CANKARA ÂCÂRYA'S COMMENTAAR

OP DE

APHORISMEN VAN DEN VEDÂNTA.

VERTAALD DOOR DR. A. BRUINING.

(*Vervolg van deel IX, blz. 282.*)

Derde Hoofdstuk.

HULDE AAN DEN HOOGSTEN GEEST.

1. De grondslag van hemel, aarde enz. is het Brahma; dit blijkt uit het woord „zelf.”

„Kent dien éenen geest alleen, waarin de hemel, de aarde en het luchtruim bevestigd is, het gemoed (de inwendige zin) met alle levensgeesten; verwerpt andere woorden; hij is de brug tot onsterfelijkheid”¹; aldus leest men. Nu is het de vraag of met den grondslag van hemel, aarde enz., waarvan hier sprake is, het hoogste Brahma of iets anders wordt bedoeld.

Volgens sommigen moet het iets anders zijn; dat blijkt volgens hen uit de woorden: „hij is de brug tot onsterfelijkheid.” Want wat men in het gewone leven een brug noemt heeft eene overzijde, en bij het hoogste Brahma kan van eene overzijde geen sprake zijn, daar de schrift zegt, dat het oneindig en onbegrensd is. Moet nu bij dien grondslag aan iets anders worden gedacht, dan kan dit zijn de in de overlevering erkende materie, want deze kan, daar zij de oorzaak is, de grondslag worden genoemd. Of het kan zijn de in de schrift bekende wind, daar er gezegd wordt: „De wind, o Gautama! is de band, waardoor deze wereld en de andere wereld en alle schepselen verbonden zijn”² en de wind ook genoemd wordt de dam, die tusschen alles staat. Of het kan de individueele ziel zijn, daar

¹ Mund. Up. II, 2, 5.

² Brh. Ar. Up. III, 7, 2.

3e Volgr. X.

deze, als het subject, in betrekking tot het object, de phaenomenale wereld, de grondslag kan worden genoemd. —

Hierop antwoordt de auteur: De grondslag van hemel, aarde enz. is het Brahma. Met hemel, aarde enz. wordt het heelal aangeduid. De grondslag der uit hemel, aarde, luchtruim, gemoed (inwendigen zin) en levensgeesten bestaande wereld, waarvan in dezen tekst gezegd wordt, dat zij in iets anders bevestigd is, moet het hoogste Brahma zijn. Dit blijkt uit het woord „zelf“, d. w. z.: uit het woord „geest.“ Want het woord „geest“ komt hier voor in de uitdrukking: „Kent dien éénen geest alleen.“ Het woord „geest“ nu geldt in strengen zin alleen van den hoogsten geest, niet van iets anders. En elders noemt ook de schrift het Brahma uitdrukkelijk als den grondslag, in de woorden: „Al deze schepselen zijn uit het *ens* ontsprongen en hebben het *ens* tot grondslag en tot toevluchtsoord.“ Verder wordt het Brahma hier ook, in hetgeen voorafgaat en hetgeen volgt, met name genoemd; want er staat: „Geest alleen is het gansche heelal, handeling en bespiegeling, het aan den dood niet onderworpen Brahma“ ¹ en: „Dit onsterfelijke Brahma is voor en achter, ter rechter- en ter linkerzijde“ ². Maar daar hier gesproken wordt van een grondslag en van iets, dat op dien grondslag rust, en de begrippen „heelal“ en „Brahma“ gecoördineerd zijn, zou men kunnen meenen, dat evenals een boom bestaat uit verschillende deelen, uit wortel, stam en takken, zoo ook de geest veelvoudig is, uit verschillende bestanddeelen bestaat. Om dat te voorkomen, wordt van den geest alléén gesproken in de woorden: „Kent dien éénen geest alleen“. Daarmede wordt gezegd: Men moet niet den geest leeren kennen, opgevat als veelvoudig, gedeeld door de veelheid der eindige dingen; maar de door valsche kennis veroorzaakte veelheid der eindige dingen door juiste kennis te niet doende, kenne men alleen den éénen grondslag van alles, den geest, die één van wezen is; evenals wanneer gezegd wordt: „Breng den zetel, waarop Devadatta zit“, de zetel alleen gebracht wordt, niet Devadatta, zoo wordt hier geleerd, dat men alleen den grondslag van alles, den geest, die één van wezen is, moet leeren kennen. En het vasthouden aan de onwerkelijke phaenomena wordt afgekeurd in de woorden: „Wie hier eene veelheid ziet, gaat van den dood in den dood

¹ Mund. Up. II, 4, 10.

² Mund. Up. II, 2, 11.

over " 1. Maar dat "heelal" en "Brahma" als gecoördineerde begrippen naast elkander gesteld worden, heeft ten doel, de voorstelling der phaenomenale wereld te niet te doen, niet te leeren dat de geest uit verschillende bestanddeelen bestaat; want in de woorden: "Zooals een korrel zout geen binnenste of buitenste heeft, maar geheel zout alleen is, zoo heeft ook deze geest geen binnenste of buitenste; hij is geheel intelligentie alleen 2 " wordt geleerd, dat hij geheel één van wezen is. Derhalve is de hier genoemde grondslag van hemel, aarde enz. het hoogste Brahma. Wat nu boven gezegd is, dat de grondslag van hemel, aarde enz. iets anders moet zijn dan het Brahma, omdat hier het woord "brug" wordt gebruikt en een brug eene overzijde heeft, daarop antwoorden wij: Met het woord "brug" wordt hier alleen eene verbinding bedoeld en daarbij geenszins aan eene overzijde gedacht. Want men mag niet uit het feit, dat een brug (dam) in den gewonen zin des woords uit hout en aarde bestaat, het gevolg trekken, dat hier een brug van hout en aarde wordt bedoeld. Bovendien ligt in het woord *setu* (brug) alleen de beteekenis van verbinding, daar het is afgeleid van den wortel *si*, die "binden" beteekent. Volgens anderen evenwel wordt hier niet de grondslag van hemel, aarde enz., maar de kennis van den geest en het verwerpen van andere woorden, waarvan sprake is in de woorden: "Kent dien éenen geest alleen; verwerpt andere woorden", de brug tot onsterfelijkheid genoemd, omdat deze het middel zijn om de onsterfelijkheid deelachtig te worden. Bij deze opvatting verliest de tegenwerking hare kracht.

2. Uit het zeggen, dat de verlost en daarin ingaan.

En dat de grondslag van hemel, aarde enz. alleen het hoogste Brahma kan zijn, blijkt ook hieruit, dat er gezegd wordt, dat de verlost en daarin ingaan. Het overbrengen van het begrip geest (ik) op de lichamen, die niet geest zijn, zoodat de gedachte: "Dat ben ik" ontstaat, is de valsche kennis. Hieruit vloeit bij hoogschatting daarvan gehechtheid, bij geringschatting afkeer voort en uit de ervaring van hunne vernietiging volgt vrees en verblindings; deze altijd blijvende, in talloze vormen zich openbarende kwalen worden bij ons allen waargenomen.

¹ *Kaṭh. Up. II, 1, 10.*

² *Cat. Br. XIV, 7, 3, 13.*

In tegenoverstelling daarmede wordt hier gezegd, dat zij, die van de smetten van valsche kennis, geneigdheid, afkeer enz. verlost zijn, daarin, in dien grondslag van hemel, aarde enz., ingaan. Nadat er nl. gezegd is: „De knoop des harten breekt, alle twijfelingen worden opgelost en alle daden worden vernietigd, wanneer iemand dat absolute wezen heeft gezien” ¹, volgt er: „Zoo gaat de wijze, van naam en vorm bevrijd, in in de allerhoogste, de hemelsche ziel”. En dat de verlostengingaan in het Brahma, is eene in de heilsleer overal erkende waarheid, blijktens woorden als: „Wanneer alle begeerten, die in zijn hart wonen, worden opgegeven, dan is de sterveling onsterfelijk, dan bereikt hij het Brahma” ² en dergelijke. Maar nergens komt voor, dat de verlostengingaan in de materie enz.

Voorts wordt hier in de woorden: „Kent dien éénen geest alleen; verwerpt alle andere woorden” gezegd, dat men om den grondslag van hemel, aarde enz.^{te} leeren kennen, woorden moet verwerpen en dit wordt elders in de schrift van het Brahma gezegd; want daar staat: „Hem alleen kennende, kome de wijze, de Brahmaan tot inzicht; hij overdenke niet vele woorden, want dat is het einde van het woord” ³. Ook hieruit blijkt, dat de grondslag van hemel, aarde enz. het Brahma is.

3. Het is niet het resultaat van redeneering; want er is geen woord, dat dat aanduidt.

De auteur zegt: Is er eene bijzondere reden, die aan het Brahma doet denken, er is hier niet eveneens eene bijzondere reden, die aan iets anders doet denken. Aan het resultaat van redeneering, de in de overlevering der Sāṅkhya's aangenomen materie, kan hier bij den grondslag van hemel, aarde enz. niet worden gedacht; want er is geen woord, dat haar aanduidt. Er is hier geen enkel woord, dat aan de onbewuste materie doet denken, waaruit zou blijken, dat deze hier als oorzaak of grondslag werd aangeduid. Daarentegen is hier wel een woord, dat aan een zelfbewust wezen doet denken, nl. de uitdrukking: „Die alles kent en alles weet”. Daaruit blijkt eveneens, dat ook de wind hier niet met den grondslag van hemel, aarde enz. wordt bedoeld.

¹ Mund. Up. II, 2, 8.

² Kath. Up. VI, 4.

³ Çat. Br. XIV, 7, 2, 23.

4. Noch de levensdrager.

Ofschoon van den levensdrager, de individueele ziel, wel geldt, dat hij geest is en zelfbewust, kan toch ook deze, daar zijn kennen door voorwaarden beperkt is en hij dus niet alwetend kan genoemd worden, om dezelfde reden niet bedoeld zijn met den grondslag van hemel, aarde enz. Voorts kan de levensdrager, die door voorwaarden beperkt en niet oneindig is, niet naar waarheid de grondslag van hemel, aarde enz. genoemd worden.

En waaruit blijkt verder, dat met den grondslag van hemel, aarde enz. niet de levensdrager bedoeld is?

5. Hieruit, dat er onderscheid gemaakt wordt.

In de woorden: „Kent dien éénen geest alleen” wordt onderscheid gemaakt tusschen een kennend subject en een object van kennis. Hierbij is de levensdrager, daar deze behoefte heeft aan verlossing, het kennende subject, en dus moet het met den naam „geest” aangeduide Brahma, daar dit alleen overblijft, het object der kennis, de grondslag van hemel, aarde enz. zijn.

En waaruit blijkt verder, dat met den grondslag van hemel, aarde enz. niet de levensdrager bedoeld is?

6. Uit het in dit boek behandelde onderwerp.

Dit boek handelt over den hoogsten geest, daar blijkens de woorden: „Wat is dat, door de kennis waarvan al, wat bestaat, bekend is”¹ van de kennis van dat ééne de kennis van alles afhankelijk is. Want het gansche heelal kent men, wanneer men den hoogsten geest, het wezen van alles, niet wanneer men alleen den levensdrager kent.

En waaruit blijkt verder, dat met den grondslag van hemel, aarde enz. niet de levensdrager is bedoeld?

7. Ook uit het werkeloos blijven en het eten.

Nadat de grondslag van hemel, aarde enz. genoemd is, wordt in het vers: „Twee vogels, samen gepaard, elkanders gezellen” gesproken van werkeloos blijven en van eten; in de woorden: „De een eet eene zoete vrucht” is sprake van het eten van de vrucht der handelingen; in de woorden: „de ander ziet niet etende toe” van volkomen werkeloosheid. Uit dat werkeloos blijven en eten blijkt, dat daar het Opperwezen en de

¹ Mund. Up. I, 1, 3.

individueele ziel worden bedoeld. Indien nu met den grondslag van hemel, aarde enz. het Opperwezen bedoeld is, dan is daar de bespreking van het in hetgeen voorafgaat genoemde Opperwezen, onderscheiden van de individueele ziel, gepast; in het andere geval zou die bespreking van iets, dat vroeger niet genoemd was, onvoorbereid en zonder samenhang zijn. — Maar drukt ook niet op uwe opvatting het bezwaar, dat daarbij de bespreking van de ziel, als onderscheiden van het Opperwezen, onvoorbereid is? — Neen, want deze is niet het eigenlijk bedoelde object. Want de individueele ziel, die als de persoon, die handelt en de vruchten der handelingen geniet, in een bepaald lichaam verbonden is met de voorwaarden van verstand enz., is in de gewone wereldbeschouwing erkend, en zij is niet het eigenlijke object, waarover de schrift handelt; maar het Opperwezen, dat in de gewone wereldbeschouwing niet erkend is, is het eigenlijke object der schrift en dat kan daarom zonder voorafgaande vermelding niet besproken worden.

Dat in dit vers van de twee vogels sprake is van het Opperwezen en de individueele ziel, is in het 11^{de} aphorisme van het 2^{de} hoofdstuk bewezen. Maar al is in dit vers sprake van het verstand en de ziel, zooals de Paingi-Upanishad verklaart, ook dan bestaat hier geene tegenstrijdigheid. Want in deze aphorismen wordt gezegd: De ziel, die in elk afzonderlijk lichaam wordt vereenzelvigd met de voorwaarden van verstand enz., evenals het opene van een pot, die ziel is niet de grondslag van hemel, aarde enz. Maar de ziel, die zonder voorwaarden erkend wordt in alle lichamen, dat is geen ander dan de hoogste geest; evenals het opene van potten enz., afgescheiden van de voorwaarden, potten enz., beschouwd, niets anders is dan de groote ruimte, zoo is het ook met de ziel. Daar de ziel geen ander is dan de hoogste geest, kan niet ontkend worden, dat zij de grondslag van hemel, aarde enz. is; dat wordt derhalve alleen ontkend van de met verstand enz. vereenzelvigde ziel. Het hoogste Brahma alleen is daarom de grondslag van hemel, aarde enz. Dit is reeds bewezen in hoofdstuk 2, aph. 21, want in de daar behandelde pericoop over de bron der schepselen komt de hier behandelde tekst voor; maar om hem vollediger te behandelen is hij hier nogmaals vermeld.

8. De groote is het Brahma; dit blijkt hieruit, dat hij gesteld wordt boven de volmaakte rust.

De schrift zegt: „Den groote alleen moet men trachten te leeren kennen“; „Den groote zoek ik te leeren kennen“; „Waarbij men niets anders ziet, niets anders hoort, niets anders kent, dat is de groote; waarbij men iets anders ziet, iets anders hoort, iets anders kent, dat is klein“ ¹ enz. Hier is het de vraag, of die groote is de levensgeest of wel de hoogste geest. Dat is onzeker, want uit hetgeen voorafgaat: „Grooter dan de begeerte is de levensgeest“ schijnt te blijken, dat de groote de levensgeest is. Maar uit den aanhef van dit hoofdstuk: „Want dit heb ik van de *Rshi's* gehoord: Hij, die den geest kent, is het verdriet te boven; ik lijd, o heer! breng gij mij over het verdriet heen“ schijnt te blijken, dat de groote de hoogste geest is. De vraag is nu, wat van beiden men moet aannemen en wat verwerpen.

De meening, dat de groote de levensgeest is, wordt verdedigd op grond dat er geen vraag en antwoord over iets grooters voorkomen. Want er wordt gevraagd: „Is er, o heer! iets grooters dan de naam?“ en het antwoord luidt: „De stem is grooter dan de naam“; dan weder: „Is er iets grooters dan de stem? De inwendige zin is grooter dan de stem“. Zoo is hier een reeks van vragen en antwoorden over iets grooters, van den naam af tot den levensgeest toe, maar dan volgt geen nieuwe vraag en antwoord; er volgt niet: Is er iets grooters dan de levensgeest? Dit of dat is grooter dan de levensgeest. ² — Maar wanneer men onder den groote den levensgeest verstaat, hoe moet dan de uitdrukking: „Waarbij men niets anders ziet“ enz., waarin een kenmerk van den groote genoemd wordt, worden verstaan? — Het antwoord hierop is: Omdat men ziet, dat in den toestand van diepen slaap, wanneer al de organen zich in den levensgeest (adem) terugtrekken, de gewone functies der organen, zien enz., ophouden, daarom geldt dat woord: „Waarbij men niets anders ziet, niets anders hoort“ enz. ook van den levensgeest. Zoo zegt de schrift, door de woorden: „Dan ziet hij niet, dan hoort hij niet“ den toestand van diepen slaap, waarin alle werking der organen heeft opgehouden, aanduidende, in de woorden:

¹ Chānd. Up. VII, 23.

² Een ander argument, aan het tekstverband ontleend, is hier, even als later de weerlegging er van, in de vertaling weggelaten, daar beide zonder uitvoerige toelichting onverstaaenbaar zijn.

„De vuren van den levensgeest alleen waken in die stad“, dat in dien toestand alleen de vijfvoudige levensgeest (de adem) wakker blijft en leert daardoor, dat in den toestand van diepen slaap de levensgeest het hoogste is. Ook dit, dat van den groote gezegd wordt: „De groote is geluk“, is met deze opvatting niet in strijd, daar de schrift in de woorden: „Dan ziet deze deva geene droomgezichten, dan is, wat in het lichaam is, geluk“ van dien toestand van diepen slaap zegt, dat daarin alleen geluk bestaat. En ook de uitdrukking: „De groote is het onsterfelijke“ is met onze opvatting niet in strijd, daar de schrift zegt: „De levensgeest is onsterfelijk“. — Maar wanneer men aanneemt, dat de groote hier de levensgeest is, hoe is dan te verklaren, dat in den aanhef van dit hoofdstuk het verlangen wordt uitgesproken om den geest te leeren kennen, zooals geschiedt in de woorden: „Die den geest kent, is het verdriet te boven“? — Daarop antwoorden wij: Met den geest wordt hier alleen de levensgeest bedoeld. Want in de woorden: „De levensgeest is vader, de levensgeest is moeder, broeder, zuster, leeraar, brahmaan“¹ wordt de levensgeest voorgesteld als de algeest en hetzelfde wordt uitgedrukt door de daar voorkomende vergelijking: „Evenals de spaken van een rad in de naaf bevestigd zijn, zoo is in dezen levensgeest alles bevestigd.“ En omdat de levensgeest hier als algeest voorgesteld en met de naaf, waarin alle spaken bevestigd zijn, vergeleken wordt, kan van hem gezegd worden, dat hij groot is. Op deze gronden concludeeren wij, dat de groote de levensgeest is. —

Hierop wordt nu geantwoord: De groote kan hier alleen de hoogste geest, niet de levensgeest zijn; dit blijkt hieruit, dat hij boven de volmaakte rust gesteld wordt. Met „volmaakte rust“ wordt de toestand van diepen slaap aangeduid, zooals blijkt uit de afleiding; want volgens deze duidt het woord dien toestand aan, waarin de mensch tot volkomen rust komt; en ook hieruit, dat de volmaakte rust in de Brhad Aranyaka naast den toestand van droomen en van waken genoemd wordt. En hier wordt daarmede de levensgeest bedoeld, daar deze alleen in den toestand van diepen slaap wakende blijft. De beteekenis van het aphorisme is dus: Het blijkt hieruit, dat de groote wordt gesteld boven den levensgeest. Indien toch de groote de levensgeest zelf was, dan zou het

¹ Chând. Up. VII, 15, 1.

ongerijmd zijn, dat hij daarboven werd gesteld. Want boven den naam wordt niet de naam, maar iets anders, nl. de levensgeest, gesteld, en zoo wordt telkens boven de genoemde objecten, van de stem af tot den levensgeest toe, iets anders gesteld. Zoo moet ook de groote, die boven den levensgeest gesteld wordt, een ander zijn dan deze. — Maar er volgt niet een vraag: Wat is grooter dan de levensgeest? en evenmin een antwoord: Dit of dat is grooter dan de levensgeest; hoe kan dan gezegd worden, dat de groote boven den levensgeest wordt gesteld? — Hierop wordt geantwoord: Het noemen van iets anders behoeft niet juist te geschieden in den vorm van vraag en antwoord, daar het spreken over iets anders geschiedt dáár, waar er geen verband bestaat met hetgeen voorafgaat. Daar Narāda hier, tot zoo verre het onderricht gehoord hebbende, het stilzwijgen bewaart, onderricht Sanatkumāra hem uit eigen beweging verder, zeggende: „Door de kennis van den levensgeest, die tot de onwerkelijke phaenomena behoort, in een redetwist te overwinnen, dat is niet overwinnen. Maar hij overwint waarlijk, die door het noemen van het ware overwint“. Met dat ware nu wordt het hoogste Brahma bedoeld, daar dat de hoogste werkelijkheid is en de schrift daarvan elders ook zegt: „Waarheid, kennis, oneindig is het Brahma“. Dat ware nu, dat boven den levensgeest staat, en waarvan de verklaring in de woorden van Sanatkumāra wordt beloofd, dat moet het zijn, dat hier de groote wordt genoemd. Daaruit volgt, dat de groote wordt gesteld boven den levensgeest. Derhalve moet hij een ander dan de levensgeest en wel de hoogste geest zijn. En zoo is het ook gepast, dat dit boek aanvangt met het uitspreken van het verlangen om den geest te leeren kennen. Want dat met dien geest hier alleen de levensgeest bedoeld zou zijn, dat gaat niet op, daar de levensgeest niet in eigenlijken zin geest is. En het ophouden van het verdriet kan alleen verkregen worden door de kennis van den hoogsten geest, daar de schrift elders zegt: „Een andere weg om op te stijgen is er niet“. En terwijl dit boek aanvangt: „Breng mij o heer! mij over het verdriet heen“, luidt het slot: „Hem wiens zonden zijn uitgewischt, doet Sanatkumāra het einde der duisternis zien“. Met die duisternis wordt de valsche kennis, de oorzaak van het verdriet, bedoeld. En wanneer het onderricht eindigde met den levensgeest, dan zou niet gezegd worden, dat

de levensgeest rust op iets anders, en het brâhmana zegt: „Uit den geest komt de levensgeest voort“. Zegt men nu: In het slot van het boek is er sprake van den hoogsten geest, maar hier wordt met den groote de levensgeest bedoeld, dan gaat dat niet op, daar blijkens de woorden: „Waarop rust hij? Op zijne eigene grootheid“, de groote tot het einde van het boek subject blijft. Eindelijk geldt ook van den hoogsten geest in de eerste plaats, dat hij groot is, daar hij de oorzaak van alles is.

9. En hieruit, dat de genoemde eigenschappen aan hem toekomen.

Ook de hier aan den groote toegeschreven eigenschappen komen alle toe aan den hoogsten geest. In de woorden: „Waarbij men niets anders ziet, niets anders hoort, niets anders kent, dat is de groote“ wordt van den groote geleerd, dat bij hem de functies van zien enz. niet bestaan en datzelfde wordt elders met betrekking tot den hoogsten geest geleerd in de woorden: „Waar alles alleen zijn geest is, wien zou hij daar zien en waarmede ¹“. En ook de bovenaangehaalde woorden, waarin gezegd wordt, dat in den toestand van diepen slaap de functies van zien niet bestaan, hebben niet ten doel het wezen van den levensgeest te beschrijven, maar de volkomen onafhankelijkheid van den geest te doen kennen; want het hoofdstuk, waaraan die tekst ontleend is, handelt over den hoogsten geest. Eveneens heeft ook de tekst, die zegt, dat in dien toestand geluk bestaat, ten doel te leeren, dat geluk het wezen is van den geest, daar er gezegd wordt: „Dit is diens hoogste zaligheid; de overige schepselen leven van die zaligheid alleen“. En door hier in de woorden: „De groote is het geluk, in het kleine is geen geluk; de groote alleen is geluk“ het onvolmaakte geluk uit te sluiten, leert de tekst, dat het geluk, de groote, geen ander is dan het Brahma. En ook de onsterfelijkheid, die hier genoemd wordt in de woorden: „De groote is het onsterfelijke“, wijst op de hoogste oorzaak, daar de onsterfelijkheid der verschijningsvormen slechts betrekkelijk is en de schrift elders zegt: „Buiten hem is alles vergankelijk ²“. Zoo komen ook de overige hier genoemde eigenschappen, dat hij het ware is, dat hij rust op zijne eigene grootheid, dat hij alomtegenwoordig

¹ Brh. Ar. Up. II, 4, 14.

² Brh. Ar. Up. III, 4, 2.

en dat hij de algeest is, alleen aan den hoogsten geest, niet aan iets anders toe. Hiermede is bewezen, dat de groote is de hoogste geest.

10. Het onvergankelijke is het Brahma; dit blijkt hieruit, dat het alles, tot het luchtruim toe, draagt.

„Waarin is de ether bevat en vastgehecht? Hij antwoordde: Dat is het onvergankelijke, dat de Brahmanen beschrijven als niet grof, niet fijn“ ¹ enz.; aldus leest men. Hier is het de vraag, of met het woord „onvergankelijk (*axara*)“ eene syllabe aangeduid wordt of wel het hoogste wezen. De eerste opvatting wordt verdedigd op grond dat het woord *axara* de gewone naam is voor syllabe en het onlogisch zou zijn de gewone beteekenis voorbij te gaan, terwijl ook elders in de schrift van eene syllabe als object van vereering geleerd wordt, dat zij het wezen van alles is, daar er staat: „De syllabe *om* is het gansche heelal“ ² „—

Hierop antwoordt de auteur: Met het onvergankelijke wordt de hoogste geest alleen bedoeld; dit blijkt hieruit, dat het alles, tothetluchtruim toe, draagt, dat het de geheele phaenomenale wereld, van de aarde af tot den ether toe, draagt. Want nadat van de geheele phaenomenale, over drie tijden verdeelde wereld, de aarde enz., in de woorden: „In den ether alleen is zij bevat en vastgehecht“, gezegd is, dat zij op den ether rust, volgt de vraag: „Waarin is de ether bevat en vastgehecht?“ en in antwoord daarop wordt het onvergankelijke genoemd en ten slotte gezegd: „In dat onvergankelijke, o Gârghi! is de ether bevat en vastgehecht“. Dit nu, dat het de geheele phaenomenale wereld draagt, geldt van niets anders dan van het Brahma. En ook de uitdrukking: „De syllabe *om* is het gansche heelal“ moet, daar hij ten doel heeft het Brahma te doen begrijpen, als aanprijzing daarvan beschouwd worden. Derhalve kan het onvergankelijke alleen het hoogste Brahma zijn, daar dit eeuwig en allesomvattend is.

— Dat moge zoo zijn; maar indien met het dragen van alles tot het luchtruim toe de afhankelijkheid van het gevolg van de oorzaak bedoeld wordt, dan past dit ook in het systeem van hen, die eene materie als oorzaak aannemen, en hoe kan men dan daaruit besluiten, dat hier sprake is van het Brahma? —

¹ Brh. Ar. Up. III, 8, 7—8.

² Taitt. Up. 1, 8.

Hierop antwoordt nu de auteur wederom:

11. En dit is eene functie van het Brahma; dat blijkt uit het bevelen.

Dat dragen van alles tot het luchtruim toe is eene functie van het hoogste wezen alleen; dit blijkt uit het bevelen. Want er is hier sprake van bevelen, daar er staat: „Op bevel van dit onvergankelijke wezen, o Gârgi! staan zon en maan elk op zijne afzonderlijke plaats.” Bevelen toch is eene functie van het hoogste wezen, maar kan niet aan de onbewuste materie worden toegeschreven; want leem en dergelijke dingen, de onbewuste oorzaken van potten enz., bevelen niet over die potten enz.

12. En hieruit, dat het van het wezen van het ander onderscheiden wordt.

Dat met het onvergankelijke alleen het Brahma bedoeld wordt en het dragen van alles tot het luchtruim toe eene functie is van het Brahma en niet van iets anders, blijkt hieruit, dat het onderscheiden wordt van het wezen van het ander. Daarmede wordt dit bedoeld: Van het wezen van dat andere, dat hier door sommigen onder het onvergankelijke verstaan wordt, onderscheidt de schrift het door te zeggen: „Dit onvergankelijke is onzichtbaar maar ziende, onhoorbaar maar hoorende, onkenbaar maar kennende, onbegrijpelijk maar begrijpende”. Daarin zouden wel de bepalingen „onzichtbaar” enz. ook op de materie toepasselijk zijn, maar de bepalingen „ziende” enz. gelden van haar niet, daar zij onbewust is.

Ook kan, daar in de woorden: „Daar is niets anders dat ziet, niets anders dat hoort, niets anders dat kent, niets anders dat begrijpt, dan dit” ontkend wordt, dat het van den geest onderscheiden is, met het onvergankelijke niet de aan voorwaarden gebonden individueele ziel bedoeld zijn; want in de woorden: „Zonder oog, zonder oor, zonder stem, zonder gevoel (inwendigen zin)” wordt ontkend, dat het aan voorwaarden gebonden is, en dat, wat men individueele ziel noemt, bestaat zonder voorwaarden niet. Hierom staat het vast, dat het onvergankelijke alleen het hoogste Brahma kan zijn.

13. Hieruit, dat hij als object der aanschouwing genoemd wordt, blijkt, dat hij het hoogste Brahma is.

In de schrift wordt eerst gezegd: „*Om*, o Satyakâma! is beide, het hoogste en het lagere Brahma; daarom zoekt de wijze op dezen grondslag een dier beiden „ en dan volgt later: „Hij die met de drie letters, met het woord *om* zijne gedachten richt op de hoogste ziel „ enz. Nu is het twijfelachtig of in deze laatste woorden het hoogste of het lagere Brahma als object van bespiegeling wordt genoemd, daar er voorafgaat: „Op dien grondslag zoekt hij een dier beiden „, nl. het hoogste of het lagere Brahma. De meening, dat het het lagere Brahma is, wordt verdedigd op grond dat er op volgt: „Die bereikt het licht, de zon „ en: „Die wordt door de Sâmans geleid naar de wereld van Brahmâ „ en dus geleerd wordt, dat voor hem, die het kent, de vrucht der kennis tot eene bepaalde plaats beperkt is. Want men mag niet aannemen, dat de kenner van het hoogste Brahma eene tot eene bepaalde plaats beperkte vrucht verwerft, daar het hoogste Brahma alomtegenwoordig is. — Maar is niet, wanneer men aanneemt, dat het het lagere Brahma is, de naam „de hoogste ziel „ hier ongepast? — Dit is geen bezwaar, daar de levensgeest de hoogste kan genoemd worden met betrekking tot het lichaam. —

Hierop antwoordt de auteur: Het hoogste Brahma alleen wordt hier aangewezen als object van bespiegeling; dit blijkt hieruit, dat het als object der aanschouwing wordt genoemd. Aanschouwen is zien; dat, wat door het gezicht omvat wordt, is het object der aanschouwing. De ziel, waarop men de gedachten moet richten, wordt in het vervolg dezer pericoop genoemd als object van aanschouwing; want er staat: „Dan aanschouwt hij de in de burgt wonende ziel, die hooger is dan het hoogste geheel der individueele zielen. „ Want object der bespiegeling kan ook iets zijn, dat niet werkelijk zoo bestaat, daar ook de gewrochten der verbeelding object van bespiegeling zijn, maar object van het zien kan, zooals de algemeene ervaring leert, alleen dat zijn, wat werkelijk zoo bestaat. Daaruit volgt, dat het alleen de hoogste geest, het resultaat van juist inzicht, kan zijn, die als object der aanschouwing wordt genoemd. En uit de woorden „hoogste „ en „ziel „ blijkt, dat dat dezelfde is, die in onzen tekst als object der bespiegeling genoemd wordt. — Maar bij de bespiegeling wordt de hoogste ziel, bij de aanschouwing daarentegen de ziel, die

¹ Prajna — Up. X, 2-5.

hooger is dan de hoogste, genoemd; hoe kan men dan zeggen, dat men in de laatste de eerste herkent? — Daarop wordt geantwoord: De woorden „hoogste” en „ziel” vooreerst worden van beide gebruikt. En met het geheel der individueele zielen wordt hier niet bedoeld de hoogste ziel, die in hetgeen voorafgaat als object der bespiegeling genoemd is, zoodat de hier als object der aanschouwing vermelde ziel, die hooger is dan dat hoogste, een ander zou zijn. Maar met het geheel der individueele zielen wordt eene uit individueele ziel bestaande massa aangeduid, evenals een klomp zout. De als individueele ziel zich openbarende massa van den hoogsten geest, die door voorwaarden beperkt en hooger dan de organen en objecten is, die wordt hier met het geheel der individueele zielen bedoeld. Anderen zeggen: De even te voren, in de woorden: „Hij wordt door de Sāmāns geleid naar de wereld van Brahmā” genoemde wereld van Brahmā, die hooger is dan de andere werelden, die wordt hier het geheel der individueele zielen genoemd. Want daar Hiranyagarbha, die woont in de wereld van Brahmā, de geest aller organen is, kan hij als de eenheid van alle met organen bekleede zielen beschouwd worden en daarom wordt de wereld van Brahmā het geheel der individueele zielen genoemd. Hieruit volgt nu, dat de daarboven staande hoogste geest, die het object is der aanschouwing, ook bij de bespiegeling object is. En de naam „hoogste ziel” past hier alleen, wanneer er sprake is van den hoogsten geest. Want de hoogste ziel kan geen ander zijn dan de hoogste geest, boven welken er niets anders is, daar de schrift elders zegt: „Boven de ziel is er niets; zij is het einddoel, het hoogste.”¹ En dat de spreker, na het object van het woord *om* in een hoogste en een lager Brahma onderscheiden te hebben, onmiddellijk daarop laat volgen, dat men met het woord *om* zijne gedachten moet richten op de hoogste ziel, leidt tot de conclusie, dat met die hoogste ziel het hoogste Brahma alleen bedoeld wordt. En ook de woorden: „Evenals de slang zich van zijne huid ontdoet, zoo wordt hij van euvel bevrijd”, waarin gezegd wordt, dat bevrijding van euvel de vrucht is, bewijzen, dat de hoogste geest hier als object der bespiegeling aangewezen wordt. Wat nu gezegd is, dat bespiegeling over den hoogsten geest niet eene tot eene bepaalde plaats beperkte vrucht kan hebben, daarop antwoorden wij;

¹ Kath. Up. I, 3, 11.

Met hetgeen gezegd wordt, dat hij, die door middel van de drie letters *om* zijne gedachten richt op den hoogsten geest, als vrucht daarvoor de wereld van Brahmâ deelachtig wordt en trapsgewijze tot juist inzicht komt, wordt het trapsgewijze voortgaan op den weg der verlossing bedoeld. Dit is dus geen bezwaar.

14. De kleine ether is het Brahma; dit blijkt uit hetgeen volgt.

Er is een tekst, die zegt: „In deze burgt van Brahma is een klein verblijf als eene lotusbloem; daarin is een kleine ether; dat, wat daarin is, moet men zoeken, dat moet men trachten te leeren kennen”¹. Die kleine ether, die hier gezegd wordt te zijn in de kleine lotus van het hart, is dat het element ether of de individueele ziel of de hoogste geest; dit is onzeker. Die onzekerheid vloeit voort uit het gebruik der woorden „ether” en „Brahma”. Want de naam ether vindt men gebruikt van het element van dien naam en ook van het hoogste Brahma. Hier is het dus onzeker, wie van beiden met dien kleinen ether bedoeld wordt. Zoo is het ook bij de uitdrukking „burgt van Brahma” de vraag of met den naam Brahma hier de individueele ziel en met de burgt van Brahma het lichaam als de woonplaats der ziel wordt bedoeld, dan wel of de burgt van Brahma de woning van het hoogste Brahma is, en is het dus onzeker, wie van beiden, de individueele ziel of de hoogste geest, de heer der woning is, die met den kleinen ether bedoeld wordt.

Sommigen nemen op grond van de gewone beteekenis van het woord „ether” aan, dat hier het element ether bedoeld is. Deze wordt dan klein genoemd met het oog op de kleine plaats, waarbinnen hij besloten is, terwijl de vergelijking van den ether in het hart met den ether daarbuiten, die voorkomt in de woorden: „Zoo groot als deze ether, zoo groot is die ether binnen in het hart”, en het gezegde: „Hemel en aarde zijn daarin geplaatst” hieruit verklaard moeten worden, dat de ether, de ruimte, één is.

Anderen beweren op grond van het woord „burgt van Brahma”, dat met dien kleinen ether de individueele ziel bedoeld wordt. Want volgens hen wordt het lichaam, dat de woonplaats is der individueele ziel, de burgt van Brahma genoemd, daar dit

¹ Chând. Up. VIII, 1, 1.

door hare daden is verworven. En de naam Brahma wordt overdrachtelijk op haar toegepast. Want het hoogste Brahma is niet als gebieder met het lichaam verbonden. De heer van eene burgt nu, b. v. de koning, woont op eene plaats dier burgt; en de individueele ziel heeft den inwendigen zin tot voorwaarde en de inwendige zin bevindt zich voornamelijk in het hart; daarom kan de individueele ziel gezegd worden te wonen in het hart. Van deze geldt ook, dat zij klein is, daar zij de grootte heeft van de punt eener pijl. En dat zij met den ether in grootte gelijk gesteld wordt enz., geschiedt om uit te drukken, dat zij van het Brahma niet wezenlijk onderscheiden is. Voorts wordt die kleine ether hier niet genoemd als het object dat men moet zoeken en trachten te leeren kennen, daar hij, blijkens de woorden: „Dat, wat daarin is“, tot nadere bepaling van iets anders genoemd wordt. —

Hierop antwoorden wij: Het hoogste wezen alleen kan die kleine ether zijn, niet het element van dien naam, noch de individueele ziel. Dit blijkt uit hetgeen volgt, uit bewijzen ontleend aan het vervolg der pericoop. Want nadat ten opzichte van dien kleinen ether, die genoemd is als het object dat men moet aanschouwen, eene tegenwerping gemaakt is in de met: „Indien zij zeggen“ ingeleide woorden: „Wat zou daarin gevonden worden, dat men moet zoeken en trachten te leeren kennen“ volgt eene weerlegging daarvan in de woorden: „Dan antwoorde hij: Zoo groot als deze ether, zoo groot is die ether binnen in het hart; hemel en aarde zijn daarin geplaatst“ enz. In deze woorden ontkent de spreker, door dezen ether, die men zich klein voorstelt, omdat de lotus van het hart klein is, met den bekenden ether te vergelijken, dat hij werkelijk klein is, en daaruit volgt, dat het niet de geschapen ether is. Ofschoon toch het woord „ether“ in zijne gewone beteekenis den geschapen ether aanduidt, wordt de meening, dat deze hier bedoeld is, afgesneden, daar hij niet met zich zelf zou kunnen worden vergeleken. — Maar is niet gezegd, dat, ofschoon de ether een is, toch ten gevolge van het veronderstelde onderscheid tusschen ether binnen en buiten het hart vergelijking kan plaats hebben? — Ook zoo kan ze niet plaats hebben. Want dat is een onbruikbaar redmiddel, daar ze op een denkbeeldig onderscheid zou berusten. Bovendien wanneer de vergelijking op zulk eene onderscheiding berustte, dan zou de ether daarbinnen niet met dien daarbuiten in uitgebreidheid gelijk gesteld kunnen worden,

daar de eerste dan beperkt zou zijn. — Maar ook het Opperwezen kan niet met den ether in uitgebreidheid gelijk gesteld worden, daar de schrift elders zegt: „Grooter dan de ether“. — Dit is geen bezwaar. Want de tekst heeft ten doel, het denkbeeld van kleinheid, dat voortvloeit uit de voorstelling, dat hij bevat is in de lotus van het hart, weg te nemen, niet, zijne grootte op te geven. En wanneer beide bedoeld werd, dan zou de zin gesplitst zijn. Verder, wanneer die onderscheiding gemaakt werd, dan zou niet in dat eene gedeelte van den ether, dat in de lotus van het hart is, hemel en aarde enz. kunnen gezegd worden geplaatst te zijn.

Ook de eigenschappen, genoemd in de woorden: „Dat is de geest, vrij van euvel, niet verouderende, onsterfelijk, zonder verdriet, zonder honger, zonder dorst, wiens wensch, wiens besluit werkelijkheid is“, komen niet aan den geschapen ether toe.

Ofschoon nu de naam „geest“ ook op de individueele ziel toepasselijk is, wordt de meening, dat deze bedoeld zou zijn, weder door andere bewijzen te niet gedaan. Want wanneer de door voorwaarden beperkte individueele ziel, die de grootte heeft van de punt eener pijl, werd bedoeld, dan zou niet het begrip van kleinheid, dat voortvloeit uit de voorstelling, dat zij bevat is in de lotus van het hart, wederom opgeheven kunnen worden. Zegt men nu, dat aan de individueele ziel alomtegenwoordigheid enz. wordt toegekend, omdat zij voorgesteld wordt als niet onderscheiden van het Brahma, dan antwoorden wij: Wordt aan de ziel als geest alomtegenwoordigheid toegekend, dan is het logisch te zeggen, dat zij direct aan het Brahma zelf wordt toegekend.

Wat verder gezegd is, dat, daar door de uitdrukking „burgt van Brahma“, de burgt aangeduid wordt; de individueele ziel alleen, als heer der burgt, even als een koning, binnen de burgt woont, daarop antwoorden wij: Als de burgt van het hoogste Brahma wordt het lichaam hier de burgt van Brahma genoemd, want het woord Brahma duidt in eigenlijken zin het hoogste Brahma aan. En ook dit is met die burgt verbonden, daar zij de plaats is, waar het wordt aanschouwd, en de schrift dit ook zegt in teksten als: „Dan aanschouwt hij de in de burgt wonende ziel, die hooger is dan het hoogste geheel der individueele zielen“¹; „Dat is de ziel, die in alle burgten woont“ en

¹ Praçna-Up. V, 5.

dergelijke. Of wel, het Brahma wordt aanschouwd als tegenwoordig in de burgt der individueele ziel, op dezelfde wijze als Vishnu in een Çâlagrâma-steen.

Voorts, nadat de spreker in de woorden: „Evenals hier de wereld der werken een einde neemt, zoo neemt daar de wereld der verdienste een einde“ gezegd heeft, dat de vrucht der goede werken eindig is, zegt hij in de woorden: „Maar zij die, hier den geest kennende, hem en deze niet falende wenschen bereiken, die zien hunne wenschen in alle werelden vervuld“, dat de vrucht van de kennis van dien vroeger genoemden kleinen ether oneindig is, en leert daardoor, dat deze de hoogste geest is.

Op de bewering nu, dat niet die kleine ether zelf in den tekst aangewezen wordt als het object, dat men moet zoeken en trachten te leeren kennen, daar de vermelding er van dient tot nadere bepaling van iets anders, daarop antwoorden wij het volgende: Indien niet die ether genoemd werd als het object dat men moet zoeken, dan zou de beschrijving van het wezen van dien ether: „Zoo groot als deze ether is, zoo groot is die ether binnen in het hart“ hier misplaatst zijn. Maar dient ook deze beschrijving niet om het werkelijke wezen van dat, wat daarin is, te doen kennen, daar, nadat de tegenwerping gemaakt is: „Een klein verblijf als eene lotusbloem in deze burgt van Brahma; daarin een kleine ether; wat zou daarin gevonden worden, dat men moet zoeken en trachten te leeren kennen“, in de weerlegging, die begint met hem met den ether gelijk te stellen, geleerd wordt, dat hemel en aarde daarin geplaatst zijn? Neen; want indien dat het geval was, dan zou dat wat daarin geplaatst is, nl. hemel en aarde enz., het object zijn, dat men moet zoeken en trachten te leeren kennen, en daarop is het vervolg der pericoop niet toepasselijk. Want nadat in de woorden: „Daarin zijn de wenschen vereenigd, dat is de geest, vrij van euvel enz.“ het behandelde onderwerp, de ether, de drager van hemel en aarde enz., weer opgevat is, luidt het vervolg der pericoop: „Zij die, hier den geest kennende, hem en deze niet falende wenschen bereiken“; daarin wordt door het gebruik van het voegwoord *en* geleerd, dat zoowel de geest, de drager der wenschen, als de in hem berustende wenschen, het object zijn dat men moet kennen. Daaruit volgt, dat ook in den aanvang der pericoop de kleine ether in de lotus van het hart zelf met hetgeen daarin geplaatst is, de aarde enz. en de niet falende wenschen, als het te kennen object genoemd is. Die

ether nu is, blijkens de aangevoerde bewijzen, het hoogste wezen.

15. Uit het gaan en het woord; want zoo wordt geleerd en er is een kenteeken.

De kleine ether is het hoogste wezen; dit blijkt uit bewijzen, aan het vervolg der pericoop ontleend; zoo is er gezegd. Die bewijzen nu worden thans verder in het licht gesteld. Dat het hoogste wezen alleen die kleine ether kan zijn, blijkt ook hieruit, dat in het vervolg van de pericoop over den kleinen ether een gaan en een woord genoemd worden, die aan het hoogste wezen alléén doen denken. Er staat nl.: „Al deze levende wezens gaan dagelijks naar die Brahmawereld en bereiken haar niet.“ Hier wordt de kleine ether, die het onderwerp van behandeling is, met den naam „Brahmawereld“ aangeduid en daarheen worden de levende wezens, d. z. de individueele zielen, gezegd te gaan. Dat bewijst, dat die kleine ether het Brahma is. Want zoo wordt elders in de schrift geleerd, dat de zielen dagelijks in den toestand van diepen slaap naar het Brahma gaan en gezegd: „Dan zijn zij met het *ens* vereenigd“ enz. En ook in het dagelijksch spraakgebruik zegt men van iemand, die in diepen slaap verzonken is: Hij is Brahma geworden, in het Brahma ingegaan.

Zoo blijkt ook uit het woord „Brahmawereld“, dat van den kleinen ether gebruikt wordt, dat men hier niet aan de individueele ziel of aan het element ether moet denken, maar dat die kleine ether het hoogste Brahma is. — Maar kan het woord „Brahmawereld“ ook niet de wereld van Brahmâ aanduiden? — Dat zou zoo zijn, indien bij de ontbinding der samenstelling het eerste woord in den genitivus moest worden geplaatst, zoodat het werd „de wereld van Brahma“; maar beide leden moeten bij de ontbinding in denzelfden casus geplaatst worden, zoodat het wordt: „de wereld, die Brahma alleen is“ en daarom kan het alleen op het hoogste Brahma slaan. En dat dagelijks gaan naar de Brahmawereld, waarvan in den tekst gesproken wordt, is een kenteeken, dat deze laatste verklaring de ware is. Want men kan niet veronderstellen, dat de levende wezens dagelijks naar de wereld van Brahmâ, de zoogenaamde wereld der waarheid (de hoogste der zeven werelden), gaan.

16. En uit het staan tusschen de werelden; want deze macht vindt men aan hem toegekend.

Dat die kleine ether geen ander is dan het hoogste wezen, blijkt ook uit het staan tusschen de werelden. Want nadat eerst gezegd is: „Daarin is een kleine ether“, wordt deze met den ether gelijk gesteld en gezegd, dat alles er in geplaatst is; dan wordt aan den ether de naam „geest“ gegeven en geleerd, dat hij vrij van euvel is enz.; en dan gaat de tekst, bij hetzelfde onderwerp blijvende, voort en beschrijft hem aldus: „Die geest is de dam, die tusschen deze werelden staat om ze uiteen te houden.“ Evenals een dam de scheiding is van eene strook water en dient tot verdeeling der velden, zoo houdt deze geest de verschillende werelden, kasten en rangen ieder op hare plaats als een dam, die ze scheidt, verhindert om in elkaar te vloeien. Zoo schrijft deze tekst aan dien kleinen ether de macht toe om alles op zijne plaats te houden, en deze macht vindt men elders in de schrift aan het hoogste wezen toegekend, in de woorden: „Op bevel van dit onvergankelijke wezen, o Gârgi, staan zon en maan ieder op zijne plaats ¹“. En zoo leeren ook andere teksten, waarvan het vaststaat, dat zij op het hoogste wezen betrekking hebben, als: Hij is de heer van alles, hij is de beheerscher, de herder der schepselen; hij is de dam, die tusschen deze werelden staat om ieder op hare plaats te houden ²“. Zoo blijkt uit het staan tusschen de werelden, dat die kleine ether geen ander is dan het hoogste wezen.

17. En uit het algemeen erkende spraakgebruik.

Dat de kleine ether in de lotus van het hart alleen het hoogste wezen kan zijn, blijkt, zegt de auteur, ook hieruit, dat het woord „ether“ een algemeen erkende naam is van het hoogste wezen. Want zoo vindt men het gebruikt in woorden als: „Ether is de regelende kracht van naam en vorm ³“; „Uit den ether alleen zijn al deze schepselen voortgekomen ⁴“ enz. Maar nergens vindt men den naam „ether“ van de individueele ziel gebruikt. En ofschoon hij ook algemeen erkend is als naam van een element, kan hij toch hier, zooals boven bewezen is, in die beteekenis niet genomen worden, daar dan vergelijking met den ether enz. onmogelijk zou zijn.

¹ Brh. Ar. Up. III, 8, 9.

² Brh. Ar. Up. IV, 4, 22.

³ Chând. Up. VIII, 14, 1.

⁴ Chând. Up. I, 9, 1.

18. Zegt men: Het is de ander, omdat daarvan melding wordt gemaakt, dan antwoorden wij: Neen, want daarvan geldt het gezegde niet.

— Indien men op grond van het vervolg der pericoop aanneemt, dat de kleine ether het hoogste wezen is, dan brengen wij daartegen in, dat in dat vervolg ook van de ander, van de individueele ziel, melding wordt gemaakt. Want er staat: „Hij zeide: De in volmaakte rust verkeerende, die, uit het lichaam uitgaande en het hoogste licht bereikende, zich in zijne eigene gedaante openbaart, dat is de geest“. Want daar het woord „volmaakte rust“ elders in de schrift tot aanduiding van den toestand van diepen slaap voorkomt, kan die uitdrukking hier alleen de individueele ziel, aan wie die toestand eigen is, aanduiden, niet iets anders. Zoo kan ook alleen van de individueele ziel, die in het lichaam haar zetel heeft, gezegd worden, dat zij uit het lichaam uitgaat, evenals de wind en de andere elementen, die in den ether hun zetel hebben, uitgaan uit den ether. En evengoed als het woord „ether“, ofschoon het in het gewone spraakgebruik geene betrekking heeft op het hoogste wezen, in teksten als: „Ether is de regelende kracht van naam en vorm“ en dergelijke als naam van het hoogste wezen wordt opgevat, omdat er eene eigenschap van dat wezen wordt genoemd, kan het ook een naam van de individueele ziel zijn. Daarom concludeeren wij, dat de kleine ether in de lotus van het hart hier de individueele ziel is, op grond dat van deze melding wordt gemaakt. —

Hierop antwoordt de auteur: Dat kan zoo niet zijn, want daarvan geldt het gezegde niet. Want de individueele ziel, die zich beperkt denkt door de voorwaarden van verstand enz., kan niet in uitgebreidheid gelijk gesteld worden met den ether. En evenmin kunnen aan haar, daar zij de eigenschappen dier voorwaarden op zich zelve overbrengt, de eigenschappen zondeloosheid enz. worden toegekend. En dit is in het 14^{de} aphorisme reeds in het licht gesteld, maar het wordt hier herhaald om alle onzekerheid, die nog mocht overgebleven zijn, weg te nemen. En in het 20^{ste} aphorisme komt de auteur hierop nog terug.

19. Zegt men: Het blijkt uit hetgeen volgt, dan is het antwoord: Maar dat is de individueele ziel, geopenbaard in haar eigenlijk wezen.

De bewering, dat in onzen tekst de individueele ziel bedoeld moet zijn, daar van deze melding wordt gemaakt, is weerlegd door het bewijs, dat hetgeen gezegd wordt daarvan niet geldt. Maar evenals een gestorvene herleeft door besproeiing met den onsterfelijheidsdrank, zoo ontleent die bewering nieuwe kracht aan de later volgende rede van Prajâpati ¹. Want in de woorden „De geest, vrij van euvel” kondigt Prajâpati den geest, vrij van euvel, wien men moet zoeken en trachten te leeren kennen, als het onderwerp van zijn spreken aan en leert dan door te zeggen: „De persoon, die in het oog gezien wordt, dat is de geest”, dat de persoon, die in het oog zich bevindt en ziet, de individueele ziel, de geest is. Vervolgens blijkt de woorden: „Maar deze alleen zal ik u verder verklaren” voortgaande met over die ziel te spreken, stelt hij haar in de woorden: „Degene die in den droom geniet en werkzaam is, is de geest” en: „Degene, die in diepen slaap verzonken, in zich zelve teruggetrokken en tot volmaakte rust gekomen, geene droomen ziet, dat is de geest” in andere toestanden voor. En aan haar kent hij vervolgens de eigenschappen zondeloosheid enz. toe door te zeggen: „Dat is het onsterfelijke, veilige, dat is het Brahma.” Wanneer dan Indra in de woorden: „Maar nu kent deze noch den geest (zich zelve), zoodat hij weet: „Dat ben ik”, noch deze schepselen” een bezwaar opwerpt betreffende den toestand van diepen slaap, vangt hij wederom aan: „Deze alleen zal ik u verder verklaren, niet een ander” en leert dan, na eerst het gebonden zijn aan het lichaam als een lageren toestand te hebben doen kennen, in de woorden: „In volmaakte rust verkeerende, gaat zij uit dit lichaam uit en bereikt het hoogste licht; dan openbaart zij zich in hare eigenlijke gedaante, dan is zij de hoogste ziel”, dat de individueele ziel, wanneer zij uit het lichaam is uitgegaan, de hoogste ziel is. Daaruit blijkt, dat de eigenschappen van het hoogste wezen wel aan de individueele ziel kunnen worden toegekend. Derhalve wordt met den kleinen ether in de lotus van het hart alleen de individueele ziel bedoeld. —

Indien iemand aldus redeneert, dan antwoordt de auteur: Maar dat is de individueele ziel, geopenbaard in haar eigenlijk wezen. Het woord maar duidt de verwerping van het gevoelen der tegenpartij aan. De bedoeling is:

¹ Chând. Up. VIII, 7—11.

Ook hetgeen volgt geeft geen grond voor de bewering, dat in onzen tekst sprake is van de individueele ziel. Want ook hier wordt bedoeld de individueele ziel, geopenbaard in haar eigenlijk wezen. Geopenbaard in haar eigenlijk wezen is zij, wier eigenlijk wezen openbaar geworden is. De naam „individueele ziel” is ontleend aan den vroegeren toestand. De zin is deze: In de woorden: „De persoon, die in het oog gezien wordt enz.” noemt Prajâpati de ziel, die in het oog zich vertoont en ziet; en doet zijne leerlingen door hen in eene kom met water te laten zien, dien persoon buiten hen zelf zien; dan met de woorden: „Maar deze zal ik u verder verklaren” telkens weer hem noemende als het te verklaren object en achtereenvolgens den toestand van droomen en van diepen slaap vermeldende, stelt hij eindelijk in de woorden: „Dan het hoogste licht bereikende, openbaart zij zich in hare eigene gedaante” die ziel voor als hoogste Brahma, hetgeen haar werkelijk wezen is, niet als individueele ziel; dat hoogste licht, dat zij gezegd wordt te moeten bereiken, dat is het hoogste Brahma en daaraan komen de eigenschappen „vrij van euvel” enz. toe; en dat is ook, blijkens teksten als: „Dat zijt gij” enz., het werkelijke wezen der individueele ziel, niet dat andere, dat een gevolg is van voorwaarden. Want zoolang de ziel, de valsche kennis, die te vergelijken is met de dwaling waarbij men een paal voor een mensch aanziet en bestaat in het aannemen van dualisme, niet latende varen, zich zelve niet kent naar haar eeuwig en onveranderlijk wezen, niet begrijpt: „Ik ben Brahma”, zoolang is zij individueele ziel. Maar wanneer zij door de schrift, die haar doet inzien, dat zij niet is een complex van lichaam, organen, inwendigen zin en verstand, komt tot het bewustzijn: „Gij zijt niet een complex van lichaam, organen, inwendigen zin en verstand; gij zijt niet een eindig wezen, maar het in werkelijkheid bestaande *ens*, de geest, wiens wezen zuiver intelligentie is”, dan, zich zelve kennende in haar eeuwig en onveranderlijk wezen en opgehouden hebbende zich met dit lichaam enz. te vereenzelvigen, is zij de eeuwige en onveranderlijke geest alleen, daar de schrift zegt: „Die dat hoogste Brahma kent, die wordt Brahma alleen” enz. En dat alleen is haar werkelijk wezen, hare eigene gedaante, waarin zij, uit het lichaam uitgaande, zich openbaart.

— Maar kan er bij de eeuwige en onveranderlijke ziel sprake zijn van eene eigene gedaante en gezegd worden, dat zij daarin zich openbaart? Immers goud enz., welks wezen verborgen,

welks bijzondere eigenschappen bedekt worden door vermenging met andere stoffen, kan, gelouterd wordende door bijtende stoffen enz., zich in zijne eigene gedaante vertoonen; zoo kunnen ook sterren enz., wier glans bij dag verduisterd wordt, zich bij nacht, wanneer de zon, die haar verduistert, weg is, in hare eigene gedaante vertoonen; maar het eeuwige licht der intelligentie kan niet op die wijze door iets anders verdonkerd worden, daar het evenmin als de ether met iets anders vermengd kan zijn en de ervaring ook het tegendeel leert. Want zien, hooren, kennen en onderscheiden maken het eigenlijke wezen der ziel uit en deze vermogens neemt men altijd bij de ziel waar, ook wanneer zij niet uit het lichaam is uitgegaan. Want iedere ziel ziet, hoort, kent en onderscheidt; anders zou er geen zien enz. mogelijk zijn. Indien deze vermogens zich eerst nadat de ziel uit het lichaam is uitgegaan bij haar openbaarden, dan zou hetgeen men vóór dien tijd bij haar waarneemt vervallen. Daarom vragen wij: Wat is dat uitgaan uit het lichaam en dat zich openbaren in hare eigene gedaante? —

Hierop wordt geantwoord: Vóórdat men tot kennis van het onderscheid gekomen is, is het licht, dat zich in gezichtsvermogen enz. openbaart, het eigenlijke wezen der individueele ziel, schijubaar niet onderscheiden van de voorwaarden: lichaam, organen, inwendigen zin, verstand, objecten en gevoel. Evenals de doorschijnendheid en witheid van een zuiver kristal, het eigenlijke wezen er van, schijubaar niet afgescheiden is van voorwaarden, rood, zwart enz., voordat men het onderscheid heeft opgemerkt, maar het kristal eerst, wanneer men het na dat onderscheid te hebben leeren kennen afzonderlijk beschouwt, in zijne eigenlijke gedaante, in zijne doorschijnendheid en witheid gezegd wordt zich te vertoonen, ofschoon het die eigenschappen ook vroeger had, zoo is bij de ziel, die schijubaar niet afgescheiden is van voorwaarden, het lichaam enz., de uit de schrift verkregen kennis van het onderscheid uitgaan uit het lichaam en de vrucht dier kennis, het zich openbaren in haar eigenlijk wezen, het begrijpen, dat zij naar haar eigenlijk wezen zuiver geest is. Zoo is het lichamelijk en het onlichamelijk zijn van den geest alleen het gevolg van juiste onderscheiding en van gemis daarvan, zooals ook blijkt uit het lied: „Onlichamelijk in de lichamen“, terwijl ook de overlevering leert, dat tusschen lichamelijk en onlichamelijk zijn geen werkelijk verschil bestaat door te zeggen: „Ook in het lichaam zich bevindende,

o Kaunteya, handelt hij niet en wordt hij niet verontreinigd».

Daarom wordt van de ziel, wier wezen ten gevolge van gemis aan kennis van het onderscheid niet openbaar is, gezegd, dat haar wezen door kennis van het onderscheid geopenbaard wordt, maar dat geopenbaard en niet geopenbaard zijn is geen werkelijk verschil, daar het beide haar eigenlijk wezen is. Zoo berust het onderscheid tusschen de individueele ziel en het hoogste wezen alleen op dwaling en geenszins op verschil in wezen, daar beide, evenals de ether, onbezoedeld zijn. En dat men dit zóó moet opvatten, blijkt hieruit, dat Prajâpati van den persoon, die in het oog gezien wordt, zegt: „Dat is het onsterfelijke, veilige, dat is het Brahma». Indien de bekende persoon in het oog, die beschreven wordt als degene die ziet, een ander was dan het onsterfelijke en veilige Brahma, dan zouden de woorden: „het onsterfelijke, het veilige, het Brahma» niet daaraan als praedicaat kunnen worden toegevoegd. En met dien persoon in het oog kan ook niet het spiegelbeeld bedoeld zijn, daar bij die opvatting Prajâpati tot een leugenaar gemaakt wordt. Zoo wordt ook in de tweede strophe in de woorden: „Die in den droom geniet en werkzaam is» niet een ander genoemd dan de in de eerste strophe genoemde persoon in het oog, zooals hieruit blijkt, dat de strophe aanvangt: „Maar deze alleen zal ik u verder verklaren.» Bovendien, wanneer iemand ontwaakt, herkent hij wel het bestaan van hetgeen hij zag, wetende: „Ik zag in den droom een olifant, maar nu zie ik hem niet,» maar zichzelf herkent hij als dengene die zag, daar hij zich bewust is: „Ik was het, die een droombeeld zag en ik ben het ook, die nu in wakenden toestand de voorwerpen zie.» Eveneens wordt in de derde strophe, in de woorden: „Deze kent thans noch den geest (zich zelven), zoodat hij weet: „Dat ben ik», noch deze schepselen» alleen geleerd, dat er in den toestand van diepen slaap geene bijzondere voorstellingen bestaan, maar geenszins het bestaan van het kennende subject ontkend; en ook in de daarop volgende woorden: „Dan is hij tot vernietiging gekomen» is alleen bedoeld, dat de bijzondere voorstellingen, geenszins dat het kennende subject vernietigd is, daar de schrift elders zegt: „Want de rede van den kenner gaat niet te niet, daar zij onvergankelijk is»¹. Eveneens wordt in de vierde strophe eindelijk, die weder begint met de

¹ Brh. Ar. Up. IV, 3, 30.

woorden: "Maar deze alleen zal ik u verder verklaren, niet een ander", door de ontkenning, dat de ziel verbonden is met de voorwaarden, het lichaam enz., hetgeen uiteengezet wordt in de woorden: "Dit lichaam, o Indra! is sterfelijk enz.", gezegd, dat de individueele ziel, aangeduid met den naam "de in volmaakte rust verkeerende", zich in hare eigene gedaante openbaart, haar eigenlijk wezen, het Brahma, bereikt heeft, en dus geleerd, dat zij geen ander is, dan het naar zijn wezen onsterfelijke en veilige Brahma.

Maar sommigen meenen, dat men de woorden: "Maar deze alleen zal ik u verder verklaren", waarin de hoogste geest bedoeld wordt, niet mag doen slaan op de individueele ziel, en verklaren ze daarom aldus: Dezen van euvel vrijen geest, die in den aanhef der pericoop genoemd is, zal ik u verder verklaren. Volgens deze opvatting echter zou het voornaamwoord "deze", dat altijd slaat op iets nabijzijnds, betrekking hebben op een ver verwijderd object, en ook het woord "verder" zou daardoor zijne beteekenis verliezen, daar dan hetgeen in de telkens voorafgaande strophe behandeld was, in de volgende niet wederom zou behandeld worden; en zoo zou Prajâpati bedrog plegen, daar hij, belovende: "Deze alleen zal ik u verder verklaren", tot aan de vierde strophe toe telkens iets anders verklaren zou. Derhalve wordt hier door de vernietiging van den door valsche kennis veronderstelden, onwerkelijken toestand van individueele ziel, waarin de ziel door verschillende smetten, handelen, genieten, begeerte, afkeer enz., bezoedeld wordt en die de bron is van allerlei onheil, het daartegenoverstaande eigenlijke wezen der ziel, nl. dat zij het hoogste wezen is, vrij van euvel enz., door juiste kennis in het licht gesteld, evenals het wezen van een touw enz. in het licht gesteld wordt door de vernietiging van de dwaling, dat het eene slang is.

Andere sekten evenwel houden den toestand van individueele ziel voor een werkelijk bestaanden toestand, en dat doen ook sommigen der onzen. Om die allen, die de ware leer van de eenheid van den geest bestrijden, te weerleggen, is dit vertoog over het wezen der ziel geschreven, dat hierop neerkomt: Er is slechts één hoogste wezen, onveranderlijk en eeuwig, de grond van alle intelligentie; dit ééne wezen wordt door valsche kennis, door schijn, evenals een goochelaar, waargenomen in verschillende vormen; een ander intelligent wezen is er niet.

Dat nu de auteur in het vorige aphorisme de meening bestrijdt,

dat in deze pericoop, die over het hoogste wezen handelt, sprake is van de individueele ziel, daarmede heeft hij deze bedoeling: Aan den éénen, onbezoedelden, vormloozen, hoogsten geest, die van nature eeuwig rein, wijs, verlost en werkelijk, eeuwig en onveranderlijk is, wordt een daaraan tegenovergestelde bestaansvorm, die van individueele ziel, toegeschreven, evenals aan den ether uitgebreidheid en kleur toegeschreven wordt. Deze voorstelling wil hij door teksten, die de eenheid van den geest leeren, door daaraan toegevoegde redeneering en door bestrijding van het dualisme vernietigen. Om dat doel te bereiken nu leert hij, dat de hoogste geest een ander is dan de individueele ziel. Zijne bedoeling is echter niet, te leeren, dat de individueele ziel een ander is dan de hoogste geest; maar hij sluit zich alleen aan aan de uit valsche kennis voortvloeiende, algemeen aangenomen voorstelling van de individueele ziel als een afzonderlijk wezen. Want zoo, meent hij, zijn de voorschriften der plichtenleer, die uitgaan van de voorstelling, dat de ziel van nature handelt en de vruchten der handelingen geniet, daarmede niet in strijd. Maar hetgeen in het licht gesteld moet worden, het eigenlijk object der heilsleer, nl. de eenheid van den geest, leert hij in aphorismen als: „Maar door zijn inzicht in de gewijde wetenschap zegt hij dat, evenals Vāmadeva”¹ enz. En ook wij hebben vroeger bewezen, dat er geen strijd bestaat met de plichtenleer, door onderscheid te maken tusschen wijzen en onwetenden.

20. En de vermelding heeft eene andere bedoeling.

— De vermelding der individueele ziel, die, zooals boven aangetoond is, in de pericoop over den kleinen ether voorkomt, „De in volmaakte rust verkeerende enz.,” die vermelding kan, wanneer onder dien kleinen ether het hoogste wezen wordt verstaan, geen onderricht zijn in de vereering der individueele ziel, noch ook nader onderricht omtrent het behandelde subject; derhalve is zij doelloos. — Op dit bezwaar antwoordt de auteur: Zij heeft eene andere bedoeling. Die vermelding dier individueele ziel heeft niet ten doel het eigenlijke wezen der ziel, maar dat van het hoogste wezen in het licht te stellen. Wanneer de, door de uitdrukking „de in volmaakte rust verke-

¹ I, 1, 30.

rende" aangeduide individueele ziel, die in wakenden toestand den uit lichaam en organen bestaanden kerker beheerscht en in de aderen teruggetrokken, de droomgezichten, die door de daarin zetelende verbeelding gevormd worden, waarneemt, begeerig om de inwendige kluis te bereiken, de haar in die beide toestanden aanklevende dwaling, waarbij zij zich met het lichaam vereenzelvigt, opgeeft en zoo in den toestand van diepen slaap het hoogste licht, het met den naam ether aangeduide Brahma bereikt, alle bijzondere voorstellingen latende varen, dan openbaart zij zich in hare eigene gedaante. Dat hoogste licht, dat zij moet bereiken, de eigene gedaante, waarin zij zich openbaart, dat is de geest, vrij van euvel enz., en deze is het voorwerp der vereering. Dat is de bedoeling van deze vermelding der individueele ziel en zoo is zij, ook in eene pericoop, die over het hoogste wezen handelt, niet ongepast.

21. Beroept men zich hierop, dat hij in den tekst klein genoemd wordt, dan is het antwoord: Dat is reeds verklaard.

Het bezwaar, dat het epitheton "klein", in de woorden: "Daarin is een kleine ether" aan den ether in het hart gegeven, niet toepasselijk is op het hoogste wezen, maar wel op de individueele ziel, die de grootte heeft van de punt eener pijl, dat bezwaar moet nog weerlegd worden. Want het daartegen vroeger, I, 2, aph. 7, aangevoerde, waar bewezen is, dat in een zeker opzicht ook het hoogste wezen als klein kan voorgesteld worden, dat moet, volgens den auteur, ook hier in acht genomen worden. En in den tekst zelf wordt dat klein zijn wederom tegengesproken door de vergelijking met den bekenden ether in de woorden: "Zoo groot als deze ether is, zoo groot is die ether binnen in het hart.

22. En het blijkt uit het nadoen van hem.

In de *Mundaka-Upanishad* lezen wij: "Daarin schijnt noch de zon, noch de maan en de sterren, noch de bliksem; veel minder het vuur; hij alleen schijnt en alles schijnt hem na (ontleent aan hem zijn licht); door zijn licht wordt dit alles verlicht ¹". Nu is het twijfelachtig of dat wezen, dat schijnt en hetwelk alles naschijnt, door welks licht dit alles verlicht wordt, de eene of andere lichtbron is, of wel de intelligente geest.

¹ *Mund. Up.* II, 2, 10.

De eerste opvatting wordt verdedigd op grond dat alleen van lichtbronnen, als de zon enz., gezegd kan worden, dat zij niet beschenen worden. Want het is eene erkende waarheid, dat de maan en de sterren, wier wezen licht is, niet schijnen bij dag, wanneer de zon, die eveneens licht is, schijnt. Daaruit moet men besluiten, dat ook dat wezen, dat door geene lichtbron, de zon ingesloten, beschenen wordt, zelf van nature licht moet zijn. En ook van naschijnen kan alleen sprake zijn bij een wezen, dat van nature licht is, daar nadoen alléén wordt waargenomen bij wezens van dezelfde natuur. Het moet derhalve de eene of andere lichtbron zijn. —

Hierop antwoorden wij: Het kan alleen de intelligente geest zijn. Dit blijkt uit het nadoen. Want het naschijnen, genoemd in de woorden: „Hij schijnt en alles schijnt hem na“, is alleen verklaarbaar bij de opvatting, dat hier sprake is van den intelligenten geest. Want van den intelligenten geest wordt elders gezegd: „Zijne gedaante is licht, zijn besluit is werkelijkheid“¹. Maar de zon enz. ontleenen, zooals algemeen erkend is, hun licht niet aan eene lichtbron. En lichtbronnen als de zon enz. kunnen niet afhankelijk zijn van eene andere lichtbron, zoodat zij daaraan hun licht zouden ontleenen, daar zij er mede gelijk staan; want eene lamp ontleent haar licht niet aan een andere lamp. Wat nu gezegd is, dat alleen bij wezens van dezelfde natuur nadoen wordt waargenomen, dat is geen algemeene regel; want ook bij wezens van verschillende natuur neemt men waar, dat het een het ander nadoet, b. v. bij een gloeiend stuk ijzer, dat het branden van het vuur, en bij het stof, dat het waaien van den wind nadoet.

Met de woorden uit het nadoen heeft de auteur gewezen op het naschijnen; met de woorden van hem wijst hij op het vierde lid van deze strophe. Ook de woorden: „Door zijn licht wordt dit alles verlicht“, waarin gezegd wordt, dat het licht van zon, maan en sterren enz. in hem zijn oorsprong heeft, doen denken aan den intelligenten geest; want van dien geest zegt de schrift: „Hem noemen de deva's het licht der lichten; hem vereeren zij als het onsterfelijke“². Maar dat de lichtgevende lichamen, de zon enz., door een ander licht verlicht worden, wordt door niemand aangenomen en is ongerijmd, daar het eene licht door het andere wordt gestuit.

¹ Chând. Up. III, 14, 2.

² Cat. Br. XIV: 7, 2, 20.

Die laatste woorden kunnen ook zoo opgevat worden, dat niet alleen van de in de strophe genoemde lichten, de zon enz., gezegd wordt, dat zij door hem verlicht worden, maar daar "dit alles" eene algemeene uitdrukking is, kan de bedoeling ook zijn, dat de openbaring van het gansche heelal, het geheel van namen en vormen, handelingen, handelende personen en vruchten der handelingen, berust op het bestaan van het licht van het Brahma, evenals de openbaring van het gansche geheel van vormen berust op het bestaan van het licht der zon. En het woord "daarin", waarmede deze strophe aanvangt, wijst aan, dat hier sprake is van het in het voorgaande behandelde. En uit de woorden: "Waarin hemel en aarde en luchtruim bevestigd zijn enz." blijkt, dat dat het Brahma is. En onmiddellijk vooraf gaan de woorden: "In de hoogste, gouden woning woont het onbezodelde, ongedeelde Brahma; dat is het schitterende licht der lichten, dat is het, wat de kenners van den geest kennen". Op de hierbij oprijzende vraag: Waarom wordt hij het licht der lichten genoemd? antwoordt deze strophe: "Daarin schijnt noch de zon enz."

Wat eindelijk gezegd is, dat alleen van eene andere lichtbron geldt, dat zij door de zon en de overige lichten niet beschenen wordt, zooals bv. de zon de overige hemellichten niet beschijnt, daarop antwoorden wij het volgende: Dat alles hem naschijnt, is er aan toegevoegd om uit te drukken, dat hij niet maar eene andere lichtbron is. En ook van het Brahma geldt, dat die lichten het niet beschijnen, want al wat waargenomen wordt, wordt waargenomen door middel van het licht van het Brahma, maar daar het Brahma zelf licht is, wordt het niet door middel van een ander licht waargenomen, zoodat de zon enz. het niet beschijnen. Dit blijkt uit teksten als: "Want het Brahma maakt al het andere openbaar, maar wordt niet door iets anders openbaar gemaakt; in het licht, dat zijn wezen uitmaakt, troont hij onbereikbaar, want hij wordt niet waargenomen."

23. En ook de overlevering getuigt het.

In de Bhagavad-gîtâ wordt verder de intelligente geest op dezelfde wijze voorgesteld, daar daarin gezegd wordt: "Dat, wat door zon noch maan noch vuur verlicht wordt, waaruit niemand wederkeert, dat is mijn hoogste verblijf" en: "Het licht der zon, dat de gansche wereld verlicht, dat van de maan en van het vuur, weet dit, dat is mijn licht".

24. Het Brahma is het, waarvan eene bepaalde lengte wordt opgegeven; dat blijkt uit het woord alleen.

Er staat: „Een persoon, een duim lang, woont midden in het ik“; die persoon wordt vervolgens genoemd „een vuur zonder rook, heer van hetgeen is en zijn zal, degene, die heden is en morgen; dat is het ¹“. Hier is het de vraag of die persoon van een duim lengte de individueele ziel is of wel de hoogste geest.

Volgens sommigen blijkt uit de opgave van eene bepaalde maat, dat hij de individueele ziel is. Want, zoo redeneert men, dat hij een duim lang is, kan niet gezegd worden van den hoogsten geest, die oneindig is in uitgebreidheid, maar wel, onder eene bepaalde veronderstelling, van de individueele ziel, daar deze aan voorwaarden gebonden is. En het blijkt ook uit de overlevering, daar deze zegt: „Toen nam Yama met geweld met zijn strik de ziel van een duim lengte uit het lichaam van Satyavân weg.“ Want het hoogste wezen kan niet door Yama met geweld weggenomen worden; daarom staat het vast, dat dáár de persoon van een duim lengte de aan de wisseling der eindige wereld onderworpen ziel is en diezelfde wordt ook hier bedoeld. —

Hierop antwoorden wij: Die persoon van een duim lengte kan geen ander zijn dan de hoogste geest. Dit blijkt uit het woord „heer van hetgeen is en zijn zal“. Want geen ander dan het hoogste wezen is absoluut heer van hetgeen is en zijn zal. En de woorden: „Dat is het“ wijzen terug op de vraag, die voorafgegaan is. Dat is het, waarnaar gevraagd is, nl. het Brahma; want naar het Brahma is hier gevraagd in de woorden: „Zeg mij dat, wat gij ziet, dat niet bestaat in verdienste noch in schuld, niet in dit geheel van gevolg en oorzaak, niet in hetgeen is noch in hetgeen zijn zal ²“. Uit het woord alleen beteekent: Uit den naam „heer“ alleen blijkt, dat hij het hoogste wezen is.

Op de vraag nu, hoe aan den alomtegenwoordigen hoogsten geest eene bepaalde afmeting kan worden toegeschreven, antwoorden wij:

25. Maar dit wordt gezegd met het oog op het hart, omdat het tot den mensch gericht is.

¹ Kath. Up. IV, 12.

² Kath. Up. II, 14.

Dat van den alomtegenwoordigen hoogsten geest gezegd wordt, dat hij een duim lang is, dit geschiedt met het oog op zijn wonen in het hart, evenals met het oog op de geleding van een bamboe aan de ruimte de lengte van eene el wordt toegekend. Want op zich zelf kan van den hoogsten geest, die alle maat te boven gaat, niet gezegd worden, dat hij een duim lang is. En boven hebben wij reeds, op grond van het woord „heer” enz., bewezen, dat hier aan geen ander dan aan den hoogsten geest kan worden gedacht. — Maar daar bij het verschil der levende wezens onderling de harten geene vaste afmeting hebben, kan ook met het oog daarop aan den hoogsten geest niet de bepaalde lengte van een duim worden toegeschreven. — Op deze tegenwerping antwoordt de auteur wederom: Omdat het tot den mensch gericht is. De heilsleer toch, ofschoon zij algemeen geldt, is alleen tot den mensch gericht, omdat deze tot de beoefening er van in staat is, er behoefte aan heeft, er niet van uitgesloten is en volgens de voorschriften er in moet worden ingewijd. Dit is uiteengezet in de bepalingen over de toelating tot de studie. Nu heeft het lichaam der menschen eene bepaalde lengte en daar het hart tot het lichaam in eene bepaalde verhouding staat, heeft ook hun hart eene bepaalde lengte en wel de lengte van een duim. Derhalve, omdat de heilsleer tot den mensch gericht is, kan aan den hoogsten geest met het oog op zijn wonen in het menscheijk hart de bepaalde lengte van een duim worden toegeschreven.

Wat nu gezegd is, dat uit de opgave van eene bepaalde lengte en uit de overlevering blijkt, dat onder dien persoon van een duim lengte de aan de wisseling der eindige wereld onderworpen ziel moet worden verstaan, dat ontkennen wij. Want, evenals in de teksten: „Dat is de geest”; „Dat zijt gij” enz., wordt ook hier geleerd, dat de persoon van een duim lang, d. i. de aan de wisseling der eindige wereld onderworpen ziel, Brahma is. De Vedāntawoorden toch zijn tweërlei: Soms hebben zij ten doel het eigenlijke wezen van den hoogsten geest in het licht te stellen; soms strekken zij om te leeren, dat de individueele ziel één is met dien geest. Hier wordt geleerd, dat de individueele ziel één is met den hoogsten geest, niet dat een van beiden een duim lang is. Dat dit alleen de bedoeling is, komt duidelijk uit in hetgeen later gezegd wordt: „Een persoon van een duim lengte, de inwendige geest, woont altijd in het hart der menschen;

haar make de mensch met standvastigheid van zijn lichaam los, evenals een riethalm uit de bladscheede; haar leere hij kennen als de reine en onsterfelijke."

26. Ook anderen behalve deze, leert Bâdarâyana; dit blijkt uit het aanwezig zijn der voorwaarden.

Dat het hoogste wezen een duim lang genoemd wordt, geschiedt met het oog op het menschelijk hart, omdat de heilsleer gericht is tot de menschen; aldus is boven gezegd. Hierop doorgaande wordt nu gezegd: Zeker. Het is eene vaststaande waarheid in de Brahmawetenschap, dat de heilsleer tot den mensch gericht is, maar niet tot den mensch alleen. De leeraar Bâdarâyana leert, dat ook tot die wezens, die boven den mensch staan, de deva's enz., de heilsleer gericht is. Hij leert dit op grond dat de voorwaarden voor de studie er van, behoefte aan verlossing enz., ook bij hen aanwezig zijn. Vooreerst bestaat ook bij de deva's enz. behoefte aan verlossing, voortvloeiende uit het inzicht, dat hunne grootheid aan verandering onderhevig is. Zoo bestaat bij hen ook geschiktheid voor de studie, omdat zij, zooals in de liederen, de brâhmâna's, de legenden, de mythen en ook in de ongewijde wetenschap geleerd wordt, lichamelijke wezens zijn. Verder bestaat er geen verbod, dat hen van de studie uitsluit. En door de voorschriften betreffende de inwijding in de leer enz. wordt hunne toelating niet te niet gedaan. Want de inwijding in de leer heeft alleen betrekking op het leeren der Veda's en deze kennen zij van zelf. En er wordt ook geleerd, dat zij, om ware kennis te verkrijgen, Brahmaleerling zijn geworden; zoo wordt er b. v. gezegd, dat Maghavan (Indra) honderd en één jaar bij Prajâpati als Brahmaleerling woonde en dat Bhrgu, de zoon van Varuna, tot zijn vader ging en zeide: "Leer mij, o heer! het Brahma ¹" enz.

De reden nu, waarom zij van de vervulling der ceremonieele handelingen uitgesloten zijn, dat er nl. voor de deva's geene andere deva's, voor de rshi's geene andere rshi's bestaan, die reden bestaat niet bij de beoefening der gewijde wetenschappen. Want bij de beoefening dier wetenschappen hebben Indra en de overige deva's niet te maken met aanwijzingen van deva's, noch Bhrgu en de overige rshi's met families van rshi's. Welke

¹ Taïtt. Up. III, 2.

3e Volgr. X.

reden zou er dan bestaan, waarom deva's en rshi's van de beoefening der gewijde wetenschappen uitgesloten zouden zijn?

Al is nu de heilsleer ook tot de deva's enz. gericht, toch vervalt daardoor de bepaling niet, dat het hoogste wezen een duim lang is, daar zij voor hen betrekking heeft op de lengte van hunne eigene duimen.

27. Zegt men: Dan bestaat er tegenstrijdigheid ten opzichte van de ceremonieele handelingen, dan antwoorden wij: Neen, want er wordt geleerd dat zij verschillende (gedaanten) aannemen.

— Dat moge zoo zijn; maar indien men leert, dat de deva's ook de gewijde wetenschappen moeten beoefenen, op grond dat zij eene lichamelijke gedaante hebben enz., dan moet men ook aannemen dat zij, als lichamelijke wezens, evenals de priesters bij de ceremonieele handelingen lichamen tegenwoordig zijn en dan komt men tot eene tegenstrijdigheid ten opzichte van de ceremonieele handelingen. Want men ziet niet, dat de deva's bij een offer lichamen tegenwoordig zijn en dat kan ook niet, daar één deva niet terzelfder tijd bij verschillende offers lichamen tegenwoordig kan zijn. —

Op deze tegenwerping antwoordt de auteur: Hier bestaat geene tegenstrijdigheid; want zij nemen verschillende gedaanten aan. Eénzelfde deva kan verschillende gedaanten tegelijk aannemen. Dit wordt door de schrift geleerd. Want er wordt ergens ¹ gevraagd: Hoeveel deva's zijn er?" Het antwoord luidt: "Drie en driehonderd, drie en drie duizend." Op de daarop volgende vraag: "Welke zijn dat?" luidt het antwoord: "Onder hen zijn drie en dertig groote deva's." Daarin leert de schrift, dat één deva verschillende gedaanten tegelijk heeft. Zoo worden die drieëndertig vervolgens eerst tot zes, dan tot drie enz. en eindelijk tot één teruggebracht en dan gevraagd: "Welke is die ééne deva?" waarop het antwoord luidt: "De levensgeest." Daarin wordt geleerd, dat alle deva's één zijn in den levensgeest en dat die ééne levensgeest zich terzelfder tijd in verschillende gedaanten openbaart. Zoo leert ook de overlevering, op plaatsen als: "De Yogin, zich macht verwervende, o edele Bharata! kan zich zelf in vele duizende gedaanten vermenigvuldigen en met die allen de wereld door-

¹ Cat. Brâhm. XI, 6, 3, 4; Brh. Ar. Up. III, 9, 4—2.

gaan; met sommige in de zinnelijke wereld zich bewegen, met andere machtige ascese oefenen; en dan alle wederom, evenals de zon hare stralen, in zich opnemen" en dergelijke, dat de Yogins, die zich bovennatuurlijke macht, b. v. het vermogen om zich oneindig klein te maken, verworven hebben, zich met verschillende lichamen tegelijk kunnen verbinden, en hoe zou men dan dat vermogen kunnen ontzeggen aan de deva's, die van hunne geboorte af bovennatuurlijke macht bezitten. Daar nu de deva's verschillende gedaanten kunnen aannemen, kan iedere deva, zich in vele vormen verdeelende, aan vele offers tegelijk deelnemen en dit zonder door de overige aanwezigen gezien te worden, daar zij ook het vermogen bezitten om zich onzichtbaar te maken.

De laatste woorden van dit aphorisme kunnen ook anders worden opgevat, zoodat de zin wordt: Uit de beschrijvingen van hun deel hebben aan de ceremonieele handelingen blijkt, dat zij, ofschoon zij lichamelijke wezens zijn, aan verschillende handelingen tegelijk kunnen deelnemen. In sommige gevallen toch kan een lichamenlijk wezen niet aan meer dan ééne handeling tegelijk deelnemen; zoo kan b. v. een Brahmaan, wanneer velen hem een maaltijd aanbieden, niet bij meer dan één persoon tegelijk eten. In andere gevallen daarentegen kan het wel; zoo kan een Brahmaan van meer dan één persoon een groet ontvangen. Zoo kunnen nu ook, daar het offer den deva wordt toegebracht, velen tegelijk hun offer aan één deva toebrengen, al is deze een lichamenlijk wezen. Al zijn dus de deva's lichamenlijke wezens, dan bestaat er toch geene tegenstrijdigheid ten opzichte van de ceremonieele handelingen.

28. Zegt men nu: Dan bestaat er tegenstrijdigheid ten opzichte van het Woord, dan antwoorden wij: Neen; want daaruit zijn zij voortgekomen; dit blijkt uit onmiddellijke en afgeleide bewijzen.

-- Toegegeven, dat er geene tegenstrijdigheid bestaat ten opzichte van de ceremonieele handelingen, al neemt men aan dat de deva's enz. eene lichamenlijke gedaante hebben, dan volgt daaruit toch eene tegenstrijdigheid ten opzichte van het Woord. Want in het *mimāṃsā*-aphorisme "Omdat het onafhankelijk is" is het gezag van den Veda bewezen als voortvloeiende uit het oorspronkelijk verband, dat er bestaat tusschen het woord en het daardoor aangeduid object. Maar wanneer aangenomen wordt,

dat een deva eene lichamelijke gedaante heeft, dan moge hij krachtens zijne bovennatuurlijke macht de boter van vele offers tegelijk kunnen genieten, maar dan is hij toch, omdat hij met een lichaam verbonden is, een wezen dat geboren wordt en sterft evenals wij; en daarmede gaat het eeuwig verband tusschen het eeuwige woord en een object, dat niet eeuwig is, verloren en vervalt dus ook het aan het woord van den Veda toegekende gezag. —

Mocht iemand zoo spreken, dan is het antwoord: Ook ten opzichte van het Woord bestaat er geene tegenstrijdigheid. Want daaruit zijn zij voortgekomen. Daaruit alleen, uit het woord van den Veda, is de gansche, uit deva's enz. bestaande wereld voortgekomen. — Maar is niet in het aphorisme: „Uit hetwelk de oorsprong enz. is van het heelal” uitgemaakt, dat de wereld uit het Brahma is voortgekomen; hoe kan dan hier gezegd worden, dat zij uit het Woord is voortgekomen? Bovendien, al neemt men aan, dat uit het woord van den Veda het heelal is voortgekomen, hoe kan daardoor de tegenstrijdigheid ten opzichte van het Woord weggenomen zijn, daar toch de Vasu's, de Rudra's, de Aditya's, de Viçvadeva's, de Maruts enz., daar zij een ontstaan gehad hebben, niet eeuwig zijn en men, wanneer zij niet eeuwig zijn, niet kan ontkomen aan de conclusie, dat ook hunne, in den Veda voorkomende, namen niet eeuwig zijn; want het is algemeen erkend, dat een kind eerst nadat het geboren is, een naam krijgt. Daarom bestaat hier tegenstrijdigheid ten opzichte van het Woord. —

Wij antwoorden wederom: Neen; want men neemt ook tusschen woorden als „koe” enz. en het daardoor aangeduide object een eeuwig verband waar. Want al hebben de koeien enz. als individuen een ontstaan, daaruit volgt niet, dat ook het genus een ontstaan heeft gehad. Want bij substantiën, eigenschappen, handelingen hebben de individuen alléén een begin, maar niet de genera. De woorden nu zijn verbonden met de genera, niet met de individuen, want dan zou, daar het getal der individuen oneindig is, het verband onmogelijk te omvatten zijn. Daar dus wel de individuen een aanvang hebben, maar de genera eeuwig zijn, neemt men ten opzichte van woorden als „koe” enz. geene tegenstrijdigheid waar. En eveneens moet men bekennen, dat er ten opzichte van woorden als „Vasu” enz. geene tegenstrijdigheid bestaat, al neemt men aan dat de

individueele deva's een ontstaan hebben, daar de genera eeuwig zijn. Dat nu de deva's individuen zijn van een bepaald genus, volgt hieruit, dat in de liederen en brâhmana's geleerd wordt, dat zij eene lichamelijke gedaante hebben enz. De namen Indra enz. zijn, evenals de naam „veldheer“, ontleend aan den bepaalden rang, waarmede zij verbonden zijn. Iedere deva, die dien bepaalden rang bekleedt, wordt Indra enz. genoemd. Hierin ligt dus geen bezwaar.

En dat de wereld uit het Woord is voortgekomen, is niet, evenals het voortgekomen zijn uit het Brahma, bedoeld in dien zin, dat het Woord de materiele oorzaak der wereld is. Maar daar het eeuwige woord als uitdrukking van het bestaan met het eeuwige object verbonden is, wordt het ontstaan van een individueel object, beantwoordende aan de gewone beteekenis van een woord, een daaruit voortgekomen zijn genoemd.

Waaruit blijkt verder, dat de wereld uit het Woord is ontstaan? Uit onmiddellijke en afgeleide bewijzen. Onmiddellijk bewijs is de schrift, daar deze, wat haar gezag betreft, van niets anders afhankelijk is; afgeleid bewijs is de overlevering; want deze is, wat haar gezag betreft, van iets anders afhankelijk. Want deze beide leeren, dat aan de schepping het Woord is voorafgegaan. Want de schrift zegt: „Het woord *ete* (deze) uitsprekende, schiep Prajâpati de deva's; het woord *asrgram* (werden uitgegoten) uitsprekende, schiep hij de menschen; bij het woord *indava* (somadroppels) schiep hij de geesten der vaderen; bij de woorden *tiras pavitram* (door het zijgdoek) de plengoffers; bij het woord *âsavas* (licht) het lied; bij het woord *vicvâni* (alle) den lofzang; bij de woorden *abhi saubhagâ* (tot zegen) de overige schepselen ¹.“ Zoo wordt ook elders, b. v. in de woorden: „Door den inwendigen zin verbond hij zich in echtelijke gemeenschap met Vac“ ², geleerd, dat aan de schepping het Woord is voorafgegaan. En ook de overlevering zegt: „In den beginne is de hemelsche, uit den Veda bestaande rede, die geen begin of einde heeft maar eeuwig is; waaruit alle werkingen hun oorsprong hebben, door Svayambhû (de door zich zelf bestaande) voortgebracht (geuit).“ Dat voortbrengen (uiten) van het Woord nu moet beschouwd worden als

¹ Deze plaats komt volgens Govinda Ananda voor in een Chandoga-Brahmana. Het vers, waarvan hier eene mystieke verklaring gegeven wordt, komt voor in Rgv. IX, 62, 1; Sâmav. II, 180.

² Brh. Ar. Up. I, 2, 4.

uitdrukking voor den aanvang der traditie, daar bij het Woord, dat geen begin of einde heeft, in geen anderen zin van voortbrengen sprake kan zijn. Elders wordt gezegd: „Maheçvara (het Opperwezen) schiep in den beginne, door de woorden van den Veda alleen, de namen en vormen der schepselen en den aanvang der handelingen” en: „Door de woorden van den Veda alleen schiep hij in den beginne de verschillende namen, handelingen en toestanden van alle schepselen.” En ons allen leert ook de ervaring, dat een mensch, bezig zijnde met iets dat hij wil volbrengen, eerst het woord, waardoor het wordt aangeduid, zich voor den geest roept en dan het werk volbrengt. Daaruit besluiten wij, dat ook Prajâpati, den schepper, bij de schepping eerst de Vedische woorden voor den geest kwamen en dat hij vervolgens de daaraan beantwoordende objecten schiep. Zoo leert de schrift ook, in woorden als: Het woord *bhû* (aarde) uitsprekende, schiep hij de aarde”, dat door de openbaring van het woord „aarde” in zijn geest de aarde zelve geopenbaard, d. i. geschapen is.

Hoedanig is nu het woord, dat bedoeld wordt, wanneer men zegt dat de wereld uit het Woord is voortgekomen? Hierop antwoordt de auteur: Het is *sphota* (het onmiddellijk geopenbaarde begrip). Want neemt men aan, dat het de letters of klanken zijn, dan zou, daar deze ontstaan en vergaan, niet kunnen gezegd worden, dat uit de eeuwige woorden de individueele deva's zijn voortgekomen. De klanken toch ontstaan en vergaan, zoo dikwijls zij worden uitgesproken; dit blijkt hieruit, dat zij telkens anders gehoord worden. Want zoo kan men een bepaalden persoon, ook zonder hem te zien, herkennen aan zijn toon van lezen, zoodat men kan zeggen: Het is Devadatta, het is Yajnadatta, die leest. En dat begrip, dat de letters of klanken anders zijn, is niet eene dwaling, daar er geen begrip tegenover staat, waardoor het wordt opgeheven.

Bovendien kan men den zin van een woord niet begrijpen uit de letters of klanken. Iedere letter afzonderlijk toch kan den zin niet uitdrukken; want daarmede zou men te veel bewijzen (daar de ervaring leert, dat de zin niet uitgedrukt wordt door ééne enkele letter en dan ook de overige letters overbodig zouden zijn). Ook kan de zin niet worden uitgedrukt door de letters te gelijk, daar de letters een voor een op elkander volgen (en vergaan, zoodra zij uitgesproken zijn). Zegt men nu, dat de laatste letter, gepaard met den indruk te weeg gebracht door

de opeenvolging der letters, den zin uitdrukt, dan gaat ook dit niet op, want dan zou het woord, dat zelf het begrijpen van het verband noodig zou hebben om begrepen te worden, den zin te kennen geven, evenals rook de aanwezigheid van vuur te kennen geeft; en men verneemt de laatste lettergreep niet gepaard met indrukken, teweeggebracht door de opeenvolging der letters, daar indrukken onwaarneembaar zijn. Zegt men nu, dat de laatste letter gepaard met indrukken, gekend uit hare gevolgen, den zin doet kennen, dan gaat dit wederom niet op, daar de herinnering, het gevolg van den indruk, niet onmiddellijk ontstaat. Derhalve kan het *sphota* alleen het woord zijn en dat openbaart zich onmiddellijk als object van een enkelvoudig begrip in het subject, wanneer de kiem, bestaande uit den indruk, teweeg gebracht door de opeenvolging der letters, door het hooren der laatste letter tot rijpheid komt. En dat enkelvoudig begrip is niet eene herinnering van de letters of klanken, daar deze vele in getal zijn en dus niet het object kunnen zijn van een enkelvoudig begrip. En zij is eeuwig, want zij wordt herkend, zoo dikwijls een woord wordt uitgesproken, en de voorstelling van verschil heeft betrekking op de letters of klanken. Uit dat eeuwige, in het *sphota* bestaande woord, dat alles aanduidt, is de daardoor aangeduide, uit handelingen, handelende personen en vruchten der handeling bestaande wereld voortgekomen.

De eerwaarde Upavarsha evenwel zegt: De letters alleen zijn het woord. — Maar is niet gezegd, dat de letters ontstaan en vergaan? — Dat is zoo niet, want men herkent deze telkens als dezelfde. En men heeft het recht niet, te zeggen dat die herkenning het gevolg is van gelijkheid evenals dat bij haren enz. het geval is; want herkenning kan niet door andere bewijsmiddelen te niet gedaan worden. Men kan ook niet zeggen, dat die herkenning het genus geldt, daar het herkenning is van de individueele letters. Want indien telkens bij het uitspreken nieuwe letterindividuen werden gehoord, evenals men telkens andere individuen van het genus koe enz. waarneemt, dan zou de herkenning het genus gelden. Maar dat is het geval niet; het zijn de letterindividuen zelve, die men, zoo dikwijls zij worden uitgesproken, herkent. Want men krijgt de overtuiging, dat b. v. het woord „koe” tweemaal, niet dat er twee woorden „koe” zijn uitgesproken. — Maar is niet gezegd, dat ten gevolge van verschil van uitspraak ook tusschen de letters verschil ge-

hoord wordt, daar men aan den toon van lezen reeds een persoon kan onderscheiden. — Hierop wordt geantwoord: Daar het vaststaat, dat er herkenning van de letters plaats heeft, berust het verschillend hooren der letters niet op het wezen der letters zelve, maar, daar zij voortgebracht worden door toelating en afsluiting der lucht, op de verscheidenheid der daarbij werkzame organen. Bovendien zij, die verschil tusschen de letter-individuen aannemen, moeten, om de herkenning der letters te verklaren, het bestaan van lettergenera veronderstellen, met betrekking tot welke genera het waargenomen verschil moet worden beschouwd te berusten op bijkomende voorwaarden; maar dan ligt het meer voor de hand om aan te nemen, dat met betrekking tot de letterindividuen zelve het waargenomen verschil berust op bijkomende voorwaarden en de herkenning op hun eigenlijk wezen. En die herkenning is juist het begrip, waardoor de voorstelling, dat de letters verschillen, wordt te niet gedaan. — Maar hoe kan de letter *ga*, die toch één is, wanneer velen haar op denzelfden tijd uitspreken, vele vormen tegelijk hebben, b. v. met accent en zonder accent, met een nasaalklank of zonder nasaalklank? — Maar dat verschil is een verschil van toon, niet van letter; daarin ligt dus geen bezwaar. Wat is nu die toon? Het is dat, wat het oor nog treft van iemand, die uit de verte hoort en de bepaalde letter niet onderscheidt, en wat, wanneer de hoorder nabij is, bij de letterklanken het verschil van zwak en sterk enz. te weeg brengt, en daarop berust genoemde verscheidenheid, verschil van accent enz., niet op het wezen der letters; want de letters worden, zoo dikwijls zij worden uitgesproken, als dezelfde herkend. En daar dit zoo is, hebben de voorstellingen van accent enz. een grond; want in het andere geval zou men, daar de letters telkens als dezelfde herkend worden en dus niet verschillen, moeten aannemen, dat het verschil van accent enz. een gevolg is van de toelating en de afsluiting der lucht, en daar die toelating en afsluiting niet waarneembaar is, zouden de daarop berustende verscheidenheden in de letters niet kunnen bepaald worden en zouden dus de voorstellingen van accent enz. geen grond hebben. En men mag verder niet beweren, dat door het verschil van accent enz. verschil ontstaat tusschen de letters, die als dezelfde worden herkend. Want omdat er scheiding in het een bestaat, behoeft niet ook in iets anders, dat niet gescheiden is, scheiding te ontstaan. Immers men neemt niet aan, dat door het verschil tusschen de

individuen scheiding ontstaat in het genus. En daar het begripen van den zin kan verklaard worden uit de letters, is de veronderstelling van een *sphota* onnoodig. — Maar ik veronderstel het *sphota* niet, maar ik neem het waar; want het openbaart zich onmiddellijk in het begrip, dat ontstaat bij het vernemen der afzonderlijke letters. — Op die bewering antwoorden wij: Neen, want ook dat begrip heeft de letters tot object. Want het enkelvoudige begrip *gaus* (koe) dat ontstaat na het vernemen der afzonderlijke letters, heeft de gezamenlijke letters tot object, niet iets anders. Dit blijkt hieruit, dat ook in dat begrip de letters *ga* enz. voortduren, maar niet de letters *da* enz. Want indien het *sphota*, dus iets anders dan de letters *ga* enz., het object was van dat begrip, dan zouden de letters *ga* enz. evenzeer als de letters *da* enz. daarvan afgescheiden zijn; maar dit is zoo niet. Daaruit blijkt, dat dat enkelvoudige begrip eene herinnering is van de letters alleen.

— Maar is niet gezegd, dat de letters, daar zij vele zijn, niet het object kunnen zijn van een enkelvoudig begrip? — Wij antwoorden daarop: Ook eene veelheid kan het object zijn van een enkelvoudig begrip; dat blijkt uit begrippen als: groep, bosch, leger, tien; honderd, duizend enz. Maar het begrip dat *gaus* één woord is, dat is, evenals de begrippen: bosch, leger enz., een overdrachtelijk begrip, hieruit ontstaande, dat men uit de vele letters één object afscheidt.

Nu zegt men: Indien de letters alléén, te zamen het object vormende van een enkelvoudig begrip, het woord uitmaken, dan zouden *jara* en *raja*, *kapi* en *pika* niet als afzonderlijke woorden kunnen worden opgevat, want dat zijn dezelfde letters, die slechts in eene andere volgorde voorkomen. — Daarop antwoorden wij: Ofschoon men al de letters ieder op zich zelf waarneemt, roepen die letters toch alleen, wanneer zij in eene bepaalde orde op elkander volgen, het begrip van het woord te voorschijn en daarom is het niet ongerijmd, dat, al zijn de letters dezelfde, toch door eene andere volgorde een ander woord ontstaat. En daar in het spraakgebruik van oudere menschen die letters in volgorde genomen in verband gebracht werden met bepaalde objecten, zullen ook in ons eigen spraakgebruik die letters in ons verstand, dat ze ieder op zich zelf waarneemt, onmiddellijk nadat men ze afzonderlijk gehoord heeft, dezelfde voorstelling voortbrengen en zodoende zonder falen die bepaalde zaak aanduiden; dit is de eenvoudigste veronderstelling.

Maar zij, die een *sphota* aannemen, laten varen hetgeen men waarneemt om iets aan te nemen dat men niet waarneemt. En aan te nemen, dat de letters, in eene vaste orde vernomen wordende, het *sphota* openbaren en het *sphota* het object openbaart, dat is eene meer ingewikkelde veronderstelling. En ofschoon de letters, wanneer zij worden uitgesproken, telkens andere zijn, kan, daar men noodzakelijk het bestaan van algemeene lettersoorten moet aannemen als grond van de herkenning, het in de letters liggende vermogen om het object aan te duiden op de soorten worden overgebracht en daarom ligt er geene tegenstrijdigheid in de leer, dat uit de eeuwige woorden de individueele deva's enz. zijn voortgekomen.

23. En daaruit volgt ook, dat hij eeuwig is.

Terwijl de eeuwigheid van den Veda vaststaat op grond dat de overlevering hem voorstelt als het werk van een absoluut wezen, is de bewering geopperd, dat de leer, dat de individueele deva's enz. een begin gehad hebben, daarmede in strijd is; maar die bewering is in het vorige aphorisme weerlegd. Nu bevestigt de auteur de alreeds vaststaande waarheid, dat de Veda eeuwig is, op nieuw in de woorden: En daaruit volgt ook, dat hij eeuwig is. Ook daaruit, dat de wereld, de deva's en de overige wezens die tot vaste genera behooren, uit het woord van den Veda is voortgekomen, moet men besluiten, dat het woord van den Veda eeuwig is. En zoo leert het lied in de woorden: „Door officers volgden zij het spoor van Vâc en vonden haar weer, wonende onder de *rshi's* 1“, dat Vâc reeds bestond, toen zij wedergevonden werd. En eveneens zegt Vedavyâsa in de overlevering: „Door Svayambhû gemachtigd, hebben de groote *rshi's* vroeger door ascese de Veda's met de legenden verkregen, die bij het einde der wereldeeuw verloren waren gegaan“.

30. En omdat zij in naam en vorm gelijk zijn, volgt ook uit de geregelde herhaling van schepping en ondergang geene tegenstrijdigheid; want zoo leeren schrift en overlevering.

— Toegegeven dat, indien evenals individueele koeien enz. zoo ook individueele deva's enz. in onafgebroken volgorde ont-

¹ Rgveda X, 71, 3.

staan en ondergaan, door de eeuwigheid van het verband, daar het bestaan van naam, object en noemer nimmer afgebroken wordt, de tegenstrijdigheid ten opzichte van het Woord wordt opgeheven. Maar wanneer, zooals de uitspraken van schrift en en overlevering beide leeren, de geheele driefvoudige wereld, naam en vorm verliezende, telkens volkomen ondergaat en op nieuw ontstaat, hoe kan men dan tegenstrijdigheid vermijden? — Daarop wordt geantwoord: Omdat zij in naam en vorm gelijk zijn. Vooreerst moet men ook daarbij aannemen, dat de wereldstroom geen begin heeft gehad. En dat dit zoo is, zal de leeraar later (II, 1, 36) bewijzen. Heeft nu de wereldstroom geen begin gehad, dan moet men aannemen dat, evenals uit het inslapen en ontwaken, ofschoon ook dit door de schrift een ondergaan en ontstaan genoemd wordt, geene tegenstrijdigheid volgt, daar de toestanden na het ontwaken dezelfde zijn als voor het inslapen, zoo ook in het ontstaan en vergaan bij iedere wereldperiode geene tegenstrijdigheid ligt. En bij het inslapen en ontwaken heeft volgens de schrift vergaan en ontstaan plaats, zooals zij leert in de woorden: „Wanneer iemand slapende geen droomgezicht ziet en in dezen levensgeest samengetrokken is, dan gaat de stem met alle namen, het gezicht met alle vormen, het gehoor met alle woorden, de inwendige zin met alle voorstellingen daarin op; wanneer hij ontwaakt, dan gaan, evenals van een brandend vuur naar alle kanten vonken ontspringen, van dezen geest alle levensgeesten uit, ieder naar zijne plaats; van de levensgeesten de deva's, van de deva's de werelden ¹ „.

— Wat den slaap betreft, moge er geene tegenstrijdigheid bestaan, daar de bestaande toestanden voor de overige menschen onafgebroken voortduren en de slaper zelf na zijn ontwaken herinnering heeft van de toestanden voor zijn inslapen. Maar bij den grooten ondergang houden alle bestaande toestanden op en men kan zich de toestanden eener vroegere wereldperiode, evenmin als die van eene vroegere geboorte, herinneren; de vergelijking is derhalve onjuist. — Dat is geen bezwaar; want ofschoon de groote ondergang aan den geheelen gang der wereld een einde maakt, kunnen de hoogere wezens, *Hiranyagarbha* enz., door de gunst van het hoogste wezen zich den toestand der vroegere wereldperiode herinneren. Ofschoon de ervaring

¹ Kaush. Brāhm. Up. III, 3.

leert, dat de gewone levende wezens geene herinnering hebben van de toestanden uit een vroeger bestaan, behoeft dit niet eveneens het geval te zijn met de hoogere wezens. Want evenals men van den mensch af tot de planten toe, ofschoon ze allen gelijkelijk levende wezens zijn, op iederen trap grooter beperking van kennis en macht vindt, zoo vindt men van den mensch af tot Hiranyagarbha toe op iederen trap telkens grooter openbaring van kennis en macht. Men kan dus van die bovennatuurlijke macht, die in de uitspraken van schrift en overlevering herhaaldelijk wordt toegekend aan hen, die bij den aanvang eener wereldperiode wederom verschijnen, niet beweren, dat zij niet bestaat. En dus kunnen de hoogere wezens, Hiranyagarbha enz., die uit eene vorige wereldperiode uitstekende kennis en macht hebben overgehouden, wanneer zij bij het begin der nieuwe periode wederom verschijnen, door het hoogste wezen begunstigd zich de toestanden der vroegere periode herinneren, evenals iemand die uit den slaap ontwaakt. En zoo zegt de schrift: „Begeerig naar verlossing zoek ik mijn toevlucht bij dien deva, die Brahmâ het eerst schiep en hem de Veda's openbaarde, die zich openbaart in mijn eigen verstand" ¹. En Çaunaka (de veronderstelde verzamelaar van den *Rgveda*) en de overigen leeren, dat de liederen van den Veda door de *rshi's*, Maducchandas enz., zijn gezien. En zoo worden door de overlevering bij iederen Veda *Kândarshi's* vermeld. En de schrift leert ook in den tekst, die aanvangt: „Wie bij het offer of bij het onderricht een lied gebruikt, waarvan hij den *rshi*, het metrum, den deva of het *brâhmana* niet kent, die wordt een paal of vaart ter helle" en eindigt: „Daarom kenne men ze van ieder lied", dat men, voordat men met een lied begint, den *rshi* moet kennen. En om genot te verwerven worden aan de levende wezens plichtmatige handelingen voorgeschreven; om smart af te weren, onplichtmatige verboden. Begeerte en afkeer nu hebben het uit ervaring en schrift bekende lief en leed, niet iets verschillends tot object. Derhalve is iedere nieuw ontstaande schepping, die bestaat uit de vruchten van plichtmatige en onplichtmatige handelingen, gelijk aan de vroegere. En de overlevering zegt ook: „De handelingen, die ieder van hen verricht heeft in eene vroegere schepping, die verricht hij weder in iedere nieuwe schepping; onder den invloed hunner vroegere

¹ Çvet. Up. VI, 18.

dadens, hetzij deze boos of weldadig, zachtmoedig of wreed, goed of kwaad, waar of onwaar zijn, handelen zij; daarom heeft iemand in bepaalde dadens behagen ».

Verder, wanneer deze wereld ondergaat, blijft de potentia over en uit die potentia komt zij op nieuw voort; want anders zou men een ontstaan zonder oorzaak moeten aannemen. En men kan niet veronderstellen, dat die potentia veelvormig is. Daaruit nu moet men besluiten, dat in den van eeuwigheid af bestaanden wereldstroom de van tijd tot tijd elkander opvolgende werelden, nl. de aarde enz., groepen van levende wezens, die onderscheiden zijn in deva's, dieren en menschen, en onderscheidingen van kasten, rangen, plichten en vruchten der handelingen, volgens vaste wet geregeld zijn, evenals dit het geval is met het verband tusschen organen en objecten. Want men kan zich niet voorstellen, dat in de verschillende scheppingen het verband van organen en objecten enz. verschillend zou zijn, zoodat er b. v. een zesde orgaan met daaraan beantwoordende objecten zou bestaan.

Daar derhalve de toestanden in de verschillende wereldperiodes gelijk zijn en bij de hoogere wezens herinnering van de toestanden der vroegere wereldperiode mogelijk is, zijn de bij iedere schepping ontstaande wezens telkens gelijk in naam en vorm; en daar dit zoo is, bestaat er geene tegenstrijdigheid ten opzichte van het gezag der schrift, al neemt men eene geregelde herhaling van schepping en ondergang der wereld aan. En schrift en overlevering beide leeren die gelijkheid van naam en vorm. » De schepper schiep evenals vroeger zon en maan, hemel en aarde, luchtruim en ether »¹. De bedoeling is: Evenals de uit zon en maan enz. bestaande wereld in de vroegere wereldperiode geschapen was, zoo schiep het hoogste wezen ze ook in deze wereldperiode. En ook uitspraken der overlevering als: » Aan hen die aan het einde van den wereldnacht geboren worden geeft de Ongeschapene de namen der rshi's en de openbaringen der Veda's; evenals in den loop der jaren de verschillende kentekenen der jaargetijden op hun bepaalden tijd telkens op dezelfde wijze worden waargenomen, zoo ook de dingen bij den aanvang der wereldeeuwen; wat zij vroeger vertegenwoordigden, dat vertegenwoordigen zij ook thans; de tegen-

¹ Taitt. Aranyaka X, 1, 14.

woordige deva's zijn in naam en vorm gelijk aan de vroegere" moeten hier in aanmerking genomen worden.

31. Jaimini ontkent de roeping der deva's op grond dat deze onmogelijk is bij wetenschappen als de Madhuvidyâ.

Hier keert de auteur terug tot het eigenlijke punt in kwestie, het bewijs nl. dat ook de deva's geroepen zijn tot de beoefening der Brahmagwetenschap. Jaimini Âcârya leert, dat de deva's daartoe niet geroepen zijn, op grond dat dit onmogelijk is ten opzichte van de Madhuvidyâ enz. Want neemt men aan, dat zij geroepen zijn tot de beoefening der Brahmagwetenschap, dan moet men ook aannemen, dat zij geroepen zijn tot de beoefening der Madhuvidyâ enz., daar deze even goed tot de gewijde wetenschappen behooren. En dit is onmogelijk ¹.

En waaruit blijkt verder, dat de deva's er niet toe geroepen zijn?

32. En op grond dat zij bestaan in licht.

Aan de lichtschijf, die, aan den hemel staande en dag en nacht zich rondwentelende, de wereld beschijnt, worden de deva-namen Aditya enz. gegeven; dit is algemeen erkend in de gewone beschouwing en staat ook vast op grond van de teksten. En men kan niet aannemen, dat die lichtschijf een lichaam, een hart enz., bezit en bewustzijn of behoefte aan verlossing heeft, want men weet, dat zij onbewust is evenals het leem enz. Dit geldt ook van Agni enz. Zegt men nu: Dat moge zoo zijn; maar daarin ligt geen bezwaar, daar men uit de liederen, brâhmaza's, legenden, mythen en ook uit de gewone beschouwing weet, dat de deva's enz. een lichaam hebben, dan is het antwoord: Neen. De gewone beschouwing vooreerst is geenszins een kenmiddel op zich zelf; want alleen wat algemeen aangenomen wordt op grond van kenmiddelen, waarneming enz., zonder nader onderzoek, wordt gezegd erkend te zijn in de gewone beschouwing. En hier kan noch waarneming, noch een ander dier kenmiddelen beslissen. Ook de legenden en mythen hebben, daar zij van menschelijken oorsprong zijn, den steun

¹ Het hier volgende vertoog is in de vertaling weggelaten. Het komt in het kort hierop neer: De Madhuvidyâ, die in verband staat met het ritueel, handelt over de kennis van bepaalde deva's, Aditya, de Maruts, Rudra's, Vasu's enz. Nu is het ongerijmd, dat de deva's het wezen der deva's zouden leeren kennen en hen vereeren.

van een ander gezag noodig. De brāhmana's verder, die, daar zij met een voorschrift één geheel uitmaken, tot aanprijzing daarvan strekken, kunnen niet opgevat worden als op zich zelf nog ten doel hebbende, te leeren dat de deva's een lichaam enz. hebben. De liederen eindelijk, die, door de schrift voor eene bepaalde handeling bestemd en onafscheidelijk met de praktische aanwijzingen samenhangende, dienen om hetgeen daartoe behoort te noemen, zijn volgens de verklaring der uitleggers geenszins kenmiddel voor eene of andere zaak. Derhalve zijn de deva's enz. niet geroepen tot de studie van het Brahma.

33. Maar Bādarāyana neemt het bestaan er van aan; want zij is wel mogelijk.

Het woord maar duidt de verwerping aan van het gevoelen der tegenpartij. Bādarāyana Acārya leert, dat ook voor de deva's de roeping bestaat tot de studie van het Brahma. Want al is die roeping onmogelijk met betrekking tot de studie van wetenschappen als de Madhuvidyā enz., waarin sprake is van deva's enz., zij is wel mogelijk met betrekking tot de studie der zuivere Brahmawetenschap, daar de roeping afhangt van behoefte aan verlossing, geschiktheid tot de studie, en van het niet bestaan van een verbod. En men mag niet, op grond dat die roeping onmogelijk is met betrekking tot sommige wetenschappen, haar ontkennen ook met betrekking tot die, waarbij zij wel mogelijk is. Alle menschen, Brahmanen enz., toch zijn ook niet bevoegd tot alle ritueele handelingen, b. v. de koningswijding enz.; dezelfde regel, die daar geldt, moet men ook hier toepassen.

En met betrekking tot de Brahmawetenschap geeft de schrift een kenteeken, waaruit blijkt dat de deva's enz. tot de studie er van geroepen zijn, daar er gezegd wordt: „Wie der deva's tot de kennis daarvan komt, die wordt het; eveneens de ṛshi's en de menschen” en: „Zij nu zeiden: Welaan, laat ons den geest trachten te leeren kennen, door de kennis waarvan men alle werelden en alle wenschen verkrijgt. Van de deva's begaf zich Indra, van de asura's Virojana tot Prajāpati” ¹. En ook de overlevering geeft zulke kenteekenen, als b. v. het gesprek tusschen de Gandharva's en Yājñavalkya en dergelijke meer.

Wat nu in het vorige aphorisme gezegd is, daarop antwoorden

¹ Chānd. Up. VIII, 7, 2.

wij: De woorden Aditya enz., al duiden zij hemellichten enz. aan, zijn tegelijk namen van bepaalde zelfbewuste, met hoogere macht begaafde wezens, nl. deva's; want zoo komen zij in de liederen en brâhmana's voor.

Want krachtens hunne hoogere macht zijn de deva's in staat en om die lichtwezens te bezielen en om naar willekeur dit of dat lichaam aan te nemen. Want zoo wordt in de schrift, in de legende van Subrahmanya omtrent de bok van Medhâtiti, gezegd, dat Indra in de gedaante van een bok, Medhâtiti, den afstameling van Kanva, roofde. En in de overlevering wordt verhaald, dat Aditya, in de gedaante van een man, tot Kuntî naderde. En er wordt geleerd, dat ook in het leem enz. zelfbewuste zielen wonen, daar de schrift zegt: „Het leem sprak“; „De wateren spraken“ enz. En betrekkelijk Aditya enz. wordt geleerd, dat de lichtschijf, die stoffelijk is, onbewust is, maar de deva's, die ze bezielen, zijn, zooals gezegd is, zelfbewuste wezens, daar ze als zoodanig voorkomen in de liederen en brâhmana's.

Wat verder gezegd is, dat de liederen en brâhmana's, daar zij eene andere strekking hebben, niet kunnen dienen als bewijs, dat de deva's een lichaam hebben, daarop antwoorden wij: Of iets bewezen wordt zoo te zijn of niet, hangt hiervan af, of het al of niet in het begrip ligt, niet hiervan, of het woord al of niet eene andere strekking heeft. Want ook wanneer iemand met een ander doel langs een weg gaat, merkt hij van een op den weg liggende grashalm of veder op, dat zij bestaan. — Nu zegt men: Dat voorbeeld past hier niet, want daar heeft eene, die veder, grashalm enz. tot object hebbende, waarneming plaats en daardoor merkt men het bestaan er van op, maar in de hier besproken gevallen, bij een brâhmana, dat als één met een voorschrift tot aanprijzing daarvan dient, kan men niet aannemen, dat het afzonderlijk nog de strekking heeft om iets mede te deelen. Want wanneer een zin in zijn geheel dient om een bepaald begrip aan te duiden, dient niet ook een gedeelte er van afzonderlijk om een begrip aan te duiden. B. v. in den ontkennenden zin: „Geen brandewijn drinke men“ is het verbod, dat door het geheel wordt uitgedrukt, de eenige bedoeling en zijn niet de woorden „brandewijn drinke men“ nog afzonderlijk een voorschrift om brandewijn te drinken. — Daarop wordt wederom geantwoord: Dat voorbeeld past hier niet; bij het verbod om sterken drank te drinken, kan men, daar de woorden slechts één zin uitmaken, uit den aard der zaak niet aannemen, dat

een gedeelte op zich zelf nog eene beteekenis heeft. Maar bij een voorschrift met een brāhmaṇa vat men eerst de woorden van het brāhmaṇa op als een afzonderlijken zin, die eene geschiedenis mededeelt, en leert het dan ten gevolge van zijne beteekenis kennen als eene aanprijzing van het voorschrift ¹.

Dit geldt ook van de liederen. Bovendien, door de voorschriften voor offers ter eere van Indra en de overige deva's wordt kennis van het eigenlijke wezen van Indra enz. verondersteld. Want men kan zich Indra enz. niet zonder zijn eigenlijk wezen voor den geest roepen en men kan geen offer brengen aan een bepaalden deva zonder zich dien voor den geest te roepen. En het voorschrift zegt ook: „Bij de aanroeping richt men zijne gedachten op dien deva, aan wien de offerboter is gewijd“. En de naam op zich zelf kan niet gelden voor het wezen van het object, daar er onderscheid bestaat tusschen woord en object. Men heeft dus geen recht om te ontkennen, dat krachtens het gezag van het Woord het eigenlijke wezen van Indra enz. zoodanig is als het in liederen en brahmaṇa's wordt voorgesteld.

Op dezelfde wijze kunnen ook de mythen en legenden, daar zij tengevolge van hun ontstaan rusten op de liederen en brāhmaṇa's, gelden als bewijs dat de deva's eene lichamelijke gedaante hebben. Zij kunnen ook berusten op onmiddellijke waarneming. Want er zijn dingen, die, ofschoon zij voor ons onwaarneembaar zijn, waarneembaar waren voor de Ouden. Zoo meldt de overlevering, dat Vyāsa en anderen van aangezicht tot aangezicht met de deva's enz. verkeerden. En wie mocht zeggen, dat de vroegere menschen evenmin als de tegenwoordige het vermogen bezaten om met deva's te verkeerden, die zou daarmede alle verandering in de toestanden der wereld loochenen. Die zou daarmede dan ook zeggen, dat er, evenmin als nu, ooit een kshatriya was die de geheele wereld beheerschte, en daardoor aan het voorschrift voor de koningswijding alle beteekenis ontzeggen. Die zou daarmede ook beweren, dat, evenals tegenwoordig, zoo door alle tijden heen de onderscheiding van de plichten der verschillende kasten en rangen grootendeels vervallen was, en zoo de gewijde wetenschap, waarin die onderscheiding geregeld wordt, nutteloos maken. Daaruit volgt, dat de Ouden,

¹ Eene verdere uitweiding hierover, in het oorspronkelijk nog volgende, is in de vertaling weggelaten.

ten gevolge van hunne buitengewone deugd, van aangezicht tot aangezicht met de deva's enz. konden verkeerren. Bovendien gewaagt de overlevering van omgang met deva's enz., verkregen door lezing van den Veda enz. Ook de ascese (Yoga), waarvan de overlevering spreekt, die het verwerven van bovennatuurlijke macht, als het vermogen om zich oneindig klein te maken enz., tot vrucht heeft, kan niet maar stoutweg geloochend worden.

En de schrift spreekt de macht der ascese uit in deze woorden: „Wanneer de vijf eigenschappen der ascese, die verbonden zijn met aarde, water, vuur, lucht en ether, zich openbaren, dan treft den Yogin, die door ascese een vurig lichaam verkregen heeft, noch ziekte, noch veroudering, noch dood.”

Ook mag men het vermogen der rshi's, de zieners van liederen en brâhmana's, niet naar het onze afmeten. Daarom hebben legenden en mythen een welgegrond gezag. En ook de gewone beschouwing mag men, wanneer zij mogelijk is, niet voor ongegrond verklaren. Daarom kan men uit de liederen enz. besluiten, dat de deva's enz. eene lichamelijke gedaante hebben enz. En dus kunnen ook de deva's geroepen zijn tot de studie der Brahma-wetenschap, daar bij hen de voorwaarden voor die studie mogelijk zijn. En zoo alleen komen ook de voorstellingen omtrent een trapsgewijze voortgaan op den weg der verlossing tot haar recht.

34. Want er wordt gezinspeeld op zijn verdriet bij het hooren van die verachtelijke uitdrukking; omdat hij daarin liep.

Evenals boven uitgemaakt is, dat de roeping tot de studie der gewijde wetenschappen niet beperkt is tot de menschen, maar ook voor de deva's bestaat, zoo wordt ook beweerd, dat die roeping niet beperkt is tot de tweemaal geborenen, maar ook bestaat voor de çûdra's. Tot weerlegging dier meening dient deze paragraaf.

De meening, dat ook de çûdra tot de studie is geroepen, wordt verdedigd op grond dat bij hem behoefte en geschiktheid kunnen bestaan en dat niet, evenals in de schrift gezegd wordt: „Daarom is de çûdra niet bevoegd om te offeren”, zoo ook eene bepaling voorkomt, dat hij onbevoegd is tot studie. En de reden, waarom hij de bevoegdheid tot ritueele handelingen mist, dat hij nl. het heilige vuur niet mag ontsteken, ontzegt hem de bevoegdheid tot de studie der gewijde wetenschappen niet. Want iemand zonder Avahanîya-vuur kan zeer goed de gewijde wetenschap

beoefenen. En er is een kenteeken, dat de bevoegdheid der çûdra's bevestigt; want in de Samvargavidyâ wordt Jânaçruti, de achterkleinzoon van Janaçruta, die begeerig is om te leeren, met den naam çûdra aangesproken ¹. En Vidura en andere leden der çûdrakaste muntten volgens de overlevering door kennis uit. Derhalve bezit een çûdra de bevoegdheid tot de beoefening der gewijde wetenschappen. —

Hierop antwoorden wij: De çûdra bezit die bevoegdheid niet, omdat hij de Veda's niet mag lezen. Want wie de Veda's gelezen heeft en den zin der Veda's verstaat, die is bevoegd tot datgene wat daarin behandeld wordt. De çûdra nu mag de Veda's niet lezen, omdat aan de lezing der Veda's de inwijding in de leer moet voorafgaan en deze het voorrecht is van de drie hoogere kasten. Wat nu de behoefte betreft, die geeft bij ontbreken der geschiktheid de bevoegdheid niet. Ook bloote geschiktheid naar wereldschen maatstaf geeft die bevoegdheid niet; want voor iets, dat met de heilsleer in betrekking staat, wordt geschiktheid volgens de eischen dier leer gevorderd; en die geschiktheid is den çûdra ontzegd, doordat hem het lezen der Veda's ontzegd is. Wat nu betreft het voorschrift dat de çûdra niet bevoegd is om te offeren, daarin wordt ook uitgesproken dat hij niet bevoegd is tot de studie der gewijde wetenschap, daar er een regel voorafgaat en een regel algemeen is. Het kenteeken nu, dat gij vindt in den naam çûdra, voorkomende in de Samvargavidyâ, dat is geen kenteeken, want daar wordt geen algemeene regel gegeven. Immers alleen een kenteeken dat voorkomt na het uitspreken van een algemeene regel duidt iets aan en hier is geen regel. Wel is waar zou het woord çûdra daar kunnen bewijzen, dat de çûdra bevoegd was tot de studie der Samvargavidyâ alleen, daar deze het object is, niet tot de studie van alle gewijde wetenschappen, maar daar het voorkomt in een brâhmana, kan het niets bewijzen voor de bevoegdheid van den çûdra. En men kan dien naam çûdra daar ook laten slaan op iemand, die de bevoegdheid tot studie bezit. Nl. op deze wijze: Jânaçruti werd verdrietig, toen hij door de zwaan verachtelijk over zich hoorde spreken, en op dat verdrietig worden zinspeelt de rshi Rainka door den naam çûdra, om hem daardoor zijne bovennatuurlijke kennis te toonen. Dit moet de beteekenis zijn, daar een lid der çûdrakaste de bevoegdheid tot studie niet

39.

¹ Chând. Up. IX, 2, 2.

bezit. — Maar hoe wordt in het woord çûdra op dat verdrietig worden gezinspeeld? — Daarop antwoordt de auteur: Omdat hij daarin liep; want de deelen van het woord çûdra kunnen beteekenen: hij liep in het verdriet; of: hij werd door verdriet overvallen; of: verdrietig liep hij naar Rainka. En de gewone beteekenis van het woord is hier onmogelijk ¹. En dit blijkt de beteekenis te zijn in dit verhaal.

35. En het blijkt hieruit, dat later in de vermelding van Caitraratha een kenteeken gegeven wordt dat hij een kshatriya was.

En Jânaçruti kan geen lid der çûdrakaste zijn geweest, daar men later in dit hoofdstuk een kenteeken vindt, waaruit blijkt dat hij een kshatriya was; hierin nl., dat hij genoemd wordt tegelijk met Abhipratâri, uit het geslacht der Caitraratha's. Want in het vervolg der pericoop over de Samvargavidyâ wordt de kshatriya Abhipratâri vermeld: „ Bij Çaunaka, uit de familie der Kapeya's, en Abhipratâri, uit de familie der Kâkshaseni's, wien een maaltijd opgedragen was, bedelde een Brahmaleerling ²„. En dat Abhipratâri een Caitraratha was, moet men opmaken uit zijne betrekking tot een Kâpeya. Want de betrekking van de Caitraratha's tot de Kâpeya's blijkt uit de woorden: „ Daarbij traden de Kâpeya's als offerpriesters voor Caitraratha op.„ Offerpriesters van ééne familie nu doen gewoonlijk dienst bij leden van ééne familie. En ook uit de woorden: „ Uit hen werd een heer der kshatriya's, met name Caitrarathi, geboren „, moet men besluiten, dat hij een kshatriya was. Dat nu Jânaçruti met den kshatriya Abhipratâri bij dezelfde wetenschap vermeld wordt, duidt aan dat ook hij een kshatriya was. Want gewoonlijk worden alleen lieden van dezelfde kaste te zamen vermeld. En uit het zenden van zijn wagenmenner en uit meer dergelijke blijken van zijne hoogheid blijkt dat Jânaçruti een kshatriya was. Derhalve bezit de çûdra de bevoegdheid tot studie niet.

36. En uit de vermelding der inwijding en het

¹ De bedoeling is: Daar de gewone beteekenis hier niet past, moet çûdra hier opgevat worden als samenstelling van çug, verdriet, met het werkwoord *dravati*, loopen.

² Chând Up. IV, 3, 5.

zeggen dat de çûdra deze niet deelachtig kan worden.

En dat de çûdra niet bevoegd is tot de studie, blijkt hieruit, dat in de plaatsen, die handelen over de gewijde wetenschap, melding gemaakt wordt van de plechtigheden der inwijding in de leer enz. „Hij wijdde hem in in de leer“; „Hij naderde hem zeggende: Leer mij, o heer!“; „Op het Brahma zich toeleggende, in het Brahma verdiept, het hoogste Brahma zoekende, gingen zij met een brandhout in de hand tot den eerwaarden Pippalâda zeggende: Hij zal ons dat alles verklaren“¹; „Hen in de leer ingewijd hebbende.“ Op al deze plaatsen wordt de inwijding in de leer vermeld. Dat nu de çûdra de inwijding niet deelachtig kan worden, wordt gezegd in de overlevering, die hem noemt „eenmaal geboren“, in de woorden: „De çûdra is de vierde kaste en eenmaal geboren“, en blijkt ook uit woorden als: „Voor den çûdra bestaat er geen zonde en hij kan de inwijding niet deelachtig worden“ en dergelijke.

37. En hieruit, dat hij er toe overging, nadat de ander had getoond dat hij het niet was.

En dat de çûdra niet bevoegd is tot de studie, blijkt hieruit, dat Gautama er toe overging om Jâbâla in de leer in te wijden en te onderwijzen, nadat deze door de waarheid te spreken getoond had dat hij geen çûdra was, hetgeen aangewezen wordt in de woorden: „Alleen een Brahmaan kan zoo spreken; breng mij een brandhout, beste! ik zal u in de leer inwijden; gij zijt niet van de waarheid afgeweken.“²

38. En hieruit, dat de overlevering hem het hooren en lezen van den Veda en het daarin behandelde verbiedt.

En dat de çûdra niet bevoegd is tot de studie, blijkt hieruit, dat de overlevering hem het hooren en het lezen van den Veda en het daarin behandelde verbiedt. Het hooren van den Veda, het lezen er van en het kennen en volbrengen van hetgeen in den Veda behandeld wordt, wordt in de overlevering den çûdra verboden. Het verbod om den Veda te hooren vooreerst ligt in de woorden: „Wanneer hij hoort naar het lezen van den

¹ Praçna-Up. I, 1.

² Chând. Up. IV, 4, 5.

Veda, zal men zijne ooren vullen met lood en lak" en: "De çûdra is eene wandelende begraafplaats; daarom mag de Veda niet gelezen worden in zijne tegenwoordigheid". Daaruit volgt dat ook het lezen hem verboden is; want hoe zou iemand, in wiens tegenwoordigheid de Veda niet gelezen mag worden, hem zelf mogen lezen? En het wordt uitdrukkelijk verboden in de woorden: "Spreekt hij hem uit, dan worde zijne tong uitgesneden; kent hij hem van buiten, dan worde zijn lichaam gespleten." En daaruit volgt van zelf, dat hem het kennen en volbrengen van hetgeen in den Veda behandeld wordt verboden is. En dat wordt uitdrukkelijk gezegd in de woorden: "Men geve geen onderricht aan den çûdra" en: "Lezen van den Veda, offer en weldadigheid zijn de plichten der tweemaal geborenen." Hun nu, bij wie krachtens de in een vroeger leven verkregen vorming kennis ontstaat, zooals bij Vidura, Dharma, Vyâdha enz., kan het genieten van de vrucht der kennis niet ontzegd worden, daar deze absoluut is; en blijkens het voorschrift der overlevering: "Deze doe men de vier kasten hooren" zijn de leden der vierde kaste bevoegd tot het leeren der mythen. Maar het staat vast, dat de çûdra's niet bevoegd zijn tot studie, die op den Veda berust.

39. Het blijkt uit het sidderen.

Het incidenteele onderzoek naar de bevoegdheid tot studie is geëindigd; nu keeren wij tot ons eigenlijk onderwerp, het onderzoek van de beteekenis van teksten, terug.

"De geheele wereld beeft (beweegt zich) in den levensgeest, waaruit zij voortgekomen is, een voorwerp van groote vrees, een geweldigen bliksem; zij, die dat kennen, worden onsterfelijk ¹". Deze tekst wordt in dit aphorisme bedoeld, daar "sidderen" hetzelfde beteekent als "beven". In dezen tekst wordt gezegd, dat de geheele wereld, op den levensgeest rustende, zich beweegt; er wordt een oorzaak van groote vrees, voorgesteld als een geweldige bliksem, genoemd en gezegd, dat men door die te kennen de onsterfelijkheid bereikt. Wie is hier die levensgeest en wat is die vreesverwekkende bliksem? Daar dit niet zeker is, moet het onderzocht worden.

Bij dat onderzoek wordt door sommigen, op grond van het gewone spraakgebruik, de meening verdedigd, dat die levensgeest de in vijf werkingen zich openbarende wind is en die bliksem

¹ Kath. Up. VI, 2.

het onweder, zoodat hier de macht van den wind beschreven wordt. Want de geheele wereld beweegt zich in den vijfvoudigen, met den naam „levensgeest“ (adem) aangeduiden wind en door den wind ontstaat de geweldige, vreesverwekkende bliksem. Want wanneer de wind zich vormt tot wolken, dan, zoo leeren de natuurkenners, ontstaat weerlicht, donder, regen en bliksem. En door kennis van den wind komt men tot onsterfelijkheid. Want zoo zegt de schrift elders: „Wind zijn de enkele deelen, wind is het geheel; hij die dus weet weert den dood af.“¹ Men moet dus hier denken aan den wind. —

Daarop antwoorden wij: Men moet hier denken aan het Brahma; dit blijkt uit de beschouwing van hetgeen voorafgaat en hetgeen volgt. Want wij merken op, dat er in het voorafgaande en in het volgende gedeelte van dit boek sprake is van het Brahma en hoe zouden we dan kunnen aannemen, dat hier, daartusschen in, plotseling gesproken werd van den wind. In hetgeen voorafgaat vooreerst, in de woorden: „Dat alleen noemt men het reine, dat alleen het Brahma, dat alleen het onsterfelijke; daarop rusten alle werelden, dat gaat niemand te boven“, is sprake van het Brahma en daarvan alleen is ook in dit vers sprake, zooals hieruit blijkt, dat het daarop onmiddellijk volgt en dat hier, in de woorden: „De geheele wereld beweegt zich in den levensgeest, evenals daar, gesproken wordt van den grondslag der wereld. Ook wordt het woord „levensgeest (adem)“, blijkens de uitdrukking: „de adem des adems“, van den hoogsten geest gebruikt. Ook dit, dat hij alles doet bewegen, is alleen toepasselijk op den hoogsten geest, niet op den wind; zoo wordt er gezegd: „Niet door uitademen, noch door inademen leeft eenig sterveling, maar zij leven door dat andere, waarop deze beide berusten“². Ook in hetgeen volgt, in de woorden: „Uit vrees voor hem brandt het vuur, uit vrees voor hem schijnt de zon, uit vrees voor hem loopen Indra en de wind en de dood als de vijfde“, is er sprake van het Brahma, niet van den wind, daar er een oorzaak van vrees wordt genoemd voor de geheele wereld met inbegrip van den wind; en daarvan is ook in dit vers sprake, zooals hieruit blijkt, dat het daaraan onmiddellijk voorafgaat en dat hier, in de woorden: „een voorwerp van groote vrees,

¹ Cat. Brāhm. XVI, 4, 3, 6.

² Kath. Up. V, 5.

een geweldige bliksem", evenals daar, van een oorzaak van vrees gesproken wordt. Het woord "bliksem" wordt gebruikt, omdat het Brahma daarmee hierin overeenkomt, dat het een oorzaak van vrees is. Want evenals iemand, denkende: "Daar zal een geweldige donderbui op mijn hoofd neerkomen, wanneer ik zijn bevel niet volbreng", uit vrees daarvoor stipt het bevel van den koning opvolgt, zoo volbrengt de wereld, Agni, de wind, de zon enz., uit vrees voor het Brahma stipt hare taak en daarom wordt het Brahma met den vreesverwekkenden bliksem vergeleken. En zoo zegt de schrift elders van het Brahma: "Uit schrik voor hem waait de wind, uit schrik voor hem gaat de zon op, uit schrik voor hem loopen Agni, Indra, en de dood als de vijfde" ¹. Ook hieruit, dat gezegd wordt dat de kennis er van onsterfelijkheid tot vrucht heeft, blijkt dat het het Brahma is. Want door het Brahma te kennen bereikt men de onsterfelijkheid, zooals blijkt uit het lied: "Door hem te kennen komt men den dood te boven; daar is geen andere weg om op te stijgen" ². Wat nu ergens gezegd wordt, dat men door den wind te kennen onsterfelijk wordt, dat is slechts betrekkelijk waar. Want daar wordt vervolgens, overgaande tot een ander onderwerp, de hoogste geest genoemd en dan in de woorden: "Al het andere is vergankelijk" gezegd, dat de wind enz. vergankelijk zijn. Ook uit het in dit boek behandelde onderwerp moet men besluiten, dat hier de hoogste geest bedoeld wordt, daar in de woorden: "Zeg mij dat, wat gij kent, dat niet bestaat in verdienste noch in schuld, niet in dit geheel van oorzaak en gevolg, niet in iets verledens, noch in iets toekomstigs" ³ gevraagd is naar den hoogsten geest.

40. Het licht is het Brahma; dit blijkt uit hetgeen men ziet.

De in volmaakte rust verkeerende, uit dit lichaam uitgaande en het hoogste licht bereikende, openbaart zich in zijne eigene gedaante"; aldus leest men ⁴. Hier is het de vraag, of met dat licht het gewone licht, dat de duisternis verdrijft en object is van het gezichtsorgaan, of wel het hoogste Brahma wordt bedoeld.

¹ Taitt. Up. II, 8.

² Çvet. Up. III, 8; VI, 15.

³ Kath. Up. II, 14.

⁴ Chând. Up. VIII, 12, 3. Downloaded from Brill.com04/26/2023 03:13:18PM
via free access

De meening, dat het gewone licht wordt bedoeld, wordt verdedigd op grond dat dat de gewone beteekenis van het woord is. Want in I, 1, aph. 24 is op grond van het verband het woord „licht“, met voorbijgaan van de eigenlijke beteekenis, verklaard als naam van het Brahma; maar hier bestaat niet, zooals daar, eene reden om de eigenlijke beteekenis voorbij te gaan. En zoo wordt in het *Nadikhandā*, in de woorden: „Dan, wanneer de ziel uitvaart, dan vaart zij met de stralen omhoog“¹, geleerd, dat hij die begeerig is naar verlossing de zon bereikt. Daarom wordt hier met het woord „licht“ het gewone licht aangeduid. —

Daarop antwoorden wij: Het hoogste Brahma alleen wordt bedoeld met dat licht. Dit blijkt uit hetgeen men ziet. Want men ziet, dat in dit hoofdstuk het Brahma doorlopend het onderwerp der behandeling is. Want in den aanhef van het hoofdstuk wordt in de woorden: „de geest, vrij van euvel“ enz. die geest aangewezen als het object, dat men moet zoeken en trachten te leeren kennen, en blijkens de woorden: „Maar deze alleen zal ik u verder verklaren“ gaat de spreker steeds over datzelfde onderwerp door. En het blijkt ook hieruit, dat hij het onlichamelijk zijn, uitgedrukt in de woorden: „Wanneer hij onlichamelijk is, treffen lief en leed hem niet“, het bereiken van het licht noemt, terwijl onlichamelijk zijn alleen dan mogelijk is, wanneer de ziel Brahma geworden is. Het blijkt verder uit de nadere beschrijving „het hoogste licht“ en „Dat is de hoogste ziel“. Wat nu gezegd is, dat van hem, die begeerig is naar verlossing, geleerd wordt dat hij de zon bereikt, dat is niet de volkomen verlossing, daar het verbonden is met een bepaalde weg en wijze van uitgaan. Want bij volkomen verlossing bestaan deze niet, zooals wij later zullen aantoonen.

41. De ether is het Brahma; dit blijkt hieruit, dat hij voorgesteld wordt als iets anders dan naam en vorm.

„Ether is de regelende kracht van naam en vorm; dat, waarin deze zijn, dat is het Brahma, dat is het onsterfelijke, dat is de geest“; aldus leest men². Is hier met dat woord

¹ Chānd. Up. VIII, 6, 5.

² Chānd. Up. VIII, 14, 1.

3e Volgr. X.

„ether“ het hoogste Brahma of het gewone element ether bedoeld?

Volgens sommigen moet men aannemen, dat het element bedoeld is, daar dit de gewone beteekenis is van het woord „ether“ en het regelen van naam en vorm daaraan kan toegeschreven worden, daar de ether (ruimte) aan naam en vorm (de phaenomena) plaats geeft, terwijl hier een duidelijk kenteeken van het Brahma niet voorkomt, daar niet gezegd wordt, dat hij schepper is enz. —

Hierop antwoordt de auteur: Het hoogste Brahma alleen kan hier met het woord „ether“ bedoeld zijn; dit blijkt hieruit, dat hij voorgesteld wordt als iets anders dan naam en vorm. Want in de woorden: „Dat, waarin deze zijn, dat is het Brahma“ spreekt hij van den ether als iets anders dan naam en vorm. En behalve het Brahma kan er niets anders bestaan dan naam en vorm, daar de geheele phaenomenale wereld in namen en vormen alleen gescheiden is. Verder kan het onafhankelijk regelen van naam en vorm alleen aan het Brahma toegeschreven worden, daar de schrift het Brahma als den schepper noemt, blijkens de woorden: „Laat ik, deze drie deva's met mijn geest, de ziel, bezielende, namen en vormen afscheiden“ ¹. — Maar wordt daar niet uitdrukkelijk ook aan de ziel het regelen van naam en vorm toegeschreven? — Zeker; maar zij worden daar als niet onderscheiden voorgesteld. En door het regelen van naam en vorm te noemen, wordt reeds gezegd dat hij de schepper is en dus een kenteeken van het Brahma genoemd. En de woorden: „Dat is het Brahma, dat is het onsterfelijke, dat is de geest“ zijn kenteekenen, dat hier sprake is van het Brahma. Dit aphorisme is een vervolg van I, 1, aph. 23.

42. Dat het Brahma bedoeld is, blijkt hieruit, dat het bij den toestand van slaap en van dood genoemd wordt naast en onderscheiden van de ziel.

In het zesde boek der Brhad-Aranyaka wordt gevraagd: „Welke is de geest“ en het antwoord luidt: „De rede in de levensgeesten, het licht binnen in het hart, de ziel“ ² en daarop volgt eene verdere uitweiding over den geest. Nu is

¹ Chând. Up. VI, 3, 2.

² Brh. Ar. Up. IV, 3, 7. Downloaded from Brill.com04/26/2023 03:13:18PM
via free access

het de vraag of het doel van dezen tekst is het wezen van de aan de eindige wereld gebonden ziel te beschrijven, of wel om het wezen van den boven die wereld verheven geest te doen kennen. De eerste opvatting wordt verdedigd op grond van hetgeen voorkomt in den aanhef en het slot dezer pericoop. Want in den aanhef zijn de woorden „De rede in de levensgeesten” een kenteeken der lichamelijke ziel en in het slot wordt deze wederom genoemd in de woorden: „De rede in de levensgeesten, dat is de groote, ongeschapen geest” en zonder daarvan af te gaan wordt ook in het midden, in de vermelding van den toestand van waken, deze alleen besproken. —

Hierop antwoorden wij: Deze pericoop heeft ten doel het hoogste wezen te doen kennen, niet de lichamelijke ziel te beschrijven. Dit blijkt hieruit, dat bij den slaap en den dood het hoogste wezen genoemd wordt naast en onderscheiden van de lichamelijke ziel. Bij den slaap vooreerst wordt in de woorden: De ziel, opgenomen in den intelligenten geest, kent niets buiten of binnen zich ¹ het hoogste wezen onderscheiden van de lichamelijke ziel. Daar toch moet de ziel zijn de lichamelijke ziel, daar van deze, aan wie als het kennende subject het kennen van uitwendige en inwendige objecten eigen is, kan gezegd worden, dat zij ze dan niet kent. De intelligente geest moet het hoogste wezen zijn, daar dit eeuwig onafscheidbaar is van de intelligentie, die zich in alwetendheid openbaart. Zoo wordt ook bij de vermelding van den dood, in de woorden: „De lichamelijke ziel, het ik, in den intelligenten geest opgenomen, verlaat het lichaam en gaat heen”, het hoogste wezen onderscheiden van de ziel; want daar moet de lichamelijke ziel wederom zijn de individueele ziel, daar deze de beheerscheres is van het lichaam, en de intelligente geest moet het hoogste wezen zijn. Derhalve wordt hier het Opperwezen alleen bedoeld, daar het bij den slaap en den dood genoemd wordt onderscheiden van de individueele ziel.

Wat nu gezegd is, dat deze pericoop handelt over de lichamelijke ziel, daar in den aanhef, in het slot en in het midden kenteekenen van deze voorkomen, daarop antwoorden wij: In den aanhef vooreerst is in de woorden „De rede in de levensgeesten” niet het wezen der aan de eindige wereld gebonden ziel

¹ Brh. Ar. Up. IV, 3, 24.

het doel, maar het doel van den spreker is, deze wederom noemende, te leeren dat zij één is met het hoogste Brahma; want uit het laatste gedeelte van dat vers: „schijnbaar denkt hij, schijnbaar beweegt hij zich” blijkt, dat de bedoeling is, de functies der aan de eindige wereld onderworpen ziel te ontkennen. Zoo eindigt de spreker in het slot ook evenals hij begonnen is: „De rede in de levensgeesten, dat is de groote ongeschapen geest”, d. w. z.: De rede in de levensgeesten, die de eindige ziel genaamd wordt, dat is, zooals wij aangetoond hebben, geen ander dan de groote, ongeschapen geest, dan het Opperwezen. Maar wie meent, dat, blijkens de vermelding van den toestand van waken, in het midden de aan de eindige wereld onderworpen ziel bedoeld wordt, die kan zich naar het oosten keerende tegelijk zich ook naar het westen keeren; want met die vermelding van den toestand van waken wordt niet bedoeld, dat de ziel in dien toestand verkeert en eindig is, maar juist dat zij daaraan niet gebonden en oneindig is. Dit blijkt hieruit, dat Janaka telkens vraagt: „Zeg mij dat hoogere, dat tot verlossing leidt” en Yājñavalkya telkens antwoordt: „De ziel wordt daardoor niet bezoedeld, want zij is geheel vrij” en hem leert: „Niet bezoedeld door verdienste, niet bezoedeld door schuld; want dan is zij alle leed te boven.” Daaruit blijkt dat deze pericoop ten doel heeft het aan de eindige wereld niet gebonden wezen te doen kennen.

43. Uit de woorden „heer” enz.

En dat deze pericoop ten doel heeft het aan de eindige wereld niet gebonden wezen te doen kennen, blijkt ook hieruit, dat daarin woorden als „heer” enz. voorkomen, die dat wezen aanduiden en strijden met het wezen der aan de eindige wereld gebonden ziel. „Hij is de meester, de beheerscher, de heer van alles”, deze en dergelijke beschrijvingen drukken het wezen uit van den aan de eindige wereld niet gebonden geest. En woorden als: „Door goede daden niet grooter, doch slechte niet kleiner wordende” enz. strijden met het wezen der aan de eindige wereld gebonden ziel. Daaruit blijkt, dat hier sprake is van het aan de eindige wereld niet gebonden Opperwezen.

Einde van het derde hoofdstuk.