ÇANKARA ÂCÂRYA'S COMMENTAAR

OP DE

APHORISMEN VAN DEN VEDÂNTA.

VERTAALD DOOR Dr. A. BRUINING.

(*Vervolg van deel VIII, bladz. 278.*)

Zoo is dan vooreerst aangetoond, dat de Vedântawoorden, die dienen om het Brahma, den geest, te leeren begrijpen en rechtstreeks daarover handelen, in de kennis van het Brahma, zonder met handelingen in verband te staan, hun einddoel hebben. En van dit Brahma is gezegd, dat het alwetend en almachtig en de oorzaak van het ontstaan, bestaan en ondergaan der wereld is.

Maar de Sâmkhya's en anderen, die meenen, dat het diepste wezen der dingen door andere kenmiddelen moet gekend worden, en door redeneering komen tot het aannemen van eene andere oorzaak der wereld, als materie enz., verklaren de Vedânta-teksten zoo, dat ze daarop betrekking hebben. Volgens hen toch hebben alle Vedântateksten, die over de schepping handelen, alleen ten doel door redeneering uit het gevolg de oorzaak te doen kennen. De Sâmkhya's nu meenen, dat men een eeuwig verband tusschen de materie en de zielen moet aannemen. De volgelingen van Kanâda (Vaïçeshika's) daarentegen komen op grond van dezelfde teksten tot het besluit, dat een Opperwezen de maker, atomen de grondstof zijn der wereld. Zoo staan ook andere rationalisten op om ons te bestrijden, zich daarbij beroepende op schijnbewijzen, aan schrift en rede ontleend. Door onzen leeraar nu, die ervaren is in het verklaren van woorden en teksten en in het bijbrengen van bewijzen, worden die schijnbewijzen uiteengezet en weerlegd om zoo aan te toonen, dat het doel der Vedânta's is het Brahma te doen begrijpen.

In de eerste plaats dan zeggen de Sāṅkhya's, die aannemen, dat eene onbewuste, uit drie hoedanigheden bestaande ¹ materie de oorzaak der wereld is: Die teksten, waarvan gij zegt, dat zij leeren, dat een zelfbewust Brahma de oorzaak der wereld is, laten zich ook met onze leer van het bestaan eener materie overeenbrengen. Wat vooreerst almacht betreft, deze kan ook aan de materie met betrekking tot hare ontwikkelingsproducten toegekend worden. Zoo is het ook met alwetendheid. Want wat gij kennis noemt, dat is eene functie der hoedanigheid *sattva*, want de overlevering zegt: „Uit *sattva* komt kennis voort.“ En door die functie van *sattva*, kennis, zijn, zooals algemeen erkend wordt, de Yogins, menschen met stoffelijke organen, alwetend, want het staat vast, dat bij eene volkomene mate van *sattva* alwetendheid bestaat. En alwetendheid of beperkte kennis kan niet aan den op zich zelf staanden, niet van stoffelijke organen voorzienen geest, wiens wezen waarneming alleen is, worden toegekend; maar bij de materie in ongescheiden toestand wordt, daar zij uit drie hoedanigheden bestaat, *sattva*, de oorzaak van alle kennis, gevonden en daarom wordt de materie, ofschoon zij onbewust is, in de Vedāntateksten in overdrachtelijken zin alwetend genoemd.

En ook de alwetendheid, die gij aan het Brahma toekent, kan niet anders dan eene potentieële zijn. Eene werkzame allesomvattende kennis toch kan bij het Brahma niet bestaan. Want neemt men aan, dat die kennis eeuwig is, dan wordt daarmee de vrije werkzaamheid van het Brahma ten opzichte van het kennen opgegeven; neemt men daarentegen aan, dat zij niet eeuwig is, dan zou bij het ophouden van de kennis het Brahma zelf ophouden. Zoo kan dus die alwetendheid alleen eene potentieële zijn. Bovendien neemt ook gij aan, dat het Brahma vóór de schepping geheel zonder organen was en het verwerven van kennis is onmogelijk zonder het bezit van de middelen daartoe, lichaam, organen enz.

Verder kan wel aan de materie, die uit verschillende elementen bestaat en waarin dus ontwikkeling mogelijk is, maar niet aan het onsamengestelde Brahma, welks wezen absoluut één is, oorzakelijkheid, evenals aan leem enz., worden toegeschreven. —

Op deze tegenwerping antwoordt het volgende aphorisme:

¹ *Sattva*, reinheid, goedheid; *rajas* (j = dsj) kleuring, schemer, hartstocht; *tamas*, donkerheid, doofheid.

5. Neen; het is onschriftmatig; omdat het woord „denken (aanschouwen)” wordt gebruikt.

De leer der Sāṅkhyā's, dat eene onbewuste materie de oorzaak der wereld is, kan niet op de Vedānta's gebaseerd worden. Want zij is onschriftmatig. Waarom? Omdat het woord „denken (aanschouwen)” wordt gebruikt, d. w. z. omdat in de schrift van de oorzaak der wereld gezegd wordt, dat zij denkt (aanschouwt). Want zoo zegt de schrift: „*Ens* alleen was het heelal in den beginne; het was één en had geen tweede naast zich”; en daarop volgt dan: „Dit dacht: Laat ik mij vermenigvuldigen en voortbrengen; dit schiep het licht” ¹. Hierin wordt door het woord „heelal” de geordende wereld aangeduid, en het wezen van dat heelal vóór de schepping beschreven als *ens* en van dat *ens* wordt dan geleerd, dat het, na gedacht te hebben, het licht en de overige elementen schiep. En ook elders, b. v. in de woorden: „In den begiune was het heelal één geest alleen; niets anders openbaarde zich; toen dacht hij: „Laat ik werelden scheppen” en hij schiep deze werelden” ², wordt geleerd, dat aan de schepping denken is voorafgegaan. En op eene andere plaats wordt van den geest gezegd: „Hij dacht; hij schiep den levensgeest” ³. En met het in het aphorisme genoemde woord „denken” wordt niet alleen dat bepaalde woord, maar ook de woorden, die daarmede in beteekenis overeenkomen, bedoeld. Daarom moeten hierbij ook teksten worden aangehaald als deze: „Uit dat alwetende, alles kennende wezen, welks bespiegeling kennis is, is Brahmā, naam, vorm en voedsel voortgekomen” ⁴ en dergelijke, die leeren, dat een alwetend Opperwezen de oorzaak der wereld is.

Wat nu gezegd is, dat de materie alwetend kan genoemd worden, omdat kennis eene functie is van *sattva*, dit gaat niet op. Immers, daar bij de materie in ongescheiden toestand de hoedanigheden in evenwicht zijn, kan daarbij kennis als functie van *sattva* niet bestaan. — Maar is niet gezegd, dat alwetendheid moet opgevat worden als vermogen om alles te weten? — Ook zoo gaat het niet op. Want wanneer men met het oog op het vermogen om te kennen, dat op *sattva* berust, de materie alwetend noemt, kan men, daar de drie hoedanigheden in vol-

¹ Chānd. Up. VI, 2, 1—3.

² Ait. Up. I, 1.

³ Praṇa-Up. VI, 3.

⁴ Mund. Up. I, 1, 9.

komen evenwicht zijn, met het oog op het vermogen om kennis te verhinderen, dat op *rajas* en *tamas* berust, haar even goed beperkt in kennis noemen. Bovendien kan men de werking van *sattva*, zonder getuige (waarnemer), geenszins kennen noemen. De onbewuste materie nu kan niet getuige zijn. Daarom kan men aan de materie geene alwetendheid toekennen. En de vergelijking met de Yogins gaat niet op, want bij deze is alwetendheid, gegrond op eene hooge mate van *sattva*, mogelijk, omdat zij zelfbewuste wezens zijn. Nu zou men ¹ een denken (aanschouwen) van de materie kunnen aannemen, veroorzaakt door den invloed van een getuige, evenals bij een klomp ijzer enz. gloeiing veroorzaakt wordt door den invloed van vuur, maar dan is het logisch te zeggen: Dat wezen, door welks invloed het denken der materie veroorzaakt wordt, dat alleen in eigenlijken zin alwetend is, dat wezen, het Brahma, is de oorzaak der wereld.

Wat nu verder gezegd is, dat ook aan het Brahma alwetendheid in eigenlijken zin niet kan worden toegekend, daar bij eene eeuwige werkzame kennis vrije werkzaamheid ten opzichte van het kennen niet kan bestaan, daarop antwoorden wij aldus: Vooreerst moeten wij u vragen, hoe bij eene eeuwige werkzame kennis verlies van alwetendheid mogelijk is. Want van iemand, die eene allesomvattende eeuwige kennis bezit, is het eene ongerijmdheid aan te nemen, dat hij niet-alwetend kan zijn. Wanneer de kennis niet eeuwig was, zoodat iemand nu eens kende, dan eens niet kende, dan zou hij ook niet-alwetend kunnen zijn, maar dit bezwaar bestaat niet, wanneer de kennis eeuwig is. En het argument, dat men, wanneer de kennis eeuwig is, ten opzichte daarvan niet van vrije werkzaamheid kan spreken, gaat niet op, want ook van de zon, die onafgebroken licht en warmte uitstraalt, zegt men, dat zij verwarmt en verlicht, en schrijft haar dus vrije werkzaamheid toe. Zegt men nu, dat dit voorbeeld hier niet past, daar men van de zon zegt, dat zij verwarmt en verlicht, omdat zij in contact is met objecten, die verwarmd en verlicht worden, terwijl bij het Brahma vóór de schepping geen object van het kennen kan worden aangenomen, dan ontkennen wij dat; want van de zon zegt men, dat zij licht geeft, en schrijft haar dus werking toe, ook al is er geen object, en evenzoo kan men ook aan het

¹ Zooals de Yoga, of theïstische Sāṅkhya doet.

Brahma werking toeschrijven door te zeggen, dat het denkt (aanschouwt), al is er geen object van kennis. Derhalve is het voorbeeld niet ongepast. Maar de teksten, die van denken (aanschouwen) spreken, zijn nog te meer toepasselijk op het Brahma, daar zij betrekking hebben op een object. Vraagt men nu, wat dan vóór de schepping het object was van de kennis van het Opperwezen, dan antwoorden wij: De nog niet geopenbaarde en in hun wezen en verschil te beschrijven namen en vormen, die geopenbaard zouden worden. Want hoe zou men aan het eeuwig reine Opperwezen, door welks genade de Yogins, zooals de kenners der Yogaleer aannemen, de gave verkregen hebben om ook het verledene en het toekomstende door onmiddellijke aanschouwing te kennen, hoe zou men aan dat Opperwezen zelf eeuwige kennis van het ontstaan, bestaan en ondergaan der wereld kunnen ontzeggen.

Wat nu verder nog gezegd is, dat van het Brahma vóór de schepping niet kan aangenomen worden, dat het dacht (aanschouwde), daar het met een lichaam niet verbonden was, ook dit gaat niet op. Vooreerst omdat het Brahma, welks wezen van eeuwigheid af intelligentie is, evenals licht dat der zon, niet van middelen om kennis te verkrijgen afhankelijk kan zijn. Bovendien, dat het ontstaan van kennis afhankelijk is van een lichaam enz., is wel denkbaar bij een door valsche kennis bezoedeld eindig wezen, maar niet bij het Opperwezen, dat vrij is van alles, wat de kennis belemmert. En dat het Opperwezen niet afhankelijk is van een lichaam enz. en geheel onbelemmerd in kennis, wordt geleerd in deze beide liederen: „Hij heeft lichaam noch organen; zijn gelijke of meerdere wordt niet gevonden; zijne macht is de hoogste en veelzijdig; kennis, macht en werkzaamheid behooren van nature tot zijn wezen”¹; en: „Zonder hand of voet beweegt, hij zich snel en grijpt hij; zonder oog ziet, zonder oor hoort hij; hij kent alles en niemand kent hem; hem noemt men de hoogste, de groote geest”².

— Maar daar is geen van het Opperwezen onderscheiden eindig wezen, bij hetwelk oorzaken bestaan, die de kennis belemmeren; immers de schrift zegt: „Daar is geen ander, die ziet; geen ander, die hoort, dan hij”³; hoe kan men dan zeggen, dat wel bij een eindig wezen, maar niet bij het Opper-

¹ Çvet. Up. VI, 8.

² Çvet. Up. III, 19.

³ Brh. Ar. Up. III, 7, 23.

wezen, het ontstaan van kennis afhankelijk is van een lichaam enz.? — Hierop antwoorden wij: Het is waar; er is geen van het Opperwezen onderscheiden eindig wezen. Men moet echter aannemen, dat de geest verbonden is met voorwaarden, het samenstel van lichaam enz., evenals de ruimte verbonden is met voorwaarden, nl. potten, emmers, bergen, holen enz. Door dit laatste ontstaan de in de praktijk gebruikelijke woorden en begrippen: het opene van den pot, den emmer enz., ofschoon deze van de ruimte niet onderscheiden is, en daardoor ontstaat het valsche begrip van verschil tusschen de ruimte in den pot enz. en de oneindige ruimte. Op dezelfde wijze ontstaat ook hier het valsche begrip van verschil tusschen het Opperwezen en de eindige wezens, doordat men geene juiste kennis heeft van het verbonden zijn met de voorwaarden, nl. het samenstel van lichaam enz. En door eene reeks van uit elkander voortvloeiende valsche begrippen komt de geest er toe om op dat samenstel van lichaam enz., dat niet-geest is, het begrip van geest (ik) toe te passen. Daar nu zoo het begrip van het bestaan van eindige wezens ontstaat, kan gezegd worden, dat het denken (aanschouwen) bij een eindig wezen van een lichaam enz. afhankelijk is.

Wat eindelijk nog gezegd is, dat wel aan de materie, daar deze uit verschillende elementen bestaat, oorzakelijkheid, evenals aan leem enz., kan worden toegeschreven, maar niet aan het onsamengestelde Brahma, dat is weerlegd door het bewijs, dat het aannemen van materie in strijd is met de schrift. Dat evenwel ook door de rede de leer, dat het Brahma, en niet die, dat materie of iets anders de oorzaak der wereld is, wordt aanbevolen, dit zal later (II, 1, 4) worden aangetoond.

Nu zegt evenwel de tegenpartij: Wat daar gezegd is, dat eene onbewuste materie niet de oorzaak der wereld kan zijn, omdat de schrift spreekt van denken (aanschouwen), dat gaat niet op, want die teksten laten zich ook met onze opvatting overeenbrengen, daar onbewuste dingen soms overdrachtelijk als bewust voorgesteld worden. Van een dijk toch, die op het punt staat om in te storten, zegt men: „Die dijk wil instorten,” en spreekt er dus, ofschoon hij een onbewust ding is, overdrachtelijk van als van een bewust wezen, en evenzoo kan ook van de onbewuste materie, op het punt zijnde om de wereld voort te brengen, overdrachtelijk, als ware zij een bewust wezen, gezegd zijn, dat zij daaraan dacht. Evenals een bewust wezen zich b. v. voorneemt: „Ik zal mij baden, eten en na den

middag naar het dorp rijden" en zoo volgens een vast plan handelt, zoo ontwikkelt ook de materie zich in eene vaste orde, beginnende met het verstand, en daarom wordt zij overdrachtelijk als bewust voorgesteld. Vraagt men nu, waarom wij dat woord "denken (aanschouwen)", met voorbijgaan van den eigenlijken zin, in overdrachtelijken zin opvatten, dan antwoorden wij: Omdat in het vervolg van den tekst, in de woorden: "Het licht dacht"; "de wateren dachten", de twee onbewuste elementen vuur en water ook overdrachtelijk als bewuste wezens worden voorgesteld. Daaruit nu, dat het voorkomt in verband met andere overdrachtelijke voorstellingen, volgt, dat ook het denken (aanschouwen), dat aan het *ens* wordt toegeschreven, eene overdrachtelijke voorstelling is. —

Hierop wordt nu geantwoord in het volgende aphorisme:

6. Zegt men: Dat is oneigenlijk, dan antwoorden wij: Neen; want het woord "geest" wordt gebruikt.

Hetgeen daar gezegd is, dat door het woord *ens* de onbewuste materie wordt aangeduid en dat daarvan, evenals van het water en het vuur, in overdrachtelijken zin gezegd wordt, dat zij denkt (aanschouwt), dat is niet waar. Waarom niet? Omdat het woord "geest" gebruikt wordt. Want na in den tekst, die aanvangt: "*Ens* alleen was het heelal in den beginne", in de woorden: "Dit dacht; dit schiep het licht" de schepping van het licht en vervolgens die van het water en het voedsel (de aarde) te hebben vermeld, gaat de schrift voort en zegt, dat denkende *ens* en die drie elementen: vuur, water en aarde, met den naam van deva bestempelende: "Die deva dacht: Laat ik, deze drie deva's met mijn geest, de levende ziel, bezielende, naam en vorm openbaren (de geordende wereld scheppen)". Indien nu de onbewuste materie hier overdrachtelijk als denkende werd voorgesteld, dan zou blijkens het verband zij ook bedoeld zijn met de uitdrukking "die deva"; maar dan zou die deva niet de levende ziel haar geest kunnen noemen. Want de naam "levende ziel" duidt volgens het algemeen spraakgebruik en ook volgens de etymologie den zelfbewusten gebieder van het lichaam, den drager der levensgeesten aan. Hoe zou deze nu de geest van de onbewuste materie kunnen zijn? De geest toch is het eigenlijke wezen van iets en de zelfbewuste ziel kan niet het eigenlijke wezen van de onbewuste materie zijn. Maar hier wordt bedoeld het zelfbewuste Brahma, dat in eigenlijken zin kan

gezegd worden te denken, en dat kan de levende ziel zijn geest noemen. Zoo wordt ook in hetgeen later voorkomt: „Met dat oneindig kleine is het gansche heelal identisch; dat is wezenlijk, dat is de geest, dat zijt gij, o Cvetaketu“¹, door de woorden: „dat is de geest“ geleerd, dat het *ens* het oneindig kleine, geest, en vervolgens door de woorden: „Dat zijt gij, o Cvetaketu“ dat het de geest van den zelfbewusten Cvetaketu is. Maar bij het water en het vuur moet het denken in oneigenlijken zin worden opgevat, want dit zijn onbewuste dingen, zooals hieruit blijkt, dat zij object zijn en gezegd worden gebruikt te zijn bij de openbaring van naam en vorm, terwijl er hier geene reden is om het in eigenlijken zin te nemen, zooals bij het *ens* het gebruik van het woord „geest“ dat is. Bovendien is hun denken afhankelijk van hun bezielde zijn door het *ens*. Maar het denken van het *ens* kan, zooals gezegd is, om het gebruik van het woord „geest“, niet in oneigenlijken zin worden opgevat.

Nu zegt evenwel de tegenpartij: Het woord „geest“ kan wel gebruikt worden van de onbewuste materie, daar deze voor den geest alles volbrengt, evenals b. v. een koning van zijn minister, die alle zaken voor hem regelt, het woord „geest“ gebruikt in de uitdrukking: „Badrasena is mijn geest (mijn ander ik)“. De materie toch werkt voor de ziel, genot en verlossing beide voor haar tot stand brengende, evenals een minister voor zijn koning oorlog voert en verdragen sluit. Of wel, men kan zeggen: Het woord „geest“ duidt zoowel onbewuste als bewuste wezens aan, daar men spreekt van den geest (het wezen) der dingen, der organen enz., evenals het woord *jyotis* zoowel offer als vlam beteekent. Hoe kan dan uit het gebruik van het woord „geest“ blijken, dat het denken niet in oneigenlijken zin kan worden opgevat? —

Hierop antwoordt de auteur nu weder:

7. Omdat geleerd wordt, dat hij, die volkomen kennis daarvan verkregen heeft, de verlossing bereikt.

Met het woord „geest“ kan niet de onbewuste materie bedoeld zijn, daar de schrift, nadat zij in de woorden: „Dat is de geest“ op het vroeger genoemde *ens*, het oneindig kleine, teruggevoerd en dan in de woorden: „Dat zijt gij, o Cvetaketu“ den zelfbewusten Cvetaketu de volkomen kennis daarvan geleerd

¹ Chând. Up. VI. 8, 7.

heeft, verder de verlossing beschrijft door te zeggen: „Iemand, die een goeden leermeester gehad heeft, weet, dat hij zóólang slechts daarvan verwijderd is als hij niet verlost is en dan het bereikt“¹. Indien toch het woord *ens* de onbewuste materie aanduidde, dan zouden de woorden „Dat zijt gij“ den naar verlossing hakenden, zelfbewusten mensch leeren: „Gij zijt een onbewust wezen“; dan zou de schrift derhalve eene ongerijmdheid zeggen en den menschen verderve strekken en dus geen gezag verdienen; maar van de onfeilbare schrift kan men niet aannemen, dat zij geen gezag verdient. En wanneer de schrift, die gezag heeft, den onwetenden, naar verlossing hakenden mensch een onbewust iets, dat niet-geest is, als den geest leerde beschouwen, dan zou deze door haar te vertrouwen nooit die valsche beschouwing opgeven en den geest naar waarheid leeren kennen en zoo zou hij het hoogste doel missen en tot onzaligheid vervallen. Daarom moet men aannemen, dat, evenals de schrift hem, die hemelsch geluk enz. zoekt, de ware middelen daartoe, Agni-offers enz., leert kennen, zij zoo ook aan hem, die naar verlossing haakt, in de woorden „Dat is de geest, dat zijt gij, o Cvetaketu“ den geest naar waarheid doet kennen. En in dat geval gaat de (in Chând. Up. VI, 16, 2 gemaakte) vergelijking op, dat, evenals een beschuldigde, die de waarheid spreekt en daarom de proef met de gloeiende ijzers doorstaat, losgelaten wordt, zoo hij, die deze waarheid kent, de verlossing deelachtig wordt.

Maar indien het *ens* in oneigenlijken zin geest werd genoemd, dan zou dit slechts eene (erkenning van) overeenstemming zijn, en dan zou de vrucht er van eindig zijn en zou dus niet gezegd kunnen worden, dat hij, die het weet, de verlossing deelachtig wordt. Daarom is de toepassing van het woord „geest“ op het *ens*, het oneindig kleine, niet eene oneigenlijke spreekwijze. Maar in de uitdrukking „Badrasena is mijn geest“ kan dat woord door een koning oneigenlijk gebezigd worden van zijn minister, omdat het onderscheid tusschen die beiden door iedereen waargenomen wordt.

Verder geeft het feit, dat een woord ergens in oneigenlijken zin voorkomt, geen recht om oneigenlijk gebruik te veronderstellen bij eene zaak, die steunt op het gezag der schrift, want daardoor zou men alles onzeker maken.

¹ Chând. VI, 14, 6.

Wat nu verder de bewering betreft, dat het woord „geest” evenzeer onbewuste als bewuste wezens aanduidt, evenals het woord *jyotis* zoowel offer als vlam beteekent, dit is niet waar; want een woord kan slechts ééne beteekenis hebben. Het woord „geest” duidt in eigenlijken zin alleen een zelfbewust wezen aan en van onbewuste dingen wordt het, in de uitdrukkingen „De geest (het wezen) der dingen, der organen enz.”, gebruikt, doordat men deze overdrachtelijk bewustzijn toekent. Maar al was het eené gemeenschappelijke naam van onbewuste en bewuste wezens, dan zou men alleen uit den samenhang of uit eene bijkomende aanwijzing kunnen opmaken, welke beteekenis het op eene bepaalde plaats had. En nu is er hier niets, dat ons aan een onbewust wezen doet denken; integendeel, in hetgeen voorafgaat wordt over het denkende *ens* gesproken en in onmiddellijk verband er mede wordt de zelfbewuste *Cvetaketu* vermeld en diens geest kan, zooals wij reeds gezegd hebben, niet een onbewust wezen zijn. Daarom concludeeren wij, dat het woord „geest” hier een zelfbewust wezen aanduidt.

En ook het woord *jyotis* beteekent in het dagelijksch spraakgebruik alleen vlam en wordt voor het offer gebruikt om de in den Veda aangewezen overeenkomst hiervan met eene vlam. Dat voorbeeld bewijst dus niets.

Men kan dit aphorisme ook zoo opvatten, dat, nadat in het vorige het woord „geest” door het weerleggen der meening, dat het oneigenlijk moet worden opgevat of dat het eene algemeene naam is, volkomen verklaard is, nu in dit aphorisme een nieuwe grond wordt aangevoerd tegen de bewering, dat materie de oorzaak der wereld is.

En waaruit blijkt verder, dat met het woord *ens* niet de materie bedoeld is?

8. En het blijkt hieruit, dat niet wordt gezegd, dat deze opvatting moet worden opgegeven.

Indien met het woord *ens* de materie, die niet geest is, was bedoeld en daarvan dus gezegd werd: „dat is de geest, dat zijt gij”, dan zou de schrift, om den eigenlijken geest te doen kennen en zoo te voorkomen, dat ten gevolge van dit onderrecht de mensch, onbekend met den geest, zich voorstelde, dat hij één was met die materie, moeten leeren, dat die opvatting wederom moet worden opgegeven. Evenals nl. iemand, die een ander de ster Arundhatī (Alcor, *g* urs. maj.) wil wijzen, daar-

toe eerst de groote ster, die er bij staat, (Mizar) hem als Arundhatti aanwijst, en dan zegt: „Die is het niet, maar die” en hem zoo de eigenlijk bedoelde wijst, zoo zou hier ook gezegd moeten zijn: „Dat is de geest niet”, maar dat wordt er niet gezegd en het zesde boek der Chândogya-Upanishad eindigt hiermede, dat men tot volkomen erkenning komt, dat het *ens* geest is.

Het woord *en* dient om te wijzen op nog een ander argument, hierop nl., dat de opvatting onzer tegenpartij in strijd is met het programma van het boek. Want ook al werd geleerd, dat die opvatting wederom moest worden opgegeven, dan zou er toch nog strijd zijn met het programma; daarin toch wordt gezegd, dat met het kennen der oorzaak alles bekend is. Want in den aanhef van het boek lezen wij: „Gij vraagt die leer, waardoor het ongehoorde gehoord, het ongekende gekend, het onbegrepen begrepen wordt, zeggende: Hoe is, o heer! die leer? Zooals door een stuk leem al wat van leem is gekend wordt, daar dat, wat men er van maakt, slechts eene zaak van woorden en de ware naam alleen leem is, zoo is deze leer”. Indien nu met het woord *ens* de materie, de oorzaak der zinnelijke wereld, bedoeld en deze dus hier verklaard werd, hetzij definitief, hetzij voorloopig, dan zou daarmede toch de geestenwereld niet verklaard zijn, daar deze niet een product is der materie. Daarom kan dus met het woord *ens* niet de materie bedoeld zijn.

En waaruit blijkt dit verder?

9. Uit het opgaan in zich zelf.

Handelende over die door het woord *ens* aangeduide oorzaak der wereld, zegt de schrift verder: „Wanneer de mensch slaapt (*svapiti*), dan is hij met het *ens* vereenigd; hij is in zich zelf opgegaan (*svam apita*); daarom wordt van hem gezegd *svapiti*”. In deze woorden verklaart de schrift den term *svapiti*, die in het gewone spraakgebruik voorkomt en van den mensch gebezigd wordt. Door het woord *sva* wordt hier de geest aangeduid, die in hetgeen voorafgaat *ens* genoemd is. In dezen is hij opgegaan. De wortel *i* toch met het praefix *api* beteekent, zooals algemeen erkend is, ondergaan, verdwijnen; want de woorden *prabhava* en *apayaya* worden gebruikt voor ontstaan en ondergaan.

Wanneer de ziel verbonden is met bepaalde voorwaarden, waarvan de werking van den inwendigen zin afhankelijk is, en

¹ Chând. Up. VI, 8, 1.

dientengevolge de objecten der zinnen waarneemt en door die objecten geïnfluenceerd wordt, dan verkeert zij in wakenden toestand; wanneer zij schijnindrukken dier objecten heeft; dan ziet zij droomgezichten en wordt inwendige zin geheeten; in den toestand van diepen slaap, wanneer beiderlei voorwaarden (zoo wel voor den wakenden als voor den droomenden toestand) ophouden en de daardoor veroorzaakte bijzondere voorstellingen niet meer bestaan, dan is zij als het ware in zich zelve opgelost en daarom wordt dan gezegd: zij is in zich zelve opgegaan. In deze verklaring van het woord *svapiti* leert de schrift dus, dat de ziel in den toestand van diepen slaap in zijn eigen geest (wezen), die door het woord *ens* wordt aangeduid, opgaat. Nu kan evenwel de zelfbewuste ziel niet met de onbewuste materie als zijn eigenlijk wezen zich vereenigen. En al neemt men aan, dat de materie door het woord *sva* (dat zoowel „zijn” als „zelf” beteekent) wordt aangeduid, omdat zij den geest toebehoort, dan komt men toch tot de ongerijmdheid, dat een bewust wezen in een onbewust opgaat. En een andere tekst, die zegt: „Met den denkenden geest vereenigd, kent hij niets daar buiten of daar binnen”² leert, dat de ziel in diepen slaap in een zelfbewust wezen opgaat. Derhalve is de door het woord *ens* aangeduide oorzaak der wereld, waarin alle bewuste wezens opgaan, een bewust wezen en niet de materie.

En waaruit blijkt verder, dat materie niet de oorzaak der wereld is?

10. Uit de eenstemmigheid. Wanneer, evenals in de werken der rationalisten, zoo ook in de Vedānta's verschillende gevoelens over de oorzaak aller dingen uitgesproken werden, zoodat op de eene plaats het zelfbewuste Brahma, op eene andere daarentegen de onbewuste materie, elders weer iets anders als zoodanig werd genoemd, dan zou men misschien de teksten, waarin daaraan denken (aanschouwen) enz. wordt toegeschreven, zoo mogen verklaren, dat zij met de leer van eene materie in overeenstemming waren. Maar dit is het geval niet. Alle Vedānta's leeren eenstemmig, dat die oorzaak een zelfbewust wezen is. Zoo staat er b. v.: „Evenals uit een

¹ Twee soortgelijke in den Veda voorkomende woordverklaringen, nl. van *hrdaya*, hart, en van *asandya* en *udanya*, honger en dorst), hier door Cānkara ter vergelijking aangehaald, zijn in de vertaling weggelaten.

² Brh. Ar. Up. VI, 3, 21,

brandend vuur naar alle kanten vonken ontspringen, zoo zijn uit dezen geest alle levensgeesten, ieder naar zijne plaats, ontsprongen; uit de levensgeesten zijn de deva's, uit de deva's de werelden voortgekomen ¹; „ Uit dezen geest is de ether ontstaan ²; „ Uit den geest alleen is het heelal ontstaan ³; „ Uit den geest is deze levensgeest voortgekomen „ Zoo leeren alle Vedānta's, dat de geest de oorzaak van alles is en door het woord „geest“ wordt, zooals wij boven bewezen hebben, een zelfbewust wezen aangeduid. En deze eenstemmigheid in de leer van eene zelfbewuste oorzaak is een gewichtig bewijs voor het gezag der Vedānta's, evenals de eenstemmigheid der oogen bij de waarneming der vormen enz. een bewijs is voor de juistheid der waarneming. Daarom blijkt uit die eenstemmigheid, dat het alwetende Brahma de oorzaak der wereld is. En waaruit blijkt dit verder?

11. En hieruit, dat het in de schrift wordt gezegd. Dat een alwetend Oppervezen de oorzaak der wereld is, wordt ook uitdrukkelijk in de schrift gezegd. In de Çvetāçvatara-Upanishad ⁴ wordt het alwetende Oppervezen genoemd en daarvan gezegd: „ Dat is de oorzaak, de heer der organen; zelf heeft het geen schepper of gebieder „ ⁴. Hiermede is bewezen, dat het alwetende Brahma, en niet de onbewuste materie of iets anders, de oorzaak der wereld is.

In de tot hiertoe behandelde aphorismen, van het 2^{de} af tot het 11^{de} toe, is op logische gronden aangetoond, dat de daarin aangehaalde Vedāntateksten een alwetend en almachtig Oppervezen als oorzaak van het ontstaan, bestaan en ondergaan der wereld prediken. En in het 10^{de} aphorisme is gezegd dat alle Vedānta's overeenstemmen in de leer, dat die oorzaak een zelfbewust wezen is. Wat is nu het doel van het volgende gedeelte? Op deze vraag luidt het antwoord:

Het Brahma wordt op twee verschillende wijzen opgevat; als bepaald door de voorwaarden, waarop het verschil der in naam en vorm bestaande eindige dingen berust; en als het tegendeel daarvan, als niet bepaald door eenige voorwaarde. Zoo leest men

¹ Kaushitaki—Brāhmaṇa—Up. III, 3, de Ved.

² Taitt. Up. II, 1.

³ Chānd. Up. VII, 26, 1.

⁴ Çvet. Up. VI, 9.

b. v. 1: „Want waar schijnbaar dualisme bestaat, daar ziet de een den ander; maar waar alles slechts zijn geest is, wien zal hij daar zien en waarmede „1; „Waarbij men niets anders ziet, niets anders hoort, niets anders kent, dat is groot; waarbij men iets anders ziet, iets anders hoort, iets anders kent, dat is klein; het groote is onsterfelijk, het kleine is sterfelijk „2; „Zonder deelen, zonder handeling, kalm, zonder gebrek, zonder smet, de laatste brug der onsterfelijkheid, gelijk aan een uitgebrand vuur „3; „Niet zoo en niet zoo, niet dik, niet dun, niet kort, niet lang „4; „Begrensd ter eener zijde, onbegrensd ter andere“. Zoo wordt op duizende plaatsen het Brahma tweevormig voorgesteld, omdat het verschillend is, naarmate het object is van ware of van valsche kennis. In den toestand van valsche kennis nu berusten alle godsdienstige verrichtingen op onderscheiding van het voorwerp der vereering, den vereerder enz. En sommige vereeringswijzen van het Brahma hebben hemelsch geluk, andere het voortgaan op den weg der verlossing, andere weer voorspoed ten doel. Deze zijn verschillend naar de verschillende op bepaalde eigenschappen berustende voorwaarden. Want ofschoon het één en hetzelfde Opperwezen is, dat, onder verschillende vormen voorgesteld, het voorwerp is der vereering, zijn toch de vruchten der verschillende vereeringswijzen verschillend. De schrift leert dit door b. v. te zeggen: „Zooals men hem vereert, zoo wordt men „; en „Waarop de mensch in dit leven zijn geest richt, dat wordt hij na zijn dood“. 5 En ook de overlevering leert dit door te zeggen: „Den toestand, waaraan de mensch denkt, voortdurend daarop zijne gedachten richtende, dien bereikt hij, wanneer hij het lichaam verlaat“. Ofschoon het nu één geest is, die in alle wezens, levenlooze zoowel als levende, verborgen is, is er toch gradueel verschil in intellectuele voorwaarden en daarom wordt bij den in werkelijkheid eeuwig onveranderlijken geest, daar hij zich steeds hooger openbaart, van gradueel verschil in heerlijkheid en macht gesproken, zooals b. v. geschiedt in de woorden der schrift: „Die den geest nauwkeuriger kent“. Zoo wordt ook in de overlevering, in de woorden: „Al wat er groots, heerlijks of uit-

¹ Brh. Ar. Up. IV, 4, 13.

² Chând. Up. VII, 24, 1.

³ Çvet. Up. VI, 19.

⁴ Brh. Ar. Up. III, 8, 8.

⁵ Chând. Up. III, 14, 1.

stekends is, dat is, begrijp dit wel, het uitvloeisel van een deel van mijn licht", geleerd, dat overal, waar uitmunten in grootheid enz. wordt waargenomen, het Opperwezen is, en het voorschrift gegeven om dat te vereeren. Zoo zal de auteur hier ook bewijzen, dat de gouden persoon in de zonneschijf het hoogste wezen is, omdat als kenmerk van hem genoemd wordt, dat hij geheel vrij is van smet, en hetzelfde zal worden aangetoond in de aphorismen: De ether is het Brahma, omdat kenmerken daarvan genoemd worden, enz. Zoo zal de kennis van den geest, de onmiddellijke oorzaak van verlossing, bij de mededeeling waarvan, ofschoon het doel niet is verbonden zijn met bepaalde voorwaarden te leeren, toch bepaalde voorwaarden genoemd worden en waaromtrent dus twijfel kan bestaan, of zij het hoogste of wel een lager wezen tot object heeft, door nauwkeurige overweging van de strekking der teksten vastgesteld worden. Want het volgende gedeelte heeft ten doel om, evenals dit in het eerstvolgende aphorisme geschiedt, aan te toonen, dat één en hetzelfde Brahma in de Vedānta's als verbonden en als niet verbonden met voorwaarden wordt voorgesteld, al naar mate het als voorwerp van vereering of van kennis wordt beschouwd. En wat in het 10^{de} aphorisme gezegd is, dat door de eenstemmigheid der Vedānta's alle gedachte aan andere, onbewuste oorzaken wordt uitgesloten, dat zal hier verder in het licht gesteld worden door bij het verklaren van andere teksten, die over het Brahma handelen, de leer, dat iets anders de oorzaak is, te weerleggen.

12. De zalige is het Brahma; dit blijkt uit het gewone gebruik.

In de Taittiriya worden het uit voedsel, uit levensgeest, uit inwendigen zin en uit rede bestaande genoemd; en daarop volgt: "In de rede is een van haar onderscheiden geest, de zalige" 1. Hier is het de vraag, of met dat woord "de zalige" het hoogste Brahma wordt bedoeld, dat vroeger genoemd wordt "de waarheid, de kennis, het oneindige", dan wel of hij, evenals het uit voedsel bestaande enz., een ander is dan het Brahma.

Dat de zalige een ander is dan het Brahma en slechts in oneigenlijken zin geest wordt genoemd, wordt verdedigd op

¹ Taitt. Up. II, 5. Deze en zoo ook de volgende hier behandelde teksten zijn vertaald in overeenstemming met Cankara's verklaring, die niet altijd den oorspronkelijken zin juist teruggeeft.

grond dat hij op ééne lijn staat met het uit voedsel bestaande enz., die slechts in oneigenlijken zin geest kunnen genoemd worden. Beweert iemand, dat niettemin de zalige wel de eigenlijke geest is, omdat hij binnen in al het andere is, dan wordt geantwoord: Neen, want er wordt gezegd, dat genot enz. er een deel van is, en hij wordt als lichamenlijk voorgesteld: Indien hij toch de geest in eigenlijken zin was, zou hij niet met genot verbonden zijn; maar hier wordt gezegd: „Het genot is zijn hoofd enz.“; en evenzoo wordt gezegd, dat hij lichamenlijk is, in de woorden: „Deze is de ziel (datgene, wat het lichaam bezielt) van het voorgaande“, d. w. z. Die zalige is de ziel van de rede, wier vermelding onmiddellijk voorafgaat. En daar hij lichamenlijk is, kan ook niet ontkend worden, dat hij met genot verbonden is. Daarom is de hier genoemde zalige geest een eindig wezen. —

Op dit betoog antwoordt nu de auteur: De zalige is het Brahma; dit blijkt uit het gewone gebruik; want van den hoogsten geest wordt dikwijls het woord „zaligheid“ gebruikt. Zoo wordt van dien zalige gezegd: „Hij is het levenssap“ en daarop volgt: „Want dat levenssap verkrijgende, wordt de mensch zalig; want wie zou ademen, wie zou leven, wanneer deze ether niet was zaligheid; want die alleen maakt zalig“ ¹; „Dit is de filosofie der zaligheid;.... hij bereikt den zaligen geest“ ²; „Die de zaligheid van het Brahma kent, vreest niet meer“ ³; „Hij zag in: Zaligheid is het Brahma“ ⁴. En ook uit een anderen tekst: „Kenniss, zaligheid is het Brahma“ ⁵ blijkt, dat het woord „zaligheid“ van het Brahma wordt gebruikt. Hieruit nu, dat het woord „zaligheid“ veelvuldig van het Brahma wordt gebruikt, volgt, dat de hier vermelde zalige geest het Brahma is. Op de tegenwerping, dat de verklaring, dat de zalige de geest is, in oneigenlijken zin moet worden opgevat, omdat hij met het uit voedsel bestaande op ééne lijn wordt gesteld, antwoorden wij: Dit is geen bezwaar, want hij is binnen in al de anderen. De schrift nl., den eigenlijken geest willende doen kennen, sluit zich bij haar onderricht aan de gewone opvattingen aan, en noemt eerst het uit voedsel bestaande lichaam, dat niet-geest

¹ Taitt. Up. II, 7.

² Taitt. Up. II, 8.

³ Taitt. Up. II, 9.

⁴ Taitt. Up. III, 6.

⁵ Brh. Ar. Up. V, 9, 28.

is, maar door geheel onwetende menschen voor den geest wordt gehouden, doet vervolgens, om den leerling gemakkelijk tot de kennis van den geest te brengen, telkens iets anders, dat niet-geest is, als den geest beschouwen door te zeggen: „Daarin is een ander, daarin een ander“ en noemt zoo eindelijk den eigenlijken geest, die binnen in alles is, nl. den zaligen. Evenals, wanneer iemand een ander de kleine ster Arundhati wil wijzen en hem daartoe eerst verschillende andere aanwijst, die het eigenlijk niet zijn, die, welke het laatst aangewezen wordt, de eigenlijke Arundhati is, zoo is hier ook de zalige, omdat hij het laatst van allen genoemd wordt, de eigenlijke geest.

Wat verder nog gezegd is, dat van den eigenlijken geest niet kan gezegd worden, dat het genot zijn hoofd is enz., ook dit is geen bezwaar; want dat verbonden zijn met genot is aan den zalige niet van nature eigen, maar het is het gevolg van de onmiddellijk vooraf genoemde voorwaarden. En dat hij lichamenlijk is, wordt hier gezegd, omdat hij voorkomt bij de reeks van lichamen, het uit voedsel bestaande enz., maar wordt blijkbaar niet bedoeld in dien zin, waarin het van een eindig wezen wordt gezegd. Daarom is die zalige geen ander dan de hoogste geest.

13. Indien men zegt: Hij is het niet; want de vorm van het woord duidt eene wijziging aan, dan antwoorden wij: Neen; deze duidt eene volheid aan.

14. Want er wordt ook gezegd, dat hij de oorzaak daarvan is.

15. En dit wordt ook geleerd door de woorden van het lied zelve.

De zalige kan geen ander zijn dan de hoogste geest, omdat het Brahma, dat in het lied, dat aanvangt met de woorden: „Die het Brahma kent, heeft het hoogste bereikt“ en waarin verder gezegd wordt: „Het Brahma is de waarheid, de kennis, het oneindige“, beschreven wordt met de kenmerken van waar.

¹ De commentaar op deze beide aphorismen, waarin een bezwaar, ontleend aan den vorm van het woord, opgeworpen en weerlegd wordt, is in de vertaling weggelaten.

² Taitt. Up. II, 1.

3e Volgr. IX.

heid, kennis en oneindigheid, uit hetwelk alle levenlooze en levende schepselen achtereenvolgens, beginnende met den ether, zijn ontstaan, dat alle schepselen bezielt en in het verborgen binnen in alles woont, tot kennis waarvan de mensch geleid wordt door de telkens herhaalde woorden: „Daarin is een andere geest“, hetzelfde is, dat hier door den dichter voorgesteld wordt als de inwendige, de zalige geest. Immers, men moet aannemen, dat de liederen en de brāhmaṇa's dezelfde onderwerpen behandelen, daar er tusschen die beiden geen strijd is; want anders zou men voor het behandelde onderwerp willekeurig een ander in de plaats stellen. En bij den zalige wordt niet, zooals bij het uit voedsel bestaande enz., gezegd, dat daarin nog een andere geest is. En dit is het einde van die aan Bhṛgu medegedeelde kennis van Varuna: „Hij zag in: Zaligheid is het Brahma.“ Daarom is de zalige geen ander dan de hoogste geest.

16. Niet de ander; want hetgeen gezegd wordt is op deze niet toepasselijk.

En om de volgende reden is de zalige de hoogste geest, niet de ander. Met de ander wordt bedoeld de van het Opperwezen onderscheiden, aan de wisseling der eindige wereld onderworpen ziel. Door het woord „de zalige“ wordt niet de ziel aangeduid. Waarom niet? Omdat hetgeen gezegd wordt op deze niet toepasselijk is. Want van dien zalige wordt gezegd: „Hij wenschte: Laat ik mij vermenigvuldigen en voortbrengen; hij beoefende ascese en schiep het heelal“¹. Hetgeen hier gezegd wordt, dat hij nl. vóór de schepping van het lichaam een wensch koesterde, dat de eindige dingen bij de schepping van hem, den schepper, niet onderscheiden waren en dat hij alles geschapen heeft, dit is op niemand anders toepasselijk dan op den hoogsten geest.

17. En er wordt verschil aangeduid.

De zalige kan verder niet zijn de aan de wisseling der eindige wereld onderworpen ziel, omdat er van dien zalige wordt gezegd: „Hij is het levenssap; dat levenssap verkrijgende wordt de mensch zalig“, waardoor geleerd wordt, dat er verschil bestaat tusschen de ziel en den zalige; want wat verkregen is, kan niet meer verkregen worden.

¹ Taitt. Up. II, 6.

Maar hoe kunnen dan schrift en overlevering zeggen: „Den geest moet men zoeken“; „Niets gaat er boven het verkrijgen van den geest“, daar hier gezegd wordt: „Wat verkregen is, kan niet meer verkregen worden.“ — Hierop antwoorden wij: Ofschoon de geest niet ophoudt geest te zijn, ziet men toch, dat hij bij de gewone beschouwingswijze zijn eigen wezen niet kent en het lichaam enz., dat niet-geest is, voor den geest houdt, en daarom kan er tusschen die beiden onderscheid gemaakt en gezegd worden, dat door den geest, die zich met het lichaam vereenzelvigt heeft, de geest niet gezocht is, maar gezocht moet worden, niet verkregen is, maar verkregen moet worden, niet gekend is, maar gekend moet worden. En er wordt wel geleerd, dat er in werkelijkheid geen ander is, die ziet, geen ander, die hoort, dan het alwetende Opperwezen, maar toch kan men zeggen, dat het Opperwezen een ander is dan de individueele ziel, die door valsche kennis gehouden wordt voor een lichamelijk wezen, dat handelt en de vruchten dier handelingen geniet; evenals de wezenlijke goochelaar, die op den grond staat, een ander is dan zijne schijngestalte, die men met schild en zwaard gewapend langs een koord in de lucht ziet stijgen; of evenals de onbepaalde ruimte iets anders is dan de ruimte in den pot, die door de voorwaarden van den pot beperkt wordt. Met het oog op deze onderscheiding tusschen den individueelen en den hoogsten geest wordt in dit en het onmiddellijk voorafgaande aphorisme gezegd: Niet de ander; want hetgeen gezegd wordt, is op deze niet toepasselijk en er wordt verschil aangeduid.

18. En omdat aan hem wenschen wordt toegeschreven, komt de redeneering der tegenpartij niet te pas.

Omdat aan dien zalige in de woorden: „Hij wenschte: Laat ik mij vermenigvuldigen en voortbrengen“ wenschen wordt toegeschreven, kan hier ook niet met den zalige, de oorzaak van alles, de materie bedoeld zijn, wier bestaan door de Sāṅkhya's op grond van redebesluiten wordt aangenomen. En ofschoon de leer van de materie reeds is weerlegd in het 5^{de} aphorisme, wordt zij hier nogmaals op grond van den in een vorig aphorisme aangehaalden tekst, waarin gezegd wordt, dat hij wenschte, als ter loops weerlegd, om de eenstemmigheid van de uitspraken der schrift in het licht te stellen.

19. En de schrift leert de vereeniging van deze met hem.

Met dat woord „de zalige“ kan niet de materie of de individueele ziel bedoeld zijn, omdat de schrift leert, dat deze, de individueele ziel, wanneer zij tot ware kennis ontwaakt, met hem, met dien vroeger genoemden zaligen geest, zich vereenigt, daarmede één in wezen wordt. Hiermede wordt de verlossing bedoeld. Dit leert de schrift door te zeggen: „Wanneer de mensch in dit onzienlijke, onpersoonlijke, onbeschrijfelijke, onvergankelijke eene blijvende en veilige plaats vindt, dan is hij alle gevaren te boven; wanneer hij daarin ook maar een klein verschil ziet, dan is hij niet veilig“¹; d. w. z. Zoolang de mensch ook maar iets anders naast dien zalige aanneemt, dat met diens wezen niet overeenkomt, zoolang houdt de vrees voor de wisseling der eindige wereld niet op; maar wanneer hij bestendig; identisch met den zalige, in hem leeft, dan is hij van die vrees bevrijd. Dit nu is alleen waar, wanneer met dien zalige bedoeld wordt de hoogste geest, niet wanneer men daaronder de materie of de individueele ziel verstaat.

Hiermede is bewezen, dat de zalige de hoogste geest is².

20. Het Brahma is degene, die in de zon en in het oog is; want er worden eigenschappen daarvan genoemd.

Er staat geschreven: „Dat is de gouden persoon, die zich vertoont in de zon; van goud is zijn baard, van goud zijn hoofdhaar; tot de toppen der nagels toe is hij geheel van goud; als eene roode lotusbloem zijn zijne oogen; ut (hoog) is zijn naam; hij is verheven boven alle euvel; die hem kent, is boven alle euvel verheven“³. Dit met betrekking tot den deva. Daarop volgt met betrekking tot den mensch: „Dat is de persoon, die zich vertoont in het oog“⁴ enz. Hier is het de vraag, of in die woorden een in de zonneschijf en in het oog wonend eindig wezen, dat door uitnemendheid van kennis en goede werken zich een hoogen rang verworven heeft, of wel het eeuwig volmaakte Opperwezen als object van vereering wordt aangewezen.

¹ Taitt. Up. II, 7.

² Cankara geeft vervolgens nog eene eenigszins andere verklaring van dezen tekst en in verband daarmede ook van deze aphorismen. Deze is in de vertaling weggelaten.

³ Chând. Up. I, 6, 6—7.

⁴ Chând. Up. I, 7, 5

De meening, dat hier een eindig wezen wordt bedoeld, wordt verdedigd op grond dat aan die personen eene gedaante wordt toegekend; want van den persoon in de zon wordt gezegd: „Van goud is zijn baard” enz. en deze beschrijving geldt ook van den persoon in het oog, blijkens de woorden: „De gedaante van dezen is als die van den ander.” Aan het Opperwezen nu kan men geene gedaante toekennen, daar de schrift zegt: „Het is onhoorbaar, ontastbaar, onzichtbaar, onveranderlijk” ¹. Verder op grond dat hier in de woorden: „Die in de zon, die in het oog zich vertoont” eene bepaalde verblijfplaats wordt genoemd, iets dat wederom niet toepasselijk is op het Opperwezen, dat geene verblijfplaats heeft, maar rust op zijne eigene grootheid en alomtegenwoordig is, zooals de schrift leert door op de vraag: „Waarop rust Hij?” dit antwoord te laten volgen: „Op zijne eigene grootheid” ² en door te zeggen: „Hij is alomtegenwoordig en eeuwig als de ether.” En op grond dat de macht dezer personen als beperkt wordt voorgesteld, daar van den persoon in de zon wordt gezegd: „Hij heerscht over de werelden daarboven en over de begeerten der deva's” en van den persoon in het oog: „Hij heerscht over de werelden hierbeneden en over de begeerten der menschen.” Ook dit kan niet gezegd zijn van het Opperwezen, aan hetwelk de schrift in de woorden: „Hij is de heer van alles, gebieder en beschermer aller schepselen; hij is de dam, die tusschen deze werelden staat om ze uiteen te houden” ³ onbeperkte macht toeschrijft. Daarom kan die persoon in de zon en in het oog niet het Opperwezen zijn.

Hierop antwoorden wij: Het Brahma is degene, die in de zon en in het oog is; want er worden eigenschappen daarvan genoemd, d. w. z. Die persoon, die gezegd wordt in de zon en in het oog te zijn, is het Opperwezen en niet een eindig wezen; want er worden hier eigenschappen van het Opperwezen genoemd. Aan den persoon in de zon wordt b. v. den naam *ut* toegekend en deze naam wordt verklaard in de woorden: „Want hij is verheven (*ud-īta*) boven alle euvel” en later wordt die naam en verklaring overgebracht op den persoon in het oog in de woorden: „Zooals de naam is van dien, zoo is de naam van dezen.” Het vrij zijn van alle

¹ Kath. Up. I, 3, 15.

² Chānd. Up. VII, 24. 1.

³ Brh. Ar. Up. VI, 4, 22.

euyel nu wordt in den tekst: „Den geest bevrijd van euyel en zenz.“ toegeschreven aan het Opperwezen alleen. Van den persoon in het oog wordt verder in de woorden: „Hij is het lied (rk); hij is het gezang (sāma); hij is het recitatief (uktha); hij is de offerspreuk (yajus); hij is de bezwering (brahma)“, gezegd, dat hij het wezen is van lied, gezang enz. Ook dit nu is alleen toepasselijk op het Opperwezen, dat, als de oorzaak van alles, ook het wezen van alles kan genoemd worden. En nadat met betrekking tot den deva lied en gezang als het wezen van aarde, vuur enz. en met betrekking tot den mensch als het wezen van stem en adem genoemd zijn, wordt met betrekking tot den deva gezegd: „Lied en gezang zijn zijne twee zangwijzen“ en met betrekking tot den mensch: „De zangwijzen van dezen zijn dezelfde als die van den ander.“ En ook dit kan alleen gezegd worden van het Opperwezen, dat het wezen van alles is. Zoo leeren de woorden: „Zij, die zingen bij de luit, bezingen hem alleen; daarom verwerven zij rijkdom“², dat deze persoon het onderwerp is ook der wereldsche liederen, en ook dit geldt alleen van het Opperwezen, zooals blijkt uit de woorden der Bhagavadgītā: „Al wat er groots, heerlijks en uitstekends is, dat is, begrijp dit wel, het uitvloeijsel van een deel van mijn licht.“ Dat verder aan deze personen absolute heerschappij over de werelden en begeerten wordt toegekend, ook dit doet ons denken aan het Opperwezen.

Op het ingebrachte bezwaar, dat de meening, dat hier van het Opperwezen gesproken wordt, in strijd is met de woorden: „van goud is zijn baard enz.“, waarin aan den bedoelden persoon eene bepaalde gedaante wordt toegekend, daarop antwoorden wij: Dit moet opgevat worden als een vorm, dien het Opperwezen naar welbehagen aanneemt om den vromen zijne gunst te bewijzen, zooals de overlevering dat beschrijft in de woorden: „Deze vorm is door mij aangenomen, opdat gij mij zien zoudt, o Narada; wanneer ik bekleed ben met alle eigenschappen der wezens, kunt gij mij niet zien.“ En waar de gedaante van het Opperwezen wordt voorgesteld als ontdaan van alle bijzondere eigenschappen, daar geldt de tekst: „Onhoorbaar, ontastbaar, onzichtbaar, onveranderlijk.“ Maar daar het Opperwezen de oorzaak is van alles, wordt het als object van vereering ook voorgesteld als gekenmerkt door sommige eigenschappen der

¹ Chānd. Up. VIII, 7, 1.

² Chānd. Up. I, VII, 6.

eindige dingen; dit geschiedt b. v. in de woorden: „Die alles doet, alles begeert, alles ruikt, alles proeft enz.“¹ en zoo kan er hier ook eene bepaalde gedaante aan worden toegekend.

Wat verder gezegd is, dat hier niet het Opperwezen kan bedoeld zijn, omdat eene bepaalde verblijfplaats wordt aangegeven, daarop antwoorden wij, dat aan het op zijne eigene grootheid rustende Opperwezen, juist omdat het als de ether alomtegenwoordig en dus ook in alles is, ter wille van de vereering zeer wel eene bepaalde verblijfplaats kan worden toegeschreven. En hetgeen de tekst zegt van een beperkt zijn in macht, hetwelk samenhangt met de scheiding tusschen hetgeen op den mensch en op den deva betrekking heeft, ook dit dient alleen voor de vereering. Onze conclusie is dus, dat het het Opperwezen is, waarvan hier wordt gezegd, dat het in de zon en in het oog zich bevindt.

21. En het is een ander, want er wordt onderscheid gemaakt.

En het Opperwezen, de inwendige bestuurder, is onderscheiden van de individuele ziel, die het lichaam der zon enz. bezielt, zooals blijkt uit een anderen tekst, waarin tusschen die beiden onderscheid wordt gemaakt. Daar staat nl.: „Die, in de zon zich bevindende, een ander is dan de zon, dien de zon niet kent, wiens lichaam de zon is, die de zon inwendig bestuurt, dat is de onsterfelijke geest, die ook u inwendig bestuurt“². Want daarin wordt in de woorden: „Een ander dan de zon, dien de zon niet kent“ duidelijk geleerd, dat de inwendige bestuurder een ander is dan de hem niet kennende zon, d. w. z. dan de individuele ziel der zon. Om de overeenstemming der teksten nu moet die inwendige bestuurder dezelfde zijn als de hier genoemde persoon in de zon. Hiermede is bewezen, dat in dezen tekst het Opperwezen bedoeld is.

22. De ether is het Brahma; want er worden kenmerken daarvan genoemd.

In de Chândogya-Upanishad³ wordt de vraag gesteld: „Wat is de grondslag van deze wereld?“ en daarop wordt geantwoord: „De ether; uit den ether alleen zijn al deze schepselen voort-

¹ Chând. Up. III, 14, 2.

² Brh. Ar. Up. V, 7, 9.

³ Chând. Up. I, 9, 1.

gekomen, in den ether gaan zij onder; want de ether is de grootste van allen; hij is hun toevlucht. Hier is het de vraag, of met dat woord „ether” het hoogste Brahma of wel het element van dien naam wordt bedoeld. Want in beide beteekenissen wordt het gebruikt. Als naam van een bepaald element vooreerst is het woord „ether” welbekend in het dagelijksch spraakgebruik en ook in dat van den Veda, maar het komt ook soms voor op plaatsen, waar blijkens den samenhang en de vermelding van bijzondere eigenschappen het Brahma wordt bedoeld; b. v. in teksten als: „Wanneer die ether niet was zaligheid” ¹; „De ether is de schepper van naam en vorm (van het geordende heelal); wat daarin is (het innerlijke wezen er van uitmaakt) dat is het Brahma” ²; en dergelijke. Daarom heerscht hier onzekerheid.

De meening, dat hier het element wordt bedoeld, wordt verdedigd op grond dat deze opvatting het eerst voor de hand ligt, omdat het woord het meest in die beteekenis voorkomt. Het woord „ether” nu kan niet eene gemeenschappelijke naam zijn voor beiden, want een woord kan niet meer dan ééne beteekenis hebben. Daarom moet de toepassing van den naam „ether” op het Brahma als oneigenlijk gebruik verklaard worden, hieruit voortvloeiende, dat het Brahma in sommige eigenschappen, b. v. in alomtegenwoordigheid, met den ether overeenkomt. Nu mag men een woord niet in oneigenlijken zin opvatten, wanneer de eigenlijke beteekenis in den samenhang past, en dit laatste is hier het geval. — Blijkt dan niet uit den samenhang, dat hier niet het element bedoeld is? Er staat toch: „Uit den ether alleen zijn al deze schepselen voortgekomen enz.” — Dit is geen bezwaar; want dat kan ook van het element ether gezegd zijn, daar daaruit de overige elementen, van den wind af, zijn voortgekomen. Want er wordt geleerd: „Uit dezen geest is de ether voortgekomen; uit den ether de wind; uit den wind het vuur enz.” ³. En in betrekking tot de andere elementen kan de ether ook de grootste en de toevlucht worden genoemd. Daarom moet het woord „ether” hier opgevat worden als naam van het element.

Hierop antwoorden wij: De ether is het Brahma; want er worden kenmerken daarvan genoemd. Het woord

¹ Taitt. Up. II, 7.

² Chând. Up. VIII, 14, 1.

³ Taitt. Up. II, 1.

„ether“ moet hier worden opgevat als naam van het Brahma, want in de woorden: „Uit den ether alleen zijn al deze schepselen voortgekomen“ wordt een kenmerk van het hoogste Brahma genoemd. Dat uit het hoogste Brahma alle schepselen zijn voortgekomen, is eene vaste leerstelling van alle Vedānta's. — Maar wordt ook niet van het element ether geleerd, dat de overige elementen, van den wind af, daaruit hun oorsprong hebben? — Zeker wordt dit geleerd. Maar toch zou, indien met het woord „ether“ niet de grondoorzaak, het Brahma, bedoeld was, de uitdrukking „uit den ether alleen“ en de nadere bepaling van de schepselen door het woord „alle“ hier ongepast zijn. Zoo wordt ook in de woorden: „In den ether gaan zij onder“ een kenmerk van het Brahma genoemd en eveneens in de uitdrukking „Hij is de grootste van allen; hij is hun toevlucht.“ Want dat hij de grootste is, wordt, zoo absoluut uitgedrukt, alleen van den hoogsten geest gezegd, b. v. in de woorden: „Grooter dan de aarde, grooter dan het lucht-ruim, grooter dan de hemel, grooter dan deze werelden“ ¹. Zoo is ook de uitdrukking, dat hij de toevlucht is, in de eerste plaats alleen op den hoogsten geest toepasselijk. En de schrift zegt ook: „Kenniſ, zaligheid is het Brahma, de toevlucht van den geſever van offeranden“ ². En Jaivali, het antwoord van Cālāvatya ³ verwerpende, omdat hij iets eindigs heeft genoemd, en zelf iets oneindigs willende noemen, neemt als zoodanig den ether en dien ether vereenzelvigende met den Udgītha zegt hij ten slotte: „Dat is de hoogste, de beste Udgītha; dat is de oneindige.“ Ook oneindigheid nu is een kenmerk van het Brahma.

Wat nu door de tegenpartij gezegd is, dat men bij het woord „ether“ in de eerste plaats denkt aan het element van dien naam, daar dit de gewone beteekenis is, daarop antwoorden wij: Ofschoon men daaraan in de eerste plaats denkt, kan die opvatting toch niet blijven bestaan bij het zien van de in het vervolg van den tekst genoemde eigenschappen van het Brahma. En dat het woord „ether“ toch ook van het Brahma gebruikt wordt, is reeds aangetoond door de aanhaling van den tekst: „De ether is de schepper van naam en vorm“ enz. Zoo

¹ Chānd. Up. III, 14, 3.

² Brh. Ar. Up. V, 9, 28.

³ Jaivali en Cālāvatya zijn twee der sprekers in het verhaal, waaraan deze tekst is ontleend.

worden ook de synonymen van het woord «ether» van het Brahma gebruikt ¹. En ook het in het begin van den tekst voorkomende woord «ether» moet, om hetgeen er op volgt, als naam van het Brahma worden opgevat. Hiermede is bewezen, dat met het woord «ether» hier het Brahma wordt bedoeld.

23. Daarom ook de levensgeest (adem) ².

24. Het licht is het Brahma; want er wordt van voet gesproken.

Er staat geschreven: «Het licht, dat daar boven den hemel schijnt, over allen en alles, in de allerhoogste en hoogste werelden, dat is hetzelfde als het licht binnen in den mensch» ³. Hier is het de vraag, of met het woord «licht» de zon en de andere hemellichten worden bedoeld, of wel het hoogste Brahma. Van woorden, die eigenlijk iets anders beteekenen, is reeds bewezen, dat zij het Brahma aanduiden, op grond dat er kenmerken daarvan vermeld worden. Worden nu hier kenmerken van het Brahma genoemd of niet, dat is de vraag.

De meening, dat met het woord «licht» de zon en de andere hemellichten bedoeld worden, wordt verdedigd op grond van het gewone spraakgebruik. Want de woorden «duisternis» en «licht» drukken in het gewone spraakgebruik twee tegenover elkander staande begrippen uit; het nachtelijk donker enz., dat de functie van het oog verhindert, wordt duisternis genoemd; de zon enz., die die functie bevordert, heet licht, en van deze wordt ook het in onzen tekst voorkomende woord «schijnen» gebruikt. Want van het Brahma, dat geene zichtbare gedaante heeft, geldt het woord «schijnen» in eigenlijken zin niet. Verder op grond dat dat licht hier voorgesteld wordt als beperkt tot den hemel. Want de hemel kan niet aangenomen worden als grens van het Brahma, het alwezen, de oorzaak der gansche bezielde en onbe-

¹ Hier en zoo ook op enkele andere plaatsen zijn enkele teksten, die moeilijk over te brengen of buiten het verband geheel onverstaanbaar zijn, weggelaten.

² In den commentaar op dit aphorisme wordt bewezen, dat in den tekst: «In den levensgeest (adem) gaan alle schepselen in; uit den levensgeest gaan zij wederom uit» (Chând. Up. I, 11, 5) met den levensgeest of adem het Brahma wordt bedoeld. Bewijsvoering en argumenten zijn mutatis mutandis dezelfde als bij het vorige aphorisme. Zij zijn daarom in de vertaling weggelaten.

³ Chând. Up. III, 13, 7.

zielde schepping; maar van een geschapen licht, dat beperkt is in uitgebreidheid, kan gelden wat het brāhmana zegt in de woorden „het licht boven den hemel“, dat nl. de hemel de grens er van is. — Maar is niet ook op het geschapen licht, daar het overal is, de bepaling, dat het tot den hemel beperkt is, niet toepasselijk, zoodat men hier moet denken aan het nog niet in drieën verdeelde, pas geboren licht? — Neen want dat nog niet in drieën verdeelde licht zou tot niets dienen. Zegt men nu: Het dient tot voorwerp van vereering, dan antwoorden wij wederom: Neen; want als voorwerp van vereering vindt men alleen wezens, die een ander bepaald doel hebben, als de zon enz., aangewezen. En de schrift zegt ook zonder eenige beperking: „Laat ik ieder van deze (vuur, water en aarde) drievoudig maken“ ¹. En bovendien staat het ook van dat niet in drieën verdeelde licht niet vast, dat het tot den hemel beperkt is. Men heeft dus hier bij het woord „licht“ alleen te denken aan het in drieën verdeelde licht. Dat nu ook onder den hemel licht is, het vuur enz., dat is geen bezwaar. Dat voor het licht, al is het overal, ter wille van de vereering eene bepaalde plaats wordt aangenomen, zooals geschiedt in de woorden „het licht boven den hemel“, dat is niet ongerijmd; maar voor het aan geene plaats gebonden Brahma kan men niet eene bepaalde plaats aannemen. En het zijn op verschillende plaatsen, in den tekst vermeld in de woorden „over alles in de allerhoogste en hoogste werelden“, past ook beter op het geschapen licht. En uit de woorden: „dat is hetzelfde als het licht (vuur) binnen in den mensch“ blijkt, dat het licht daarboven op het vuur in den buik (verduwingskracht) wordt overgebracht. Overbrenging nu is het gevolg van overeenkomst, zooals b. v. blijkt uit woorden als dit: „De aarde is zijn hoofd; het hoofd is één en deze syllabe (*bhū* = aarde) is ook één“ ². Van het vuur in den buik nu staat het vast, dat het niet Brahma is, want het wordt in de schrift, in de woorden: „Dat is het gezicht, dat is het geluid er van“ ³, voorgesteld als gekenmerkt door warmte en gedruisch en zij zegt: „Dat vereere men als gezien en gehoord.“ En ook hieruit, dat de vrucht dier vereering gering is, blijkt, dat het niet Brahma is, want Brahma-vereering geeft

¹ Chānd. Up. VI, 3, 3.

² Brh. Ar. Up. VII, 5, 3.

³ Chānd. Up. III, 13, 8.

eene groote vrucht. Er wordt verder in deze pericoop zelf aan het licht geen ander bepaald kenmerk van het Brahma toegekend, zooals dat het geval was met den ether en den levensgeest. En evenmin is in de voorafgaande pericoop het Brahma genoemd, want daar is blijkens de woorden: „Gâyatrî is al het geschapene, wat er ook zij” van een metrum sprake. En ook al was in de voorafgaande pericoop het Brahma genoemd, dan zou men dit in het onderwerp van deze niet herkennen. Want daar wordt in de woorden: „Drievierde van hem is onsterfelijk in den hemel” de hemel opgegeven als de plaats waar het is, terwijl deze hier daarentegen in de woorden „het licht boven den hemel” als grens wordt gesteld. Daarom moet licht hier in de gewone beteekenis worden genomen. —

Hierop antwoordt de auteur: Onder licht moet hier het Brahma worden verstaan; want er wordt van voets (= vierdedeel) gesproken. Want in de voorafgaande pericoop wordt van het uit vier deelen bestaande Brahma gesproken in de woorden: „Zoodanig is zijne grootheid; ja grooter nog is de geest; één vierde van hem zijn alle schepselen, drie vierde van hem zijn onsterfelijk in den hemel”¹. Hieraan nu, dat ook het licht hier voorkomt verbonden met den hemel, herkent men dit voor hetzelfde als het daar genoemde onsterfelijke deel van het Brahma, dat beschreven wordt als verbonden met den hemel. Wanneer men nu, deze verklaring verwerpende, aanneemt, dat met het woord „licht” in deze pericoop het gewone licht wordt bedoeld, dan vervalt men in de fout van willekeurig voor het behandelde onderwerp een ander in de plaats te stellen. En niet alleen in deze pericoop blijft Brahma het onderwerp, maar ook in de volgende, in de kennis van Cāndilya. Daarom moet hier onder licht het Brahma verstaan worden.

Wat nu gezegd is, dat de woorden „het licht schijnt” gewoonlijk van het geschapen licht gebruikt worden, dat is geen bezwaar; want wanneer er blijkens den samenhang sprake is van het Brahma, dan kunnen die woorden, daar er geene nadere bepaling bijkomt, ook op het Brahma, voorgesteld onder den vorm van het schijnende geschapen licht, worden toegepast, daar ook het lied zegt: „Van hem haar licht ontvangende, schijnt de zon.” En men kan daartegen ook nog dit inbrengen

¹ Chānd. Up. III, 12, 5; Rgv. X: 90.

dat het woord „licht“ niet alleen gebruikt wordt van dat licht, dat de functie van het oog bevordert; want men vindt het ook van iets anders gebruikt. Met het woord „licht“ wordt alles, wat iemand (ook in overdrachtelijken zin) verlicht, aangeduid. En daar dit zoo is, is ook op het Brahma, welks wezen bewustzijn is, daar het de bron is van het (geestelijke) licht in de gansche wereld, de naam „licht“ toepasselijk; dit blijkt ook uit deze woorden der schrift: „Aan zijn licht ontleent alles licht; door zijn licht wordt het heelal verlicht“¹; en „Hem, het licht der lichten, het onsterfelijke leven, vereeren de deva's“².

Wat verder gezegd is, dat van het alomtegenwoordige Brahma niet kan gezegd worden, dat het tot den hemel beperkt is, daarop antwoorden wij: Dat men voor het Brahma, al is het alomtegenwoordig, ter wille van de vereering eene bepaalde plaats aanneemt, dat is geene ongerijmdheid. — Maar is niet gezegd, dat men zich het aan geene plaats gebonden Brahma niet op eene bepaalde plaats kan voorstellen? — Dit is geen bezwaar, want ook het aan geene plaats gebonden Brahma kan men zich op eene bepaalde plaats voorstellen, omdat het met bepaalde voorwaarden verbonden wordt. Want zoo noemt de schrift Brahma-vereeringen, verbonden met bepaalde plaatsen, als de zon, het oog, het hart, en daardoor wordt de in den tekst, in de woorden „over alles“, aangeduide veelheid van plaatsen verklaard.

Wat verder gezegd is, dat hier een geschapen licht boven den hemel bedoeld moet zijn, omdat het wordt overgebracht op het geschapen vuur in den buik, tot welks bestaan men besluit uit de waarneming van warmte en gedruisch, ook dit is ongegrond; want het vuur in den buik kan, evenals een naam, een symbool zijn van het hoogste Brahma. In de woorden: „Dat vereere men als gezien en gehoord“ wordt dan een gezien en gehoord zijn door middel van het symbool bedoeld. Dat verder hier het Brahma niet kan zijn bedoeld, omdat er van eene kleine vrucht wordt gesproken, ook dit gaat niet op. Want men kan geen regel stellen, dat bij zóó groote vrucht de vereering op het Brahma betrekking kan hebben, maar bij zóó groote niet. Want waar het Brahma zonder eenige nadere bepaling als geest wordt voorgesteld, daar is onveranderlijk verlossing de vrucht; maar waar het Brahma wordt voorgesteld,

¹ Kath. Up. V, 15.

² Brh. Ar. Up. VI, 4, 16.

verbonden met bepaalde eigenschappen of onder bepaalde symbolen, daar zijn verschillende vruchten, groot en klein, behorende tot den kring der eindige wereld, zooals blijkt uit teksten als: „Dat is de gever van voedsel, de gever van rijkdom; die hem zoo kent, verkrijgt rijkdom“¹. „Ofschoon nu in deze zelfde pericoop aan het licht geen bepaald kenmerk van het Brahma wordt toegekend, wordt zulk een kenmerk toch in de voorafgaande pericoop genoemd en dit moet hierop toegepast worden. — Maar hoe kan het feit, dat in eene andere pericoop over het Brahma wordt gesproken, recht geven om hier aan het woord „licht“ zijne eigenlijke beteekenis te ontnemen en er eene andere beteekenis aan te geven? — Dit is geen bezwaar; want terwijl het betrekkelijk voornaamwoord, waarmede (in het oorspronkelijke) deze pericoop aanvangt, uit zijn aard wijst op het Brahma, dat in de voorafgaande genoemd is en hier herkend wordt aan het verbonden zijn met den hemel, kan het woord „licht“ ook op zich zelf een naam van het Brahma zijn. Daarom moet hier onder licht het Brahma worden verstaan.

25. Zegt men: Dat is zoo niet, want daar is sprake van een metrum, dan antwoorden wij: Neen; want aldus wordt geleerd daarop den geest te vestigen; want zoo vindt men dit ook elders.² Nu moet nog de bewering weerlegd worden, dat in de voorafgaande pericoop niet van het Brahma wordt gesproken, omdat daar in de woorden: „Gâyatrî is al het geschapene, wat er ook zij“² sprake is van het metrum Gâyatrî. Wij vragen dan: Hoe kan men zeggen, dat daar geen sprake is van het Brahma, maar van het metrum Gâyatrî, terwijl toch in het lied: „Zoodanig is zijne grootheid“ over het uit vier deelen bestaande Brahma gesproken wordt. Daarop antwoordt men nu: Dat is zoo niet. Want die pericoop vangt in de woorden: „Gâyatrî is al het geschapene“ aan met de vermelding van het Gâyatrî-metrum, dat nader verklaard wordt door het afzonderlijk noemen van het geschapene, de aarde, het lichaam, het hart, de stem en den adem; en dan staat er: „Dat is het viervoetige zesvoudige Gâyatrî-metrum; daarvan wordt in het lied gezegd: „Zoodanig is zijne grootheid“; hoe zou nu in dat lied, dat op

¹ Brh. Ar. Up. VI, 4, 24.

² Chând. Up. III, 12, 1.

het daar beschreven Gâyatrîmetrum toegepast wordt, plotseling sprake zijn van het uit vier deelen bestaande Brahma? En ook het woord „Brahma“, dat voorkomt in de woorden: „Dat is het Brahma“¹ moet opgevat worden als naam van het metrum, want daarover wordt gesproken. Want in de woorden: „Die deze Brahma-Upanishad kent“² verklaart men Brahma-Upanishad als Veda-Upanishad. Derhalve, omdat hier van het Gâyatrî gesproken wordt, is het Brahma niet het behandelde subject.

Dit is evenwel geen bezwaar. Want aldus wordt geleerd daarop den geest te vestigen, d. w. z. in dien brâhmana-tekst: „Gâyatrî is al het geschapene“ wordt geleerd, door middel van het metrum Gâyatrî de gedachten te richten op het daarop volgende Brahma. Want het Gâyatrîmetrum, dat slechts eene vereeniging van syllaben is, kan niet het wezen van alles zijn. Daarom wordt hier met het Gâyatrî, dat iets eindigs is, bedoeld het Brahma, de oorzaak der wereld, en daarvan wordt gezegd, dat het al het geschapene is, zooals elders ook gezegd wordt: „Brahma is alles wat bestaat.“ — Dat oorzaak en gevolg niet verschillend zijn, zullen wij later (Boek II, hoofdst. 1, aph. 14) aantonen. — En vereering van het Brahma door middel van iets eindigs vindt men ook op andere plaatsen vermeld, b. v. in de woorden: „Hem alleen zoeken de Rgvedins in het groote Uktha, de Yajurvedins in het vuur, de Sâmaavedins in het Mahâvrata.“ In de voorafgaande pericoop wordt dus, ofschoon er van een metrum gesproken wordt, het Brahma bedoeld en dit wordt ook in de door ons besproken pericoop over het licht behandeld, om zoo een anderen vorm van vereering voor te schrijven.

Anderen zeggen, dat hier het woord „Gâyatrî“ blijkbaar als naam voor het Brahma wordt gebruikt om de overeenkomst der getallen. Want evenals het Gâyatrîmetrum uit vier voeten, ieder van zes syllaben, bestaat, zoo bestaat ook het Brahma uit vier voeten of deelen. Zoo vindt men ook elders wegens overeenkomst der getallen een woord, dat eigenlijk een metrum beteekent, gebruikt tot aanduiding van iets anders. Volgens deze opvatting zou er in het geheel geen sprake zijn van het metrum, maar alleen van het Brahma. In allen gevalle evenwel is het Brahma subject in de voorafgaande pericoop.

¹ Chând. Up. III, 12, 7.

² Chând. Up. III, 11, 3.

26. En dat dit zoo is, blijkt hieruit, dat daarbij de vermelding van het geschapene enz. als deelen ervan past.

Dat Brahma subject is van de voorafgaande pericoop, blijkt ook hieruit, dat het geschapene enz. deelen er van genoemd worden. Want nadat het geschapene, de aarde, het lichaam, het hart genoemd zijn, wordt er gezegd: „Dit is het vier-voetige, zesvoudige Gayatri.” Nu kan men toch het geschapene enz. niet deelen van een bloot metrum noemen, onafhankelijk van het Brahma. En wanneer het geene betrekking had op het Brahma, dan zou ook het lied: „Zoodanig is zijne grootheid” er niet op toegepast kunnen worden; want dat lied spreekt blijkbaar van het Brahma, daar er in gezegd wordt: „Een vierde van hem zijn alle schepselen; drievierde van hem is onsterfelijk in den hemel”, wat alleen op het alwezen toepasselijk is; en in het *Purusha-sūkta* (Rgveda X, 90) hebben die woorden ook betrekking op het Brahma. En de overlevering beschrijft het Brahma op dezelfde wijze in de woorden: „Ik steun deze gansche wereld door één mijner deelen.” En daar dit zoo is, moet de uitdrukking: „Dat is het Brahma” in eigenlijken zin worden opgevat. En de uitdrukkingen: „Dat zijn de vijf dienaren van het Brahma” en „In de holten van het hart woont de dienaar van het Brahma”¹ passen hier alleen, wanneer deze pericoop betrekking heeft op het Brahma. Ook hieruit blijkt dus, dat het Brahma subject is van de voorafgaande pericoop. Over dit Brahma nu is het bewezen, dat ook in deze pericoop van het licht gehandeld wordt, waar het herkend wordt aan het verbonden zijn met den hemel.

27. Zegt men: Dit is zoo niet; want er is verschil in de voorstelling, dan antwoorden wij: Neen; want er is tusschen beide geen strijd.

28. De levensgeest (adem) is het Brahma, dit blijkt uit den samenhang.

In de Kaushitaki-Brahmana-Upanishad komt een verhaal voor van Indra en Pratardana, dat aanvangt: „Pratardana, de zoon

¹ Chând. Up. III, 13, 6.

² Het in den commentaar hierop geleverde bewijs, dat de uitdrukkingen «in den hemel» en «boven den hemel» op hetzelfde neerkomen, is in de vertaling weggelaten.

van Divodasa, begaf zich naar de lievelingsplaats van Indra met krijgsroem en heldenmoed¹. Daarin leest men: „Hij (Indra) zeide: Ik ben de levensgeest (adem), de denkende geest; vereer mij als het onsterfelijke leven“, en vervolgens: „De levensgeest alleen, de denkende geest, bezielt het lichaam en doet het opstaan“; verder nog: „Tracht niet de stem te leeren kennen, maar ken den spreker“; terwijl het slot is: „Dit is de levensgeest, de denkende geest, de zaligheid, de niet verouderende, de onsterfelijke.“ Hier is het de vraag, of met dat woord „levensgeest“ de adem wordt bedoeld, of een deva, of de individueele ziel, of het hoogste Brahma. — Maar is niet in het 23ste aphorisme bewezen, dat het woord „levensgeest“ een naam is voor het Brahma, en worden ook hier niet in de woorden „de zaligheid, de niet verouderende, de onsterfelijke“ kenmerken van het Brahma genoemd? Hoe kan er dan nog twijfel bestaan? — Omdat, is het antwoord, hier verschillende kenmerken worden genoemd. Want wij merken hier niet alleen kenmerken op van het Brahma, maar ook van andere wezens, daar de woorden van Indra „Leer mij alleen kennen“ op dien deva wijzen; de uitdrukking „Die het lichaam bezielt en doet opstaan“ op den adem; en de woorden „Tracht niet de stem te leeren kennen, maar ken den spreker“ op de individueele ziel; daarom is hier twijfel mogelijk.

Tegenover de meening nu, dat hier „levensgeest“ in de gewone beteekenis van adem genomen moet worden, wordt gezegd, dat men moet aannemen, dat door het woord „levensgeest“ het Brahma wordt aangeduid. Waarom? Omdat de samenhang dit leert. Want waanneer men den tekst in zijn samenhang overziet, dan blijkt uit de woorden duidelijk, dat zij op het Brahma betrekking hebben. In den aanvang toch zegt Indra: „Kies iets, wat gij begeert“ en Pratardana geeft te kennen, dat hij het hoogste doel des menschen begeert door te antwoorden: „Kies gij voor mij, wat gij het beste acht voor den mensch.“ Daarop wordt hem de levensgeest als het beste voorgesteld; hoe zou deze dan niet het hoogste Brahma zijn? Alleen door de kennis van den hoogsten geest toch verkrijgt de mensch het beste, zooals blijkt uit teksten als: „Hem kennende is de mensch boven den dood verheven; een andere weg is er niet“² en

¹ Kaush. Brāh. Up. III.

² Cvet. Up. III, 8 (VI, 15).

3e Volgr. IX.

dergelijke. Zoo kan men ook bij de woorden: „Die mij kent, diens geluk wordt door geene daad, noch door diefstal, noch door Brahmanenmoord verstoord” alleen aan het Brahma denken, want dat bij de kennis van het Brahma alle daden vernietigd worden, staat vast op grond van teksten als: „Al iemands werken worden vernietigd, zoodra hij dat absolute wezen heeft gezien”¹ en dergelijke. Ook de uitdrukking „denkende geest” past alleen bij de meening, dat het Brahma is bedoeld, want een onbewust iets, zooals de adem is, kan niet de denkende geest zijn. Zoo gelden ook de uitdrukkingen aan het slot „de zaligheid, de niet verouderende, de onsterfelijke” van niets anders dan van het Brahma; en wat er verder staat: „Hij wordt door eene goede daad niet grooter, door eene slechte niet kleiner; Hij doet goed handelen dengene, die hij uit deze werelden wil opheffen, slecht dengene, dien hij wil doen af dalen”; en „Hij is de herder, de beheerscher, de heer der werelden”, dit alles kan alleen op het hoogste Brahma, niet op den adem in eigenlijken zin toegepast worden. Daarom is de levensgeest het Brahma.

29. Zegt men: Dit is zoo niet, want er is sprake van den geest van den spreker, dan antwoorden wij: Er is hier veel, dat op den inwendigen geest betrekking heeft.

De meening, dat de levensgeest hier het Brahma is, wordt bestreden en men zegt: Met het woord „levensgeest” kan niet het hoogste Brahma bedoeld zijn. Waarom niet? Omdat er sprake is van den geest van den spreker. Want de spreker, Indra, een bepaalde deva, een lichamelijk wezen, verklaart zijn eigen wezen aan Prataardana, daar hij aanvangt: „Ik ben de levensgeest, de denkende geest.” Daarin wordt, zooals blijkt uit het gebruik van het woord „ik”, de levensgeest aangeduid als de geest van den spreker; hoe kan hij dan het Brahma zijn? Want het Brahma kan geen spreker zijn, zooals blijkt uit woorden als: „Zonder stem, zonder inwendigen zin” en dergelijke. Zoo prijst hij ook zich zelve door de vermelding van eigenschappen, die verbonden zijn met het lichaam en bij het Brahma niet kunnen bestaan, b. v.: „Ik doodde den driehoofdigen zoon van Tvashtar; ik wierp de demonen, de Yati's,

¹ Mund. Up. II, 2, 8.

aan de wolven voor" enz. En Indra kan de levensgeest genoemd worden om zijne kracht; want er wordt geleerd: "Levensgeest is kracht" en Indra is bekend als de deva van de kracht; bij iedere openbaring van kracht toch zegt men: "Dat is Indra's werk." En een deva kan als de denkende geest voorgesteld worden om zijne onbelemmerde kennis, want van de deva's wordt gezegd, dat hunne kennis door niets belemmerd wordt. Daar nu zoo vaststaat, dat hier van den geest van den deva sprake is, moeten de uitdrukkingen over het beste enz. als op hem slaande verklaard worden. Omdat hier derhalve over den geest van den spreker gehandeld wordt, kan de levensgeest niet het Brahma zijn. —

Daarop wordt nu geantwoord: Er is hier veel, in dat hoofdstuk merkt men veel op, dat op den inwendigen geest betrekking heeft. Zoo wijzen de woorden: "Zoolang de levensgeest in het lichaam woont, zoolang is er leven" op de absolute macht over leven en sterven, die aan den levensgeest, den inwendigen denkenden geest, niet aan een bepaalden deva toebehoort. Zoo leeren de woorden: "In het bestaan (van den levensgeest) ligt het hoogste goed der levensgeesten (organen) ¹", dat de levensgeest de inwendige geest, de basis der organen is. En nadat eerst gezegd is: "De levensgeest, de denkende geest alleen bezielt het lichaam en doet het opstaan" en "Tracht niet de stem te leeren kennen, maar ken den spreker", volgt daarop: "Zooals de omtrek van het rad aan de spaken en deze in de naaf zijn bevestigd, zoo zijn de stoffelijke elementen aan de geestelijke en deze in den levensgeest bevestigd"; "Deze levensgeest is de zaligheid, de niet-verouderende, de onsterfelijke" en eindigt dit hoofdstuk dus met den inwendigen geest, die het centrum is der organen en objecten, evenals de naaf van de spaken. En ook het slot: "Hij wete: Dat is mijn geest" past goed bij de opvatting, dat hier van den inwendigen geest, maar niet bij die, dat hier van een bepaalden deva sprake is. En er is een andere tekst, die zegt: "Deze geest is het alziende Brahma ²". Omdat hier nu zooveel gezegd wordt, dat op den inwendigen geest betrekking heeft, moet men aannemen, dat hier sprake is van den inwendigen geest, niet van

¹ Kaush. Brāh. Up. III, 2. Deze tekst wordt hier anders geciteerd dan hij voorkomt in Cowells uitgave dier Upanishad. De vertaling is in overeenstemming met Çankara's lezing en met Govinda Ananda's verklaring van Çankara.

² Brh. Ar. Up. IV, 5, 19

een deva. — Hoe kan hier dan de geest van den spreker genoemd worden?

30. Maar door zijn inzicht in de gewijde wetenschap zegt hij dat, evenals Vāmadeva.

De deva Indra zegt: „Leer mij kennen“, omdat hij door hooger inzicht in de gewijde wetenschap ziet, dat zijn geest één is met den hoogsten geest, en weet: „Ik ben Brahma“, evenals van den Rshi Vāmadeva geschreven staat: „Dit ziende, wist hij: Ik was Manu, ik was Sūrya“¹. Want daar zegt de schrift: „Elke deva, die tot kennis van het Brahma is ontwaakt, dien is het geworden.“

De bewering, dat Indra, na gezegd te hebben: „Leer mij kennen“, zich zelfden prijst door de vermelding van lichamelijke eigenschappen, als het dooden van Tvashtars zoon enz., moet nog weerlegd worden. Daarop antwoorden wij dan: „Dat dooden van Tvashtars zoon enz. wordt niet vermeld om Indra als het object der kennis aan te prijzen en als het ware te zeggen: „Omdat ik dat gedaan heb, daarom moet gij mij leeren kennen“, maar om de voortreffelijkheid der kennis in het licht te stellen. Want na zijne geweldadigheden, het dooden van Tvashtars zoon enz., vermeld te hebben, voegt hij er eene aanprijzing der kennis aan toe door te zeggen: „Daarvoor is mij zelfs geen haar gekrenkt; die mij kent, diens geluk wordt door geene daad, welke ook, vernietigd“, d. w. z. Daar mij, die zulke woeste daden heb verricht, zelfs geen haar gekrenkt is, omdat ik Brahma ben, zal ook het geluk van ieder ander, die mij kent, door geene daad, welke ook, verstoord worden. Maar als object der kennis wordt het Brahma aangewezen in de woorden: „Ik ben de levensgeest, de denkende geest.“ Daaruit blijkt, dat deze pericoop over het Brahma handelt.

31. Zegt men: Neen; want er worden kenmerken genoemd van de individueele zielen den adem; dan antwoorden wij: Neen; want dat is eene driedwoudige vereering, het heeft daarop betrekking, het is hier daarmede verbonden.

Al kan hier, omdat er veel gezegd wordt, dat op den inwendigen geest betrekking heeft, geen sprake zijn van een be-

¹ Bh. Ar. Up. III, 4, 10.

paalden deva, toch kan deze pericoop niet over het Brahma handelen. Waarom niet? Omdat hier kenmerken voorkomen van de individueele ziel en van den levensgeest in eigenlijken zin (den adem). In deze pericoop vinden wij vooreerst een zeker kenmerk van de individueele ziel in de woorden „Tracht niet de stem te leeren kennen, maar ken den spreker“, waarin als object der kennis genoemd wordt de individueele ziel, de heer der organen, van wie de functies der organen, spraak enz., uitgaan; zoo ook een kenmerk van den adem in de woorden: „De levensgeest alleen, de denkende geest, bezielt het lichaam en doet het opstaan“, daar het staande houden van het lichaam eene functie is van den adem, zoo als in de schrift geleerd wordt. Want in het Gesprek van den Adem worden de levensgeesten, de spraak enz., vermeld en tot deze zegt de adem, de hoogste onder hen: „Vervalt niet in dwaling; ik ben het, die, mij in vijf werkingen verdeelende, het lichaam ondersteun en staande houdt“.

De naam „denkende geest“ nu is op de individueele ziel toepasselijk, daar deze een zelfbewust wezen is, en kan ook van den adem gebruikt worden, daar deze de basis is der overige levensgeesten, de organen, de hulpmiddelen der rede. En wanneer men aanneemt, dat hier de individueele ziel en de adem worden bedoeld, dan zijn de beide voorstellingen, die hier voorkomen in de woorden „Die de levensgeest is, is de denkende geest; die de denkende geest is, is de levensgeest“ en „Deze beide toch wonen samen in het lichaam, samen verlaten zij het“, juist, daar de adem en de denkende geest met het oog op hunne samenwerking als niet onderscheiden en met het oog op hun eigenlijk wezen als onderscheiden voorgesteld worden; maar wanneer men aanneemt, dat hier het Brahma wordt bedoeld, waar-tusschen kan dan onderscheiden worden. Daarom moet hier aan de individueele ziel en den adem, of een van beiden of beide, gedacht worden, maar niet aan het Brahma. — 18

Hierop antwoorden wij: Neen, want dat is eene drievoudige vereering. Wanneer dat zoo was, dan zou men hier eene drievoudige vereering moeten aannemen, vereering van de individueele ziel, van den adem en van het Brahma, en dit kan men niet veronderstellen, dat in ééne pericoop geleerd wordt. Want uit het begin en het slot blijkt, dat deze pericoop

¹ Praṇa-Up. II, 3.

één geheel uitmaakt. Want zij vangt aan: „Leer mij kennen” en daarop volgt: „Ik ben de levensgeest, de denkende geest” en het slot is: „Dat is de levensgeest, de denkende geest, de zaligheid, de niet verouderende, de onsterfelijke”; men ziet dus dat begin en slot eenvormig zijn en daaruit mag men besluiten, dat hier één onderwerp wordt behandeld. En men kan het hier genoemde kenmerk van het Brahma niet aan iets anders toekennen, daar men alleen van het Brahma kan zeggen, dat daarin de tien stoffelijke en geestelijke elementen bevestigd zijn. En het heeft daarop betrekking, d. w. z. ook op andere plaatsen heeft het woord „levensgeest” betrekking op het Brahma, zooals blijkt uit de daarbij genoemde kenmerken van het Brahma. En ook hier is het verbonden met kenmerken van het Brahma, daar het het beste enz. genoemd wordt. Daarom moet men tot de conclusie komen, dat deze pericoop over het Brahma handelt.

Wat nu het bezwaar betreft, dat hier een kenmerk van den adem voorkomt in de woorden: „Het lichaam bezielende, doet hij het opstaan”, dat doet niets af. Want daar de werking van den adem afhankelijk is van den hoogsten geest, kan dit ook overdrachtelijk aan dien geest toegeschreven worden, zooals de schrift doet in de woorden: „Niet door inademing, noch door uitademing leeft eenig sterveling, maar zij leven door dat andere, waarop deze beide berusten” ¹. En ook dat, wat aangehaald is als een kenmerk van de individueele ziel: „Tracht niet de stem te leeren kennen, maar ken den spreker enz.” verbiedt niet hier aan het Brahma te denken, daar de individueele ziel van het Brahma niet wezenlijk verschilt, zooals blijkt uit woorden als „Dat zijt gij”; „Ik ben Brahma” en dergelijke. De ziel toch is eigenlijk alleen Brahma, maar wordt in bepaalde toestanden, het gevolg van het gebonden zijn aan voorwaarden, nl. het verstand enz., beschouwd als de persoon, die handelt en de vruchten dier handelingen geniet, en daarom is de vermaning: „Tracht niet de stem te leeren kennen, maar ken den spreker”, die ten doel heeft op den inwendigen geest de aandacht te vestigen om zoo te doen inzien, dat de ziel buiten die bijzondere toestanden naar zijn eigenlijk wezen Brahma is, niet ongerijmd. Zoo wordt ook elders, in de woorden: „Dat, wat door de stem niet wordt uitgesproken, waardoor de stem wordt

¹ Kath. Up. II, 2, 5.

voortgebracht, dat is het Brahma, niet dat, wat men als zodanig vereert, b. geleerd, dat de geest, van wien de functiën van spreken enz. uitgaan, het Brahma is.

Wat verder beweerd is, dat nl. in de woorden: „Deze beide wonen samen in het lichaam, samen verlaten zij het“, onderscheiden wordt tusschen den adem en den denkenden geest, en dat dat strijdt tegen de meening, dat hier van het Brahma sprake is, dat is geen bezwaar; want er kan onderscheid gemaakt worden tusschen het verstand en den adem, twee voorwaarden van den inwendigen geest, op welke het vermogen om te kennen en om te werken berust; maar de door die twee voorwaarden bepaalde geest is wezenlijk niet gescheiden en daarom kunnen zij ook als één worden beschouwd, zooals geschiedt in de woorden: „De levensgeest is de denkende geest enz.“²

Hiermede is bewezen, dat deze pericoop over het Brahma handelt.

¹ Kena-Up. I, 4.

² Eene eenigszins andere verklaring van deze aphorismen en in verband daarmede van den behandelden tekst, door Çankara hier nog vermeld, is in de vertaling weggelaten.

Einde van het eerste hoofdstuk

enz. verbonden is, maar niet het hoogste Brahma, want dit in de schrift gezegd wordt te zijn: «Zonder adem, zonder inwendigen zin, rein enz.» 1. — Maar wordt niet het Brahma in de woorden: «Het gansche heelal is Brahma» uitdrukkelijk genoemd? Hoe kan men dan de stelling verdedigen, dat hier de individueele ziel voorwerp van vereering is? — Dit is geen bezwaar. Dat woord dient niet om vereering van het Brahma voort te schrijven, maar om tot kalmte te stemmen. Omdat

Tweede Hoofdstuk.

HULDE AAN DEN HOOGSTEN GEEST.

In het eerste hoofdstuk is in het aphorisme: «Uit netwelk de oorsprong enz. is van het heelal» gezegd, dat het Brahma de oorzaak is van het ontstaan enz. der gansche wereld van den ether af; en dat Brahma is vervolgens beschreven als alles-omvattend, eeuwig, alwetend, het wezen van alles; voorts is van sommige twijfelachtige teksten bewezen, dat zij over het Brahma handelen, door het aanwijzen der redenen, waarom daarin voorkomende woorden, die gewoonlijk eene andere beteekenis hebben, als namen van het Brahma moeten worden opgevat. Nu zijn er nog andere teksten, waarbij het, daar zij geene zekere aanduidingen van het Brahma bevatten, twijfelachtig is, of zij over het hoogste Brahma of over iets anders handelen. Aan de behandeling dier teksten nu is het tweede en derde hoofdstuk gewijd.

1. Omdat hier sprake is van dat, wat in de geheele schrift erkend is.

In de schrift leest men: «Het gansche heelal is Brahma; daaruit ontstaat alles, daarin bestaat het, daarin gaat het onder; men vereert het kalm van zin; de mensch bestaat hoofdzakelijk uit verstand; waarop de mensch in dit leven zijn geest richt, dat wordt hij na den dood; hij bringe vereering, de met gemoed (inwendigen zin) begaafde, wiens lichaam de levensgeest is, enz.» 1. Hier is het de vraag of door die bepaling «de met gemoed begaafde enz.» de individueele ziel of wel het hoogste Brahma als voorwerp van vereering aangewezen wordt.

De meening, dat het de individueele ziel is, wordt verdedigd op grond dat wel, zooals algemeen erkend wordt, deze, de beheerscheres der organen, met het gemoed (den inwendigen zin)

1 Chând. Up. III, 14, 1—3.

enz. verbonden is, maar niet het hoogste Brahma, daar dit in de schrift gezegd wordt te zijn: „Zonder adem, zonder inwendigen zin, rein enz.“ ¹. — Maar wordt niet het Brahma in de woorden: „Het gansche heelal is Brahma“ uitdrukkelijk genoemd? Hoe kan men dan de stelling verdedigen, dat hier de individueele ziel voorwerp van vereering is? — Dit is geen bezwaar. Dat woord dient niet om vereering van het Brahma voor te schrijven, maar om tot kalmte te stemmen. Omdat, wordt daarin gezegd, het gansche heelal Brahma is, daaruit alles ontstaat, daarin bestaat en ondergaat, geve men zich kalm van zin aan vereering over. De bedoeling is: Omdat de gansche eindige wereld alleen Brahma is, daar zij uit het Brahma ontstaat, daarin ondergaat en daarin bestaat, en er bij de eenheid van alles voor begeerte enz. geene plaats is, daarom geve men zich kalm van zin aan vereering over. En dient dit woord om tot kalmte te stemmen, dan kan daardoor niet vereering van het Brahma voorgeschreven worden. Maar vereering wordt voorgeschreven door de woorden: „Hij brenge vereering“ enz. en als voorwerp van die vereering wordt genoemd „de met gemoed begaafde, wiens lichaam de levensgeest is.“ Dit is eene aanduiding van de individueele ziel. Daarom zeggen wij, dat de individueele ziel het voorwerp is der hier voorgeschreven vereering. En ook de onmiddellijk volgende woorden: „Die alles doet, alles begeert“ zijn op de individueele ziel toepasselijk. Verder gelden de woorden: „Dat is de geest in mijn hart, kleiner dan een rijst- of gerstkorrel“ wel van de individueele ziel, die zoo klein is als de punt van een naald, maar niet van het onbegrensde Brahma. — Maar het daarop volgende: „grooter dan de aarde“ enz. kan toch niet gezegd worden van een beperkt wezen. — Daarop antwoorden wij: Vooreerst kunnen die bepalingen „kleiner dan een rijstkorrel“ en „grooter dan de aarde“ niet beide tegelijk op hetzelfde voorwerp betrekking hebben, daar zij met elkander in strijd zijn. En moet men tusschen beiden kiezen, dan is het logisch zich te houden aan de bepaling „kleiner dan een rijstkorrel“, daar deze het eerst genoemd wordt. De bepaling: „grooter dan de aarde“ is dan hieruit te verklaren, dat de ziel eigenlijk Brahma is. Staat het nu zoo vast, dat hier sprake is van de individueele ziel, dan moet ook de aan het slot voorkomende vermelding van het

¹ Mund. Up. II, 1, 2.

Brahma in de woorden: „Dat is het Brahma“, daar zij slaat op hetgeen voorafgaat, betrekking hebben op de individueele ziel. Door de bepaling „de met goed begaafde“ enz. wordt dus de individueele ziel als voorwerp van vereering aangewezen.

Hiertegenover stellen wij, dat hier door de bepaling „de met goed begaafde“ enz. het hoogste Brahma als voorwerp van vereering wordt aangewezen, omdat de sprake is van dat, wat in de geheele schrift erkend is. Het is logisch aan te nemen, dat hier door de bepaling „de met goed begaafde“ de in alle Vedānta's erkende, met den naam Brahma aangeduide, oorzaak der wereld, die ook in den aanhef van dezen tekst in de woorden „Het gansche heelal is Brahma“ genoemd wordt, als voorwerp van vereering wordt aangewezen. En zoo ontgaat men de fout van voor het tot dus verre behandelde onderwerp willekeurig een ander in de plaats te stellen. — Maar er is immers gezegd, dat de vermelding van het Brahma in den aanhef van den tekst in de woorden: „Het gansche heelal is Brahma“ alleen dient om tot kalnte te stemmen. — Daarop antwoorden wij: Al dient de vermelding van het Brahma om tot kalnte te stemmen, zij gaat toch vooraf aan de woorden „de met goed begaafde“ enz., terwijl de vermelding der individueele ziel daaraan niet voorafgaat en deze in die woorden zelf evenmin genoemd wordt. Dit is het verschil.

2. En omdat de bedoelde eigenschappen aan het Brahma toekomen.

Bedoeld is wat men wil zeggen. Ofschoon het nu in de be tekenis van „gewild“ bij den Veda, die niet door menschen geschreven is, niet past, daar hier geen spreker is, wordt dat woord hier toch overdrachtelijk gebruikt om het begrip, dat uit de woorden volgt. Want in het gewone spraakgebruik noemt men dat, wat men door het uitspreken van een woord wil hebben, het bedoelde en wat men niet wil hebben, niet bedoeld; en evenzoo is het in den Veda. De aldus bedoelde eigenschappen nu, die hier aan het voorwerp van vereering worden toegekend, dat zijn besluit werkelijkheid is enz., komen aan het hoogste Brahma toe. Want dat zijn besluit werkelijkheid is, geldt van den hoogsten geest, daar hij onbeperkte macht heeft over schepping, bestaan en ondergang. Zoo wordt het ook elders als eigenschap van den hoogsten geest vermeld, waar van den geest, vrij van

euvel wordt gezegd dat zijn wensch, zijn besluit werkelijkheid is. „Wiens geest ether is” beteekent, dat zijn geest is als de ether; door zijne alomtegenwoordigheid nu komt het Brahma overeen met den ether; ditzelfde wordt ook uitgedrukt door de woorden „grooter dan de aarde”. En ook indien men het verklaart als: zijn geest is de ether, dan toch geldt het van het Brahma, dat de oorzaak en het wezen van alles is; om dezelfde reden kan het ook genoemd worden degene, die alles doet. Zoo komen dus de hier aan het voorwerp van vereering toegeschreven eigenschappen aan het Brahma toe. Wat nu gezegd is, dat de woorden „de met gemoed begaafde, wiens lichaam de levensgeest is” kenmerken noemen van de individueele ziel en op het Brahma niet toepasselijk zijn, daartegenover beweren wij, dat zij ook op het Brahma toepasselijk zijn. Want daar het Brahma de algeest is, is alles, wat met de ziel verbonden is, eveneens met het Brahma verbonden. Zoo zeggen ook schrift en overlevering beide van het Brahma: „Gij zijt vrouw, gij zijt man; gij zijt jongeling, gij zijt meisje; gij gaat als grijsaard met een kruik, gij zijt pasgeboren, uw aangezicht is overal”²; „Overal handen en voeten, overal oogen, hoofd en aangezicht, overal ooren hebbende, bedekt hij alles in de wereld”³. En de uitdrukking „zonder adem, zonder inwendigen zin, rein” heeft betrekking op het reine, de uitdrukking „de met gemoed begaafde, wiens lichaam de levensgeest is” daarentegen op het met eigenschappen gedachte Brahma; dat is het onderscheid. Het is derhalve het hoogste Brahma, dat hier als voorwerp van vereering wordt aangewezen, daar hieraan de bedoelde eigenschappen toekomen.

3. Maar niet een lichamelijk wezen, omdat ze daaraan niet toekomen.

In het vorige aphorisme is gezegd, dat de bedoelde eigenschappen aan het Brahma toekomen; hier wordt gezegd, dat zij niet toekomen aan een lichamelijk wezen. Het woord maar duidt eene beperking aan. Het Brahma alleen is, blijkens bovenstaande redeneering, de met gemoed begaafde, niet een lichamelijk wezen, de individueele ziel. Want bepalingen als: „Wiens besluit werkelijkheid, wiens geest ether is, die zonder stem, zonder begeerte is, grooter dan de aarde” en dergelijke, zijn niet

¹ Chand. Up. VIII, 1, 5.

² Svet. Up. IV, 3.

³ Svet. Up. III, 16.

onmiddellijk op het lichamelijk wezen toepasselijk. Lichamelijk beteekent: in het lichaam zijnde. — Is dan ook niet het Opperwezen in het lichaam? — Ja, het is in het lichaam, maar niet in het lichaam alleen. Want het wordt in de woorden: „Grooter dan de aarde, grooter dan de lucht, als de ether alomtegenwoordig en eeuwig” als allesomvattend voorgesteld. Maar de individueele ziel is alleen in het lichaam, daar zij niet kan bestaan zonder lichaam, de basis van genot en smart.

4. En het blijkt uit de vermelding van een object en een subject.

De met gemoed begaafde enz. kan ook daarom niet de individueele ziel zijn, omdat in de woorden: „Deze wereld verlatende, ga ik in hem in” een object en een subject vermeld wordt. Want het woord „hem” wijst den geest, den met gemoed begaafde, die als voorwerp van vereering is voorgesteld, aan als het object, dat bereikt moet worden, en het woord „ik” de individueele ziel, den vereerder, als het subject, dat bereikt. „Ik ga in hem in” wil zeggen: ik heb hem bereikt. Bij een gaan naar iets nu kan niet een en hetzelfde wezen als object en als subject voorgesteld worden. Eveneens berust ook het zijn van object en subject van vereering op verschil. Derhalve is het niet de individueele ziel, die beschreven wordt als de met gemoed begaafde enz.

5. Uit het verschil van woorden.

Dat de met gemoed begaafde een ander is dan de individueele ziel, blijkt uit het verschil van woorden, voorkomende in een anderen tekst van gelijke strekking, nl. in dezen: „Gelijk een rijst- of gerst- of gierstkorrel, zoo is die gouden persoon in den inwendigen geest.” Hier komt een afzonderlijk woord „de inwendige geest” dat in locativo staat, als naam van de individueele ziel voor, en een ander, het woord „persoon”, dat in nominativo staat, als naam van den als met gemoed begaafd voorgestelden geest. Daaruit blijkt, dat er tusschen deze beiden verschil bestaat.

6. En uit de overlevering.

Ook de overlevering leert, dat er onderscheid bestaat tusschen de individueele ziel en den hoogsten geest, door te zeggen: „Het Opperwezen, o Arjuna, bevindt zich in het hart van alle

schepselen; allen door den schijn als in een kunstrad rond-draaiende». — Nu zal men zeggen: Wie is die individueele ziel, die als een ander dan de hoogste geest wordt uitgesloten in de woorden: «Niet een lichamelijk wezen, omdat ze daaraan niet toekomen». De schrift toch ontkent, in woorden als: «Daar is geen ander, die ziet, geen ander, die hoort, dan hij»¹, het bestaan van een anderen dan den hoogsten geest; en datzelfde doet de overlevering in woorden als: «Ken mij ook als de ziel, die in alle lichamen woont, o Bharata!» — Het antwoord hierop is: Het is waar; de hoogste geest alleen, door de voorwaarden van lichaam, organen, inwendigen zin en verstand beperkt, wordt door onkundigen overdrachtelijk voor individueele ziel gehouden; het is er mede als met de onbegrensde ruimte, die ook, ten gevolge van voorwaarden, nl. potten, emmers enz., beperkt schijnt te zijn. Dien ten gevolge nu kan, zoolang men niet gekomen is tot de kennis van de eenheid van den geest, die uitgedrukt wordt in de woorden «Dat zijt gij», in de praktijk onderscheid gemaakt worden tusschen object, subject enz. Maar wanneer men de eenheid van den geest kent, houden alle in de praktijk gangbare begrippen van gebondenheid, verlossing enz. op.

7. Zegt men: Het is zoo niet; want hij neemt eene geringe plaats in en dit wordt uitdrukkelijk gezegd, dan antwoorden wij: Neen; want zoo wordt hij voorgesteld, omdat hij voorwerp is van ver-eering, en evenals de ruimte.

Ter weerlegging van de tegenwerping, dat hier alleen de lichamelijke geest, de individueele ziel, die zoo klein is als de punt van een pijl, bedoeld is, niet het alomtegenwoordige Brahma, daar de bedoelde geest eene geringe plaats inneemt, een klein verblijf heeft, blijkens de woorden: «Dat is de geest in mijn hart», terwijl ook in de woorden «kleiner dan een rijst- of gerstkorrel» uitdrukkelijk geleerd wordt, dat hij klein is, wordt het volgende gezegd: Dat is geen bezwaar; vooreerst toch kan men een aan eene beperkte plaats gebonden wezen nooit als alomtegenwoordig voorstellen, maar wel kan men van een alomtegenwoordig wezen in zekeren zin zeggen, dat het op eene bepaalde plaats zich bevindt; daar het op alle plaatsen is, evenals men b.v. den beheerscher der gansche aarde heer van

¹ Brh. Ar. Up. III, 7, 23.

Ayodhya kan noemen. — Waarom wordt nu het Opperwezen, terwijl het toch alomtegenwoordig is, hier gezegd eene geringe plaats in te nemen en klein te zijn? — Daarop is ons antwoord: Omdat het voorwerp is van vereering, wordt het zoo beschreven. Hier wordt geleerd het Opperwezen zoo, met de eigenschappen kleinheid enz., daar, in de lotus van het hart, te vereeren, te aanschouwen, evenals Vishnu in een Cālagrāmasteen. Daarin vereerd wordende wordt het alomtegenwoordige Opperwezen genadig gestemd. En het is met deze aanschouwing evenals met die der ruimte. Evenals de ruimte, ofschoon ze oneindig is, met betrekking tot naald, strik enz. gezegd wordt klein te zijn en eene geringe plaats in te nemen, zoo ook het Opperwezen. Dat het eene geringe plaats inneemt en klein is, geldt van het Brahma alléén beschouwd als voorwerp van vereering, niet in werkelijkheid. Hierdoor vervalt de tegenwerping, dat, daar het geen in het hart is, in ieder lichaam afzonderlijk en dus over verschillende plaatsen verdeeld is en al wat over verschillende plaatsen verdeeld is, veelvuldig, uit deelen samengesteld en eindig is, ook het Brahma, in het hart zijnde, die eigenschappen zou moeten hebben.

8. Zegt men: Dan ondervindt hij ook genot, dan antwoorden wij: Neen; want er bestaat onderscheid.

Nu wordt gezegd: Daar het alomtegenwoordige Brahma met het hart van alle levende wezens verbonden is en in wezen van de individueele ziel niet verschilt, daar beide zuiver bewustzijn zijn, moet het hetzelfde lief en leed ondervinden als deze. En dit volgt ook uit de eenheid; want blijkens de woorden: »Er is geen ander, die kent, dan hij» is er geen van den hoogsten geest onderscheiden eindige geest. Daarom is het de hoogste geest alleen, die het genot der eindige wereld ondervindt. — Hierop antwoordt de auteur: Neen; want er bestaat onderscheid. Dat het Brahma, omdat het met de harten van alle levende wezens verbonden is, evenals de individueele ziel genot ondervindt, dit is vooreerst niet waar, omdat er onderscheid bestaat. Want er bestaat onderscheid tusschen de individueele ziel en den hoogsten geest. De een is de persoon, die handelt en de vruchten der handelingen geniet, die verdienste en schuld verwerft en lief en leed ondervindt; de ander daarentegen is

vrij van euvel enz. Omdat nu tusschen beiden dat onderscheid bestaat, is het genieten uitsluitend eigen aan den een, niet aan den ander. En wilde men aannemen, dat verbinding met iets eindigs een (noodzakelijk) gevolg was van bloote aanraking alleen, onafhankelijk van het inhaerente wezen van iets, dan zou men ook moeten aannemen, dat de ether enz. kon branden. Dit bezwaar treft overigens ook de leer van hem, die het bestaan van vele alomtegenwoordige zielen aannemen, en wordt door hen op dezelfde wijze weerlegd.

Wat nu verder gezegd is, dat, daar de geest één is en er dus geen andere geest bestaat dan het Brahma, uit het feit, dat de individueele ziel genot ondervindt, volgt, dat het Brahma zulks doet, daarop antwoorden wij: Vooreerst moeten wij dien onnoozele vragen, hoe hij komt aan de stelling, dat er geen andere geest is dan het Brahma. Antwoordt hij dan: Uit teksten als „Dit zijt gij“; „Ik ben Brahma“; „Daar is geen ander, die kent, dan hij“; dan moet men ook eene zaak, in de schrift geleerd, volgens de schrift verklaren en zich niet aan halfheid schuldig maken. En door in de woorden „Dat zijt gij“ te leeren, dat het Brahma, nader omschreven als vrij van euvel enz., het eigenlijke wezen is der individueele ziel, ontkent de schrift juist, dat de ziel geniet, omdat daaruit zou volgen, dat het Brahma het was. Maar de eenheid der ziel met het Brahma wordt niet begrepen en dan ontstaat de op dwaling berustende voorstelling, dat de ziel de vruchten der handelingen geniet, maar daardoor wordt het Brahma in werkelijkheid niet geïnfluenceerd. Want wanneer kinderen aan de lucht vlakheid en kleur toeschrijven, dan is de lucht daarom toch niet in werkelijkheid vlak en gekleurd. Daarom zegt de auteur: Neen, want er bestaat onderscheid. Ofschoon de ziel één is met het Brahma, mag men toch niet, op grond dat de individueele ziel geniet, aannemen, dat het Brahma geniet, omdat er onderscheid bestaat. Want er bestaat hier onderscheid van valsche en ware kennis. Dat de ziel geniet, is eene veronderstelling, die op valsche, dat zij één is met het Brahma daarentegen eene beschouwing, die op ware kennis berust. En door dat door valsche kennis verondersteld genieten wordt het wezen, dat het object is van de ware kennis, niet geïnfluenceerd. Daarom kan ook geen schijn van genieten aan het Oppervezen worden toegeschreven.

9. De eter is het Brahma; dit blijkt hieruit, dat het bewegelijke en het onbewegelijke wordt samengevat.

In de Kathavallî-Upanishad leest men: „Wie weet, waar hij is, wiens spijs Brahmanen en Kshatriya's beide zijn en die den dood gebruikt als middel om de spijs te bereiden“¹. Hierin is, zooals blijkt uit de vermelding van spijs en toeberedingsmiddel, sprake van een eter. Nu is het de vraag, of die eter het vuur is, of de individueele ziel, of de hoogste geest, want er wordt hier geene nadere bepaling gegeven en alle drie, het vuur, de individueele ziel en den hoogsten geest, vindt men in dit boek, in de uiteenzetting der te behandelen vraag, vermeld.

Onze tegenpartij zegt: De eter is het vuur, want het vuur wordt in de schrift en in het algemeen spraakgebruik de eter der spijzen genoemd. Of het is de individueele ziel, want van deze wordt gezegd: „De een eet de zoete vrucht.“ Het kan niet de hoogste geest zijn, daar van dezen gezegd wordt: „Niet etende ziet hij toe.“ —

Hierteenover zeggen wij: Die eter moet zijn de hoogste geest; dit blijkt hieruit, dat het bewegelijke en het onbewegelijke samengevat wordt. Het bewegelijke en het onbewegelijke, d. i. het levende en het levenlooze, wordt hier als de spijs genoemd, waarbij de dood als toeberedingsmiddel dient. En van die spijs kan geen ander dan de hoogste geest naar waarheid de eter genoemd worden, maar van den hoogsten geest, die de gansche eindige wereld in zich opneemt, kan gezegd worden, dat hij alles eet. — Maar dat het bewegelijke en onbewegelijke samengevat wordt, blijkt hier niet; hoe kan dat dan, als iets dat vaststaat, als bewijs worden aangevoerd. — Dit is geen bezwaar; want het noemen van den dood als toeberedingsmiddel wijst op de geheele som der levende wezens, en Brahmanen en Kshatriya's kunnen, daar zij de voor naamste dier wezens zijn, als voorbeelden worden genoemd.

Wat nu de bewering betreft, dat de hoogste geest niet de eter kan zijn, omdat van hem wordt gezegd: „Niet etende ziet hij toe“, daarop antwoorden wij: In die woorden wordt ontkend, dat hij de vruchten der handelingen geniet, want daarvan wordt in die pericoop gesproken; maar er wordt niet in ontkend, dat hij de eindige dingen in zich opneemt, want

¹ Kath. Up. II, 25.

volgens alle Vedānta's staat het vast, dat het Brahma de oorzaak is van ontstaan, bestaan en ondergaan. Daarom kan die eter hier geen ander zijn dan de hoogste geest.

10. En uit het geen voortafgaat.

Dat de eter hier geen ander kan zijn dan de hoogste geest, blijkt ook hieruit, dat in het geen voortafgaat over dien geest gesproken wordt in de woorden: „De ziel wordt niet geboren en sterft niet”. Want het is regel bij het vervolgen te denken aan hetzelfde onderwerp, dat in het geen voortafgaat behandeld is. En dat hij moeilijk te kennen is, wat uitgedrukt wordt in de woorden: „Wie weet, waar hij is”, is eveneens een kenmerk van den hoogsten geest.

11. De twee, die in het verborgen wonen, zijn de hoogste geest en de individueele ziel; beide toch zijn geest, want dit wordt geleerd.

In de Kathavallī-Upanishad leest men: „De twee, die in het verborgen wonende in de hoogste sphaeren, de vrucht der vroomheid in de wereld der goede handelingen (in den hemel) genieten, noemen de Brahmakenners, zij die de vijf heilige vuren onderhouden en die driemaal het Naciketa-vuur ontsteken, schaduw en licht.” Hier is het de vraag, of met die twee het verstand en de individueele ziel bedoeld worden of de individueele ziel en de hoogste geest. In het eerste geval wordt hier geleerd, dat de individueele ziel onderscheiden is van dat samenstel van organen, waarvan het verstand het voornaamste is, en dat past hier, daar de vraag gesteld is: „Omtrent een gestorven mensch bestaat er verschil van gevoelen; sommigen zeggen: Hij bestaat; anderen: Hij bestaat niet; daarom trent door u onderwezen te worden is mijn derde wensch”. In het tweede geval wordt hier geleerd, dat de hoogste geest onderscheiden is van de individueele ziel, en ook dat past hier, daar de vraag gesteld is: „Zeg mij dat, wat gij ziet, dat niet bestaat in verdienste noch in schuld, niet in dit geheel van oorzaak en gevolg, niet in iets verledens noch in iets toekomstigs”. Maar nu zegt een bestrijder: Beide opvattingen zijn onhoud-

¹ Kath. Up. II, 18.

² Kath. Up. III, 1.

³ Kath. Up. I, 20.

⁴ Kath. Up. II, 14.

3e Volgr. IX.

baar. Want als kenmerk wordt genoemd het genieten van de vrucht der vroomheid in de wereld der goede handelingen. Dit nu geldt wel van de zelfbewuste ziel, maar niet van het onbewuste verstand. En door den dualis te gebruiken leert de schrift, dat beide het doen. De eerste opvatting, volgens welke hier het verstand en de individueele ziel bedoeld zijn, is dus onhoudbaar. Om dezelfde reden is ook de tweede opvatting, volgens welke de individueele ziel en de hoogste geest bedoeld zijn, onhoudbaar. Want ook van den hoogsten geest, ofschoon hij een zelfbewust wezen is, kan niet gezegd zijn, dat hij die vruchten geniet, daar het lied zegt: „Niet etende ziet hij toe“. — Hierop antwoorden wij: Dit is geen bezwaar; want evenals men zegt: „Zij dragen zonneschermen“, al is er maar een, die een zonnescherm heeft, en zoo overdrachtelijk op velen toepast, wat van één geldt, zoo kan men ook spreken van twee, die genieten, ofschoon maar één het doet. Men kan het ook aldus verklaren: De individueele ziel geniet, het Opperwezen doet genieten en wordt daarom ook gezegd te genieten, evenals men van iemand, die doet koken, gewoon is te zeggen, dat hij kookt. En de opvatting, dat de individueele ziel en het verstand bedoeld worden, is eveneens te verdedigen, omdat het middel overdrachtelijk kan worden voorgesteld als de dader, zooals b. v. geschiedt in de uitdrukking: Het vuur kookt. Bovendien kunnen in eene verhandeling over het wezen der ziel geene twee andere genietters bedoeld zijn. De vraag is hier dus of er sprake is van het verstand en de individueele ziel of wel van de individueele ziel en den hoogsten geest.

De meening, dat het verstand en de individueele ziel bedoeld zijn, wordt verdedigd op grond van de bepaling „die in het verborgen (in het hol) wonen“. Hetzij men toch onder dat hol het lichaam of het hart verstaat, in beide gevallen kunnen het verstand en de individueele ziel gezegd worden daarin te wonen, maar van het alomtegenwoordige Brahma mag men niet veronderstellen, dat het zich op eene bepaalde plaats bevindt. Verder, de woorden „in de wereld der goede handelingen“ toonen, dat zij het gebied der handelingen niet te boven gaan; maar de hoogste geest beweegt zich niet op het gebied van goede of slechte handelingen, zooals blijkt uit de woorden der schrift: „Hij wordt door handelingen niet grooter of kleiner“. De woorden „schaduw en licht“ eindelijk zijn gepast als aanduidingen van een bewust en een onbewust wezen, daar deze tegenover

elkander staan als schaduw en licht. Er is hier dus sprake van het verstand en de individueele ziel. —

Hiertegenover beweren wij, dat hier sprake is van de individueele ziel en den hoogsten geest. Want deze beide zijn geest, zelfbewuste wezens van dezelfde soort, en men denkt in het dagelijksch leven bij het hooren van een getal alleen aan dingen van dezelfde soort. Zoo b. v. als men van koeien sprekende zegt: „De tweede moet gezocht worden“, dan wordt eene tweede koe en niet een paard of een mensch gezocht. Daarom kan men hier ook, daar uit de vermelding van het genieten van de vruchten der vroomheid blijkt, dat de individueele ziel de een is, bij het zoeken naar den tweede, alleen aan den gelijksoortigen, zelfbewusten, hoogsten geest denken. — Maar is niet gezegd, dat aan den hoogsten geest niet gedacht kan worden, omdat er gezegd wordt, dat hij in het hol zich bevindt? — Hierop antwoorden wij: Die uitdrukking wordt in schrift en overlevering beide meermalen van den hoogsten geest gebruikt; b. v. in de uitdrukkingen: „De in het hol verborgene, in de diepte wonende, van eeuwigheid af bestaande“¹; „Wie hem kent, die in het verborgen woont in den hoogsten hemel“²; „Leer den geest kennen, die in het verborgen woont“ enz. En wij hebben reeds vroeger bewezen, dat het niet ongerijmd is, dat aan het Brahma, al is het alomtegenwoordig, ter wille van de aanschouwing eene bepaalde verblijfplaats wordt toegerekend. Dat, evenals in het bovengenoemde voorbeeld van een man met een zonnesherm, beide gezegd worden te verkeerren in de wereld der goede werken, ofschoon het eigenlijk slechts van één geldt, is niet ongerijmd. Evenmin dat zij tegenover elkander worden gesteld als schaduw en licht; want gebonden zijn aan de eindige wereld en daaraan niet gebonden zijn staan als schaduw en licht tegenover elkander, omdat het eerste eene door valsche kennis veroorzaakte voorstelling, het tweede werkelijkheid is. Daarom worden hier met de twee, die in het verborgen wonen, de individueele ziel en de hoogste geest bedoeld. Waaruit blijkt verder, dat hier de individueele ziel en de hoogste geest bedoeld worden?

12. En het blijkt uit de verdere beschrijving.

¹ Kañ. Up. II, 12.

² Taitt. Up. II, 1.

En de verdere beschrijving is alleen op de individueele ziel en den hoogsten geest toepasselijk. In het beeld van den rijder, den wagen enz., voorkomende in het vervolg van het hoofdstuk, wordt in de woorden: „Beschouw den geest als den rijder, het lichaam als den wagen enz.” de ziel als de rijder, die door de eindige wereld en de verlossing rijdt, en in de woorden: „Hij bereikt het einde van den weg, de hoogste plaats van Vishnu” de hoogste geest als het doel der reis voorgesteld. Zoo zijn het ook deze beide, die in het voorgaande hoofdstuk, in de woorden: „Wanneer de wijze, door op den geest zijne aandacht te vestigen, dien deva, moeielijk te aanschouwen, in het verborgen zich bevindende, in het hol verborgen, in de diepte wonende, van eeuwigheid af bestaande, kent, dan is hij bevrijd van vreugde en smart ²”, onderscheiden worden als degene, die kent, en degene, die gekend moet worden. En dit voorgaande hoofdstuk handelt over den hoogsten geest. Dat verder in onzen tekst bepaald de Brahmakenners genoemd worden, pleit ook voor de meening, dat hier sprake is van den hoogsten geest. Daarom moeten hier de individueele ziel en de hoogste geest bedoeld zijn.

Deze verklaring nu geldt ook van den tekst: „Twee vogels, samen gepaard, elkanders gezellen enz.” ³, want daar en daar ook over den geest gehandeld wordt, kunnen dit niet twee vogels in eigenlijken zin zijn. Uit het eten, dat aan een van deze beiden toegeschreven wordt in de woorden: „Hij eet eene zoete vrucht”, blijkt, dat deze de individueele ziel is; uit het niet eten en het zelfbewust zijn, dat aan den ander wordt toegeschreven in de woorden: „Niet etende ziet hij toe”, blijkt, dat deze de hoogste geest is. En in het volgende vers worden deze beide onderscheiden als degene, die ziet, en degene, die gezien moet worden, in de woorden: „Op denzelfden boom treurt de in de eindige wereld verzonken ziel in verblinding over hare nietigheid; maar wanneer zij den ander geëerd en machtig ziet, is haar verdriet bij de gedachte aan diens grootheid geweken”.

Anderen zeggen echter: Op dit vers „Twee vogels enz.” is de conclusie van deze paragraaf niet toepasselijk, daar het in het Brāhmaṇa van Paingirāha anders wordt verklaard. Volgens dezen is de een, die de zoete vrucht eet, de inwendige zin (*sattva*);

¹ Kath. Up. III, 3—4.

² Kath. Up. II, 12.

³ Rgveda I, 164, 20; Mund. Up. III, 1, 1; Cvet. Up. IV, 6.

de ander, die niet etende toeziet, de individueele ziel (*kshetrajna*). Het zijn dus de inwendige zin en de individueele ziel. En de bewering, dat met *sattva* de individueele ziel, met *kshetrajna* de hoogste geest bedoeld wordt, gaat niet op. Want *sattva* en *kshetrajna* zijn algemeen gebruikelijk als namen van den inwendigen zin en de individueele ziel en zoo worden ze hier ook verklaard: „*Sattva* is datgene, waardoor men droomen ziet, *kshetrajna* is de lichamelijke getuige „. Maar ook de in deze paragraaf eerst voorgedragen verklaring is op dit vers niet toepasselijk. Want hier wordt niet de ziel met de uit de gebondenheid aan de eindige wereld voortvloeiende eigenschappen, d. w. z. de handelende en de vruchten der handelingen genietende ziel bedoeld, maar de ziel, vrij van al die eigenschappen, naar haar wezen *Brahma*, bewustzijn alleen. Dit blijkt uit de woorden: „De ander eet niet, maar ziet toe „ en uit uitspraken van schrift en overlevering als: „Dat zijt gij „; „Ken mij ook als de ziel „ enz. En zoo alleen zijn de woorden aan het slot gepast: „Dat zijn de inwendige zin en de ziel; hem, die dus weet, bedekt geene donkerheid „. — Maar hoe kan, zooals volgens deze opvatting, dat de een, de eter der zoete vrucht, de inwendige zin is, geschiedt, van den onbewusten inwendigen zin gezegd worden, dat het de genietter is? — Hierop wordt geantwoord: Deze tekst heeft niet ten doel te leeren, dat de onbewuste inwendige zin genietter is, maar dat de zelfbewuste ziel niet genietter, maar naar haar wezen *Brahma* is. Daarom brengt hij het genieten over op den inwendigen zin, die onderworpen is aan aandoeningen als blijdschap enz. Maar dat de inwendige zin en de ziel de persoon zijn, die handelt en de vruchten der handelingen geniet, is eene uitverwarring van beider wezen ontstaande voorstelling; in werkelijkheid is geen van beiden het, want de inwendige zin is een onbewust iets en de ziel is aan geene aandoeningen onderworpen. En de inwendige zin kan het bovendien niet zijn, omdat hij zelf eene voorstelling van valsche kennis is. Zoo leert de schrift in de woorden: „Waar schijnbaar iets anders is, daar kan de een den ander zien „, dat de voorstelling van een persoon, die handelt enz., een object is van valsche kennis, evenals een in den droom geziene olifant, en in de woorden: „Maar waar alles alleen zijn geest is, wien zou hij daar zien en waarmede „ ontkennt zij, dat die voorstelling voor den wijze bestaat.

¹ Brh. Ar. Up. IV, 4, 14.

13. De persoon in het oog is het Brahma; dit blijkt hieruit, dat daaraan de genoemde eigenschappen toekomen.

In de schrift wordt gezegd: „De persoon, die gezien wordt in het oog, dat is de geest; dat is het onsterfelijke, volmaakt veilige, dat is het Brahma”; en verder: „Wanneer daarop ook al een druppel olie of water valt, deze loopt iangs de oogleden af”. Nu is het de vraag, of hier het spiegelbeeld in het oog bedoeld wordt, of de individueele ziel, of de deva van het gezicht, of wel het Opperwezen.

De tegenpartij zegt: Hier wordt het in het oog zich vertoonend beeld van een mensch bedoeld; want dat zulk een spiegelbeeld zich vertoont, is algemeen bekend en in den tekst wordt van dien persoon gesproken als van iets dat algemeen bekend is. Of het moet eene aanduiding zijn van de individueele ziel, want deze neemt door het oog de vormen waar en is dus daarin tegenwoordig; deze opvatting wordt begunstigd door het gebruik van het woord „geest”. Of er wordt mede bedoeld de deva der zon, die de functies van het oog bevordert; want de schrift zegt: „Door zijne stralen bevindt deze zich daarin”, en onsterfelijkheid enz. kan in betrekkelijken zin ook aan een deva worden toegekend. Het Opperwezen kan niet bedoeld zijn, omdat een bepaald verblijf wordt genoemd.

Hiertegenover stellen wij, dat hier met den persoon in het oog het Opperwezen bedoeld wordt, op grond dat al de hier genoemde eigenschappen aan het hoogste wezen toekomen. Dat het geest is vooreerst geldt van het Opperwezen, zooals blijkt uit de woorden: „Dat is de geest; dat zijt gij”. Onsterfelijkheid en volmaakte rust worden meermalen daaraan toegekend. Zoo is ook het verblijf in het oog in overeenstemming met deszelfs wezen; want evenals het Opperwezen, volgens de bepaling der schrift „vrij van euvel” enz., door geene zonde wordt bezoeeld, zoo wordt ook het verblijf in het oog voorgesteld als geheel vrij van smet, daar de tekst zegt: „Wanneer daarop ook al een druppel olie of water valt, deze loopt langs de oogleden af”. Ook de uitdrukkingen „middelpunt van alle goed” enz. in: „Hem noemt men het middelpunt van alle goed, want alle goed vereenigt zich in hem; Hij is de gever van alle goed, want hij brengt alle goed aan; Hij is de lichtgever, want hij

¹ Chand. Up. IV, 15, 1.

schijnt over alle werelden ¹ „, zijn op hem toepasselijk. Hieruit nu, dat de in den tekst genoemde eigenschappen alle aan het hoogste wezen toekomen, blijkt dat dit is de persoon in het oog.

14. En uit de vermelding van plaats enz.

Maar hoe kan het Brahma, dat alomtegenwoordig is als de ether, het kleine oog tot verblijf hebben? — Hierop antwoorden wij: Dat zou eene onpassende voorstelling zijn, indien dit als het eenige verblijf van het Brahma werd genoemd. Maar er worden ook andere verblijfplaatsen van hem genoemd, de aarde enz., in de woorden: „Die in de aarde zich bevindende enz.” ² „en daaronder komt ook het oog voor: „Die in het oog zich bevindende.”

Met het in het aphorisme voorkomende enz. bedoelt de auteur het volgende: Niet alleen wordt aan het Brahma eene enkele verblijfplaats toegeschreven, ofschoon dit eigenlijk niet geheel juist is, maar men vindt ook, eveneens oneigenlijk, naam en vorm enz. aan het naam- en vormlooze Brahma toegekend in de woorden: „Ut is zijn naam, van goud is zijn baard enz.” ³ Maar, zooals reeds vroeger is gezegd, het Brahma, hoewel geheel zonder eigenschappen, wordt soms ter wille van de vereering voorgesteld met bepaalde, aan naam en vorm ontleende eigenschappen; en eveneens is het niet ongerijmd, dat ter wille van de aanschouwing eene bepaalde plaats als het verblijf van het alomtegenwoordige Brahma wordt voorgesteld, evenals men een Çalagrāmasteen voorstelt als het verblijf van Viṣṇu. Ook dit is reeds vroeger gezegd.

15. En hieruit, dat het genoemd wordt gekenmerkt als geluk.

Bovendien, er kan geen twijfel bestaan of in dezen tekst sprake is van het Brahma of niet. Dat er sprake is van het Brahma staat vast, op grond dat het genoemd wordt gekenmerkt als geluk. Want het als geluk gekenmerkte Brahma, dat genoemd wordt in den aanhef dezer pericoop: „Levensgeest is Brahma; genot is Brahma; ether is Brahma” ⁴, dat is het, waarvan ook hier sprake is; want het is regel, dat men een tekst moet verklaren in analogie met hetgeen voorafgaat, en de

¹ Chānd. Up. IV, 15, 2—4.

² Brh. Ar. Up. IV, 7, 3.

³ Chānd. Up. I, 7, 5.

⁴ Chānd. Up. IV, 10, 5.

woorden: „Maar uw leeraar zal u den weg wijzen“ leeren, dat in hetgeen volgt alleen sprake is van den weg. Maar waaraan wordt het in den aanhef dezer pericoop als geluk gekenmerkte Brahma hier herkend? — Hierop wordt geantwoord: Op het woord der vuren: „Levensgeest is Brahma; genot is Brahma; ether is Brahma“ antwoordt Upakoçala: „Wat levensgeest is, weet ik; maar het Brahma, het genot en den ether ken ik niet.“ Daarop volgt dit antwoord: „Wat genot is, is ook ether; wat ether is, is ook genot.“ Nu is het woord „ether“ de gewone naam van een bepaald element; indien daaraan niet het woord „genot“ als nadere bepaling toegevoegd was, dan zou de zin zijn, dat het woord „Brahma“ symbolisch, evenals van namen enz., van het element ether gebruikt werd. Eveneens is het woord „genot“ algemeen bekend als naam van het door de werking der objecten op de organen voortgebrachte, onvolmaakte geluk; indien dus hieraan niet het woord „ether“ als nadere bepaling was toegevoegd, dan zou de zin zijn: Wereldsch geluk is Brahma. Maar de woorden „genot“ en „ether“, door elkander nader bepaald, duiden het Brahma aan, welks wezen geluk is. Indien het tweede „Brahma“ er niet stond, zoodat er stond: „Genot, ether is Brahma“, dan zou het woord „genot“ alleen als nadere bepaling gebruikt zijn, en zou dus het geluk als eene eigenschap geen voorwerp van vereering zijn; om dit te voorkomen wordt bij beide woorden, „genot“ en „ether“, het woord „Brahma“ herhaald; want de bedoeling is, dat ook het geluk, de eigenschap, als wezen moet worden vereerd. Zoo wordt in den aanhef der pericoop het Brahma genoemd gekenmerkt als geluk.

En de vuren, het haardvuur enz., ieder afzonderlijk hunne eigene grootheid uitsprekende, eindigen: „Dat is de kennis van mij en de kennis van den geest“ en geven daarin te kennen, dat in hetgeen voorafgaat het Brahma behandeld is. En de woorden: „Maar uw leermeester zal u den weg wijzen“, die tekenen geven, dat er over den weg alleen zal gehandeld worden, sluiten de behandeling van iets anders uit. En ook de woorden: „Evenals het water niet hecht op een lotusblad, zoo hecht de zondige daad niet op hem, die dus weet“, die leeren, dat hij, die den persoon in het oog kent, door zonde niet bezoedeld wordt, bewijzen, dat die persoon in het oog het Brahma is. Met het doel dus om eerst van het in het voorafgaande besproken Brahma te leeren, dat het in het oog zich bevindt en

het middelpunt is van alle goed, en daarna den weg van hem, die het kent, te beschrijven, vangt deze pericoop aan: „De persoon, die in het oog gezien wordt, is de geest.”

16. En hieruit dat de weg dergenen, die de Upanishads kennen, beschreven wordt.

Dat de persoon in het oog het hoogste wezen is, blijkt ook hieruit, dat de zoogenaamde hemelweg, de heilsweg van den Brahmakekker, van hem die de Upanishads, de geheime leer kent, welke weg in de schrift algemeen bekend is en daar aldus beschreven wordt: „Dan nadat zij door ascese, Brahmastudie, geloof en kennis den geest gezocht hebben, gaan zij door het noorden naar de zon; dat is de plaats der levensgeesten; dat is het oord der onsterfelijkheid en der veiligheid; dat is het einddoel; van daar keeren zij niet terug”¹ en in de overlevering: „Vuur, licht, dag, de lichte helft der maan, het zomer-halfjaar, daarlangs gaan de Brahmakekkes naar het Brahma”, dat diezelfde weg hier vermeld wordt als de weg van hem, die den persoon in het oog kent. Want er wordt eerst gezegd: „Hetzij ze hier eene lijkverzorging verkrijgen, hetzij ze den brandstapel niet deelachtig worden” en dan volgt later: „Van de zon begeven zij zich naar de maan, van de maan naar het oord van den bliksem; dan geleidt de bovenmenschenlijke ziel hen naar het Brahma; dat is de weg naar de deva's, de weg naar het Brahma; daarlangs het verblijf der vaderen bereikende, keeren zij niet terug”². Dat die weg, die bekend is als de weg der Brahmakekkes, hier genoemd wordt, is een zeker bewijs, dat de persoon in het oog het Brahma is.

17. Niet de ander; want deze is niet blijvend en de genoemde eigenschappen komen daaraan niet toe.

Wat nu de bewering betreft, dat die persoon in het oog een spiegelbeeld kan zijn of de individueele ziel of een deva, daarop is het antwoord: Een ander, een spiegelbeeld enz., kan hier niet bedoeld zijn; want deze zijn niet blijvend. Van het spiegelbeeld vooreerst kan niet gezegd worden, dat het voort-

¹ Praṇa-Up. I, 40.

² Chānd, Up. IV, 15, 5-6.

durend in het oog is. Want alleen wanneer iemand het oog niadert, wordt daarin het spiegelbeeld van een mensch gezien; is hij weg, dan wordt het niet gezien. En de woorden: „De persoon, die in het oog is” wijzen aan, dat iemand den persoon, die in zijn eigen oog gezien wordt, moet vereeren. En men kan niet veronderstellen, dat de bedoeling is, dat men bij de vereering een persoon voor het oog moet plaatsen, die een beeld daarop werpt, en dan dit vereeren. En in de woorden: „Met het verdwijnen van dit lichaam verdwijnt ook deze 1”, leert de schrift, dat het spiegelbeeld niet blijvend is. En omdat verder de eigenschappen onsterfelijkheid enz. hieraan niet toekomen, kan aan het spiegelbeeld niet gedacht worden.

Zoo kan men ook van de individueele ziel niet zeggen, dat zij juist in het oog blijvend is, daar zij met het geheele lichaam en al de organen gelijkelijk verbonden is. Maar van het Brahma hebben wij gezien, dat het, ofschoon het alomtegenwoordig is, ter wille van de aanschouwing met bijzondere plaatsen, het hart enz., verbonden wordt. En ook aan de individueele ziel komen de eigenschappen onsterfelijkheid enz. niet toe. Ofschoon toch de individueele ziel geen ander is dan de hoogste geest, zijn haar onsterfelijkheid en veiligheid niet eigen, daar op haar sterfelijkheid en vrees, ten gevolge van valsche kennis, begeerte en handelingen, worden overgebracht. En ook de uitdrukkingen „middelpunt van alle goed enz.” zijn op haar niet toepasselijk, daar zij geene goddelijke macht heeft.

Ofschoon eindelijk een deva wel zijn vast verblijf in het oog heeft, daar hij volgens de schrift door zijne stralen zich daarin bevindt, geldt vooreerst van dezen het woord „geest” niet, daar hij eene uitwendige gedaante heeft. Verder zijn hem ook onsterfelijkheid enz. niet eigen, daar de schrift leert, dat de deva's een oorsprong hebben en ondergaan; hunne onsterfelijkheid toch bestaat alleen hierin, dat zij een langen leeftijd hebben. Ook is hunne macht niet zelfstandig, maar van het Opperwezen afhankelijk, zooals blijkt uit het lied: „Uit vrees voor hem waait de wind, uit vrees voor hem verrijst de zon, uit vrees voor hem loopen Agni en Indra en de dood als de vijfde 2.” Daarom kan hier onder den persoon in het oog geen ander dan de hoogste geest verstaan worden. En bij deze opvatting moet

¹ Chând. Up. VIII, 9, 1.

² Taitt. Up. II, 8.

de uitdrukking „die gezien wordt“, waarin die persoon als algemeen bekend wordt voorgesteld, verklaard worden uit de bedoeling, om de aanschouwing, die op de schrift berust en het doel is van den wijze, aan te prijzen.

18. De inwendige bestuurder in de deva's enz. is het Brahma; want eigenschappen daarvan worden genoemd.

In de Brhad-Aranyaka-Upanishad is eene pericoop ¹, die aanvangt: „De geest, die deze wereld en de hoogere wereld en alle schepselen inwendig bestuurt“ en vervolgens voortgaat: „Die, in de aarde wonende, een ander is dan de aarde, dien de aarde niet kent, wiens lichaam de aarde is, die de aarde inwendig bestuurt, dat is uw geest, uw onsterfelijke inwendige bestuurder.“ Daarin wordt een inwendige bestuurder over de deva's, de werelden, de veda's, de offers, de schepselen en den mensch genoemd. Nu is het de vraag, of dat een zekere deva, de personificatie van die wezens, is of een Yogin, die het vermogen bezit om zich oneindig klein te maken, of het hoogste wezen of iets anders. Dit is onzeker, daar het een tot nog toe niet gebruikte naam is.

De eerste indruk is, dat, daar het een onbekende naam is, ook het genoemde een onbekend wezen moet zijn, maar van iets, waarvan het wezen niet bekend is, kan niet geleerd worden, dat het bestaat. En het woord *antaryamī* (inwendige bestuurder), dat ontstaat door samenstelling van *antar* (in) en *yam* (besturen), is niet geheel onbekend. Daarom moet de inwendige bestuurder een deva zijn, die de personificatie is der aarde enz. Zoo wordt er ook gesproken van een wezen, „welks woonplaats de aarde, welks oog het vuur, welks inwendige zin het licht is enz.“ ². En een deva kan die bestuurder zijn, daar hij van stoffelijke organen voorzien is en dus, in de aarde wonende, die kan besturen. Door in alles door te dringen kan ook een tot volmaking gekomen Yogin die bestuurder zijn. De hoogste geest kan niet bedoeld zijn, daar deze geene stoffelijke organen heeft.

Hiertegenover verklaart de auteur, dat de inwendige bestuurder der deva's enz., waarvan in den tekst wordt

¹ Brh. Ar. Up. III, 7.

² Brh. Ar. Up. III, 9, 10.

gesproken, geen ander kan zijn dan de hoogste geest, omdat eigenschappen van dezen genoemd worden. Want men vindt hier eigenschappen van dezen, van den hoogsten geest, vermeld. Dat hij in alle eindige dingen, de aarde enz., woont, onderscheiden van de deva's daarvan, en ze inwendig bestuurt, dit is vooreerst eene eigenschap van den hoogsten geest, daar hem als de oorzaak van al het eindige, almacht eigen is. Dat hij geest is en onsterfelijk, wat gezegd wordt in de woorden: "Dat is uw geest, uw onsterfelijke inwendige bestuurder", is eveneens in eigenlijken zin op den hoogsten geest toepasselijk. Uit de woorden: "Dien de aarde niet kent", die leeren, dat die inwendige bestuurder aan den deva der aarde onbekend is, blijkt verder, dat die bestuurder een ander is dan de deva, want de deva der aarde zou zich zelf kennen en weten: "Ik ben de aarde". Eveneens zijn de uitdrukkingen "ongezien, ongehoord enz." op den hoogsten geest toepasselijk, daar deze geene zichtbare gedaante enz. heeft. Wat nu gezegd is, dat de hoogste geest die bestuurder niet kan zijn, daar hij geene stoffelijke organen heeft, dit is geen bezwaar, daar hij kan beschouwd worden als voorzien van organen, met het oog op de organen der wezens, die hij bestuurt. En dat men een bestuurder der ziel aannemende, ook weder een bestuurder van dezen zou moeten aannemen en zoo komen tot eene eindeloze reeks; ook dit bezwaar geldt niet, daar er geen werkelijk verschil bestaat. Want bestond er werkelijk verschil, dan zou men eene eindeloze reeks moeten aannemen. Om deze redenen nu kan de inwendige bestuurder geen ander zijn dan de hoogste geest.

19. En het is niet de materie, waarvan de overlevering spreekt; want er worden eigenschappen genoemd, die daaraan niet toekomen.

Dit moge zoo zijn; maar de eigenschappen onzichtbaarheid enz. komen ook toe aan de materie, die in de overlevering der Sāṅkhya's wordt aangenomen; want deze wordt door hen beschreven als geene zichtbare gedaante enz. hebbende. Want zij noemen haar: "Ondoorgrondelijk, onbegrijpelijk, geheel als in diepen slaap verzonken". En deze kan ook, daar zij de oorzaak is van de gansche eindige wereld, de bestuurder genoemd worden. Daarom moet met het woord "inwendige bestuurder" de materie bedoeld zijn. Zoo wordt de leer der materie, ofschoon zij in

het 5^{de} aphorisme van het eerste hoofdstuk reeds is weerlegd, hier wederom aangenomen, omdat op deze de epitheta "onzichtbaar enz." toepasselijk zijn. Daarop wordt nu geantwoord: De materie, waarvan de overlevering spreekt, kan niet bedoeld zijn met het woord "inwendige bestuurder", omdat er eigenschappen genoemd worden, die daaraan niet toekomen. Al zijn de epitheta "onzichtbaar" enz. op de materie toepasselijk, de epitheta "ziende" enz. zijn het niet, daar de materie als onbewust wordt voorgesteld. Maar in het vervolg van deze pericoop wordt gezegd: "Onzichtbaar maar ziende; onhoorbaar maar hoorende; onkenbaar maar kennende; onbegrijpelijk maar begrijpende." Bovendien geldt van de materie niet, dat zij geest is.

— Indien de materie niet wordt voorgesteld als de inwendige bestuurder, daar van haar niet kan gezegd worden, dat zij geest is en dat zij ziet enz., dan moet de individueele ziel het zijn. Want daar deze een bewust wezen is, ziet zij, hoort zij, kent zij en begrijpt zij; en zij is geest, daar zij het innerlijke wezen is. Zij is onsterfelijk, daar zij het is, die de vruchten der goede en slechte handelingen geniet. Verder staat het vast, dat zij onzichtbaar enz. is, daar het subject, dat ziet, niet tegelijk het object kan zijn, dat gezien wordt, en de schrift ook zegt: "Men kan den zieuer van het gezicht niet zien enz." Eindelijk, het besturen van het samenstel van organen is haar werk, daar zij degene is, die de vruchten der handelingen geniet. Daarom moet de individueele ziel de inwendige bestuurder zijn. — Hierop antwoordt de auteur:

20. En (niet) de individueele ziel, want beide noemen haar ook afzonderlijk.

Het woord "niet" in het vorige aphorisme behoort ook hierbij. Ook de individueele ziel kan niet de inwendige bestuurder zijn. Ofschoon op haar de uitdrukkingen "ziende enz." toepasselijk zijn, kan zij toch, daar zij, evenals de ruimte in een pot, door voorwaarden beperkt is, niet gezegd worden volkomen in de aarde aanwezig te zijn en die te besturen. Bovendien, beide lezingen, die der Kāṇva's en der Mādhyandina's, noemen haar ook afzonderlijk, onderscheiden van den inwendigen bestuurder, als een wezen, dat evenals de aarde enz. door hem bewoond en bestuurd wordt. Want de Kāṇva's hebben de lezing: "Die in de rede zich bevindende enz." en de Mādhyandina's de lezing:

„Die in den geest zich bevindende enz.“ In de laatste lezing duidt het woord „geest“ de individueele ziel aan; in de eerste wordt zij „rede“ genoemd, omdat zij redelijk is. Daaruit blijkt, dat de inwendige bestuurder een ander dan de individueele ziel en dus het Opperwezen is.

Maar hoe kunnen er in één lichaam twee zijn, die zien; de hoogste geest als de inwendige bestuurder en de individueele ziel. Dit zou immers in strijd zijn met de uitspraak: „Daar is geen ander, die ziet enz., dan hij“. Daarin toch wordt ontkend, dat er behalve den genoemden inwendigen bestuurder nog een andere geest is, die ziet, hoort, kent en begrijpt. En deze uitspraak kan niet ten doel hebben de gedachte aan een anderen bestuurder uit te sluiten, want er is van een ander bestuurder geen sprake en de uitspraak is algemeen. — Hierop wordt geantwoord: Het hier tusschen de individueele ziel en den inwendigen bestuurder gemaakte onderscheid is niet wezenlijk, maar berust op de door valsche kennis veronderstelde voorwaarden, de stoffelijke organen. Want er is maar één inwendige geest, niet twee, maar die eene wordt ten gevolge der voorwaarden in de praktijk gescheiden, evenals de ruimte in den pot en de onbegrensde ruimte. En daarop berusten de uitspraken der schrift, waarin onderscheid wordt gemaakt tusschen een subject, dat kent, en een object, dat gekend moet worden enz.; voorts de kenmiddelen, onmiddellijke waarneming enz., het begrip van gebondenheid aan de eindige wereld en de geheele leer van voorschrift en verbod. Zoo zegt de schrift: „Want waar schijnbaar eene tweeheid is, daar ziet de een den ander“ en leert daarin, dat de gansche praktikale voorstelling berust op valsche kennis; en verder: „Maar waar alles alleen zijn geest is, wien zou hij daar zien en waarmede“ en leert daarin, dat die praktikale voorstelling bij ware kennis in het geheel niet bestaat.

21. Het is het Brahma, dat beschreven wordt als onzichtbaar enz.; dit blijkt uit het noemen der eigenschappen.

In de *Mundaka-Upanishad* leest men: „De hoogste wetenschap is die, waardoor dit onvergankelijke wordt gekend, dat onzichtbaar is en onhoorbaar, tot geene familie of kaste behoort, dat zonder oog of oor is, zonder hand of voet, eeuwig, oneindig, alomtegenwoordig, onstoffelijk, ondeelbaar, dat de wijzen be-

schouwen als de bron der schepselen. Hier is het de vraag of die bron der schepselen, die als onzichtbaar enz. beschreven wordt, de materie is of de individueele ziel of wel het hoogste wezen.

De tegenpartij zegt: Men moet aannemen, dat die bron der schepselen de onbewuste materie is, want alleen onbewuste dingen worden ter vergelijking aangehaald, daar er gezegd wordt: „Evenals de spin draden voortbrengt en in zich opneemt, evenals uit de aarde planten, uit den levenden mensch haren voortkomen, zoo is uit dit onvergankelijke het gansche heelal voortgekomen. — Worden dan hier niet de spin en de mensch, bewuste wezens, als voorbeelden genoemd? — Neen. Want niet het zuivere bewustzijn is hier de bron der draden en der haren, maar de lichamen van spin en mensch, die de zetel van het bewustzijn maar zelve onbewust zijn, zijn, zooals algemeen erkend wordt, die bron. Verder, in den in het vorige aphorisme behandelenden tekst is geen sprake van de materie, omdat, ofschoon de eigenschappen onzichtbaarheid enz. haar toekomen, de uitdrukkingen „ziende enz.“ op haar niet toepasselijk zijn. Maar de hier genoemde eigenschappen, onzichtbaarheid enz., komen aan de materie toe, en er wordt geene met die opvatting strijdige eigenschap genoemd. — Maar de in het vervolg dezer pericop voorkomende uitdrukking: „Die alles kent en alles weet“ is toch op de onbewuste materie niet toepasselijk; hoe kan dan onder de bron der schepselen de materie worden verstaan? — Hierop wordt geantwoord: In de woorden: „Waardoor dit onvergankelijke wordt gekend, dat onzichtbaar is enz.“ wordt met het onvergankelijke de bron der schepselen, die onzichtbaar is enz., aangeduid en later wordt gesproken van een wezen „hooger dan het hoogste onvergankelijke“. Van dat wezen nu, dat hooger is dan het onvergankelijke, wordt gezegd, dat het alles kent en alles weet, maar de door het woord „onvergankelijke“ aangeduide bron der schepselen is geen ander dan de materie. Maar indien het woord „bron“ de formeele oorzaak aanduidt, dan kan die bron der schepselen ook de individueele ziel zijn, daar al wat bestaat het gevolg is van verdienste of schuld.

Hiertegenover stelt de auteur de verklaring, dat die bron der schepselen, die beschreven wordt als onzichtbaar enz., geen ander is dan de hoogste geest. Dat blijkt uit het noemen der eigenschappen.

¹ Muz. Up. I, 1, 5-7.

Want men vindt hier eene eigenschap van het hoogste wezen vermeld in de uitdrukking: "Die alles kent en alles weet."

Want noch van de onbewuste materie, noch van de individueele ziel, wier zien door voorwaarden beperkt is, kan gezegd worden, dat zij alles kent en alles weet. — Maar is niet gezegd, dat die alwetendheid niet aan de bron der schepselen, maar aan het wezen, dat hooger is dan het onvergankelijke, wordt toegeschreven? — Daarop is het antwoord: Dat is niet waar.

Want eerst wordt in de woorden: "Uit het onvergankelijke ontstaat alles" de bron der schepselen als de oorzaak van alles wat ontstaat genoemd, en onmiddellijk daarop wordt de alwetende als zoodanig genoemd in de woorden: "Uit hem, die alles kent en alles weet, wiens bespiegeling kennis is, is Brahmā, naam, vorm en voedsel voortgekomen ¹". Uit die gelijkheid van voorstelling blijkt, dat in beide uitspraken van hetzelfde wezen wordt gesproken en dat het dus het vroeger genoemde onvergankelijke, de bron der schepselen is, waaraan alwetendheid wordt toegeschreven. Dat in de woorden "hooger dan het hoogste onvergankelijke" niet een ander wezen dan het vroeger vermelde onvergankelijke, de bron der schepselen, wordt genoemd, blijkt verder hieruit, dat in de woorden: "Hij verklare naar waarheid de Brahmaleer, waardoor men het onvergankelijke, de ziel, het wezenlijke kent ²" alleen het vroeger genoemde, als onzichtbaar voorgestelde onvergankelijke, de bron der schepselen, voorgesteld wordt als het object, dat verklaard moet worden. Wat die woorden dan beteekenen, zullen wij in een volgend aphorisme verklaren.

Bovendien wordt hier gezegd, dat er twee wetenschappen zijn, die men moet kennen; eene lagere en eene hoogere. Na vervolgens de lagere omschreven te hebben als de wetenschap, die den Rgveda enz. omvat, gaat de tekst voor: "De hoogere is die, waardoor dit onvergankelijke wordt gekend." Hier wordt dus het onvergankelijke als het object der hoogere wetenschap genoemd. Was nu dit als onzichtbaar enz. beschreven onvergankelijke iets anders dan de hoogste geest, dan zou dit niet de hoogste wetenschap zijn. Want die onderscheiding van eene hoogere en eene lagere wetenschap berust hierop, dat de een tijdelijk geluk, de andere het hoogste heil aanbrengt.

¹ Mund. Up. I, 1, 9.

² Mund. Up. I, 2, 13.

Niemand nu neemt aan, dat de kennis der materie het hoogste heil aanbrengt. En wanneer hier de hoogste geest als hooger dan dat onvergankelijke, dat de bron is der schepselen, werd voorgesteld, dan zou men drie wetenschappen krijgen, maar er worden hier maar twee genoemd. En dat van de kennis van dat ééne de kennis van alles afhangt, zooals gezegd wordt in de woorden: „Wat is het, o heer! met de kennis waarvan alles bekend is”, dat is waar, wanneer het Brahma, het alwezen, niet wanneer de materie, de eenheid van het onbewuste alleen, of de van de objecten onderscheiden geniet wordt bedoeld. Verder, nadat in de woorden: „Hij (Brahmā) leerde de Brahmawetenschap, de grond van alle wetenschap, aan zijn oudsten zoon Atharva” de Brahmakennis als de hoofdzaak is voorgesteld, wordt bij de onderscheiding van hoogere en lagere wetenschap de wetenschap van het onvergankelijke de hoogste genoemd. Hieruit volgt, dat dit de Brahmawetenschap is. En de naam Brahmawetenschap zou vervallen, wanneer het daarin behandelde onvergankelijke niet het Brahma was. De lagere, den *Rgveda* enz. omvattende, wetenschap der plichten wordt hier bij den aanvang der Brahmawetenschap vermeld om deze laatste aan te prijzen. Dit blijkt uit woorden als: „Zwak (gebrekkig) zijn deze achttien hulken (reddingsmiddelen), de offers, waarin de genoemde lagere plichten bestaan; de verblinden, die deze als de hoogste begroeten, ondergaan wederom veroudering en dood”¹, die de geringe waarde der eerste aantoonen. En nadat de geringe waarde der lagere wetenschap is aangetoond, wordt geleerd, dat hij, die daarvoor onverschillig geworden is, bevoegd is tot de beoefening der hoogere wetenschap, door de woorden: „De werelden der werken doorvorschende, kome de Brahmaan tot onverschilligheid, ziende dat het ongeschapene niet voortkomt uit het geschapene; om dat te leeren kennen ga hij met een brandhout in de hand naar een leermeester, bekend met de schrift, voleerd in het Brahma”².

De bewering nu, dat de bron der schepselen een onbewust iets zou moeten zijn, omdat daarbij onbewuste dingen, als de aarde enz., ter vergelijking worden aangehaald, die bewering is onlogisch; want het is geen vaste regel, dat twee met elkander vergeleken dingen volkomen gelijk moeten zijn. En ook zijn de

¹ Mund. Up. I, 2, 7.

² Mund. Up. I, 2, 12.

ter vergelijking aangehaalde dingen stoffelijk en toch wordt geleerd, dat de daarmede vergeleken bron der schepselen niet stoffelijk is.

Op deze gronden komen wij tot de conclusie, dat de bron der schepselen, die beschreven wordt als onzichtbaar enz., geen ander is dan de hoogste geest.

22. En niet de beide anderen; dit blijkt uit de nadere bepaling en uit de vermelding van onderscheid.

Dat die bron der schepselen alleen de hoogste geest kan zijn, niet een der beide anderen, de individueele ziel of de materie, blijkt ook uit de nadere bepaling en uit de vermelding van onderscheid. Want die bron der schepselen wordt nader beschreven als verschillend van de individueele ziel in de woorden: „De hemelsche, onlichamelijke ziel, die buiten en binnen is, ongeboren, zonder adem, zonder inwendigen zin, schitterend.” Want die uitdrukkingen „hemelsch enz.” zijn niet toepasselijk op de individueele ziel, die zich vereenzelvigd met de door valsche kennis veronderstelde beperkingen van naam en vorm en de eigenschappen daarvan op zich zelve overbrengt. Daarom wordt hier blijkbaar van de ziel, zooals zij in de Upanishads geleerd wordt, gesproken.

Zoo wordt ook de bron der schepselen van de materie onderscheiden in de woorden „hooger dan het hoogste onvergankelijke”. Dat onvergankelijke is de ongescheiden, de potentia van naam en vorm bevattende, kiem der stoffelijke wereld, die in het hoogste wezen berust en eene voorwaarde daarvan uitmaakt. Dat nu van deze, die als de grondvorm hooger staat dan alle verschijnselen, eene nog hoogere onderscheiden wordt, daaruit blijkt, dat hier de hoogste geest wordt bedoeld. Dat hier onderscheid wordt gemaakt, is niet om het bestaan van een zelfstandig wezen, dat de materie genoemd wordt, te leeren; maar die onderscheiding dient om aan te toonen, dat, ook al kon men zonder strijd met de schrift eene materie als kiem der schepping aannemen, toch de bron der schepselen hier de hoogste geest is. En waaruit blijkt verder, dat de bron der schepselen de hoogste geest is?

23. En uit de vermelding der gedaante.

Bovendien, nadat onmiddellijk op de uitdrukking „hooger

dan het hoogste onvergankelijke", in de woorden: "Uit hem is de levensgeest voortgekomen enz.", de vermelding van de schepping der verschillende wezens, beginnende met den levensgeest en eindigende met de aarde, gevolgd is, vinden wij daarop eene alle eindige dingen omvattende gedaante van die bron der schepselen beschreven in de woorden: "Het vuur is zijn hoofd, zon en maan zijn zijne oogen, de hemelstreken zijne ooren, de Veda's zijne woorden, de wind zijn adem, het heelal zijn hart, de aarde is onder zijne voeten; hij is de inwendige geest van alle schepselen." Dit nu is alleen toepasselijk op den hoogsten geest, daar deze de oorzaak is van alle eindige dingen, niet op de kleine individueele ziel, noch ook op de materie; daar deze niet de inwendige geest van alle schepselen kunnen worden genoemd. Hieruit volgt, dat de bron der schepselen alleen kan zijn de hoogste geest, niet een der beide anderen.

— Maar waaruit blijkt, dat het de bron der schepselen is, wier gedaante daar beschreven wordt? — Uit hetgeen voorafgaat en uit het gebruik van het woord "hij". Want nu, nadat in hetgeen voorafgaat van de bron der schepselen gesproken is, gezegd wordt: "Uit hem is de levensgeest voortgekomen: hij is de inwendige geest van alle schepselen", kan dit woord alleen op de bron der schepselen slaan; evenals, wanneer er een leeraar genoemd en dan gezegd wordt: "Leer van hem; hij is volkomen ingewijd in den Veda en de Vedāṅga's" dit woord op den leeraar betrekking heeft. — Maar hoe kan de bron der schepselen, die beschreven wordt als onzichtbaar enz., eene lichamelijke gedaante hebben? — Dit is geen bezwaar, want met die beschrijving wordt alleen bedoeld, dat hij het eigenlijke wezen van alles is, niet dat hij eene lichamelijke gedaante heeft; evenals het eerste ook wordt bedoeld met uitdrukkingen als: "Ik ben het voedsel, ik ben de eter van het voedsel" enz. ¹

24. Vaiçvānara is het Brahma; dit blijkt uit de nadere bepaling der algemeene woorden.

In de Chāndogya-Upanishad wordt de vraag gesteld: "Wat is onze geest, wat is het Brahma; gij kent dezen geest Vaiçvanara (de in alle menschen zich bevindende); noem ons dien" ¹.

¹ Eene eenigszins afwijkende verklaring van dezen tekst, door Çankara hier nog vermeld, is in de vertaling weggelaten.

² Chānd Up. V. 11. 1.

Daarop wordt de afzonderlijke vereering van den hemel, de zon, den wind, de ether, het water en de aarde verworpen en geleerd, dat deze allen slechts deelen, hoofd enz., zijn van Vaiçvānara, en dan gezegd: „Wie dezen geest, Vaiçvānara, die een span lang en toch oneindig groot is, vereert, die eet spijs in alle werelden, in alle schepselen, in alle geesten; het hoofd van dien geest, van Vaiçvānara, is de hemel, zijn oog de zon, zijn adem de wind, zijn lichaam de ether, zijn buik het water, zijne voeten zijn de aarde, zijn borst het altaar, zijne haren de lichtstralen, zijn hart het haardvuur, zijn inwendige zin het zuidelijk, zijn mond het oostelijk offervuur”¹. Hier is het de vraag of met den naam Vaiçvānara het vuur in den buik of het element vuur of de deva, die de personificatie is van het vuur, of de individueele ziel of de hoogste geest wordt aangeduid. Dit is twijfelachtig, daar Vaiçvānara een gemeenschappelijke naam is van het vuur in den buik, van het element vuur en van den deva daarvan, en het woord „geest” een gemeenschappelijke naam van de individueele ziel en van den hoogsten geest. De vraag is nu, welke beteekenis men hier moet aannemen en welke verwerpen.

De tegenpartij zegt: Het is het vuur in den buik, daar Vaiçvānara soms in die bijzondere beteekenis voorkomt, b. v. in de woorden: „Vaiçvānara is dat vuur, dat binnen in den mensch is, waardoor het voedsel, dat hij eet, verteerd wordt.” Of het kan het element vuur zijn, omdat het daarvan eveneens gebruikt wordt, b. v. in de woorden: „De deva's stelden Agni (het vuur, de zon) Vaiçvānara voor alle wezens tot het teeken der dagen.” Of het kan zijn de deva, wiens lichaam het vuur is, omdat men het ook daarvan gebruikt vindt, daar woorden als: „Mogen wij deelen in de gunst van Vaiçvānara; hij toch is de koning, de beheerscher der werelden”² spreken van een met goddelijke macht begaafden deva. Maar volgens anderen moet het woord Vaiçvānara, daar het in denzelfden naamval staat als het woord „geest” en in den aanhef dit laatste alleen wordt gebruikt, hier verklaard worden als „geest”. Het moet dan evenwel de individueele ziel aanduiden, daar deze als de genietster in betrekking staat tot Vaiçvānara, en op haar, de

¹ Chānd. Up., V, 48.

² Rgveda I, 98, 1.

door voorwaarden beperkte, ook de bepaling „een span lang” toepasselijk is. Daarom is Vaiçvānara niet het Opperwezen. —

Hiertegenover zegt de auteur: Vaiçvānara moet zijn de hoogste geest. Dit blijkt uit de nadere bepaling der algemeene woorden. Ofschoon deze beide woorden „Vaiçvānara” en „geest” algemeene woorden zijn, daar Vaiçvānara eene gemeenschappelijke naam is van drie wezens en „geest” van twee, wordt hier echter eene nadere bepaling gevonden, waaruit blijkt, dat zij het Opperwezen aanduiden, nl. „Het hoofd van dien geest, van Vaiçvānara, is de hemel enz.” Want dat het alleen het Opperwezen kan zijn, dat den hemel tot hoofd hebbende en in verschillende vormen bestaande, hier ter wille van de vereering als de inwendige geest wordt voorgesteld, volgt hieruit, dat dit de oorzaak van alles is. Want daar de oorzaak in alle dingen, die uit haar voortkomen, bestaat, kan van haar gezegd worden, dat hemel, wereld enz. deelen van haar zijn. En de woorden: „Die eet spijs in alle werelden, in alle schepselen, in alle geesten”, die leeren, dat de vrucht zich uitstrekt over alle werelden enz., zijn alleen waar, wanneer hier sprake is van de hoogste geest. Ook de woorden: „Zoo worden diens zonden alle verteerd”, waarin gezegd wordt, dat alle zonden van hem, die dat wezen kent, vernietigd worden, en aanduidingen van het Brahma als voorkomen in den aanhef: „Wat is onze geest, wat is het Brahma”, in de verbinding van de woorden „geest” en „Brahma”, bewijzen, dat er alleen van het Opperwezen sprake is. Daarom kan Vaiçvānara geen ander dan het Opperwezen zijn.

25. Hetgeen in de overlevering voorkomt, is een bewijs daarvoor.

Dat Vaiçvānara alleen het Opperwezen kan zijn, blijkt ook hieruit, dat in de overlevering bepaald aan het Opperwezen zulk eene de drie werelden omvattende gedaante wordt toegekend want daar wordt gezegd: „Hulde aan dien wereldgeest, wiens mond het vuur, wiens hoofd de hemel, wiens navel de lucht, wiens voeten de aarde, wiens oog de zon, wiens ooren de hemelstreken zijn.” De bedoeling is: Die in de overlevering voorkomende beschrijving, die tot een daaraan ten grondslag liggend schriftwoord doet besluiten, is een grond voor de stelling, dat met Vaiçvānara het Opperwezen wordt aangeduid. Ofschoon deze woorden blijkens het: „Hulde aan dien wereldgeest” een lof-

zang zijn, zou toch zonder een daaraan ten grondslag liggend schriftwoord die lofzang niet bestaan in de toekenning van juist zulk eene gedaante. En ook andere plaatsen uit de overlevering kunnen hier worden bijgebracht als: „Hij, van wien de wijzen zeggen, dat de hemel zijn hoofd is, de lucht zijn navel, maan en zon zijne oogen, de hemelstreken zijne ooren en de aarde zijne voeten, hij is de onbegrijpelijke geest, de bestuurder aller schepselen.”

26. Ontkent men dit op grond der woorden enz. en omdat hij zich in den mensch bevindt, dan is het antwoord: Neen; want zoo wordt aanschouwing voorgeschreven; anders is de nadere beschrijving daarop niet toepasselijk; en de tekst noemt hem ook mensch (ziel).

Nu zegt men: Vaiçvânara kan niet het Opperwezen zijn. Dit blijkt uit de woorden enz. en hieruit, dat hij zich in den mensch bevindt. Het woord Vaiçvânara vooreerst kan niet het Opperwezen aanduiden, omdat het eene andere vaste beteekenis heeft; evenmin het woord Agni in de uitdrukking: „Dat is Agni Vaiçvânara”. Het woord enz. wijst op de vermelding der drie vuren, het haardvuur als zijn hart enz. Op deze gronden moet men tot de conclusie komen, dat Vaiçvânara het vuur in den buik is. Zoo wordt ook gezegd: „Weet, dat hij in den mensch zich bevindt” en ook dit is op het vuur in den buik toepasselijk. Op de bewering, dat Vaiçvânara de hoogste geest moet zijn, omdat van dezen de beschrijving geldt: „De hemel is zijn hoofd enz.”, antwoorden wij: Hoe kunnen wij beslissen, dat men, terwijl kenmerkende bepalingen van beide voorkomen, alleen moet letten op de kenmerkende bepaling van het Opperwezen, niet op die van het vuur in den buik? Die beschrijving kan voorts ook slaan op het element vuur, dat buiten en binnen is. Want ook daarvan wordt in het lied gezegd, dat het met hemel en aarde enz. verbonden is; daar er staat: „Die hemel en aarde en het luchtruim met zijn licht beschijnt.” Ook kan van den deva, die het vuur bezielt, om zijne goddelijke macht gezegd worden, dat hemel, aarde enz. deelen van hem zijn. Daarom is Vaiçvânara niet het Opperwezen. —

Hierop antwoordt de auteur: Neen, want zoo wordt aanschouwing voorgeschreven. Men mag niet uit het gebruik dier woorden enz. het besluit trekken, dat hier het Opperwezen niet be-

doeld wordt. Want zoo, zonder de gedachte aan het vuur in den buik te laten varen, wordt aanschouwing voorgeschreven. Hier wordt voorgeschreven het Opperwezen te aanschouwen in Vaiçvānara, het vuur in den buik, op dezelfde wijze als geschiedt in de woorden: „Men vereere den inwendigen zin als Brahma.” Of wel hier wordt voorgeschreven het Opperwezen te aanschouwen onder de voorwaarden van Vaiçvānara, evenals dit geschiedt in de woorden: „Hij bringe vereering, de met gemoed begaafde, wiens lichaam de levensgeest, wiens gedaante licht is enz. 1” En indien hier niet het Opperwezen, maar alleen het vuur in den buik op zich zelf bedoeld werd, dan zou de nadere beschrijving „de hemel is zijn hoofd enz.” er niet op toepasselijk zijn. En dat dit bezwaar niet weggenomen wordt door die beschrijving te doen slaan op den deva of op het element vuur zullen wij in het volgende aphorisme aantonen.

Verder, indien hier slechts het vuur in den buik op zich zelf werd bedoeld, dan zou alleen gezegd kunnen worden, dat hij (Vaiçvānara) in den mensch zich bevindt, maar niet, dat hij mensch (ziel) is, en zoo noemen hem de Vājasaneyins, daar hunne lezing luidt: „Dat is Agni Vaiçvānara; hij, die dezen Agni Vaiçvānara, die mensch is en menschvormig en in den mensch zich bevindt, kent enz.” Maar alleen van het Opperwezen, den algeest, kan beide, dat hij mensch is en dat hij in den mensch zich bevindt, worden gezegd 2.

27. Daarom ook niet de deva en het element.

Door de tegenpartij is beweerd, dat, daar in het lied ook het element vuur voorgesteld wordt als verbonden met hemel, aarde enz., de woorden „zijn hoofd is de hemel enz.”, waarin deze als deelen van Vaiçvānara worden voorgesteld, daarop kunnen slaan of op den deva, die het vuur bezielt, omdat deze niet goddelijke macht begaafd is. Om dit nu te weerleggen, zegt de auteur: Daarom ook, om bovengenoemde redenen, is Vaiçvānara niet de deva en evenmin het element vuur. Want op het element vuur, dat slechts uit licht en warmte bestaat, is de voorstelling, dat de hemel zijn hoofd is, niet toepasselijk,

¹ Chānd. Up. III, 14, 2.

² Eene eenigszins afwijkende lezing van het laatste gedeelte van dit aphorisme, hier door Cankara nog vermeld en verklaard, is in de vertaling weggelaten.

daar een eindig iets niet het eigenlijke wezen van een ander eindig iets kan zijn.

Evenmin is die voorstelling toepasselijk op den deva van het vuur, ofschoon deze goddelijke macht heeft. Want hij is niet de hoogste oorzaak en zijne macht is onderworpen aan het Opperwezen. Bovendien staat het vast, dat, indien een dezer beide opvattingen de ware was, het woord „geest” hier niet had kunnen gebruikt zijn.

28. Ook onmiddellijk is er geene tegenstrijdigheid; aldus Jaimini.

29. Met het oog op den verschijningsvorm; aldus Ācmarathya.

30. Met het oog op het denken; aldus Bādari.

31. Met het oog op de vergelijking; aldus Jaimini; want zoo wordt geleerd.

32. Ende de Jābāla's leeren, dat hij daarin zich bevindt.

¹ De commentaar op deze aphorismen vermeldt de afwijkende gevoelens van sommige leeraars omtrent enkele punten van dezen tekst. Om zijne duisterheid en onbelangrijkheid is hij in de vertaling weggelaten.

Einde van het tweede hoofdstuk.