ÇANKARA ÂCÂRYA'S COMMENTAAR

OP DE

APHORISMEN VAN DEN VEDÂNTA.

VERTAALD DOOR Dr. A. BRUINING;

MET EENE INLEIDING VAN PROF. H. KERN.

De zoogenaamde wijsgeerige stelsels der Indiërs, die veeleer den naam verdienen van Theorieën ter bereiking van 't *summum bonum*, hebben op de ontwikkeling van 't Hinduïsme een veel grooteren invloed uitgeoefend dan de Europeesche schrijvers over Indië en de Indiërs zich voorstellen. Wanneer men de uiterlijkheden van 't Hinduïsme kent, als daar zijn: afgodsbeelden, daarmee samenhangende verhalen, plechtigheden enz., dan weet men van de godsdienstige en zedelijke denkbeelden evenveel als diegene, die alleen de standbeelden van vaderlandsche beroemdheden en de nationale verjaardagen kent, van vaderlandsche geschiedenis zou weten. Daarentegen is de kennis der Indische theorieën ter zaligheid, der *darçana's*, de sleutel tot een recht inzicht in de denkwijzen en gevoelens der Hindu's, geleerd en ongeleerd, aanzienlijk of gering. De beginselen in die stelsels verkondigd zijn doorgedrongen tot de laagste klassen der bevolking, en overal waar 't Hinduïsme bestaat vindt men de hoofdbeginselen terug. En niet alleen daar, waar 't Hinduïsme nog leeft, zelfs in landen waar 't eenmaal gebloeid heeft. Hoewel de Javanen sedert eeuwen den Islam omhelsd hebben, zijn de sporen der Indische stelsels in hun denkbeelden en levensopvatting zichtbaar; 't geloof aan zielsverhuizing, uitsluitend een gewrocht der Indische bespiegeling, leeft in gewijzigden vorm bij verscheiden volken van den Archipel voort.

Onder de Hindusche theorieën ter zaligheid neemt de Vedânta ¹ de eerste plaats in. Men kan haar de rechtzinnige dogmatieke theologie van Indië noemen. De beroemdste Vedântin en een

¹ De *v* in Indische woorden altoos als onze *w* uit te spreken.

der bekendste namen in de Indische scholastiek is Çankara Âcârya, d. i. Professor Çankara, geb. 788 na Chr., in Kerala.

Het hoofdwerk van Çankara is zijn groote commentaar op de Vedânta-sûtra's of Aphorismen der dogmatieke theologie. Eene vertaling van dit werk is door Dr. A. Bruining ondernomen, welke hier den lezer wordt aangeboden.

De lectuur van Çankara's boek is alles behalve aangenaam; zijn redeneertrant centoonig, vormelijk en vaak spitsvindig. Maar wie bekend wil raken met de Indische scholastiek, kan geen beter bron verlangen, tenzij hij in staat is de Indische stelsels in 't oorspronkelijke te bestudeeren. Er zijn over den Vedânta verschillende monographieën verschenen; in de eerste plaats de uitmuntende verhandeling van Colebrooke; voorts de dissertatie van wijlen Windischmann, *Sankara sive de theologumenis Vedanticorum*; dan Nève's werkje over den *Âtmabodha*; opstellen van onzen te vroeg overleden van Limburg Brouwer; alsook de Bijdrage tot de kennis van den Vedânta, door Dr. A. Bruining.

Al deze werken zijn aangenamer te lezen dan de commentaar van Çankara, waaruit ze alle grootere of kleinere uittreksels bevatten. Ze zijn aan te bevelen als overzichten en inleidingen, maar om 't stelsel in al zijne zwakheid en kracht te leeren kennen, is er geen ander middel dan de tekst in zijn geheel.

H. KERN.

EERSTE BOEK.

Eerste Hoofdstuk.

HULDE AAN ONZEN HEER VÂSUDEVA.

Daar het eene uitgemaakte waarheid is, dat object en subject (niet-ik en ik), die tegenover elkander staan als duisternis en licht, niet in elkander kunnen overgaan, kunnen ook huune eigenschappen dit niet. Overbrenging van het object (niet-ik) en zijne eigenschappen op het subject, den denkenden geest (ik), en omgekeerd van het subject en zijne eigenschappen op het object, is dus valsch. Toch heeft overbrenging van het wezen en de eigenschappen van het een op het ander, ten gevolge van onderlinge verwarring van twee geheel verschillende begrippen, nl. van eigenschap en drager der eigenschap, plaats in de gewone, den mensch aangeboren voorstelling: „Ik ben dit; dit is mijn“, welke voorstelling op dwaling berust en bestaat in vermenging van waar en onwaar.

Vraagt men nu, wat die overbrenging eigenlijk is, dan is ons antwoord: „Het is eene handeling van het geheugen, waardoor de indruk eener vroegere waarneming toegepast wordt bij eene latere“. Sommigen noemen het: „Overbrenging van de eigenschappen van iets op iets anders“. Anderen zeggen: „Overbrenging van iets op iets anders is eene dwaling, veroorzaakt door het niet opmerken van het onderscheid tusschen die twee dingen“. Nog anderen verklaren: „Overbrenging is eigenschappen aan iets toeschrijven, tegenstrijdig met die, welke het werkelijk bezit“. In allen gevalle komt het hierop neer, dat iets eigenschappen van iets anders schijnt te hebben. Zoo is b. v. de algemeene indruk: Parelmoer schijnt zilver; de eene maan schijnt eene tweede naast zich te hebben (wanneer er een zoogenaamde bijnaan is).

— Maar hoe kan er overbrenging zijn van eigenschappen van een object op de ziel ¹, die niet object is? Men brengt toch altijd op een object, dat voor oogen staat, een ander object over. En gij neemt toch ook aan dat de ziel, die niet behoort tot het niet-ik, niet is object. — Op deze tegenwerping antwoorden wij aldus: Vooreerst gaat het niet volkomen op, dat de ziel niet object is; want zij is object van het begrip van het ik en haar bestaan staat vast op grond van innerlijke ervaring. Verder is het geen vaste regel, dat alleen op een object, dat voor oogen staat, een ander object kan worden overgebracht. Kinderen toch brengen ook op den ether (de ruimte), ofschoon hij onwaarneembaar is, de eigenschap van uitgebreidheid, kleur enz. over (door zich nl. den hemel voor te stellen als eene blauwe vlakte). Zoo is ook overbrenging van dat, wat niet geest is, op de ziel niet onmogelijk.

Deze overbrenging noemen de geleerden valsche kennis, in tegenoverstelling van ware kennis, d. i. juist inzicht in het wezen der dingen. Daar dit nu zoo is, neemt iets door overbrenging volstrekt geene goede of slechte eigenschappen van iets anders aan.

Op deze valsche kennis, overbrenging van geest en niet-geest op elkander, berusten alle praktikale kenmiddelen en voorwerpen van kennis in het dagelijksch leven en ook in de gewijde wetenschap. Alle gewijde leerstelsels nu hebben of het geven van voorschrift en verbod of de verlossing ten doel. — Maar hoe kunnen kenmiddelen, waarneming enz. en gewijde leerstelsels, bestaan bij een in valsche kennis verkeerend subject? — Hierop antwoorden wij: Omdat kennen onmogelijk is zonder op het lichaam, de organen enz. de begrippen ik en mijn over te brengen, daar er zonder dat geen kennend subject kan zijn. Want zonder organen is waarneming enz. onmogelijk. De organen nu kunnen niet werken zonder basis (het lichaam) en niemand kan werken met zijn lichaam zonder daarop het begrip van het ik over te brengen. Zonder dit alles kan de geest dus niet zijn kennend subject. En zonder kennend subject is kennen onmogelijk. Daarom kunnen kenmiddelen, waarneming enz. en gewijde leerstelsels alleen bestaan bij een in valsche kennis verkeerend subject.

En dit blijkt ook hieruit, dat de dieren op dezelfde wijze te werk gaan. Want evenals een dier, wanneer het een on-

¹ De ziel, *pratyagâtma* d. i. de geïndividualiseerde geest.

gunstig geluid hoort, wijkt, wanneer het daarentegen een gunstig geluid hoort, nadert; evenals het op het zien van iemand, die een opgeheven stok in de hand heeft, vlucht denkende: „Die wil mij dooden“, maar komt toelooopen op iemand, die een handvol gras heeft; zoo vlucht ook de mensch, wanneer hij iemand met vijandige gebaren en woorden en met een uitgetrokken zwaard in de hand ziet naderen en komt daarentegen op anderen toe. Aan dieren en menschen zijn dus de praktikale kennismiddelen en voorwerpen van kennis gemeen. Daar het nu uitgemaakt is, dat bij de dieren waarneming enz. niet berust op rede, besluiten wij uit die analogie, dat dit ook bij den redelijken mensch het geval is met waarneming enz., die bestaat ter zelfder tijd als de valsche kennis.

Wat nu de gewijde wetenschap aangaat, ofschoon daarvoor wel een redelijk wezen wordt vereischt, niet geheel onbekend met den samenhang van den geest met de bovenzinnelijke wereld, wordt voor de toelating tot die studie toch niet vereischt, dat men de Vedânta's volkomen kent, niet meer onderworpen is aan lichamelijke behoeften, het onderscheid tusschen de verschillende kasten als onwezenlijk erkent en de ware kennis van den geest als een wezen, dat niet behoort tot de eindige wereld, verkregen heeft, want dit is voor de toelating ter studie onnoodig en zelfs in strijd daarmede. En de gewijde wetenschap, voorafgaande aan de kennis van het wezen van den geest, gaat niet buiten den kring van voorstellingen van het in valsche kennis verkeerend subject. Zoo berusten b. v. voorschriften als dit: „Een Brahmaan moet offeren“, hierop, dat men op den geest het verschil van kaste enz. overbrengt.

Overbrenging nu hebben wij gedefinieerd als toepassing van het begrip van een bepaald iets op iets anders. Zoo brengt men door, wanneer vrouw of kinderen ziek of gezond zijn, te zeggen: „Ik ben ziek; ik ben gezond“, op zijn wezen eigenschappen van een ander over; zoo ook eigenschappen van het lichaam, door b. v. te zeggen: „Ik ben bleek, ik sta“; eigenschappen der organen, door te zeggen: „Ik ben doof, ik ben blind“; eigenschappen van den inwendigen zin, als: begeerte, fantasie, twijfel, besluit. Aldus het subjectieve ik op de ziel, die niets dan werkeloos getuige is der handelingen van dat ik, overbrengende, brengt men ook omgekeerd de ziel, de werkeloze getuige van alles, op den inwendigen zin enz. over. Dat is die onbegonnen en nimmer eindigende, den mensch aangeboren overbrenging,

die in dwaling bestaat, die ten gevolge heeft, dat men zich de ziel als handelende en de vruchten dier handelingen genietende voorstelt en die bij alle menschen wordt aangetroffen. Die oorzaak van onzaligheid weg te nemen, door de eenheid van den geest in het licht te stellen, is het doel van alle Vedânta's (Upanishads).

Dit zullen wij aantonen in dit Onderzoek van het wezen der ziel, waarvan het eerste aphorisme luidt:

1. Nu dus ¹ Brahma-onderzoek.

Het woord nu dient om aan te wijzen, dat iets onmiddellijk volgt op iets anders. Hier moet dus gezegd worden, wat het is, dat noodzakelijk moet voorafgaan aan het Brahma-onderzoek, evenals de studie van den Veda aan het onderzoek der plichten. Dat zij op de studie van den Veda moeten volgen, hebben beide gemeen. Is dan niet de bijzondere eigenaardigheid van het Brahma-onderzoek dit, dat het moet volgen op de studie der plichtenleer? Neen. Want wanneer men de Vedânta's gelezen heeft, is Brahma-onderzoek mogelijk, ook vóórdát men de plichtenleer kent. En het is hiermede niet als met de deelen van een offer, die in eene vaste orde op elkander moeten volgen; want er is geen grond om het Brahma-onderzoek te beschouwen als een aanhangsel van het onderzoek der plichten of aan te nemen, dat de kennis van het laatste de noodzakelijke voorwaarde is voor de studie van het eerste. Ook verschillen zij, wat hare vrucht en wat het wezen van het te onderzoeken object aangaat. De kennis der plichten heeft tot vrucht het hemelsche geluk en dat is afhankelijk van volbrengen; de kennis van het Brahma heeft tot vrucht het hoogste goed en dit is niet afhankelijk van volbrengen. Het object der eerste, de plichtmatige handeling, is iets toekomstigs: zij bestaat niet op het oogenblik, dat men ze leert kennen, daar zij afhangt van eene daad van den mensch; het object der laatste, het Brahma, is iets, wat er reeds is, daar het van eeuwigheid af voleindigd is, en hangt dus niet van eene daad van den mensch af.

¹ De woorden nu dus (*atháto*), door Çankara ten onrechte als redegevend verklaard, zijn eenvoudig de gewone aanhef, de titel van Indische geschriften. De argumenten, waarmede Çankara deze opvatting bestrijdt, zijn van allen grond ontleend. In de vertaling zijn deze weggelaten omdat zij berusten op eene dubbelzinnigheid in de beteekenis der woorden onderzoek en nu, die in onze taal vervalst.

En het karakter der lessen is bij beide ook verschillend. De lessen der plichtenleer deelen den mensch kennis mede, alleen om hem eene bepaalde handeling op te leggen, de lessen der Brahma-leer daarentegen deelen hem alleen kennis mede, en daar de kennis ontstaat door de les, is het kennen niet iets, dat den mensch wordt opgelegd; het is daarmede als met het zien van een voorwerp, waarop het oog gevestigd wordt.

Wat is het dan, waarop onmiddellijk het Brahma-onderzoek moet volgen? Het is dit: Onderscheiding tusschen het eeuwige en het vergankelijke, onverschilligheid voor het genot van de vruchten der goede werken hier en hiernamaals, bezit van de middelen tot bespiegeling, zelfbeheersching enz., en begeerte naar verlossing. Wanneer deze vereischten aanwezig zijn, kan de mensch het Brahma onderzoeken en tot kennis daarvan komen, onverschillig of hij vooraf de plichtenleer heeft bestudeerd of niet; maar anders nooit. Het woord nu beteekent dus: onmiddellijk nadat men de genoemde vereischten bezit.

Het woord dus is redegevend. De bedoeling is: Omdat de Veda in woorden als: „Zooals hier de wereld der werken een einde neemt, zoo neemt daar de wereld der verdienste een einde ¹ „ leert, dat de vrucht van goede werken, Agni-offers enz., niet eeuwig is, en evenzoo in woorden als: „Die het Brahma kent, verkrijgt het hoogste ² „ leert, dat kennis van het Brahma leidt tot het hoogste doel des menschen, daarom moet men onmiddellijk na het verkrijgen van de bovengenoemde vereischten het Brahma onderzoeken.

Brahma-onderzoek is onderzoek van het Brahma. De nadere bepaling van dat Brahma wordt later gegeven in het aphorisme: „Uit hetwelk de oorsprong enz. is van het heelal.“ Daaruit blijkt, dat die naam hier in zijne hoofdbeteekenis moet genomen worden en niet in eene bijbeteekenis, b. v. als aanduiding der Brahmanenkaste. In de samenstelling staat het in plaats van een genitivus objectivus, zoo als hieruit blijkt, dat er geen ander object van het onderzoek wordt genoemd, ³ en bovendien uit teksten als: „Dat, waaruit deze schepselen zijn

¹ Chândogya-Upanishad VIII, 1, 6.

² Taittiriya-Up. II, 1.

³ Eene hierbij gemaakte en weerlegde objectie is in de vertaling weggelaten om hare groote duisterheid, terwijl zij tot de behandelde zaak niets afdoet.

voortgekomen, dat moet men onderzoeken, dat is het Brahma" ¹, waarin het Brahma uitdrukkelijk als dat object wordt aangewezen.

Onderzoek beteekent: zoeken te kennen. Het leeren kennen tot begrippens toe, is het object van het zoeken, daar zoeken gericht is op eene vrucht. Want door het leeren kennen als middel zoekt men het Brahma te begrijpen. Immers begrijpen van het Brahma is het hoogste doel des menschen, want daardoor worden valsche kennis, die de kiem is der gebondenheid aan de eindige wereld, en andere ellenden alle verdreven. Daarom moet men het Brahma onderzoeken. — Is nu dit Brahma bekend of is het onbekend? Is het bekend, dan behoeft het niet onderzocht te worden; is het onbekend, dan kan het niet onderzocht worden. — Het antwoord daarop is: Er is een van nature eeuwig, rein, wijs, zalig ², alwetend, almachtig Brahma. Want de etymologie leert, dat het woord Brahma de beteekenis van eeuwig, rein enz. heeft daar deze van zelve volgen uit de beteekenis van den wortel *brah* ³. En het bestaan van het Brahma is uitgemaakt, want het is de geest (het eigenlijke wezen) van alles. Van het bestaan van dien geest toch is ieder overtuigd, daar hij weet: „Ik ben niet niet“. Want indien het bestaan er van niet uitgemaakt was, zou men moeten zeggen: „Ik ben niet.“ Die geest nu is het Brahma. — Maar indien het bestaan van het Brahma als de geest van alles uitgemaakt is, dan is het bekend en behoeft dus niet onderzocht te worden. — Deze tegenwerping gaat niet op, want er bestaat verschil van meening omtrent de nadere bepaling. De wereldlingen en de Lokâyatika's ⁴ zeggen: De geest is het met bewustzijn begaafde lichaam. Anderen ⁵: De met bewustzijn begaafde organen alleen maken den geest uit. Wederom anderen zeggen: De inwendige zin (het denk- en kenvermogen) is de geest. Anderen: Hij is slechts een momentaan begrip. Anderen: Hij is niets. Anderen ⁶: Hij is een van het lichaam onderscheiden eindig wezen, dat handelt en de vruchten der handelingen geniet. Anderen ⁷: Hij handelt niet, maar geniet alleen

¹ Taïtt. Up. III, 2.

² d. w. z. niet gebonden aan de stof; de verlossing deelachtig.

³ Dit is geheel onjuist.

⁴ Eene materialistische sekte, die veel overeenkomst heeft met de Epicuristen.

⁵ De vier volgende definities zijn die van de vier sekten der Buddhisten.

⁶ De Nyâya.

⁷ De atheïstische Sāṅkhya.

de vruchten der handelingen. Anderen ¹: Hij is het daarvan onderscheiden, almachtig en alwetend Opperwezen. Nog anderen ² eindelijk: De geest is het centrum der zielen. Zoo zijn er vele uiteenlopende meeningen, wier voorstanders zich allen beroepen op werkelijke of schijnbare bewijzen aan rede en schrift ontleend, en iemand, die zonder nadenken het eerste het beste aannam, zou het hoogste goed niet deelachtig worden, maar integendeel tot onzaligheid vervallen. Daarom wordt, onder den titel van Brahma-onderzoek, eene het hoogste goed ten doel hebbende verklaring der Vedānta's, met behulp van redeneering voor zoo ver deze met de schrift niet strijdt, ondernomen.

Er is gezegd, dat het Brahma moet worden onderzocht. Hoe-danig is nu dit Brahma? Op deze vraag antwoordt de auteur der aphorismen:

2. Uit hetwelk de oorsprong enz. is van het heelal.

Onder de woorden oorsprong enz. wordt verstaan: Oorsprong, bestaan en ondergang. Dat oorsprong het eerst wordt genoemd, geschiedt op voorbeeld der schrift, die in den tekst: „Dat waaruit deze schepselen zijn voortgekomen enz.“ deze volgorde aangeeft en ligt bovendien in den aard der zaak, daar iets eerst moet ontstaan om te bestaan en onder te gaan.

Het woord heelal omvat alles, wat wij door waarneming of langs anderen weg kennen.

Met de woorden uit hetwelk wordt de oorzaak aangewezen. De volledige zin is: De almachtige, alwetende oorzaak van het ontstaan, bestaan en ondergaan van het heelal, dat door naam en vorm is afgescheiden uit de chaotische wereld, dat bevolkt is met verschillende wezens, die handelen en de vruchten dier handelingen genieten, waarin ieder de gevolgen zijner daden, verschillend naar gelang van plaats, tijd en omstandigheden, ondergaat, en welks inrichting zelfs door de gedachte niet omvat kan worden, die almachtige, alwetende oorzaak is het Brahma. Ontstaan, bestaan en ondergaan worden hier genoemd, omdat in deze drie ook de overige bestaanswijzigingen opgesloten zijn ³.

¹ De theïstische Sāṅkhya (Yoga).

² De Vedānta.

³ Hetgeen hierop in den oorspronkelijken tekst volgt ter bestrijding van eene andere opvatting der woorden oorsprong enz. is in de ver-

Zulk een heeal toch kan alleen uit zulk eene oorzaak ontstaan zijn, geenszins uit de onbewuste materie, noch uit atomen, noch uit niets, noch uit een eindig wezen; ook niet van zelf, want hier beneden worden voor het ontstaan van iets bepaalde tijden, plaatsen en voorwaarden vereischt.

Nu meenen sommigen, die een Opperwezen aannemen als oorzaak der wereld, dat dit redebesluit het eenige bewijs is voor het bestaan van zulk een van de eindige wereld onderscheiden Opperwezen. Is dat alleen dan ook niet in dit aphorisme bedoeld? Neen; want het doel der aphorismen is een kranz van teksten te vlechten. In de aphorismen toch worden uitspraken der Vedānta's aangehaald en behandeld. Want begrijpen van het Brahma wordt verkregen door het volkomen verstaan der schrift, niet door andere kenmiddelen, redebesluiten enz.

Maar terwijl de schrift uitspraak doet omtrent de oorzaak van het ontstaan enz. der wereld, worden tot meerdere bevestiging harer leer ook redebesluiten, voor zoo ver ze met de schrift niet in strijd zijn, niet verworpen. De schrift zelve toch treedt in verbinding met de rede en leert, dat het menschelijk verstand met haar samen moet werken, door te zeggen: „Men moet hooren (leeren) en overdenken ¹“. Bij het Brahma-onderzoek zijn niet, evenals bij het onderzoek der plichten, schriftwoorden enz. het eenige kenmiddel; maar schriftwoorden enz. en aanschouwing enz. zijn hier ieder voor hun deel kenmiddelen, want Brahmakennis heeft aanschouwing tot einddoel en haar object is iets, dat bestaat. Waar het iets geldt, dat gedaan moet worden, zijn schriftwoorden enz. het eenige kenmiddel, want hierbij wordt aanschouwing niet vereischt, en de verwezenlijking van hetgeen gedaan moet worden hangt van den mensch af. Eene wereldsche en ook eene gewijde handeling kan al of niet, zoo of anders verricht worden. Evenals men te paard of te voet gaan of ook niet gaan kan, zoo kan men ook op deze of op gene wijze offeren. Hier is het dus de plaats voor voorschriften en verbodsbepalingen, voor dilemma's en algemeene en bijzondere regels. Maar of iets zoo of anders, al of niet is, dat kan geen dilemma zijn. Want bij een dilemma hangt de zaak van persoonlijke keus af, maar de juiste voorstelling van iets,

taling weggelaten, daar het zonder uitvoerige verklaring onverstaanbaar zou zijn en op den gang der redeneering volstrekt geen invloed heeft.

¹ Bhāḍ-Arāyaka-Up. II, 4, 5.

dat bestaat, hangt niet van persoonlijke keus af, maar alleen van het wezen van het object. Wanneer men een paal voor zich heeft, dan is de gedachte: „Dat is een paal of een mensch of iets anders“, geene juiste voorstelling; maar de gedachte: „Dat is een mensch of iets anders“, is dwaling, alleen de gedachte: „Dat is een paal“, is eene juiste voorstelling. Zoo wordt bij bestaande dingen de voorstelling door het object bepaald. Daar dit nu zoo is, hangt ook de kennis van het Brahma alleen van deszelfs wezen af, daar het hier iets geldt, dat bestaat.

— Maar moet dan ook niet de kennis van het Brahma door andere kennismiddelen verkregen worden en is niet het onderzoek der schrift daarbij nutteloos? — Neen. Want daar het Brahma niet is object der zinnen, neemt men de betrekking tusschen de wereld en het Brahma niet waar. Uit hun aard toch hebben de zinnen uitwendige dingen, niet het Brahma, tot object. Wanneer het Brahma object der zinnen was, zou men waarnemen, dat het heelal en het Brahma tot elkander in betrekking staan als gevolg en oorzaak. Maar men neemt alleen het gevolg waar, zonder te kunnen beslissen, of het het Brahma of wel iets anders tot oorzaak heeft.

Daarom is dit aphorisme niet de mededeeling van een redbesluit, maar aanwijzing van eene uitspraak der Vedânta's en wel van die, welke voorkomt in het verhaal, dat Bhṛgu, de zoon van Varuza, tot zijn vader kwam met de vraag: „Leer mij, o heer! het Brahma kennen,“ waar het antwoord van Varuza luidt: „Dat, waaruit deze schepselen zijn voortgekomen, waardoor zij bestaan, waarmee zij terugkeerende zich hereenigen, onderzoek dat; dat is het Brahma“¹. En zijne conclusie is: „Uit het volmaakte geluk zijn deze schepselen voortgekomen, door het volmaakte geluk voortgebracht leven zij, tot het volmaakte geluk keeren zij terug en hereenigen er zich mede.“ Ook andere soortgelijke teksten, die over de eeuwige, reine, wijze, zalige, alwetende oorzaak der wereld handelen, zouden hier kunnen worden aangehaald.

Door het bewijs, dat het Brahma de oorzaak is der wereld, is tevens aangeduid, dat het alwetend is. Om dit nu nader te bevestigen, gaat de auteur voort:

3. Want het is de bron der heilige schrift. Of: Het heeft de heilige schrift tot kenbron.

¹ Taitt. Up. III, 2.

3e Volgr. DL VIII.

Brahma is de bron, de oorzaak van de groote schrift, den *Rgveda* enz., met inbegrip van verschillende hulpwetenschappen, die als een lamp alles verlicht en waarin alwetendheid doorstraalt. Zulk eene schrift toch, als de *Rgveda* enz. is, die de eigenschap van alwetendheid heeft, kan alleen zijn voortgekomen uit een alwetend wezen. Immers, wanneer iemand een boek schrijft over een bijzonder vak van wetenschap, zooals Pâzini en anderen over grammatika, dan is het eene uitgemaakte waarheid, dat hij meer kennis bezit dan hij in dat boek uitspreekt. Hoe zou dan dat groote wezen, dat die mijn van alle kennis heeft voortgebracht, die men den Veda noemt, die in verschillende scholen (tradities) gescheiden, de grond is van de classificatie der schepselen als hogere wezens, dieren en menschen, van de verdeeling in verschillende kasten en rangen; en dit niet alleen, maar dat ook heeft gedaan zonder inspanning, als het ware spelender wijs, zooals blijkt uit de woorden der schrift: „Van dat groote wezen is de *Rgveda* eene uitademing ¹ „, hoe zou dat wezen niet absoluut alwetend en almachtig zijn?

De bedoeling van dit aphorisme kan ook zijn: De schrift, de *Rgveda* enz., wier eigenschappen boven genoemd zijn, is de kenbron van het Brahma, het middel om tot kennis van deszelfs wezen te komen. Uit de schrift alleen leert men het Brahma kennen als de oorzaak van het ontstaan enz. van het heelal. Het schriftwoord, waarop hier gedoeld wordt, is bij het vorige aphorisme aangehaald; het is nl. het woord van Varuza: „Dat, waaruit deze schepselen zijn voortgekomen enz.“ — Maar waartoe dient dan dit aphorisme, daar toch reeds bij het vorige door het aanhalen van dien tekst geleerd is, dat de schrift de kenbron is van het Brahma? — Het antwoord hierop is: Daar in dat aphorisme zelf de schrift niet uitdrukkelijk genoemd wordt, zou men kunnen meenen, dat de uitspraak, dat het Brahma de oorzaak is van het ontstaan enz. van het heelal, enkel op een redebesluit berust, en om dit te voorkomen zegt dit aphorisme: Het heeft de schrift tot kenbron.

— Maar hoe kan men zeggen, dat de schrift kenbron is van het Brahma? Immers het *mîmânsâ*-aphorisme, dat zegt: „Daar de schrift plichtmatige handelingen ten doel heeft, is al, wat dit doel niet heeft, nutteloos“, leert, dat plichtmatige

¹ Brh. Ar. Up. IV, 4, 10.

handelingen het doel zijn der schrift. Wanneer dus de Vedānta's geene betrekking hadden op plichtmatige handelingen, dan zouden ze nutteloos zijn; ze moeten derhalve òf een aanhangsel zijn van de voorschriften voor handelingen, door den handelenden persoon, den deva, aan wien de handeling gericht is, enz. te doen kennen, òf voorschriften voor een ander soort van handelingen, b. v. devotie enz. Hun doel toch kan niet zijn het wezen van iets, dat bestaat, te doen kennen, want dat is object van waarneming enz. en het kennen daarvan, buiten verband met hetgeen men moet afwenden of verwerven, is niet het hoogste doel van den mensch. Dat nu woorden als: „Hij weende“, niet nutteloos zijn, blijkt uit het aphorisme: „Omdat zij met een voorschrift een geheel uitmaken, moeten zij dienen als aanprijzing daarvan“, waarin geleerd wordt, dat zij als aanprijzing nut doen. En van de liederen wordt gezegd, dat zij met handelingen samenhangen, door deze en de hulpmiddelen er voor te noemen. Maar nergens blijkt, dat schriftwoorden buiten verband met voorschriften eenig doel hebben en dit is ook onmogelijk.

En een voorschrift kan niet handelen over het wezen van iets, dat bestaat, want voorschriften hebben altijd eene handeling tot object. Daarom moeten de Vedānta's een aanhangsel zijn van de voorschriften voor handelingen, door het wezen van den handelenden persoon of van den deva, aan wien de handeling gericht is, te doen kennen. En al geeft gij dit uit vrees voor de gevolgtrekkingen niet toe, toch volgt uit de teksten zelve, dat zij handelingen, devotie enz., tot doel hebben. Daarom is de schrift niet kenbron van het Brahma. — Op deze tegenwerping antwoordt nu de auteur:

4. Maar dit blijktens de woorden zelve.

Het woord maar duidt de verwerping aan van het gevoelen der tegenpartij. Dat alwetend, almachtig Brahma, de oorzaak van het ontstaan, bestaan en ondergaan der wereld wordt uit de Vedānta's gekend. Dat blijkt uit de woorden zelve. In alle Vedānta's toch komen teksten voor, die rechtstreeks ten doel hebben het te doen kennen. Zoo lezen wij b. v.: „*Ens* alleen was het heelal in den beginne; het was één en had geen tweede naast zich“ ¹. „In den beginne was het heelal één geest

¹ Chānd. Up. VI, 2, 2.

alleen" ¹. "Dat is het Brahma, vóór of na, binnen of buiten hetwelk niets is, dat is de geest, het alziende Brahma" ². "Onsterfelijk Brahma alleen is alles, wat wij voor ons zien" ³ enz. Aan deze teksten nu, die, zooals uit de woorden zelve blijkt, over het wezen van het Brahma handelen, mag men geene andere beteekenis toekennen, daar men dan den zin der schrift geweld zou aandoen. En de eigenlijke strekking dier teksten kan ook niet zijn het wezen van den handelenden persoon, den deva, aan wien de handeling gericht is, enz. te doen kennen, want door de woorden: "Wien zou het zien, en waarmede" ⁴, heft de schrift de geheele voorstelling van handeling, handelend subject en vrucht der handeling op. En ofschoon hier gehandeld wordt over het wezen van iets, dat bestaat, is dit toch geenszins object van waarneming; want dat de geest Brahma is, hetgeen uitgedrukt wordt in de woorden: "Dit zijt gij" ⁵, kan men alleen uit de schrift leeren.

Dat verder dit onderricht nutteloos zou zijn, omdat het geene betrekking heeft op iets, dat men moet afwenden of verwerven, dit gaat niet op: want door de bloote kennis, dat de geest Brahma is, zonder iets, dat men moet afwenden of verwerven, wordt alle lijden weggenomen en wordt dus het hoogste doel des menschen bereikt. Dat nu, zoo als uit de teksten zelve blijkt, de mededeeling der devaleer enz. devotie ten doel heeft, daarin is niets ongerijms gelegen. Maar de leer van het Brahma kan niet eveneens een aanhangsel zijn van de voorschriften voor devotie, want bij de volstreckte eenheid is er niets af te wenden of te verwerven en worden dus de dualistische begrippen van handeling, handelend subject enz. opgeheven. En nadat het dualisme eens vernietigd is door de kennis van de eenheid van het Brahma, is eene herleving er van, ten gevolge waarvan de leer van het Brahma als aanhangsel van voorschriften voor devotie zou kunnen gegeven worden, onmogelijk. Ofschoon nu elders niet blijkt, dat schriftwoorden, behalve in verband met voorschriften, waarde hebben, kan men dit toch, wegens het heilzame der kennis van den geest, niet loochenen van die schriften, die over den geest handelen. Bovendien, dat schriftwoorden waarde hebben, behoeft

¹ Aitareya-Up. I, 4.

² Brh. Ar. Up. IV, 5, 48.

³ Mundaka-Up. II, 2, 11.

⁴ Brh. Ar. Up. IV, 4, 14.

⁵ Chând. Up. VI, 8, 7.

niet door redeneering te worden aangetoond en daarvoor worden dus geene bewijzen, aan de analogie ontleend, vereischt. Daarom staat het vast, dat de schrift kenbron is van het Brahma.

Maar nu staan er andere bestrijders op, die aldus redeneeren: De schrift leert wel het Brahma kennen, maar alleen als object van voorschriften om te begrijpen. Het is er mede als met sommige in het dagelijksch leven onbekende dingen b. v. de offerpaal, het offervuur enz., waarvan eene beschrijving in de schrift voorkomt als aanhangsel van de voorschriften om te offeren. De schrift toch houdt zich bezig met het doen en laten van den mensch. Want zij, die de bedoeling der schrift kennen, zeggen: „Haar doel blijkt te zijn het doen kennen der plichten“; „Eene les is een woord, dat eene handeling voorschrijft“; „Onderricht is mededeeling van kennis daarvan“; „De vermelding van bestaande dingen geschiedt ter wille van iets toekomstigs“; „Daar de schrift handelingen ten doel heeft is alles, wat dit doel niet heeft, nutteloos“¹. In het voorschrijven en verbieden van bepaalde handelingen bestaat dus het eigenlijke doel der schrift en wat er verder in voorkomt is aanhangsel daarvan. En wegens de overeenkomst der Vedānta's met de overige Schriften moet dit ook daarvan gelden. Men moet het derhalve zoo beschouwen, dat, evenals de schrift aan hem, die begeerig is naar het hemelsche geluk, Agni-offers enz. voorschrijft als middel om dat deelachtig te worden, zij zoo aan hem, die de onsterfelijkheid begeert, Brahma-kennis voorschrijft.

Nu is hiertegen ingebracht, dat het object van beide geheel verschillend is, daar in de afdeeling over de plichten de plichtmatige handeling, die iets toekomstigs is, hier daarentegen het reeds bestaande, van eeuwigheid af voleindigde Brahma het object van het onderzoek is, en dat daarom ook de vrucht der Brahma-kennis geheel verschillend moet zijn van die der plichtenkennis, die van volbrengen afhankelijk is. Maar deze tegenwerping gaat niet op, want het Brahma wordt alleen geleerd in verband met voorschriften voor eene handeling. „Den geest moet men aanschouwen“; „Den geest, bevrijd van lijden, moet men zoeken, dien moet men trachten te leeren kennen“; „Den geest alleen vereere men“; „Als geest alleen beschouwe men de wereld“; „Die het Brahma kent, wordt Brahma“, deze en dergelijke voorschriften worden er gegeven. En daarmede staan

¹ Aphorismen der (karma-)mīmāṃsā of Plichtenleer.

alle Vedânta's in verband, daar zij op de hierbij oprijzende vraag: "Wie is die geest, dat Brahma?" het antwoord geven door deszelfs wezen in dezer voege te beschrijven: "Eeuwig, alwetend, alomtegenwoordig, eeuwig volmaakt, van nature eeuwig rein, wijs, zalig, volmaakte kennis, volmaakt geluk is het Brahma". De vereering nu van dat wezen heeft de verlossing, die iets bovenzinnelijks is en uit de schrift wordt gekend, tot vrucht. Maar wanneer de Vedânta's, zonder met voorschriften voor handelingen in verband te staan, bloot eene beschrijving gaven van iets, dat bestaat, dan zou het niet mogelijk zijn daardoor iets af te wenden of te verwerven en zouden ze dus even nutteloos zijn als b. v. de mededeeling: "Er zijn zeven werelddeelen", of: "Daar gaat de Koning".

Zegt men nu, dat b. v. de bloote mededeeling: "Dat is geen slang, maar een touw" wel nut blijkt te hebben, daar zij de uit dwaling voortkomende vrees doet ophouden, en dat zoo ook de bloote mededeeling, dat de geest niet tot de eindige wereld behoort, wel nut heeft, daar zij de dwaling, dat hij een eindig wezen is, wegneemt; dan antwoorden wij: Dat zou zoo zijn, wanneer, evenals in het bovengenoemde geval op het enkele hooren: "Dat is een touw" de dwaling, dat het een slang is, dadelijk ophoudt, zoo ook de dwaling, dat de geest een eindig wezen is, door het enkele hooren der waarheid, dat hij Brahma is, vernietigd werd, maar dit is zoo niet. Want ook nadat men geleerd heeft, dat hij Brahma is, duren de verschijnselen der gebondenheid aan de eindige wereld, nl. lief en leed enz., voort. En door te zeggen: "Men moet leeren, nadenken en overpeinzen" leert de schrift zelve, dat op het leeren nog nadenken en overpeinzen moet volgen. Onze conclusie is dus, dat de schrift wel het Brahma doet kennen, maar alleen als object van voorschriften om te begrijpen. —

Hierop antwoorden wij: Dat is zoo niet, want de vruchten van de kennis der plichten en van die van het Brahma zijn geheel verschillend. Plichten zijn bepaalde, uit schrift en overlevering bekende handelingen van het lichaam, de spraak of den inwendigen zin, die behandeld worden in de aphorismen, welke aanvangen: "Nu dus onderzoek der plichten". Zoo zijn er ook zonden, als moord enz., die men moet onderzoeken om ze te vermijden, daar zij gekenmerkt worden door verbodsbepalingen. De vruchten nu van deze beide, van plicht en zonde, die lessen (voorschriften en verbodsbepalingen) tot ken-

merk hebben en de bron zijn van verdienste en schuld, zijn algemeen bekend; het zijn de zinnelijk waarneembare aandoeeningen van lief en leed (genot en smart), die door het lichaam, de spraak en den inwendigen zin ondervonden, door de werking der objecten op de organen voortgebracht en bij alle belichaamde wezens van Brahmâ af tot de planten toe aangetroffen worden. En bij de belichaamde wezens van den mensch af tot Brahmâ toe worden verschillende graden van genot waargenomen. Daaruit volgt het bestaan van verschillende graden van verdienste, de oorzaak van genot, en hieruit weer het bestaan van verschil tusschen de individuen, die verdienste verwerven. En het bestaan van dat verschil tusschen de individuen, een verschil in behoefte, geschiktheid enz., is eene uitgemaakte zaak. Zoo gaan alleen zij, die groote offers volbrengen, om hunne bijzondere kennis en vroomheid langs den noordelijken weg. Door slechts geringere werken te verrichten gaat men langs den zuidelijken weg. En dat ook daarboven verschillende graden van genot en van de middelen om dat deelachtig te worden bestaan, volgt uit het schriftwoord: „Naar de mate hunner verdienste daar vertoevende” ¹ enz. Zoo vindt men ook, van den mensch afdalende tot de bewoners der onderwereld en de planten, bij de lagere wezens eene kleine mate van genot en dat wederom in verschillende graden. Evenzoo neemt men nu ook bij de hoogere en lagere belichaamde wezens verschillende graden van smart waar en daaruit volgt het bestaan van verschillende graden van schuld en daaruit weer het bestaan van verschil tusschen de individuen, bij wie die schuld bestaat. Zoo staat het op gezag van schrift, overlevering en rede vast, dat de verschillende graden van genot en smart, die bij de met valsche kennis enz. bezoedelde wezens bestaan, uit verschillende graden van verdienste en schuld voortvloeien en het aannemen van een lichaam tot voorwaarde hebben, niet eeuwig zijn maar tot de eindige wereld behooren. Dit leert b. v. de schrift door te zeggen: „Lief en leed houden niet op, zoo-lang de ziel aan het lichaam gebonden is” ¹. En uit de daarop volgende woorden: „Wanneer zij vrij is van het lichaam, treffen lief en leed haar niet”, volgt, dat het vrij zijn van het lichaam, de verlossing, geen gevolg is van verdienste. Want was het gevolg van verdienste, dan kon niet gezegd worden, dat lief en leed de ziel in dien toestand niet treffen. Zegt men nu,

¹ Chând. Up. V, 10, 5.

dat het vrij zijn van het lichaam zelf het gevolg is van verdienste, dan ontkennen wij dat wederom, want het is van nature eigen aan den geest, zooals blijkt uit teksten als deze: „Den grooten, alles omvattenden geest kennende, die vrij van het lichaam en onvergankelijk is in de vergankelijke lichamen, heeft de wijze geen leed meer ²”; „Zonder adem, zonder inwendigen zin, rein en onbezoedeld is deze geest ³.” Daarom staat het vast, dat in tegenoverstelling van de vruchten van handelingen, de verlossing, het vrij zijn van het lichaam, eeuwig is. Nu kan iets in zekeren zin eeuwig zijn en toch veranderlijk, daar een ding, ook al ondergaat het verandering, niet ophoudt hetzelfde te zijn; in dien zin, waarin sommigen b. v. de wereld eeuwig noemen, en waarin ook de drie hoedanigheden der Sâmkhya eeuwig worden genoemd; maar dit is in den strengsten zin eeuwig en onveranderlijk, als de ether (ruimte) alles doordringend, aan geene verandering onderworpen, van eeuwigheid af volmaakt, ondeelbaar, van nature zich zelf verlichtend. Dat waarbij verdienste en schuld met hunne gevolgen, waarbij tegenwoordig, verleden en toekomst niet bestaan, dat is het onlichamelijke, de zoogenaamde verlossing. Dit leert de schrift door te zeggen: „Leer mij dat kennen, dat niet bestaat in verdienste, noch in schuld, niet in dit geheel van oorzaak en gevolg, niet in iets verledens, noch in iets toekomstigs ⁴.” Daarom is het het Brahma, met het onderzoek waarvan wij ons bezighouden. Indien nu de leer van het Brahma aanhangsel was van voorschriften voor handelingen en door het volbrengen daarvan de verlossing verkregen werd, dan zou deze niet eeuwig zijn, maar alleen een bijzonder soort van de boven beschreven eindige en in verschillende graden verdeelde vruchten van handelingen. Maar allen, die over de verlossing spreken, komen hierin overeen, dat zij eeuwig is. Derhalve kan de leer van het Brahma geen aanhangsel zijn der plichtenleer.

Bovendien, teksten als deze: „Die het Brahma kent, wordt Brahma ⁵”; „Al iemands werken houden op, zoodra hij dat absolute wezen heeft gezien ⁶”; „Hij, die het volmaakte geluk

¹ Chând. Up. VIII, 12, 1.

² Kathavalli-Up. II, 22.

³ Mund. Up. II, 1, 2.

⁴ Kath. Up. II, 14.

⁵ Mund. Up. III, 2, 9.

⁶ Mund. Up. II, 2, 8.

van het Brahma kent, vreest niets meer ¹”; „O Janaka, gij hebt de volmaakte rust verkregen ²”; „Toen alleen kende hij zich zelve, wetende: „Ik ben Brahma”; daardoor werd hij het Al ³”; „Welke dwaling, welk verdriet blijft er over bij hem, die de eenheid van alles kent ⁴” leeren, dat de verlossing onmiddellijk volgt op de Brahma-kennis en verbieden aan te nemen, dat daartusschen nog eene andere handeling inligt. En ook uit het woord: „Dat ziende, wist de *Rshi Vâmadeva*: „Ik was Manu, ik was *Sûrya* ⁵” blijkt, dat tusschen het aanschouwen van het Brahma en het zijn van algeest geene andere handeling inligt, evenmin als tusschen stilstaan en zingen, wanneer men zegt: „Stilstaande zingt hij.” Teksten als deze: „Gij zijt onze vader, die ons over de valsche kennis heenbrengt ⁶”; „Dit heb ik van de *Rshi*’s gehoord: Die den geest kent, is over het verdriet heen; ik lijd, heer! breng gij mij over het verdriet heen ⁷”; „Hem, wiens zonden zijn uitgewischt, doet *Sanatkumâra* het einde der duisternis zien ⁸” enz. leeren verder, dat de vrucht der Brahma-kennis alleen hierin bestaat, dat daardoor alles, wat de verlossing verhindert, vernietigd wordt. Dit is ook uitgedrukt in het *Nyâya*-aphorisme: „Wanneer leed, geboorte, werkzaamheid, beoedeling, dwaling achtereenvolgens vernietigd zijn, volgt onmiddellijk op de vernietiging van het laatste de verlossing.” De dwaling (valsche kennis) nu wordt vernietigd door het begrip van de eenheid van den geest met het Brahma.

En dat begrip van de eenheid van den geest met het Brahma bestaat niet in (de erkenning van) overeenstemming, zooals b. v. voorkomt in de woorden: „Oneindig is de inwendige zin, oneindig zijn de *Vijvedeva*’s; daardoor wint hij de oneindige wereld ⁹”; het is ook niet eene overbrenging, zooals voorkomt in de woorden: „Den inwendigen zin vereere men als Brahma”; „De zon is Brahma”, waar de inwendige zin en de 'zon door overbrenging als het Brahma worden beschouwd;

¹ Taïtt. Up. I, 9.

² Brh. Ar. Up. VI, 2, 4.

³ Brh. Ar. Up. III 4, 10.

⁴ Içâ-Up. 7.

⁵ Brh. Ar. Up. III, 4, 10.

⁶ Praçna-Up. VI, 8.

⁷ Chând. Up. VII, 1, 2.

⁸ Chând. Up. VII, 26, 2.

⁹ Brh. Ar. Up. V, 2, 12.

het dient ook niet om de samenvatting van onderscheidene werkingen aan te duiden als: „De lucht neemt alles in zich op; de adem neemt alles in zich op ¹”; noch ook is het eene voorbereidende ceremoniële handeling als b. v. het zien naar de offerboter. Want ware dit het geval, dan zou de zin van teksten als: „Dat zijt gij”; „Ik ben Brahma”; „Deze geest is Brahma” en dergelijke, die het wezen dier eenheid uitdrukken, verwrongen worden; en teksten als: „De knoop des harten breekt en alle twijfelingen worden opgelost ²” en dergelijke, die de vrucht van het ophouden der valsche kennis beschrijven, zouden hunne beteekenis verliezen; en ook de teksten, die spreken van een Brahma worden, als: „Die het Brahma kent, wordt Brahma” zouden daarbij niet passen. Daarom is het begrip van de eenheid van den geest met het Brahma niet eene overeenstemming enz. En daarom hangt dan ook de Brahmakennis niet af van eene daad van den mensch, maar evenals de kennis van dingen, die object zijn van waarneming, van het wezen van zijn object alleen. Zulk een Brahma nu en de kennis er van kan door geene redeneering, welke ook, gebracht worden tot de categorie der plichten.

Dat het daartoe behoort, kan men ook niet beweren op grond, dat het object is van de daad van kennen. Want de schrift ontkent, dat het dat is, door te zeggen: „Het is iets anders dan dat, wat men kent, en toch verheven boven hetgeen men niet kent” ³; en „Waardoor zou men hem kennen, door wien men het al kent” ⁴. Zoo ontkent zij ook, dat het object van devotie is: want in de woorden: „Dat, wat door de stem niet wordt uitgesproken, waardoor de stem wordt voortgebracht” ⁵ leert zij, dat het niet object is, en gaat dan voort: „Dat is het Brahma, niet dat, wat men als zoodanig vereert”. Zegt men nu: Wanneer het Brahma niet object is, dan kan ook de schrift niet kenbron er van zijn; dan antwoorden wij: Die tegenwerping gaat niet op, want de strekking der schrift is eene door valsche kennis gefingeerde onderscheiding op te heffen. De schrift toch wil het Brahma niet doen kennen als object, maar het doende kennen als de ziel, als niet-object, heft zij de door valsche

¹ In dien zin, waarin dit genomen wordt in Chând. Up. IV, 3, 1.

² Mund. Up. II, 2, 8.

³ Kena-Up. I, 3.

⁴ Brh. Ar. Up. IV, 4, 11.

⁵ Kena-Up. I, 4.

kennis gefingeerde onderscheiding van object, subject en daad van kennen op. Zoo zegt de schrift b. v.: „Die het niet kent, die kent het; die het kent, die kent het niet; het is onbekend aan hen, die het kennen; bekend aan hen, die het niet kennen”¹; en elders: „Men kan den ziener van het gezicht niet zien, den hoorder van het gehoor niet hooren, den kenner van de rede niet kennen”² enz.

Daar dus de verlossing bestaat in de openbaring van het eeuwig vrije wezen van den geest door opheffing van de door valsche kennis gefingeerde gebondenheid aan de eindige wereld, kleeft aan haar niet de smet van eindigheid. Maar wanneer men de verlossing houdt voor iets, dat tot stand gebracht moet worden, dan moet men aannemen, dat daarvoor eene handeling van het lichaam, de spraak of den inwendigen zin noodig is. Evenzoo wanneer men haar houdt voor het product eener wijziging, die de geest in zich zelf ondergaat. In beide gevallen evenwel staat het vast, dat zij niet eeuwig is, want al wat door inwendige wijziging uit iets anders ontstaat, zoo als wrongel enz.; of gemaakt wordt, zooals een pot, is niet eeuwig.

Men kan ook niet aannemen, dat de verlossing bereikt moet worden en dat daarvoor eene handeling noodig is, want zij is het eigenlijke wezen van den geest en behoeft dus niet bereikt te worden. En ook al waren deze beide van elkander onderscheiden, dan toch zou het Brahma niet bereikt behoeven te worden, omdat het alomtegenwoordig is als de ether en dus van eeuwigheid af door ieder bereikt is.

Ook is de verlossing niet iets, dat loutering (of volmaking) moet ondergaan, zoodat er uit dien hoofde eene handeling voor vereischt wordt. Want loutering bestaat òf in het toevoegen van eene goede òf in het wegnemen van eene verkeerde eigenschap. Nu is het eerste hier niet mogelijk, omdat het eigenlijke wezen der verlossing het Brahma is, waaraan geene eigenschappen kunnen worden toegevoegd. En evenmin is het tweede mogelijk, daar het Brahma eeuwig rein is.

Maar kan niet de verlossing eene eigenschap zijn van den geest, die verborgen is en eerst als de geest door eene bepaalde werking gelouterd wordt, zich openbaart, evenals het reflectievermogen, eene eigenschap van den spiegel, zich eerst na het polijsten daarvan openbaart? — Neen, antwoorden wij. Want

¹ Kena-Up. II, 4.

² Bh. Ar. Up. V, 4, 2.

aan den geest kan geene bewerking worden volbracht. Immers eene bewerking kan niet geschieden zonder datgene, waaraan zij volbracht wordt, verandering te doen ondergaan. Indien nu de geest verandering kon ondergaan, dan zou hij niet eeuwig zijn en dan zouden ook teksten als deze: „Onveranderlijk wordt hij genoemd” en dergelijke, hun gezag verliezen en dat is ook volgens u onmogelijk. Daarom kan die handeling niet eene bewerking zijn, die aan den geest zelf volbracht wordt. Maar door eene bewerking, die aan iets anders volbracht wordt, kan de geest niet gelouterd worden, daar hij daarvan niet het object is.

— Maar leert niet de ervaring, dat door ceremoniële handelingen, die aan het lichaam volbracht worden, als baden, mondzuiveren, het dragen van het heilige snoer enz., de persoon gelouterd wordt? — Neen, antwoorden wij, want daardoor wordt alleen datgene gelouterd, dat, in werkelijkheid uit lichaam enz. samengesteld, door valsche kennis voor den geest wordt gehouden. Want baden, mondzuiveren enz. zijn blijkbaar onafscheidelijk met het lichaam verbonden. Nu is het eene logische gevolgtrekking, dat door eene aan het lichaam volbrachte handeling alleen een lichamelijk samenstel, dat door valsche kennis voor den geest wordt gehouden, gelouterd wordt. Evenals, wanneer de harmonie tusschen de verschillende elementen van het lichaam door eene aan het lichaam volbrachte medicinale behandeling hersteld is, de vrucht daarvan, het gezond zijn, genoten wordt door het lichamelijk samenstel (d. i. door den persoon, die daaruit bestaat) bij wien het begrip: „Ik ben gezond” ontstaat, zoo wordt ook door baden enz. hij gelouterd, bij wien het begrip: „Ik ben rein, ik ben gelouterd” ontstaat en die persoon is uit lichaam, (organen en inwendigen zin) samengesteld. Want door dien persoon, de voortbrenger en het object van het begrip van het individueele ik, worden alle handelingen volbracht en hij alleen geniet er de vrucht van. Dit drukt de schrift aldus uit: „Twee vogels, altijd vereenigd, wonen op één boom. Van die beiden eet de een eene zoete vrucht, de ander eet niet, maar ziet toe” ¹; en elders: „Hem, die voorzien is met persoonlijkheid, met organen en inwendigen zin, noemen de wijzen den genietter, (bezitter, meester)” ². Zoo staat er ook: „Eén deva is er, in alle schepselen verborgen, alles doordringend, de inwendige geest van alle wezens, aanschouwer der handelings-

¹ Çvetâçvatara-Up. IV, 6. (Mund. Up. III, 1, 1; Rgveda I, 164, 20).

² Kath. Up. III, 4.

gen, in alle wezens wonende, werkeloos getuige, zuiver bewust-zijn, geheel vrij, zonder eigenschappen" ¹; en elders: "Hij is schitterend, zonder lichaam, zonder gebrek, zonder zenuw, rein, niet bezoedeld door zonde" ². Deze beide laatste teksten leeren dat het Brahma absoluut volkomen en eeuwig rein is. Het zijn van Brahma nu is de verlossing. Daarom is de verlossing niet iets, dat loutering moet ondergaan. Andere gronden nu dan de hier behandelde kunnen voor de stelling, dat voor de verlossing handelingen vereischt worden, niet worden bijgebracht. Onze conclusie is dus, dat daarbij alleen van kennis en verder volstrekt van geene handeling sprake kan zijn.

— Maar is het kennen zelf niet eene handeling van den inwendigen zin? — Neen, want deze beide verschillen geheel en al. Eene handeling is niet afhankelijk van het wezen eener zaak, zij wordt in een voorschrift bepaald en hangt af van eene wilsdaad van den mensch. Zoo is het richten der gedachten op een bepaald object, zooals voorgeschreven wordt in woorden als: "De offerpriester richte bij de aanroeping de gedachte op den deva, aan wien de offerboter is gewijd"; "Men richte de gedachten op het morgenrood" enz., ofschoon het tot het gebied van den inwendigen zin behoort, toch iets, dat naar willekeur al of niet, zoo of anders kan gedaan worden, omdat het van den wil van den mensch afhangt. Maar kennis rust op kenmiddelen en deze hebben het werkelijke wezen van een ding tot object. Kennen kan dus niet naar willekeur al of niet, zoo of anders gedaan worden, maar kennis hangt alleen van het object af; zij kan niet door een voorschrift bepaald worden en is niet van den wil van den mensch afhankelijk. Daarom, ofschoon de kennis ook tot het gebied van den inwendigen zin behoort, is zij toch iets geheel anders dan eene handeling van den inwendigen zin. Om een voorbeeld te geven: De toepassing van het begrip vuur op vrouw en man, overeenkomstig de woorden: "De man, o Gautama! is vuur, de vrouw, o Gautama! is vuur" behoort tot het gebied van den inwendigen zin, maar omdat zij alleen het gevolg is van een voorschrift, is zij eene handeling en hangt af van den mensch. Maar de toepassing van dat begrip op vuur in den eigenlijken zin is niet het gevolg van een voorschrift en hangt niet van den wil van den mensch af, maar alleen van de zaak, die object is van waarneming. Dat

¹ Çvet. Up. VI, 11.

² Içā-Up. 8.

is daarom kennis en geene handeling. En dit geldt van alles, wat object is van kenmiddelen. Daar dit nu zoo is, is ook de kennis van het werkelijke wezen van den geest, het Brahma, niet afhankelijk van een voorschrift. En omdat dit niet iets is, dat men moet afwenden of verwerven, verliest ook de imperatieve vorm van woorden, die hierover handelen, daar er geen plicht wordt voorgeschreven, zijne kracht, evenals de scherpte van een scheermes, dat op steenen wordt aangewend. Vraagt men nu, waartoe dan die op voorschriften gelijkende woorden als: „Den geest moet men aanschouwen, leeren“ enz. dienen, dan antwoorden wij: Zij dienen om de aandacht af te trekken van datgene, waarop van nature het streven van den mensch gericht is. Want de mensch, wiens streven gericht is op het uitwendige, zoodat hij tracht te verwerven, wat hem aangenaam, en af te wenden, wat onaangenaam is, bereikt daardoor het hoogste doel des menschen niet. Wanneer hij nu begeerig is naar dat hoogste doel, dan trekken woorden als: „Den geest moet men aanschouwen“ hem af van het zinnelijke streven, dat hem van nature eigen is, en doen hem daardoor van zelf de aandacht vestigen op de ziel. En wanneer het zoo eenmaal zijn streven is haar te leeren kennen, dan wordt hem het wezen van den geest, dat niet iets is, dat men moet afwenden of verwerven, geleerd in uitspraken als deze: „Dat alles, wat is, is geest“ ¹; „Waar alles alleen zijn geest is, wien zal hij daar zien en waarmede“ ²; „Waarmede zal men den kenner leeren kennen“ ³; „Deze geest is Brahma“ ⁴ en dergelijke. Dat de kennis van den geest, die niet handelt over iets, dat gedaan moet worden, niet dient om iets af te wenden of te verwerven, dat is dus volkomen waar; want het is juist onze roem, dat bij het begripen van het Brahma alle plichten ophouden en het doel bereikt is. Zoo zegt de schrift: „Wanneer iemand den geest kent en weet: „Dat ben ik“, welke begeerte, welke wensch kan hem dan nog met het lichaam doen lijden“ ⁵. En hetzelfde drukt de overlevering uit in deze woorden: „Wanneer iemand dat weet, dan is hij wijs en heeft hij het doel bereikt“. Onze

¹ Brh. Ar. Up. VI, 5, 7.

² Brh. Ar. Up. VI, 5, 15.

³ Brh. Ar. Up. IV, 4, 14.

⁴ Brh. Ar. Up. IV, 5, 18.

⁵ Brh. Ar. Up. VI, 4, 12.

conclusie is dus, dat het Brahma geenszins als object van voorschriften om te begrijpen wordt geleerd.

Wat nu verder door sommigen wordt beweerd, dat er nl. geen deel der Veda's is, dat alleen dient om het wezen van iets te beschrijven, afgescheiden van voorschriften voor doen en laten en hetgeen daarbij behoort, dat is niet waar. Want de ziel, die in de Upanishads geleerd wordt, behoort niet bij iets anders. Die ziel, die uit de Upanishads alleen gekend wordt, het aan de wisseling der eindige wereld niet onderworpen wezen, het Brahma, onderscheiden van de vier soorten van dingen (die, welke gemaakt worden enz.), op zich zelve eene klasse uitmakende en niet bij iets anders behorende, kan men niet zeggen, dat niet bestaat of niet gekend wordt; want in de woorden: „Dat is de geest, waarvan niet gezegd kan worden: „Hij is dit“ of „Hij is dat““ wordt zij beschreven als de geest en het bestaan van den geest kan niet geloochend worden.

— Maar is het niet eene ongerijmde bewering, dat de ziel uit de Upanishads alleen gekend wordt, daar zij toch object is van het begrip van het ik? — Neen, want zij wordt beschreven als de werkelooze getuige van dat ik. Want noch uit de plichtenleer noch uit de rationalistische philosophie kan iemand leeren, dat eene van den agens, het object van het begrip van het individueele ik, onderscheiden ziel, die als werkeloos getuige der handelingen van dien agens in alle wezens woont en een en dezelfde, eeuwig en onveranderlijk is, de geest (het eigenlijke wezen) is van alles. Daar zij dit is, kan zij door niemand geloochend, noch als een aanhangsel van voorschriften opgevat worden. Want zij is de geest ook van hem, die haar bestaan loochent en omdat zij de geest is van alles, is zij niet iets, dat men moet afwenden of verwerven. Want alles behalve de ziel is vergankelijk, door verandering ontstaan en het vergaat, maar de ziel is onvergankelijk en onveranderlijk, omdat er bij haar geene oorzaak is van vernietiging of verandering, en daarom is zij ook van nature eeuwig rein en vrij. Daarom wordt er gezegd: „Boven de ziel is er niets; zij is het hoogste, het einddoel“¹. En in de woorden: „Deze ziel, waarover de Upanishads handelen“ is de nadere bepaling „waarover de Upanishads handelen“ het bewijs, dat de leer der ziel in de Upanishads hoofdzak is. Het is derhalve belachelijk te beweren

¹ *Kat̥ha-Up.* III, 41.

dat er geen deel der Veda's is, dat uitsluitend handelt over iets, dat bestaat.

Wat nu de verklaring betreft van hen, die het doel der schrift kennen, dat "Haar doel blijkt te zijn het doen kennen der plichten", deze handelt over de plichtenleer en moet dus worden opgevat als omschrijving van het doel van die schriften, die voorschriften en verbodsbepalingen behelzen.

Wat verder de uitspraak aangaat: "Daar de schrift handelingen ten doel heeft, is alles, wat dit doel niet heeft, nutteloos", wanneer men deze in den strengsten zin opvat, dan moet men alles, wat er omtrent bestaande dingen geleerd wordt, als nutteloos verwerpen. En indien men erkent, dat er, behalve voorschriften voor doen en laten, onderricht wordt gegeven over bestaande dingen ter wille van iets toekomstigs, dan is er geene reden om niet aan te nemen, dat ook over het eeuwig onveranderlijke wezen onderricht gegeven wordt. Want iets, dat bestaat, al wordt er onderricht over gegeven, wordt geene handeling. Wat men nu hiertegen inbrengt, dat het nl., al is het zelf geene handeling, toch middel is om eene handeling te volbrengen en dat derhalve het onderricht er van eene handeling ten doel heeft, dat doet niets af. Al heeft het eene handeling ten doel, toch is het alleen onderricht over een bestaand ding, dat tot het volbrengen eener handeling kan dienen. Dat het onderricht eene handeling ten doel heeft, is het nut er van. Maar ook zoo wordt het feit niet weggenomen, dat er onderricht wordt gegeven over iets, dat bestaat. Zegt nu iemand: "Maar al is dit zoo, wat baat dit u voor uwe stelling?" dan antwoorden wij: Dan kan er eveneens onderricht over het wezen van den geest gegeven worden. Want daar door het begrijpen van den geest de valsche kennis, de oorzaak der gebondenheid aan de eindige wereld, weggenomen wordt, heeft dat onderricht evenzeer zijn nut als het onderricht over dingen, die hulpmiddelen zijn voor het volbrengen eener handeling.

Bovendien, in woorden als: "Een Brahmaan mag niet gedood worden", wordt geleerd iets niet te doen. Dat is geene handeling noch ook middel om eene handeling te volbrengen. Indien nu alle onderricht, dat niet eene handeling ten doel heeft, nutteloos was, dan zouden ook zulke voorschriften, die leeren iets niet te doen, nutteloos zijn en dat neemt ook gij niet aan. En men heeft geen grond om te veronderstellen, dat er van nature lust bestaat tot dooden en dat daarom de negatie ziet op eene toe-

komstige daad en niet maar alleen onthouding van doodslag bedoelt. Het wezen der negatie is, dat zij het niet zijn van datgene, waarmede zij verbonden wordt, aanduidt en het begrip, dat iets niet zijn mag, is de oorzaak der onthouding. En dat begrip verdwijnt van zelf evenals een vuur, dat uitgaat, wanneer de brandstof verteerd is. Daarom nemen wij aan, dat het doel der negatie in verbodsbepalingen als: „Een Brahmaan mag niet gedood worden” en dergelijke, alleen is onthouding van de daarbij aangewezen daad. Daarom is onze conclusie, dat bovengenoemde regel alleen geldt voor die mededeelingen omtrent bestaande dingen, die op het hoogste doel van den mensch volstrekt geene betrekking hebben.

Wat nu verder gezegd is, dat de bloote beschrijving van het wezen van iets, zonder met voorschriften voor handelingen in verband te staan, nutteloos is, zooals dit b. v. het geval is met de mededeeling: „Er zijn zeven werelddeelen” dit is dadelijk weerlegd door het feit, dat de bloote mededeeling: „Dit is geen slang, maar een touw” wel nut heeft. Brengt men nu hiertegen in, dat dat voorbeeld niet deugt, omdat, ook nadat iemand het Brahma heeft geleerd, gebondenheid aan de eindige wereld bij hem wordt waargenomen, dan antwoorden wij: Men kan niet aantoonen, dat bij hem, die tot het inzicht is gekomen, dat zijn geest Brahma is, gebondenheid aan de eindige wereld bestaat, want dit is eene tegenstrijdigheid. Uit het feit toch, dat bij hem, die zich inbeeldt dat zijn lichaam enz. zijn eigenlijk wezen uitmaakt, smartgevoel, vrees enz. worden waargenomen, mag men niet besluiten, dat hij die door valsche kennis veroorzaakte aandoeningen nog heeft, nadat die inbeelding is weggenomen door het door de studie der schrift verkregen inzicht, dat zijn eigenlijk wezen Brahma is; evenmin als men uit het feit, dat een aan zijne rijkdommen gehechte huisvader leed gevoelt bij het verlies daarvan, het besluit mag trekken, dat datzelfde leedgevoel bij hem bestaat, nadat hij kluizenaar geworden is en die gehechtheid heeft onderdrukt; of uit het feit, dat iemand met een ring versierd in het bezit van dat sieraad genot vindt, besluiten, dat hij datzelfde genot nog smaakt nadat hij dien ring verloren heeft. Dit zegt de schrift in de woorden: „Wanneer de ziel vrij is van het lichaam, treffen lief en leed haar niet” ¹. Zegt men nu, dat het vrij zijn van het lichaam eerst met het sterven

¹ Chând. Up. VIII, 42, 1.

3e Volgr. Dl. VIII.

bereikt wordt, dan ontkeunen wij dit op grond dat gebondenheid het gevolg is van valsche kennis. Want gebondenheid van de ziel aan het lichaam kan alleen aangenomen worden ten gevolge van de valsche kennis, waarbij het lichaam enz. voor den geest wordt gehouden. Wij hebben reeds aangetoond, dat het vrij zijn van het lichaam eeuwig is, daar het niet het gevolg is van handelingen. Dat de gebondenheid van de ziel aan het lichaam het gevolg zou zijn van het door haar verrichte goed en kwaad, kan men niet aannemen; want het is niet bewezen dat de ziel verbonden is met het lichaam en dus ook niet, dat hij goed of kwaad gedaan heeft, zoodat men door dit aan te nemen de eene onbewezen stelling op de andere doet rusten, terwijl de hypothese, dat van eeuwigheid af telkens het een uit het ander voortvloeit, niets anders is dan het aannemen van eene onafgebroken reeks van onbewezen stellingen. Bovendien zijn de handelingen niet met den geest verbonden, en kan dus deze reeds daarom onmogelijk het handelend subject zijn.

Haalt men nu hierbij het voorbeeld aan van een koning, die door zijne tegenwoordigheid alleen werkt (daar zijne dienaren zijne bevelen ten uitvoer brengen), dan antwoorden wij: Die vergelijking gaat niet op, want de koning kan op die wijze werken, omdat hij tot zijne dienaren in betrekking staat door hun loon te geven enz., maar voor het bestaan van eene soortgelijke betrekking tusschen den geest en het lichaam kan er geene oorzaak opgegeven worden. Hier berust de betrekking blijkbaar alleen op valsche inbeelding. Hiermede is de meening, dat de ziel eenige handeling zou volbrengen, weerlegd.

Maar nu zijn er nog anderen, die zeggen, dat de voorstelling van den geest, dat het lichaam enz., waarvan hij in werkelijkheid geheel afgescheiden is, tot hem behoort, niet eene dwaling is, maar eene overdrachtelijke uitdrukking. Dit is niet waar. Want van overdrachtelijk en eigenlijk kan alleen sprake zijn, waar het onderscheid tusschen twee dingen bekend is. Want wanneer iemand het onderscheid tusschen twee dingen kent, wanneer hij b. v. die bepaalde met manen enz. voorziene diersoort kent, waarop de naam en het begrip van leeuw in eigenlijken zin toepasselijk is, en verder een man, die de gewone eigenschappen van een leeuw, moed, wreedheid enz. heeft, en dan op dien man den naam en het begrip van leeuw toepast, dan is dat overdrachtelijk gebruik. Maar wanneer iemand het onderscheid tusschen twee dingen niet kennende, den naam en

het begrip van het een op het ander toepast, wanneer iemand b. v., in de schemering een paal ziende, op dien paal, daar hij de bijzondere kenmerken er van niet opmerkt, den naam en het begrip van mensch toepast of wanneer iemand, niet nauwkeurig toezieende, op parelmoer den naam en het begrip van zilver toepast, dan is dat eene dwaling en niet eene overdrachtelijke uitdrukking. Hoe zou derhalve de toepassing van den naam en het begrip van het ik op het samenstel van lichaam enz., die een gevolg is van verwarring van geest en niet-geest, eene overdrachtelijke uitdrukking mogen genoemd worden? En ook door de geleerden, die het onderscheid tusschen geest en niet-geest kennen, worden de namen en begrippen verward. Daarom is de toepassing van het begrip van het ik op het lichaam enz. bij hen, die het bestaan van een van het lichaam enz. onderscheiden geest aannemen, eene dwaling en niet eene overdrachtelijke uitdrukking.

Daar dus het gebonden zijn der ziel aan het lichaam op dwaling berust, is het bewezen, dat de wijze ook bij zijn leven reeds vrij is van het lichaam. Dit leert ook de schrift, waar zij, sprekende over den Brahma-kenner, zegt: „Zooals de afgestroopte slangenhuid dood nederligt in het nest, zoo ligt ook het lichaam daar: de levensgeest, vrij van het lichaam en onsterfelijk, is Brahma, is licht „¹; en elders: „Oogen hebbende is hij als zonder oogen, ooren hebbende als zonder ooren, stem hebbende als zonder stem, inwendigen zin hebbende als zonder inwendigen zin, adem hebbende als zonder adem“. En ook in de overlevering wordt geleerd, dat de wijze tot het handelen volstrekt in geene betrekking staat. Daarom bestaat bij hem, die tot het inzicht is gekomen dat de geest Brahma is, de vroegere gebondenheid aan de eindige wereld niet meer en hij, bij wien zij nog bestaat, is nog niet tot dat inzicht gekomen. Dat gaat volkomen op.

Wat nu eindelijk nog gezegd is, dat op het leeren moet volgen nadenken en overpeinzen en dat daarom de Brahmaleer aanhangsel is van voorschriften en niet haar doel in zich zelve heeft, ook dat gaat niet op, want dat nadenken en overpeinzen heeft begrijpen ten doel. Alleen dan wanneer het Brahma, nadat men tot begrijpen er van gekomen was, tot iets anders moest worden aangewend, zou het aanhangsel zijn van voor-

¹ Brh. Ar. Up. IV, 4, 7.

schriften, maar dat is het geval niet; nadenken en overpeinzen hebben, evenals het leeren, begrijpen ten doel. Daarom wordt het Brahma in de schrift niet geleerd als object van voorschriften om te begrijpen. Hiermede is bewezen, dat blijkens de woorden zelve der Vedanta's de schrift kenbron is van het Brahma en dat het als zelfstandig wordt voorgesteld.

En daar dit zoo is, kan ook de formule: „Nu dus Brahma-onderzoek“, die eene afzonderlijke wetenschap aankondigt, gebruikt worden. Want was het object van voorschriften om te begrijpen, dan zou hiermede niet eene afzonderlijke wetenschap na de plichtenleer beginnen en dan zou het eerste aphorisme aldus luiden: „Nu dus onderzoek der overige plichten“, in analogie met het aphorisme: „Nu dus onderzoek van het doel der offers en van het doel van den mensch.“ Maar de aanschouwing der eenheid van den geest, het Brahma, komt niet voor in het programma der plichtenleer en daarom is hier de formule: „Nu dus Brahma-onderzoek“, die eene nieuwe wetenschap aankondigt, op hare plaats.

Daarom eindigen ook alle voorschriften en alle overige kennismiddelen in het begrip: „Ik ben Brahma“. Want wanneer men tot aanschouwing van den éénen geest gekomen is, die niet iets is, dat men moet afwenden of verwerven, kunnen er geene kennismiddelen meer bestaan, daar er dan geen subject is, dat kan kennen, noch object, dat gekend kan worden.

Zoo wordt er ook gezegd: Daar bij de opheffing van het overdrachtelijke en valsche ik de begrippen: „mijn zoon, mijn lichaam“ enz. vernietigd worden, kan er geene handeling bestaan wanneer men weet: „Ik ben de geest, het werkelijk bestaande Brahma“. Vóórdát men den geest kent, is die geest het kennende subject, maar hij zelf is het ook, die gekend wordt, vrij van lijden en smet. Evenals de toepassing van het begrip van het ik op het lichaam geschiedt ter wille van kennis, zoo duurt de in het dagelijksch leven bestaande kennis ook slechts totdat de ware kennis van den geest verkregen is.