is ondeelbaar.

Bewijs

Als ze namelijk deelbaar was, zouden de delen waarin ze uiteen vallen ofwel de aard van de absoluut oneindige substantie behouden, of niet. Als het eerste het geval is, zijn er dus meer substanties van dezelfde natuur, wat absurd is (zie stelling 5). Gaan we uit van de tweede, dan kan de absoluut oneindige substantie ophouden te bestaan, zoals hierboven – wat ook absurd is (zie stelling 11).

Corollarium

Hieruit volgt dat geen enkele substantie, dus ook geen lichamelijke substantie, voor zover zij substantie is, deelbaar is.

Toelichting

Dat substantie ondeelbaar is, valt eenvoudiger te begrijpen uit het enkele feit dat de natuur van de substantie niet anders dan als oneindig kan worden gedacht en dat onder een deel van de substantie niets anders kan worden verstaan dan een eindige substantie; dat houdt een evidente tegenstrijdigheid in (zie stelling 8)" (Spinoza, 2102b: 22-23).

Dōgen geeft, in tegenstelling tot Abe, ook het vervolg van de bovengenoemde dialoog: "Chu zei: 'Maar wat dan met het bewegen?' De meester zei: 'Het is enkel wind en vuur die nog niet verstrooid zijn' " (Dōgen, 1997: 93). Hier geeft de meester uitdrukking aan de paradox van enerzijds de eeuwige eenheid en onveranderlijkheid van Boeddhanatuur en anderzijds de vergankelijkheid en veranderlijkheid van de fenomenen. Voor Dōgen is vergankelijkheid Boeddhanatuur (Abe, 1999: 49), waarmee hij op paradoxale wijze benadrukt dat Boeddhanatuur niet uiteenvalt in de dualiteit van vergankelijk versus niet-vergankelijk. De illusie is dat er iets 'gedeeld is', wat volgt uit de waargenomen 'beweging' van beide delen. De suggestie van het delen van Boeddhanatuur door het doorsnijden van een worm blijkt vanaf een hoger abstractieniveau gezien een optische- en mentale illusie.

Bij Spinoza is de vergankelijkheid van de eindige modi van Substantie onder het attribuut Uitgebreidheid, een uitdrukking van de dynamiek binnen de Substantie van naturende natuur en genaturede natuur. Door het ontstaan en vergaan van modi gaat van Substantie niets verloren noch komt er iets bij. Het 'wind en vuur die nog niet verstrooid zijn' van de Zenmeester vertoont in die zin een parallel met Spinoza's definitie van lichamelijke als een uitdrukking van tijdelijke en dynamische verhouding van 'beweging en rust' (Spinoza, 2012c: 213).

De strategie van Spinoza voor bevrijding is het systematisch ontwikkelen van adequate ideeën, van volmaakte kennis van God/Substantie. De strategie van Dōgen is daarentegen het opheffen van 'inadequate' ideeën totdat 'lichaam en geest wegvallen', een uitdrukking van Dōgen die identiek is aan 'realisatie van Boeddhanatuur'. Een dergelijke realisatie vertoont mogelijk parallellen met Spinoza's intuïtieve kennis. In beider gevallen lijkt het te gaan om opheffing van de onwetendheid omtrent de ware aard van de werkelijkheid en wordt het 'probleem' dus niet in de die werkelijkheid gesitueerd, maar in het waarnemings- en begripsvermogen van het individu ten opzichte

van die werkelijkheid uitgedrukt in de respectievelijke begrippen Boeddhanatuur of God/Substantie.

Het besluit van de dialoog tussen minister Chu en de zenmeester is het volgende vers van die laatste: “Beoefenaars van de Weg slagen er niet in ware werkelijkheid te onderscheiden/ Precies omdat zij zich verbeelden dat het hun gewone bewustzijn is. / De wortel van geboorte en dood gedurende oneindig lang voorbije kalpa’s/ Wordt door de onwetende het lichaam van zo-zijn genoemd” (Dōgen, 1997: 115). Ofwel: de zenmeester verzucht hier dat als zovelen minister Chu in de lichamelijkeid zoekt naar wat niet lichamenlijk is, dat wil zeggen Boeddhanatuur zoekt waar het niet gevonden kan worden en zodoende van de Weg afdwaalt (vergelijk wederom met de uitspraak van Spinoza in voetnoot 7, pagina 11).

8. Conclusies en Discussie

Samengevat is mijn conclusie dat Abe het begrip Substantie/God/Natuur regelmatig misinterpreteert door het in letterlijke zin te ‘concretiseren’ en te ‘materialiseren’, waardoor het – onder bewust terzijde schuiven van het begrip ‘attribuut’ – wordt vereenzelvigd met de tastbare, materiële natuur: de eindige modi in Spinoza’s terminologie. Bij zijn behandeling van Dōgen daarentegen, houdt Abe het begrip Boeddhanatuur zorgvuldig gescheiden van zo’n concrete, materiële invulling. Het beeld van een verschil, een radicaal verschil nog wel, lijkt zo meer door Abe gecreëerd te worden dan dat er zo’n fundamenteel verschil ten grondslag zou liggen aan de verschillende begrippen. Ofwel: Abe legt vooral de nadruk op wat in zijn perspectief de verschillen zijn, onder het voorbijgaan aan de mogelijke overeenkomsten.

Het tegenovergestelde van de onderzochte these lijkt me dichter bij de waarheid. In parafraze op Abe’s stelling zou ik daarom willen stellen: ‘despite apparent differences between them, Dōgen’s idea of Buddha-nature is fundamentally similar to Spinoza’s idea of God.’ Deze stelling vraagt om een uitgebreider onderzoek dan in deze beperkte scriptie mogelijk is, maar het kan de these zijn in verder onderzoek onder de noemer van ‘cross-cultural hermeneutics’ naar de vergelijking tussen Spinoza’s leer en die van

Dōgen, Zen- of zelfs Mahāyāna-boeddhisme in het algemeen. In elk geval hoop ik met het bovenstaande voldoende aanleiding te hebben gegeven voor gerede twijfel aan de stelling van Abe en steekhoudende redenen voor een uitgebreider onderzoek.

De genoemde problematiek van de interpretatie door Abe kan mogelijk zijn ingegeven door de achtergrond van waaruit hij werkte en dacht. De Kyoto-school waarvan hij deel uitmaakte, is onder andere te begrijpen als een eind 19^e eeuwse/vroeg 20^e eeuwse apologetische onderneming met als programma het boeddhisme en in het bijzonder Zen, weer binnen Japan op de kaart te zetten. Tevens paste deze filosofische insteek goed in het nationale programma van Japan om na de Meiji-restauratie op alle fronten (politiek, economisch, religieus en filosofisch) aansluiting te vinden bij het Westen en de ‘moderniteit’. Abe is dus niet neutraal in zijn vergelijking, maar heeft een emancipatoire agenda bij zijn onderneming. Zo’n agenda wekt de suggestie dat er een zekere vooropgezetheid kan sluipen in de beschouwing van de eigen achtergrond, filosofie en standpunten, en in de vergelijkende beschouwing van andere filosofieën en standpunten. De niet geringe hybris die bij Abe en zeker bij D.T. Suzuki is terug te vinden, maakt dat er sprake zou kunnen zijn van een zekere gesloten benadering van westerse filosofie. Ik hoop dat ik met mijn onderzoek dit aannemelijk heb gemaakt, maar ten minste dat het onderzoek van Spinoza in het licht van boeddhisme wellicht geopend is door Abe, maar zeker niet afgesloten. Dat maakt voor mij de weg vrij naar een hernieuwde comparatieve studie. Ik mag daarbij dankbaar gebruik maken van de ontwikkelingen op het gebied van methodologie van comparatieve filosofie en theologie die hebben plaatsgevonden sinds Abe zijn onderzoek deed. De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat deze studie niet mogelijk zou zijn zonder de pogingen van Abe, waar ik dan ook dankbaar op voort wil bouwen.

Literatuurlijst

Abe, M. (1997). "Dōgen over Boeddhanatuur". In: *Dōgen Kigen: De Schatkamer van het oog van de ware leer. Eerste selectie uit de Shōbogenzō, met toelichtende informatie. Met aanhangsel 'Dōgen over Boeddhanatuur' (Prof. Masao Abe)*. Vertaling, toelichting en bezorging van de noten Dr. Boudewijn Koole. Utrecht, Antwerpen: Kosmos-Z&K Uitgevers. p. 150 – 199.

Dōgen (1997). "Boeddhanatuur". In: *Dōgen Kigen: De Schatkamer van het oog van de ware leer, Eerste selectie uit de Shōbogenzō, met toelichtende informatie. Met aanhangsel 'Dōgen over Boeddhanatuur' (Prof. Masao Abe)*. Vertaling, toelichting en bezorging van de noten Dr. Boudewijn Koole. Utrecht, Antwerpen: Kosmos-Z&K Uitgevers. p. 67 – 116.

Harvey, P. (2013). *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices. Second edition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Klever, W.N.A. (1996). *Ethicom. Spinoza's Ethica vertolkt in tekst en commentaar*. Delft: Uitgeverij Eburon.

Misrahi, R. (2007). *100 Woorden over de Ethica van Spinoza*. Vert. F. van Zetten. Amsterdam, Antwerpen: Uitgeverij Atlas. 2005, vert. 2007.

Smith, H. & P. Novak (2003). *Buddhism: A Concise Introduction*. New York: HarperCollins Publishers.

Spinoza, B. de (1883). *Ethics. The Philosophy of Benedict de Spinoza*. Transl. R.H.M. Elwes <http://sacred-texts.com/phi/spinoza/ethics/index.htm> (geraadpleegd 06-05-2014)
(Geraadpleegd 06-05-2014)

Spinoza, B. de (2012a). *Ethica*. Vert. H. Krop. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.

Spinoza, B. de (2012b). *Ethica*. Vert. C. Vermeulen. Amsterdam: Boom.

Spinoza, B. de (2012c). *Korte Verhandeling van God, de Mens en zijn Welstand. Hertaald en van aantekeningen voorzien door Rikus Koops*. Almere: Uitgeverij Parthenon.

Spinoza, Nagelaten Geschriften, brief 21, aan Henry Oldenburg

<http://www.brnsoc.nl/nl/breinsocsamenhang/spinoza/281briefwisselingoldenburg.html> (geraadpleegd 06-05-2014)

Spinoza, Nagelaten Geschriften, brief 21, Antwoord van B.d.S. aan H. Oldenburg

http://www.dbnl.org/tekst/spin003nage01_01/spin003nage01_01_0040.php
(geraadpleegd 06-05-2014)