

ELKE ZIEKTE BEGINT BIJ HET HART

De centrale rol van de emoties in de klassieke Chinese geneeskunde



*De auteur van dit artikel, **Heiner Fruehauf**, probeert de rol van de emoties in een ander daglicht te stellen en neemt ons mee in de geschiedenis van de Chinese geneeskunde. Hij analyseert enkele relevante pictogrammen gerelateerd aan het gebied van de emoties.*

Verder wordt als voorbeeld van de klinische toepassing van emotionele therapie in het huidige China, het uitgebreide vijf elementen genezingsstelsel zoals ontwikkeld door de Confuciusse genezer Wang Fengyi voor de eerste keer gepresenteerd in een westerse taal.

Dit artikel is eerder gepubliceerd in The American Acupuncturist 43/2008 en in The Journal of Chinese Medicine June/2009.



In Su Wen 25-16 staat: “The first aspect of acupuncture is to cure the spirit”.

Vroeger waren de wijzen in staat het hart van de mens te helen en zo ziekte te voorkomen. Tegenwoordig wordt een ziekte vaak pas behandeld nadat deze zich in het fysieke lichaam heeft gemanifesteerd. Er is mijns inziens in de geneeskunde te weinig aandacht voor de gevoelswereld van de mens. Dit artikel vond ik zeer inspirerend omdat het de essentie van de geneeskunde zo duidelijk voor het voetlicht brengt. In de

hoop mijn enthousiasme op u over te brengen heb ik gepoogd een zo goed mogelijke vertaling vanuit het Engels voor u te presenteren, met hulp van mijn collega's Filip Haas, Anke Verhaar-van der Toorn en Els Wieles-Hameete.

Jolanda Mourik –de Vilder

De meeste hedendaagse therapeuten zien dat een groot deel van hun patiënten lijden aan een symptomencomplex waaraan meestal gerefereerd wordt als 'stress'. Emotionele stress wordt echter in de pathofysiologie eerder beschouwd als een verergerende factor dan als een causale factor. Deze zienswijze staat recht tegenover het uitgangspunt van de klassieke Chinese geneeskunde die een verstoorde emotionele balans oorspronkelijk beschouwde als een spirituele aandoening van primaire betekenis. Waar de oude Chinese filosofie emotionele gevoeligheid als ons belangrijkste vermogen beschouwde om onze menselijke bestemming te kunnen vervullen, zag men het menselijk temperament als de grootste handicap hierbij vanwege het enorme ziekteverwekkende potentieel.

Hoewel in de twintigste eeuw de psychosomatische theorie uiteindelijk haar intrede deed in de westerse geneeskunde, ervaren aanhangers van de materialistische wetenschap de emoties met hun subtiele en niet-kwantificeerbare aard nog steeds als iets ongrijpbaars. Het gevolg is dat moderne therapeuten over het algemeen symptomen zoals stress, depressie of angst negeren, of simpelweg behandelen met medicijnen. Deze westerse vooringenomenheid aangaande menselijk gevoelens heeft de benadering van emoties in de geïnstitutionaliseerde Chinese geneeskunde danig beïnvloed. Terwijl de hedendaagse Chinese geneeskunde, onder de handelsnaam TCM gepromoot als merkproduct door de Volksrepubliek China, de behandeling van niet-lokale en niet-structurele symptomen nog steeds tot haar therapeutische domein rekent, ontbreekt het in de TCM- studieboeken aan zowel een samenhangende als een diepgaande benadering van het karakter en de dynamiek van menselijke gevoelens.

Dit artikel beoogt door middel van literatuuronderzoek van relevante oude bronnen de kennis te vergroten betreffende de complexiteit en betekenis van de emotionele binnenwereld van de mens, zoals de klassieke Chinese geneeskunde deze oorspronkelijk zag. Meer dan 2000 jaar geleden geschreven, herinneren veel van de hieronder geciteerde teksten ons eraan dat de meeste ziekten van de verstedelijkte mens veroorzaakt worden door emotionele stress. Het is relevant klinisch advies dat meer dan ooit van toepassing is op de realiteit in de hedendaagse praktijk van de Chinese geneeskunde.

De relatie tussen lichaam en geest

Ik geloof dat de mens twee verschillende manieren heeft om iets over de wereld te weten te komen: één is tijd- georiënteerd, één is ruimte-georiënteerd.”¹

Zo begint een analyse van de verschillen tussen de Chinese geneeskunde en de moderne wetenschap door de hedendaagse filosoof Liu Changlin. Hij schrijft dat de Chinese geneeskunde tijd-therapie is, gebaseerd op de oude wetenschap van energetische dynamica, terwijl Westerse geneeskunde ruimte-therapie is, geworteld in de moderne wetenschap van materiële analyse. Inderdaad is het grote verschil tussen huidige en klassieke therapeuten de manier waarop zij kijken naar de aard van materie, energie en bewustzijn en hun onderlinge relatie. Wat was er eerst, de kip of het ei? Alle medicijnen die gebaseerd zijn op wetenschappelijk en Marxistisch materialisme nemen overduidelijk de materie als uitgangspunt. Het is geen toeval dat de huidige Chinese term voor psychosomatische geneeskunde *xingshen bingxue* is, wat letterlijk betekent de wetenschap van de relatie tussen ten eerste 'fysieke vorm' (*xing*) en ten tweede 'geest' (*shen*), in het proces van ziek worden.

Een TCM basisstudieboek uit 1991 zegt over de relatie tussen lichaam en geest: "In de relatie tussen materie (*xing*) en geest (*shen*), speelt materie de hoofdrol; de fenomenen 'geest' en 'emoties' zijn hieraan ondergeschikt; eerst ontstaat materie en daarna ontstaat bewustzijn; bewustzijn wordt geboren uit materie."² Vanuit deze optiek wordt de filosoof Xunzi meestal beschouwd als een pionier van 'het progressieve materialistische denken' en worden de meeste boeddhistische en taoïstische teksten over dit onderwerp weggezet als ideële dagdromerij ingegeven door China's achterlijke feodale verleden."³

In tegenstelling tot dit alles beweren de grote klassieke werken van de Chinese geneeskunde dat het de onzichtbare krachten van *shen (qi)* en *qi* zijn die de materie beheersen. De Ling Shu beweert dat hemel eerst is en aarde als tweede volgt⁴ of in uitgebreidere bewoording door Liu Zhou, een filosoof uit de zesde eeuw: "Wanneer de geest in vrede is, is het hart in harmonie; wanneer het hart in harmonie is, is het lichaam heel... wanneer men het fysieke lichaam wil genezen, moet men eerst de geest reguleren."⁵

Volgens één van de meest fundamentele basisprincipes van Chinese geneeskunde, de *Jing – Qi – Shen* theorie (de Chinese voorloper van de huidige body – mind – spirit theorie) is het primaire doel bij het stellen van een diagnose, de conditie van *qi* en *shen* te bepalen, en die vervolgens te behandelen. Dit geldt óók voor situaties waarin men allereerst veranderingen in het fysieke lichaam tot stand wil brengen. Het cruciale begrip *shen*, zoals dat voorkomt in vroege Chinese teksten kan mogelijk worden samengevat als, 'dat wat subtiel en onzichtbaar is, maar niettemin alles aanstuurt'.

Een van de onderwerpen die als een rode draad door de grote medische klassieken (*Nei Jing*, *Nan Jing* en *Shanghan Lun*) loopt, is het begrip van de superieure arts (*shanggong*). Volgens deze bronnen is een belangrijk kenmerk van een eminent arts dat hij in staat is om een diagnose te stellen en een ziekte te behandelen op het niveau van de *shen*. De *Nei Jing* beweert bijvoorbeeld: "voor de superieure arts is het essentieel om in staat te zijn een ziekte te behandelen die nog niet structureel gemanifesteerd is, en hij voorkomt daarmee dat hij ziektes moet behandelen die al zijn doorgedrongen tot in het fysieke"⁶. Hier tegenover staat "de minder goede arts die een ziekte pas behandelt als deze zich fysiek manifesteert en daardoor gedwongen wordt te behandelen wat al vergald is."⁷

De arts van topklasse kan dus waarnemen wat de doorsnee arts niet kan zien: "Het fysieke lichaam – ja, daar moet je mee werken wanneer je ogen niet kunnen waarnemen, zodat je moet vragen waar het ongemak zit en je de meridianen moet palperen... *Shen* daarentegen, ja *shen* – om op dit niveau de diagnose te kunnen stellen, ben je niet gericht op wat de patiënt je vertelt. Je ogen zien het onzichtbare, je hart is open en je intuïtief voelen is overal aanwezig. Plotseling zal dan de subtiële waarheid zich aan je onthullen, zonder dat je in staat bent je ervaring onder woorden te brengen, en je ziet waar anderen niet zien; alsof het helder wordt in de nacht alleen voor jou, terwijl alle anderen in het duister vertoeven, zoals de onzichtbare hand van de wind de wolken beweegt. Dat is waarom het *shen* genoemd wordt, mysterieus."⁸

Een voorbeeldig arts zal daarom "de oude principes volgen en hun magie in de huidige tijd ervaren, zijn innerlijk oog op het subtiële en mysterieuze gericht houden, en verbonden blijven met de grenzeloze sferen waar het gros overheen kijkt, dat is juist waar de excellente arts waarde aan hecht; ...daarom werkt de eminente arts met het onzichtbare zaad wanneer hij met de *qi* werkt, en is de minder bekwame arts beperkt tot het gebied van wat reeds gemanifesteerd is, zo bijdragend aan het verval van het lichaam."⁹ De prioriteit van een klassieke Chinese arts kan als volgt samen worden gevat: "Ten eerste – behandel de geest; ten tweede – weet hoe het fysieke lichaam te voeden; ten derde – ken de ware overdracht van kruidengeneeskunde; ten vierde – werk met grote en kleine naalden; ten vijfde – weet hoe je de conditie van *qi* en bloed in de *fu* en *zang* organen moet diagnosticeren."¹⁰

Tussen hemel en aarde; de menselijk bestemming en het hart

In 1174 beschreef de leerling Chen Yan, die leefde ten tijde van de Songdynastie drie algemene ziekteoorzaken (*Sanyin*), die nog steeds dienen als model voor de Chinese medische pathogenese. De eerste categorie is die van de interne oorzaken, hiermee refererend aan de zeven emoties (*qiqing*), die ontstaan vanuit de interne organen en zich vervolgens meer aan de buitenkant van het lichaam uiten als concrete pathologie. De volgende categorie is die van de externe oorzaken, refererend aan de zes extreme weersinvloeden (*liuyin*) die van buitenaf de meridianen en collateralen binnendringen en zich uiteindelijk ophopen in de orgaansystemen. De laatste categorie is intern noch extern, en refereert aan verlies van de vitaliteit door teveel of te weinig eten, door beten van tijgers, wolven en giftige insecten, of door ongelukken ten gevolge van wapengebruik, verdrinking en wat dies meer zij¹¹.

Alhoewel de introductie van 'de theorie van de drie oorzaken' over het algemeen aan Chen wordt toegeschreven, is de beschrijving van emotionele versus niet-emotionele pathologie zo oud als het Chinese besef van ziekte zelf. Al in de vroegste medische teksten worden doorgaans twee Chinese karakters gebruikt om het concept ziekte te beschrijven, nl. *ji* 疾 en *bing* 病. Een oud woordenboek definieert *ji* als "een acute ziekte die optreedt wanneer een lichaamsvreemde *qi* van buitenaf een persoon treft".¹²



Orakelbot versie van het karakter *Ji*: een persoon die getroffen wordt door een pijl van buitenaf.

Dit in tegenstelling tot de meer gebruikelijke term *Bing* die beschreven wordt als "een ernstigere en meer gecompliceerde ziekte"¹³, die "samenhangt met de *zhen qi* in het lichaam".¹⁴ Letterlijk betekent *bing* 'aandoening van het hart'. Het karakter bestaat uit een combinatie van het radicaal voor ziekte *Chuang* (oorspronkelijk een pictogram van een bedlegerig persoon) en de Hemelse Stam *Bing* 丙, die geassocieerd wordt met het element Vuur en het orgaan Hart. Het complete karakter geeft een situatie weer waarbij iemand fysiek ziek is geworden vanwege een mentale, emotionele of spirituele verstoring.¹⁵

Ondanks deze overduidelijke en onmiskenbare beschrijving van de leidende rol van *shen* en zijn sleutelrol in het ziekteveroorzakende proces heeft de hedendaagse TCM de rol van de emoties naar de historische archieven van de Chinese geneeskunde verwezen, samen met vele andere aspecten van de klassieke Chinese geneeskunde die niet samengaan met de ideologie van Marxistische materialistische wetenschap. Hierdoor neigen veel hedendaagse therapeuten ernaar meer aandacht te schenken aan virussen en bacteriën dan aan emotionele stress als oorzaak van ziekte.

In tegenstelling tot deze recente ontwikkelingen, zijn alle voornamelijk arts uit het verleden het erover eens dat alleen dieren en verlichte wijzen in staat zijn te ontsnappen aan de invloed van emoties, terwijl de gemiddelde mens wel vatbaar is voor hun ziekteverwekkend potentieel. Xu Dachun, een arts uit de achttiende eeuw, merkte eens op: "De behandeling van mensen zou anders moeten zijn dan die van dieren, omdat ziekten bij dieren zelden veroorzaakt worden door emotionele factoren, maar eerder door wind, koude en voedselgerelateerde problemen".¹⁶ Als het ware om deze uitspraak te onderstrepen merkte Miu Xiyong in 1625 op: "Heel vroeger werden ziekten bij mensen eerder veroorzaakt door de zes extreme weersinvloeden dan door de zeven emoties. Tegenwoordig is dat heel anders – de invloed van de zeven emoties is krachtig en de vijf wensens zijn diep verankerd."¹⁷

Gevoelens en emoties zijn dus de kern waar het bij de mens om gaat. Deze kern wordt in oude Chinese bronnen nader omschreven als het menselijk lot waarin wij een hart hebben ontvangen, waardoor de mens heen en weer wordt geslingerd in een dynamische strijd tussen aardse demonen (*Gui*, letterlijk: gehechtheden) van zijn dierlijk wezen en de deugdzaam geest van zijn hemelse natuur.

De *Shuowen jiezi*, het oudste Chinese woordenboek, definieert het hart als volgt: "Het menselijk hart; het is het aarde orgaan".¹⁸ Behalve het feit dat door deze bewering de complexiteit van de menselijke geest onderscheiden wordt van die van andere levende dingen, refereert deze opvallende bewering uit de tweede eeuw aan een vrij onbekend feit: In vroege stadia van de Chinese geneeskunde werd het hart afwisselend ook geclassificeerd als aarde orgaan, en niet uitsluitend als het vuur orgaan zoals heden ten dagen het geval is. Vanuit het perspectief van de Chinese kosmologie lijkt het zeer juist dat het hart – 'het lege vat' en bewaarder van de *shen* – aanvankelijk beschreven werd als een aarden verzamelbekken. Overeenkomstig het scheppingsverhaal uit het oude testament en van andere

oude tradities, verhaalt de Chinese mythologie dat mensen eerst gemaakt waren van klei: “Mensen zeggen dat toen hemel en aarde zich openden en ontvouwden, de mensheid nog niet bestond. Nü Gua (de schepster) kneedde gele aarde en vormde hieruit de mens.”¹⁹ Daarom wordt de ‘conditione humaine’ beschreven als een staat waarin de mens een aarden hart heeft, dat in gezonde toestand in staat is het vuur van de geest te bevatten, evenals de emoties en hun potentieel hinderlijke uitwassen.

Een ander aspect dat het hart aan het aarde-element relateert en aan het zich ontwikkelende lot van de mensheid is het cijfer vijf. Menig oude tekst waaronder de *Nei Jing*, vermeldt of refereert aan de theorie dat alle levensvormen verdeeld zijn in vijf categorieën: de schaaldieren, gerelateerd aan het water element en het cijfer 1 (vertegenwoordiger: draak); de gevleugelde creaturen, gerelateerd aan het vuur element en het cijfer 2 (vertegenwoordiger: phoenix); de harige creaturen, gerelateerd aan het hout element en het cijfer 3 (vertegenwoordiger: eenhoorn); de gewapende creaturen, gerelateerd aan het metaal element en het cijfer 4 (vertegenwoordiger: schildpad); de naakte creaturen, gerelateerd aan het aarde element en het cijfer 5 (vertegenwoordiger: de mens of, in sommige bronnen, de wijze).²⁰

Vanuit oud Chinees perspectief, tikken mensen nogal letterlijk mee op het ritme van de vijf. De *Guanzi*, een tekst toegedicht aan de filosoof Guan Zhong, die leefde tijdens de zevende eeuw voor Christus, signaleert dat “de mens zijn fysieke vorm na vijf maanmaanden voltooit en wordt geboren na tien maanmaanden”.²¹ Vijf vertegenwoordigt de vereniging van het eerste yange cijfer, drie, en het eerste yinne cijfer, twee, en wordt door veel oude tradities beschreven als het cijfer van het ultieme gevoel – liefde. Vijf, als yang verbonden met en bewegend binnen yin, is dus een numerieke weergave van aarde dat vuur bevat, of geest die in het lichaam beweegt. Dit is wellicht de belangrijkste reden waarom de Chinese medische theorie het systeem van de vijf elementen aanmerkt als het belangrijkste instrument om een diagnose te stellen bij de mens. Het is het meest geschikte systeem om de beweging binnen de mens te beoordelen: de stroom van goddelijke geest binnen de materie van het dierlijk lichaam.

Het cijfer vijf is onlosmakelijk verbonden met de vijf fasen en dus met beweging zelf, het opgaande momentum van aarde harmoniserend met het neerwaartse momentum van de hemel. Het menselijk hart, terecht geassocieerd met de vijfde maanmaand, is in de eerste plaats aarde en in de tweede plaats vuur. Een belangrijk deel van het mens-zijn houdt in, dat men in het reine komt met de weerbarstige aard van deze klei; een zware klont, met ongetemde herinneringen, maar aan de andere kant met een hemel-gebonden missie die teruggevonden kan worden in de evolutie van de menselijke houding. Terwijl de meeste dieren op vier poten lopen en zodoende hun aardse bestemming tot uitdrukking brengen, loopt de mens rechtop met zijn hoofd in de richting van de hemel. Op deze wijze vervult de mens zijn bijzondere bestemming, onder andere de ontdekking van de hemel op aarde. Dit maakt vijf het cijfer van zowel de mensheid als van de evolutie. Voor de grondleggers van de Chinese geneeskunde hield mens-zijn in ‘toegerust zijn met een hart’ en het daaruit voortvloeiende vermogen om de hogere dimensies te ervaren, zich ermee te verbinden en deze ritueel te vieren als de bron van al het leven. Maar omdat het hart altijd in beweging is en een reactief karakter heeft, is het nodig dat hier de wisselvalligheid van het vuur omgeven wordt door de stabiliteit van aarde. Als dit niet het geval is raakt de geest haar gronding kwijt, waarmee de deur geopend wordt voor de zeven emoties en hun uitputtende uitwerking.

Hemels karakter en aardse emoties

Terwijl vijf, het getal van het hart, de essentie van aarde reflecteert – aarde met een hemelse missie – redeneert het antithetisch karakter van het taoïsme dat het in de eerste plaats gebruikt wordt om de kwaliteiten van yang en hemel te duiden. Als zodanig beschrijft het de beweging van de vijf planeten (*wuyun*) aan het firmament, evenals de hemelse geaardheid van de mens: “De manier waarop de mens resoneert met de Tao van de hemel is als volgt: intern zijn er vijf *zang* organen die reageren op de vijf klanken, de vijf kleuren, de vijf smaken en de vijf richtingen.”²² Voortbordurend op dit systeem van hemelse correspondenties gebaseerd op vijf, beschrijven oude medische bronnen de mensheid verder als begiftigd met de vijf wilskrachten (*wuzhi*) en de vijf deugden (*wuxing*).

De vijf wilskrachten zijn de volgende: kracht (*nu*) geassocieerd met het hout orgaan lever; uitbundigheid (*xi*) geassocieerd met het vuur orgaan hart; contemplatie (*si*), geassocieerd met het aarde orgaan milt; nostalgie (*bei*) geassocieerd met het metaal orgaan long; en eerbied (*kong*) geassocieerd met het water orgaan nier. Zij zijn deel van de fysiologische beweging van het menselijk hart,

aangezien “kracht de *qi* doet stijgen, extase de *qi* open maakt, nostalgie de *qi* verspreidt, eerbied de *qi* laat dalen,en contemplatie de *qi* solide maakt”.²³

Net als elke universeel kenmerk geassocieerd met het cijfer vijf, is het belangrijk te benadrukken dat alle vijf de wilskrachten van nature positief zijn, bijdragend aan het proces van vooruitgang op de menselijke ontwikkelingsweg. De wilskrachten veroorzaken alleen een disbalans wanneer ze uit koers worden gebracht door egoïstische gehechtheden, wat vervolgens kan leiden tot exces, deficiëntie of stagnatie. Xu Dachun geeft als commentaar: “Wanneer buitensporig wordt overgegeven aan de vijf wilskrachten, ontwikkelt zich vuurpathologie die ziekte veroorzaakt”.²⁴ In dit geval verandert kracht in boosheid, uitbundigheid in hysterie, contemplatie in piekeren, nostalgie in verdriet, en eerbied in angst. Zoals bij het tot stand komen van alle oude symbolen, blijkt ook hier het vernuft in de opbouw van Chinese karakters: beide interpretaties, zowel de verhelderende yange zijde als de donkere yin zijde, zijn terug te vinden in de oorspronkelijke karakters van de vijf wilskrachten.

De vijf menselijke manifestaties van hemelse aard (de vijf deugden, *wuxing*) worden gewoonlijk besproken in teksten die geschreven werden ten tijde van het ontstaan van de *Nei Jing*; bijvoorbeeld in *Master Xun (Xunzi)*, *Heavy Dew of the Spring and Autumn Annals* (Chunqiu Fanlu), *The Elder Dai's Record of Ritual* (Da Dai Liji), and *Comprehensive Debates in White Tiger Hall* (Baihu Tongyi), maar zijn vrijwel geheel afwezig in de moderne Chinese medische leerboeken. Aan de vijf deugden wordt ook gerefereerd als *wuchang*, de vijf constanten, welke de volgende eigenschappen vertegenwoordigen: compassie (*ren*) geassocieerd met het hout orgaan lever; correctheid (*li*) geassocieerd met het vuur orgaan hart; integriteit (*xin*) geassocieerd met het aarde orgaan milt; onbaatzuchtigheid (*yi*) geassocieerd met het metaalorgaan long; en wijsheid (*zhi*) geassocieerd met het waterorgaan nier.²⁵

Het is een van de kenmerkende eigenschappen van de oude Chinese systeemtheorie, dat cyclische functies in de hemel, op aarde en in de mens in termen van twaalf beschreven worden. Meer dan 2000 jaar geleden hebben denkers uit de Han dynastie een holografisch model van het universum tot stand gebracht, waarin twaalf belangrijke hemelse huizen aan het firmament resoneerden met twaalf feodale staten in China, die op hun beurt overeen kwamen met twaalf functionele orgaanetwerken in het menselijk lichaam. Het systeem van twaalf, dat in de meeste oude tradities op de wereld gevonden kan worden, werd in China vooraf gegaan door een systeem van elf, waarbij het yange cijfer vijf gekoppeld werd aan het yinne cijfer zes. De hemel was het terrein van de *wuyun liuqi* (beweging van de vijf planeten en de zes klimatologische invloeden), terwijl de mens het toneel was van de *wuzang liufu* (vijf zang en zes fu). Hierbij dient opgemerkt te worden dat de term *wuzang liufu* heden ten dage nog steeds de belangrijkste term is voor de orgaansystemen, alhoewel het pericardium sinds de tijd van de *Nei Jing* formeel zijn plaats ingenomen heeft als zesde *zang* in de herziene cyclus van twaalf van de Chinese geneeskunde. Dit zou te danken kunnen zijn aan de taak van het pericardium ‘om de staat van extase en vreugde te genereren’. Het is daarmee het meest emotionele van de orgaanetwerken, en wordt daarom eerder toegeschreven aan het aardse gebied van zes, dan aan de hemelse sfeer van vijf.²⁶ In dit allesomvattende systeem van de vijf-zes correspondenties, is het *wuxing liuqing* arrangement van de menselijke wellevendheid een ander element dat prominent naar voren komt. Dit arrangement verbindt de vijf hemelse deugden van het menselijk karakter (*wuxing*) met de zes aardse emoties (*liuqing*). De vijf deugden en de zes emoties zouden het ‘weer’ in de microkosmos creëren, net zoals de vijf planeetbewegingen en de zes klimatologische invloeden de dynamische conditie van de macrokosmos tot stand brengen.²⁷ Zoals Xunzi uiteenzet, zijn de vijf deugden een gift van de hemel, terwijl de zes emoties secundaire eigenschappen zijn die daaraan gerelateerd zijn: “Dat waar de mens mee geboren is, wordt zijn karakter genoemd; de liefde, haat, voor- of afkeur, bezorgdheid en begeerte, die allen uit dit basiskarakter ontspringen, worden de emoties genoemd.”²⁸

In de sfeer van de menselijke emoties worden de vijf deugden bovendien afgeschilderd als de hemelse constante die voortdurend het gevaar loopt geperverteerd te worden door de meer onvoorspelbare zes emoties die in de meeste werken benoemd worden als liefde (*hao*), haat (*wu*), opwinding (*xi*), boosheid (*nu*), bezorgdheid (*ai*) en plezier (*le*). Het cijfer zes immers is het getal van de driedimensionale ruimte, gerelateerd aan het verleidelijke gebied van de aarde, het lichaam en het ego.²⁹ Zoals een vroege Taoïstische bron vermeldt: “Alles dat meer wegheeft van de vijf deugden is in overeenstemming met yang en daardoor barmhartig, terwijl alles dat meer wegheeft van de zes emoties in overeenstemming is met yin en dus egoïstisch”.³⁰

De zes emoties worden daarom over het algemeen beschreven als factoren die het hemelse potentieel van de mens uit balans brengen en chaos veroorzaken. “Men moet de vijf hemelse deugden beschermen en de zes emoties uitbannen”, bevestigt een vroege commentator op *Laozi*, en verder uitwendend: “Wanneer mensen zichzelf ontdoen van emoties en verlangens, de sensuele verleidingen van de materiële wereld intomen, en de orgaanfuncties van de vijf *zang* reinigen, zullen zij vervuld worden door het licht van de geest.”³¹ Deze bewering weerklinkt ook in veel boeddhistische teksten, de vloeiende uitwisseling tussen de twee tradities illustrerend, en daarbij gebruik makend van het volgende typerende taalgebruik: “De zes emoties moeten beteugeld worden, zoals men zich waakt voor honden, herten, vissen, slangen, apen en vogels”.³² Om dit argument te vervolmaken, zet de *Comprehensive Debates in White Tiger Hall* (Baihu Tingyi), een bron uit de eerste eeuw, het verschil uiteen tussen de karakters voor deugd en emotie: “Emotie (情 *qing*) is wat zich rustig moet houden (精 *jing*), terwijl deugd (性 *xing*) actief moet zijn en zich dient te ontplooien (生 *sheng*).”³³ Nota bene: Zie dat deze algemene karakterisering ook van toepassing is op de zes *fu* organen van het lichaam die in hun fysiologische staat leeg moeten zijn, maar neigen naar een pathologische toestand van exces.

Direct verbonden met de zes emoties zijn de *liuyu*, de zes katalysatoren van het verlangen: de ogen, de oren, de neus, de tong, het lichaam en het verstand. De *annals of Master Lü* (Lüshi Chunqiu), samengesteld tijdens de derde eeuw voor Christus vermeldt voor het eerst de relatie tussen emoties en verlangens: “De hemel creëerde de mens en rustte hem toe met lust en verlangen. Verlangen is verbonden met emotie en emotie is verbonden met matiging. De wijze cultiveert emotionele gematigdheid om zo de verlangens te bedwingen en staat de emoties nooit toe om zijn gedrag te beheersen. De oren verlangen naar de vijf geluiden, de ogen verlangen naar de vijf kleuren en de mond verlangt naar de vijf smaken, dat is emotie.”³⁴

Pas in de twaalfde eeuw, te beginnen met Chen Yann’s *Analysis and Formulas for Similar Diseases Generated by Three Causes* (Sanyin jiyi bingzheng fanglun), werd het algemeen gebruikte model van de zes emoties gewijzigd in dat van de zeven emoties, wat tegenwoordig de algemeen geaccepteerde terminologie is voor emotionele pathologie in de Chinese geneeskunde. Deze ontwikkeling is mogelijk geïnspireerd door het invloedrijke onderricht van de neo-Confuciusse filosoof Zhu Xi die op zijn beurt dit model van de zeven emoties naar alle waarschijnlijkheid heeft gebaseerd op een eerdere vermelding van de term *qiqing* (zeven emoties) in de *Record of Ritual* (Liji).

Het dient opgemerkt te worden dat er ook andere systemen bestonden die de emoties classificeerden zoals het systeem van de vijf emoties (*wuqing*), een term die vaak vermeld wordt in oude boeddhistische teksten. Welk numeriek systeem er ook gebruikt wordt, de overeenkomst in alle traditionele classificaties van het menselijk temperament is, dat ze de emoties beschrijven als een belangrijke oorzaak van ziekte.³⁵ (Zie tabel 1)

De kracht van rituelen en het systeem van emotionele therapie van de Confuciusse leraar Wang Fengyi (1864-1937)

“Het verschil tussen het al dan niet beheersen van de emoties is de oorsprong van het leven en de dood, en het uitgangspunt van waaruit leven en sterven begint”.³⁶ Zo vat de *annals of Master Lü* de traditionele Chinese wijsheid samen betreffende het dilemma van menselijke gevoelens, benadrukkend dat het beheersen van de emoties een vereiste is voor het behoud van gezondheid en een lang leven. Dezelfde bron onthult ook wat tegenwoordig algemeen geaccepteerd is; dat emotionele disbalans een stagnatie van *qi* veroorzaakt, wat een potentiële oorzaak is van phlegm, bloedstase en andere voorlopers van meer structurele pathologie. Om het acute ongemak veroorzaakt door emotionele stress en depressie te bestrijden, schrijven hedendaagse Chinese geneeskundige therapeuten kruidenformules voor zoals het uit de elfde eeuw stammende Xiaoyao San, het beroemde poeder ‘om vastgelopen emoties te los te maken en gemak en comfort te herstellen’.

Bron	Wuqing (Vijf emoties)	Liuqing (Zes emoties)	Q qing (Zeven emoties)
<i>Liji</i> (3 ^e eeuw v.Chr.)			opwinding (<i>xi</i>), boosheid (<i>nu</i>), bezorgdheid(<i>ai</i>), paniek (<i>ju</i>), affectie (<i>ai</i>), haat (<i>wu</i>), verlangen (<i>yu</i>)
<i>Xunzi</i> (3 ^e eeuw v. Chr.)		liefde (<i>hao</i>), haat (<i>wu</i>), opwinding (<i>xi</i>), boosheid (<i>nu</i>), bezorgdheid (<i>ai</i>), plezier (<i>le</i>)	
<i>Hanshu</i> (1 ^e eeuw)		voorkeur (<i>shan</i>), haat (<i>wu</i>), opwinding (<i>xi</i>), boosheid (<i>nu</i>), bezorgdheid (<i>ai</i>), plezier (<i>le</i>)	
<i>Baihu tongyi</i> (1 ^e eeuw)		opwinding (<i>xi</i>), boosheid (<i>nu</i>), liefde (<i>hao</i>), haat (<i>wu</i>), plezier (<i>le</i>), bezorgdheid (<i>ai</i>)	
Chinese Boeddhistische geschriften (3 ^e – 6 ^e eeuw)	niet gespecificeerd (geassocieerd met de vijf oorzaken: ogen, oren, neus, tong, lichaam)	niet gespecificeerd (geassocieerd met de zes oorzaken: ogen, oren, neus, tong, lichaam en verstand)	
<i>Hai lu suishi</i> (12e eeuw)	opwinding (<i>xi</i>), boosheid (<i>nu</i>), bezorgdheid (<i>ai</i>), plezier (<i>le</i>), schuld (<i>yuan</i>)		
<i>Zhuzi yulu</i> (Lessen van de neo- confusische filosoof Zhu Xi, 1130- 1200)			opwinding (<i>xi</i>), boosheid (<i>nu</i>), verdriet (<i>you</i>), paniek (<i>ju</i>), affectie (<i>ai</i>), haat (<i>wu</i>), verlangen (<i>yu</i>)
Grote medische teksten die de hedendaagse versie van de zeven emoties weergeven: <i>Sanyin jiyi bingzheng fanglun</i> (1174), <i>Shiyi dexiao fang</i> (1176), <i>Jisheng fang</i> (1253), <i>Puji fang</i> (1406), <i>Binhu Maixue</i> (1564), <i>Zhengzhi zhunsheng</i> (1602), <i>Jingyue quanshu</i> (1636), <i>Yizong jinjian</i> (1742)			opwinding (<i>xi</i>), boosheid (<i>nu</i>), verdriet (<i>you</i>), ongerustheid(<i>si</i>), smart (<i>bei</i>), vrees (<i>jing</i>), angst (<i>kong</i>)

Tabel 1

In het verleden waren veel artsen er echter van overtuigd dat de diepere aspecten van emotionele beschadiging niet met kruiden behandeld konden worden, maar aangepakt dienden te worden door direct de geest te behandelen. Xu Dachun bijvoorbeeld beschrijft hoe je de Ke-cyclus van de vijf elementen kunt gebruiken om ziekte, die voortkomt uit het toegeven aan een overmaat aan emoties, te behandelen: “Wanneer de vijf gevoelens sterk beschadigd zijn, kan dit niet met kruiden behandeld worden, maar dient dit opgelost te worden via de controlerende Ke-cyclus. Smart controleert boosheid, gebruik dit om een boos persoon te raken met verhalen over ellende en het verliezen van de moeder; opwinding controleert verdriet, gebruik dit om een verdrietig persoon te prikkelen door hem te overspoelen met golven van sarcasme en denigrerend taalgebruik; angst kan opwinding controleren,

gebruik dit om een manisch persoon te intimideren met doodsb bedreigingen en dreigende rampen; boosheid kan bezorgdheid controleren, gebruik dit om een depressief persoon te triggeren met achterbakse en onfatsoenlijke taal; bezorgdheid kan angst controleren, gebruik dit om een paniekerig persoon te benaderen met depressief nieuws van een naderend verlies.”³⁷

Hoewel deze benadering van ‘het behandelen van vuur met vuur’ ook door andere artsen vermeld wordt in klinische case-histories, geeft het in geen geval een algemeen geaccepteerde behandelwijze voor ongebalanceerde emoties weer. Sterker nog, sommige religieuze bronnen roepen op tot een volstrekte ‘eliminatie’ en ‘verwerping’ van de emoties, terwijl de meeste teksten een meer gematigde benadering voorschrijven, pleitend voor het balanceren van sterke gevoelens door ze op de juiste wijze te kanaliseren. Het sleutelwoord dat gebruikt wordt in deze context is *jie* (harmoniseren, matigen, ritme creëren). Veel van de relevante teksten definiëren matiging als een onderscheidende kwaliteit van de wijzen, van wie gezegd wordt dat alleen zij in staat zijn om op een juiste wijze met emoties om te gaan door een diepe verbinding tot stand te brengen, zonder hierbij van het juiste pad geleid te worden en uiteindelijk aan een ziekte te bezwijken. Voor het doorsnee individu is de beste manier om een geagiteerde geest tot bedaren te brengen het instellen van rituelen, zoals de beroemde historicus Ban Gu uit de eerste eeuw uitlegt: “De mens ondervindt zowel yin als yang invloeden van hemel en aarde, en manifesteert daardoor de emoties van voorliefde, haat, opwinding, boosheid, bezorgdheid en plezier; vandaar het verdeelde karakter van de mensheid dat zo moeilijk te beteugelen is. Alleen de wijzen zijn in staat dit aspect van het mens-zijn te matigen. Zij creëerden rituelen en muziek, met hemel en aarde als voorbeeld, deze gebruikend om verbonden te blijven met het allesbeheersende licht van de geest. Zo stelden ze de wetten op voor menselijk gedrag, verhelderden de relatie tussen het menselijk karakter en de emoties, en bereikten op deze wijze matiging in talloze levenszaken. Voor de gevoelens tussen man en vrouw en de sensatie van jaloezie, creëerden zij het ritueel van het huwelijk; voor de sociale interacties tussen de oudere en de jongere leden van de gemeenschap creëerden ze het ritueel van uitbundige feestmaaltijden; voor de gevoelens van rouw over de doden en het missen van geliefden creëerden ze het ritueel van opofferend rouwen; voor het verlangen hun leiders te vereren, creëerden ze het ritueel van audiëntie. Een rouwceremonie behelst ritueel jammeren en rondstampen, terwijl de muziek een bepaald format heeft voor dansen en liedjes – voldoende om de gevoelens van de oprechten te raken en misstappen van de onoprechten te voorkomen. Wanneer het ritueel van het huwelijk wordt verlaten, wordt de Tao tussen man en vrouw gebrekkig, en dientengevolge zullen de zonden van seksuele decadentie en onthouding toenemen; wanneer het ritueel van uitbundige feestmaaltijden afgeschaft wordt, zal de goede verstandhouding tussen de ouderen en de jongeren verloren gaan, en wandaden als twist en vleierijen zullen opbloeien; wanneer de rituelen van rouw en begrafenissen worden afgeschaft, verwatert de dankbaarheid die we ons eigen vlees en bloed verschuldigd zijn en vele doden zullen de levenden vergeten; wanneer het ritueel van audiëntie wordt afgeschaft, raken de juiste verhoudingen tussen heer en knecht verstoord, en zullen oorlog en schermutselingen geleidelijk aan toenemen.”³⁸

Volgens het systeem van de vijf deugden, eerder naar voren gebracht in dit artikel, is *li* (correctheid, heilige verbinding, ritueel) de eigenschap die het meest direct met het hart verbonden is. Als onderzoeker van Chinese geneeskunde was het voor mij bijzonder interessant om deze ondubbelzinnige relatie tussen het genezen van emoties en oude Chinese rituelen te ontdekken, een onderwerp dat meestal beschouwd wordt als het stoffige terrein van antropologen en religie-geschiedkundigen. Dit versterkte mijn overtuiging, gevoed door het merendeel van mijn oudere Chinese leermeesters, dat zinvol onderzoek naar de basisbegrippen van de Chinese geneeskunde vraagt om een duik in de teksten van de *Nei jing* en teksten van voor die tijd.

Toegegeven, vanuit een klinisch perspectief zijn tegenwoordig de begrippen correctheid, rituelen en matiging van emoties niet erg populair. Het was dus een verhelderende ervaring voor me om een groep therapeuten uit Noord China te ontmoeten die nog steeds de lessen van Confucius toepassen, waarbij tijdens een behandeling deugden, rituelen en sociale relaties de belangrijkste werktuigen zijn. Hun benadering van genezing is radicaal, zeker wanneer je het feit in ogenschouw neemt dat ze hun vak uitoefenen in de invloedssfeer van de Volksrepubliek China. Het lijkt erop dat zij in hun werk geen gebruik maken van medicijnen, kruiden of naalden, maar uitsluitend van niet-materiële methoden zoals het vertellen van verhalen en rituele affirmatie. In hun aanpak weerklinkt iets van de oude bronnen die eerder in dit stuk genoemd zijn, namelijk dat deze therapeuten geloven

dat de meesten ziekten hun oorsprong hebben in een verduistering van de verlichtende aspecten van de menselijke natuur, door een sluier van ongepaste emoties.

De oorsprong van deze manier van genezen – nog steeds gepraktiseerd op uitgebreide schaal in de noordelijke provincies van Liaoning, Jilin en Heilongjiang – is geworteld in de lessen van Wang Fengyi, een Confusische leraar en charismatisch genezer van de menselijke gevoelswereld, die enorm invloedrijk was in dit deel van China tijdens de vroege twintigste eeuw. De biografie van Wang verhaalt dat hij opgroeide als een arme en ongeletterde boer en verlicht raakte op het gebied van de menselijke emoties met hun ziekmakende effecten, tijdens de traditionele wake van drie jaar bij zijn vaders graf.³⁹ Hij zag dat alle emoties ontstaan vanuit sociale interacties, met name in de binnenste kring van een gemeenschap, de directe familie. Gedreven door een sterk gevoel van urgentie om zijn gemeenschap te redden van de vloek van ziekten te midden van de ellende van armoede en burgeroorlog, reisde hij van dorp naar dorp om een neo-Confusische versie van alledaagse spiritualiteit te verkondigen, toegespitst op de juiste familierelaties. Zijn mondelinge voordrachten, waarvan sommige bewaard zijn gebleven in de vorm van herdrukte samenvattingen, waren in die tijd legendarisch en trokken op het platteland massa's mensen. Veel huilende, flauwvallende en brakende deelnemers worden beschreven die getroffen werden door herkenning of spijt door de overdracht van de meester. Daarnaast heeft Wang Fengyi een belangrijke bijdrage geleverd aan het opleiden van vrouwen, wat zeer revolutionair was. Hij heeft een doorslaggevende rol gespeeld bij de stichting en ondersteuning van zeventien meisjesscholen, aangezien hij het als een tekortkoming van de traditionele Confusische doctrine beschouwde dat vrouwen geen recht op een opleiding hadden. Wangs filosofie van eigen verantwoordelijkheid beschouwde de rol van vrouwen (moeders, echtgenotes, schoondochters) als de spil voor de gezondheid van elke familie en, deze gedachte doortrekkend, voor zowel de gezondheid van elk familielid evenals die van het land. Sterker nog, hij was van mening dat vrouwen het best in staat waren om de essentie van zijn sociale filosofie aanschouwelijk te maken, namelijk de deugd van compassie voor anderen gecombineerd met behoud van gestrengheid voor zichzelf. Zo gezien komt Wang naar voren als een modern vertolker van de lessen van Confucius, Dong Zhongshu en Zhu Xi. Veel van Wang's onderricht, evenals dat van zijn studenten, lijkt erg veel op de volgende passage die werd geschreven door Dong Zhongshu in de tweede eeuw voor Christus: "Wat de annalen ons leren te reguleren is hoe met ons ego en hoe met anderen om te gaan. De deugden van compassie en onzelfzuchtigheid laten zien hoe wij dit kunnen doen. Door middel van compassie geven we anderen een goed gevoel, terwijl we door onzelfzuchtigheid het ego terecht wijzen; daarom wordt compassie geassocieerd met anderen en onzelfzuchtigheid met het zelf ...compassie wordt gemanifesteerd door van anderen te houden, niet door van het ego te houden; onzelfzuchtigheid wordt gemanifesteerd door het ego terecht te wijzen, en niet door anderen terecht te wijzen".⁴⁰

Vanuit het perspectief van de Chinese geneeskunde is het uitgebreide systeem van correspondenties gebaseerd op de vijf elementen het belangrijkste deel van Wang's nalatenschap. Dit systeem bevat de bekende relaties van de vijf elementen met de vijf organen, de vijf kleuren, de vijf geuren, etc., en integreert ze met zowel de oude lessen over de menselijke deugd als met Wang's eigen opmerkelijke inzichten en ervaringen als therapeut. Ook nu nog wordt de patiënten gevraagd om in zijn algemeenheid hun verhaal te vertellen, waarop ze worden gediagnosticeerd met een specifieke verstoring van deugd, veroorzaakt door één van de vijf emotionele vergiften, met name boosheid (hout), haat (vuur), rancune (aarde), veroordeling (metaal) of minachting (water). Terwijl Wang zelf bekend was als een uitzonderlijk helderziende genezer en sommige van zijn studenten deze gave ook bezitten, heeft hij gedetailleerde beschrijvingen achtergelaten voor de minder helderen van geest over hoe aandoeningen in verschillende delen van het lichaam gerelateerd kunnen zijn aan specifieke emoties en specifieke familieleden. (zie tabel 2).

5 fasen	hout	vuur	aarde	metaal	water
5 zang organen	lever	hart	milt	long	nier
5 bronnen	originele aard <i>yuan xing</i> 元性	originele geest <i>yuan shen</i> 元神	originele vitaliteit <i>yuan qi</i> 元氣	originele affectiviteit <i>yuan qing</i> 元情	originele essentie <i>yuan jing</i> 元精
5 deugden	compassie <i>ren</i> 仁	correctheid <i>li</i> 禮	integriteit <i>xin</i> 信	onzelfzuchtigheid <i>yi</i> 義	wijsheid <i>zhi</i> 智
5 positieve kwaliteiten	gevoel voor richting en strategie <i>zhuyi</i> 主意	inzicht in de heilige verbinding <i>mingli</i> 明禮	vertrouwen en betrouwbaarheid <i>xinshi</i> 信實	schittering van geluid en licht <i>xiangliang</i> 響亮	zacht en harmonieus <i>rouhe</i> 柔和
5 krachten	beheersing <i>rong</i> 容	respect <i>jing</i> 敬	betrokkenheid <i>zhi</i> 執	onderscheidings- vermogen <i>bie</i> 別	bewustzijn <i>lin</i> 臨
5 emotionele vergiften	boosheid <i>nu</i> 怒	haat <i>hen</i> 恨	verwijt <i>yuan</i> 怨	veroordeling <i>nao</i> 惱	minachting <i>fan</i> 煩
5 taboes	doden	ongepast seksueel gedrag	liegen	stelen	drinken
5 familie rollen	oudste kind	vader	voorouders	jongere kinderen	moeder
5 sociale rollen	arbeiders	leiders	boeren	geleerden	zakenmensen
5 eigenschappen van het gezicht	lang	puntig	vierkant	rond	mollig
5 spraak instrumenten	tanden	tong	neus	lippen	keel
5 vocale expressies	abrupt	hoog	vlak	uitgerekt	laag

Tabel 2

Wang's methode van genezen behelst het weven van een verhaal door de therapeut, variërend van zeer weinig woorden tot nachtenlange marathons, die in staat zijn 'het hart van de patiënt te beroeren'. Het materiaal voor deze verhalen is vaak afkomstig uit de schatkamers van de Chinese morele geschiedenis, en is vaak op typerende wijze verweven met het dagelijks leven van de patiënt: verhalen van meester Wang die iemand genas net zoals zij, of levendige verhalen over de genezing van iemand in het aanpalende dorp, of, in ideale omstandigheden, iemand die in dezelfde ruimte of op het dorpsplein aanwezig is en in tranen een hartverscheurende getuigenis van het eigen genezingsproces aflegt. Aan deze methode wordt gerefereerd als *xingli jiangbing*, letterlijk: 'de ziekte wegpraten door een beroep te doen op iemands hogere natuur'. Men gaat er vanuit dat het genezende effect begint wanneer de patiënt ertoe bewogen wordt te erkennen dat hij zelf emotioneel betrokken is bij het proces van ziek worden, en zich committeert om zijn of haar beschuldiging naar anderen toe te metamorfoseren naar een grondige renovatie van het ego. Op dit punt, dat sommige verhalenvertellers soms in staat zijn te bereiken binnen een paar minuten, terwijl anderen daar dagen of weken voor nodig hebben, begint de patiënt dikwijls te braken in daarvoor klaargezette emmers, of vertoont andere tekens van fysieke reiniging zoals huilen, zweten of diarree.

Beschrijvingen van deze helende sessies kunnen vlakjes overkomen, zeker voor iemand met een andere culturele achtergrond maar zowel therapeuten als patiënten benadrukken dat het de overdracht van de verhalenverteller zelf is – bereikt door een compromisloze levensstijl van deugdzaam gedrag – die nodig is om een krachtige respons te ontlokken. Gezien door moderne ogen mag de aard van deze helingssessies hetzelfde lijken als het fenomeen van de *qigong baogao* (qigong overdracht lezing), dat zeer algemeen was in China voor de staatsonderdrukking van de Falun Gong therapeuten. Echter door de deugd van hun nederige gedrag en hun radicale onzelfzuchtige handelswijze geven de praattherapeuten van de Manchuriaanse vlakten een heel ander beeld dan de ondernemende qigong masters van de negentiger jaren.

Een bijzonder ontroerend voorbeeld was het eenvoudige huis van een boerengenezers die ik zag in een dorp vlakbij de Russische grens. Zijn huis was omgebouwd tot een geïmproviseerd ziekenhuis waar doodzieke patiënten van heinde en verre naartoe reisden, gratis verbleven en gratis gevoed en behandeld werden – dag na dag gedurende de afgelopen vijftientig jaar, tot soms 20-40 mensen per dag. Bovendien had hij, voordat hij toestemming kreeg van zijn leermeester om het vak van therapeutisch verhalenverteller uit te oefenen, zich twintig jaar voorbereid op dit werk, door eerst zijn eigen emotionele problemen op te lossen.

Afgelopen zomer had ik het voorrecht om een week door te brengen met genezers die afstammen van Wang Fengyi en kon zo direct getuige zijn van het intense proces van verhalen vertellen en de daarop volgende fysieke reiniging. Omdat dit veel te weinig tijd was om de vele wonderbaarlijke genezingen te onderzoeken die deze behandelmethodes bereikt zegt te hebben gedurende de afgelopen eeuw, zoals de complete genezing van diabetes, aplastische anemie, congenitale hartziekten en vele typen van kanker, is het mijn stellige overtuiging als medisch professional dat ik getuige ben geweest van iets zeer wezenlijks, dat nu nog op vrij grote schaal wordt toegepast. Sterker nog, als ervaren onderzoeker van de fundamentele theorie van de klassieke Chinese geneeskunde verwonder ik me erover hoe dit oude systeem van emotionele pathologie en therapie in ongeschonden vorm de tand des tijds heeft doorstaan, en hoe relevant het heden ten dagen nog is.

Concluderend heb ik de indruk dat deze oude Chinese theorie over de emoties een nieuw bewijs is voor de geestelijke diepgang van oude medische theorieën. Confucius zelf benadrukte eens: “Hij die door het oude nieuw leven in te blazen kennis kan vergaren van het nieuwe, is in staat om leraar te zijn”.⁴¹ Wang Fengyi en zijn studenten hebben laten zien dat hoe antiek of uit de tijd een oud concept ook mag lijken, echte klassieke kennis tijdloos is en de kwaliteit heeft om waanzinnig relevant te zijn voor het heden. Ik hoop dat dit artikel kan dienen als een eerste stap in het verhelderen van een deel van de verwarring rondom de theorie van de emoties in de Chinese geneeskunde, en bovendien kan inspireren tot relevante nieuwe klinische inzichten.

Heiner Fruehauf heeft Oost-Aziatische talen en geneeskunde bestudeerd gedurende 30 jaar. Na Chinese literatuur en Oosterse geneeskunde gestudeerd te hebben aan de universiteiten in Duitsland, China, Japan en de Verenigde Staten, heeft hij een Ph.D. ontvangen van het Dept. of East Asian Languages and Civilizations van de Universiteit van Chicago. Gedurende vijf jaar bestudeerde hij in China Chinese geneeskunde, zowel binnen het geïnstitutionaliseerde TCM model (Chengdu University of TCM), als binnen het traditionele systeem van overlevering, dat doorgaat met functioneren buiten de staatsscholen. Op dit moment werkt hij als Founding Professor of the School of Classical Chinese Medicine at National College of Natural Medicine in Portland, Oregon. Een selectie van zijn publicaties en gearchiveerde video lessen door hem en andere hedendaagse wetenschappelijke behandelaars zijn toegankelijk op www.ClassicalChineseMedicine.org

<p>1 See Liu Changlin, "Fazhan zhongyixue de guanjian" (How to Develop the Core Essence of Chinese Medicine), in <i>Zheyang kan zhongyi</i> (Chinese Medicine Seen Through Philosophers' Eyes) (Beijing: Beijing Kexue Jishu Chubanshe, 2005), pp.28-34; English translation by Heiner Fruehauf viewable at www.classicalchinesemedicine.org.</p> <p>2 See Dong Lianrong et. al., ed., <i>Zhongyi xingshen bing xue</i> (Body- Mind Relationships in Chinese Medicine) (Beijing: Guangming Ribao Chubanshe, 1991), p.3</p> <p>3 Ibid., p.1</p> <p>4 See chapter 78 of the <i>Lingshu</i>, in Guo Xiechun, ed., <i>Huangdi neijing lingshu</i> (The Yellow Emperor's Classic of Medicine: The Spiritual Pivot) (Tianjin: Tianjin Kexue Jishu Chubanshe,), p.514</p> <p>5 See chapter 1 of the <i>Liuzi</i> (Master Liu), in <i>Baizi quanshu</i> (A Complete Collection of Works by the One Hundred Masters), 8 vols. (Shanghai: Zhejiang Renmin Chubanshe, 1991), vol. 6, p.1.</p> <p>6 See chapter 2 of the <i>Suwen</i>, in Nanjing Zhongyi Xueyuan, ed., <i>Huangdi neijing suwen yishi</i> (An Annotated Text With Translation of the Yellow Emperor's Classic of Medicine: Plain Questions) (Shanghai: Shanghai Kexue Jishu Chubanshe, 1991), p. 16; see a similar version of this quote in chapter 55 of the <i>Lingshu</i>, in <i>Huangdi neijing lingshu</i>, p.379</p> <p>7 See chapter 26 of the <i>Suwen</i>, in <i>Huangdi neijing suwen yishi</i>, p.204</p> <p>8 Ibid., p.206</p> <p>9 See chapter 73 of the <i>Lingshu</i>, in <i>Huangdi neijing lingshu</i>, p.473</p> <p>10 See chapter 25 of the <i>Suwen</i>, in <i>Huangdi neijing suwen yishi</i>, p.198</p> <p>11 See the <i>Siku quanshu</i> introduction to Chen Yan, <i>Sanyin jiyi bingzheng fanglun</i> (Analysis and Formulas for Same Diseases Generated by Three Causes); in Yan Shiyun, ed., <i>Zhongguo yiji tongkao</i> (A Comprehensive Analysis of Chinese Medical Books), 4 vols. (Shanghai: Shanghai Zhongyi Xueyuan Chubanshe, 1992), vol.2, p.2239</p> <p>12 See <i>Shiming</i> (An Explication of Terms), quoted in Zhang Liwei et.al, ed., <i>Kangxi zidian tongjie</i> (A Comprehensive Explanation of the Kangxi Dictionary), 3 vols. (Changchun: Shidai Wenyi Chubanshe, 1997), vol.2, p.1392</p>	<p>13 See Xu Shen, and Tang Kejing, annotator, <i>Shuowen jiezi jinshi</i> (A Modern Annotated Version of Elucidating Lines and Explaining Complex Characters), 2 vols. (Changsha: Qiuli Shushe, 2002), vol.1, p.1016</p> <p>14 See <i>Shiming</i>, quoted in <i>Kangxi zidian tongjie</i>, vol.2, p.1393</p> <p>15 See also Liu Lihong's interpretation of the character <i>bing</i>, in Liu Lihong, <i>Sikao zhongyi</i> (Contemplating Chinese Medicine) (Guilin: Guangxi Shifan Daxue Chubanshe, 2003), pp.151-53</p> <p>16 See Xu Dachun, "Shouyi lun" (A Discussion of Veterinarian Medicine), in his <i>Yixue yuanliu lun</i> (A Treatise on the Source Traditions of Medicine), in vol. 2 of the <i>Siku quanshu</i> edition, no page numbers</p> <p>17 See Miu Xiyong, "Yaoping zhuzhi canhu zhigui" (A Reference Guide to the Nature and Therapeutic Effect of Herbs), in his <i>Shen Nong bencao jing shu</i> (An Annotated Version of Shen Nong's Materia Medica), in vol.1 of the <i>Siku quanshu</i> edition, no page numbers</p> <p>18 See <i>Shuowen jiezi jinshi</i>, vol.2, p.1438</p> <p>19 See the Han dynasty text <i>Fengsu tongyi</i> (Explanations of Social Customs), translated in Anne Birrell, <i>Chinese Mythology: An Introduction</i> (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), p.35</p> <p>20 See, for instance, the <i>Da Dai liji</i> (the Elder Dai's Record of Ritual); in the <i>Neijing suwen</i>, this concept is referred to in chapters 67 and 70.</p> <p>21 See chapter 39 of the <i>Guanzi</i> (Master Guan), in <i>Baizi quanshu</i>, vol.3, no page numbers</p> <p>22 See chapter 11 of the <i>Lingshu</i>, in <i>Huangdi neijing lingshu</i>, p.137</p> <p>23 See chapter 39 of the <i>Neijing suwen</i>, in <i>Huangdi neijing suwen yishi</i>, p.283</p> <p>24 See Xu Dachun, "Wai nei jun xiang pian" (On External, Internal, Imperial, and Ministerial [Fire]), in his <i>Chishui xuanzhu</i> (Mysterious Pearls from Chishui), in vol. 1 of the <i>Siku quanshu</i> edition, no page numbers</p>	<p>25 Lonny Jarrett is the only contemporary Chinese medicine scholar who has extensively discussed the phenomenon of <i>wuxing</i> (translated as the five virtues) in a foundational work on Chinese medicine; see Lonny S. Jarrett, <i>Nourishing Destiny: The Inner Tradition of Chinese Medicine</i> (Stockbridge: Spirit Path Press, 1998).</p> <p>26 See chapter 8 of the <i>Neijing suwen</i>, in <i>Huangdi neijing suwen yishi</i>, p.70. Although it would go beyond the framework of this essay to describe the psycho- pathology of the pericardium in detail, it should be noted that this organ network does indeed manifest as the primary source of emotional wounding in the context of modern clinical practice.</p> <p>27 See, for instance, the following description by the philosopher Dong Zhongshu during the 2nd century B.C.E.: "The <i>qi</i> of yin and yang exists in the realm of heaven, but also unfolds its dynamics within the human being; in humans, it manifests as love and hate, like and dislike, while in Heaven it presents as warmth and cool, cold and heat;" in chapter 79 of the <i>Chunqiu fanlu</i> (Heavy Dew of the Spring and Autumn Annals), in vol. 17 of the <i>Siku quanshu</i> edition, no page numbers</p> <p>28 See chapter 22 of <i>Xunzi</i> (Master Xun), in <i>Baizi quanshu</i>, vol.1, no page numbers</p> <p>29 The six emotions were quite literally associated with the six dimensions of space. As is stated in Ban Gu's <i>Baihu tongyi</i> (Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall): "Ecstasy is in the West, anger is in the East, love is in the North, hate is in the South, sorrow is below, and pleasure is above;" in chapter 30 of the <i>Baihu tongyi</i>, in <i>Baizi quanshu</i>, vol. 6, no page numbers</p> <p>30 See chapter 6 of the <i>Taiping jing</i> (The Classic of Heavenly Peace), in Shanghai Shudian, comp., <i>Daozang</i> (Repository of Daoist Works), 36 vols. (Shanghai: Shanghai Chubanshe, 1994), vol.24, p.344; the same idea is reflected in chapter 30 of the <i>Baihu tongyi</i>.</p>	<p>31 Frequently quoted annotations to chapters 12 and 5 of the <i>Daode jing</i> by the 2nd century Taoist scholar with the pen- name Heshang Gong.</p> <p>32 See Ding Fubao, ed., <i>Foxue da cidian</i> (The Great Dictionary of Buddhist Studies) (Beijing: Wenwu Chubanshe, 1984), p.326</p> <p>33 See chapter 30 of <i>Baihu tongyi</i>, in <i>Baizi quanshu</i>, vol.6, no page numbers</p> <p>34 See the section entitled "Qingyu" (The Emotions and the Desires) in chapter two of <i>Lüshi chunqiu</i> (Annals of Master Lü), in <i>Baizi quanshu</i>, vol.5, no page numbers</p> <p>35 The only visible Han dynasty source that defends the emotions as something that is "not inherently sinful" is the 2nd century work <i>Shen jian</i> (Extended Reflections) by Xun Yue; see Chi- yun Ch'en, Hsün Yüeh and the Mind of Late Han China: A Translation of the Shen- chien (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980).</p> <p>36 See chapter 2 of <i>Lüshi chunqiu</i>, in <i>Baizi quanshu</i>, vol.5, no page numbers</p> <p>37 See Xu Dachun, "Wai nei jun xiang pian," in <i>Chishui xuanzhu</i>, in vol. 1 of the <i>Siku quanshu</i> edition, no page numbers</p> <p>38 See <i>Hanshu</i> (History of the [Former] Han), quoted in Xun Rui, <i>Qian Han Ji</i> (A Record of the Former Han), vol. 5 of the <i>Siku quanshu</i> edition, no page numbers</p> <p>39 See <i>Wang Fengyi nianpu yu yulu</i> (A Biographic Table of Event's in Wang Fengyi's Life and Record of His Oral Teachings) (no publisher, 2000). Note that most of the numerous publications on Wang Fengyi's teachings are reproduced and circulated by tight- knit Buddhist or Confucian circles and are generally not for sale to the public.</p> <p>40 See chapter 8 of the <i>Chunqiu fanlu</i>, <i>Siku quanshu</i> edition, no page numbers.</p> <p>41 See Arthur Waley, tr., <i>Confucius: The Analects</i> (London: Everyman's Library, 2000), p.82</p>
---	--	--	--