ÇANKARA ÂCÂRYA'S COMMENTAAR

OP DE

APHORISMEN VAN DEN VEDÂNTA.

VERTAALD DOOR DR. A. BRUINING.

(*Vervolg van 3^e Volgr. Deel X, p. 372.*)

Vierde Hoofdstuk.

HULDE AAN DEN HOOGSTEN GEEST.

1. Zegt men: Ook het resultaat van redeneering wordt bij sommige scholen gevonden, dan antwoorden wij: Neen, want men vindt daar het lichaam onder een beeld voorgesteld, en dit wordt geleerd.

In het voorafgaande gedeelte heeft de auteur, Brahma-onderzoek aangekondigd hebbende, het kenmerk van het Brahma genoemd in de woorden: „Uit hetwelk de oorsprong enz. is van het heelal”; voorts de bewering, dat dit kenmerk ook aan de materie gemeen is, als onschriftmatig afgewezen in het aphorisme: „Neen, dat is onschriftmatig, omdat het woord „denken (aanschouwen)” wordt gebruikt”; en in het licht gesteld, dat de Vedânta-teksten overeenstemmen in de leer van een Brahma, niet in die van eene materie als oorzaak aller dingen.

Maar nu wordt nog weer deze tegenwerping gemaakt: Wat gezegd is, dat de leer van eene materie onschriftmatig is, dat is onbewezen, daar in sommige takken (scholen) van den Veda teksten gevonden worden, die de leer van eene materie schijnen te bevestigen. Daaruit laat zich afleiden, dat de leer, dat materie de oorzaak aller dingen is, in den Veda haar grond heeft en daaraan door de groote Rshi's, met Kapila aan het hoofd, is ontleend. Zoolang nu

niet bewezen is, dat deze teksten eene andere strekking hebben, zoolang staat onze stelling, dat een alwetend Brahma de oorzaak der wereld is, nog wankel. Daarom dient hetgeen nu volgt, om aan te toonen dat zij eene andere strekking hebben.

— Ook het resultaat van redeneering, d. i. ook de door redeneering gevonden materie, wordt bevonden in overeenstemming te zijn met de woorden van sommige scholen. Want in de *Kathaka* leest men: „Hooger dan het groote is het ongeopenbaarde, hooger dan het ongeopenbaarde is de ziel.”¹ Hier vindt men het groote, het ongeopenbaarde en de ziel, die erkend zijn in de overlevering, terug en dat wel onder dezelfde namen en in dezelfde volgorde, waarin zij daar voorkomen. Hier is „het ongeopenbaarde” de naam der in de overlevering erkende materie, want deze naam is in de overlevering erkend en is ook volgens de etymologie, ongeopenbaard = niet geopenbaard, op de materie, op grond dat zij niet zinnelijk waarneembaar is, toepasselijk. Daar zij dus in de schrift voorkomt, kan zij niet onschrijftmatig genoemd worden. En zij is de oorzaak der wereld; dit staat vast op gronden, aan schrift, overlevering en rede ontleend. —

Op deze redeneering antwoorden wij: Dat is zoo niet. Want deze *Kathaka*-tekst leert niet het bestaan der beide in de overlevering erkende substantiën, het groote en het ongeopenbaarde. Immers, men vindt hier niet zulk eene materie terug, als in de overlevering erkend is, nl. eene uit drie hoedanigheden bestaande, onafhankelijke oorzaak aller dingen; maar men vindt hier alleen de naam het ongeopenbaarde terug, en die naam is, daar hij eene etymologisch duidelijke beteekenis heeft, ook op andere onstoffelijke en onwaarneembare substanties toepasselijk, en hij is niet door het algemeen spraakgebruik met eene bepaalde substantie verbonden. Het bijzondere gebruik van dien term toch, dat wij vinden bij hen die eene materie aannemen, bestaat bij hen alleen en heeft derhalve bij de verklaring van den Veda geen bewijskracht. En uit de bloote gelijkheid van volgorde kan men niet besluiten tot de gelijkheid der dingen, wanneer men die dingen zelve niet herkent; niemand toch, die niet gek is, zal wanneer

¹ *Kath.* Up. III, 11.

bij op de plaats van een paard een koe ziet staan, daaruit het besluit trekken; dat is een paard.

En wanneer men het verband nagaat, dan komt men niet tot de door de tegenpartij veronderstelde materie, daar men in een beeld het lichaam vindt voorgesteld. Want het is het lichaam, voorgesteld onder het beeld van een wagen, dat hier met den naam het ongeopenbaarde wordt aangeduid. Dit blijkt uit het verband en uit hetgeen er overblijft. Want het onmiddellijk voorafgaande stelt de gelijkenis van den geest, het lichaam enz. met een rijder, een wagen enz. in het licht, in de woorden: „Beschouw den geest als dengene, die op een wagen rijdt, het lichaam als den wagen; beschouw het verstand als den wagenmenner, het gemoed (den inwendigen zin) als den teugel; de zinnen noemt men de paarden, de objecten hun veld; den geest, verbonden met de zinnen en het gemoed, noemen de wijzen den genierter.” Voorts, geleerd hebbende, dat de geest door de zinnen enz. niet te beteugelen in den kringloop der eindige wereld terecht komt, maar door beteugeling der zinnen het doel van den tocht, het hoogste gebied van Vishnu bereikt, verklaart de spreker in antwoord op de vraag: Wat is dat doel van den tocht, dat hoogste gebied van Vishnu, dat dat is de hoogste geest, als degene, die hooger is dan al het genoemde, de zinnen enz., zeggende: „Want hooger dan de zinnen zijn de dingen, hooger dan de dingen is het gemoed, hooger dan het gemoed is het verstand, hooger dan het verstand de groote geest, hooger dan het groote het ongeopenbaarde, hooger dan het ongeopenbaarde de ziel; boven de ziel is er niets; zij is de eindpaal, het hoogste doel.” Hier wordt nu gesproken van dezelfde dingen, de zinnen enz., die in de voorafgaande vergelijking als de paarden enz. worden voorgesteld; anders zou het behandelde onderwerp eensklaps verlaten en iets, dat nog niet genoemd is, daarvoor in de plaats gesteld worden. Nu komen vooreerst de zinnen, het gemoed en het verstand daar en hier onder dezelfde namen voor. En de dingen, dat zijn de objecten, klanken enz., die als het veld der paarden, de zinnen, zijn genoemd. En deze zijn hooger dan de zinnen, daar volgens de schrift ¹ de zinnen de grijpers

¹ Brh. Ar. Up. III, 2, 1—9.

zijn, de objecten dat wat gegrepen wordt (daar dus de objecten de voorwaarde zijn voor de werking der zinnen); hooger dan de objecten is het gemoed (de inwendige zin), daar dit de grond is van de werking der objecten op de zinnen; hooger dan het gemoed het verstand, daar het geheel der phenomena (van datgene, wat lust en onlust veroorzaakt) door het verstand tot den genierter doordringt. De groote geest, die hooger is dan het verstand, dat is dezelfde, die in de woorden: „Beschouw den geest als den gene, die op een wagen rijdt”, als de bezitter van den wagen is aangeduid, zooals blijkt uit het woord geest en hieruit, dat de genierter hooger is dan datgene, wat het genot veroorzaakt. En op dezen is het epitheton groot toepasselijk, omdat hij de gebieder is.

Of, daar de overlevering leert: „De woorden *manas*, *mahat*, *mati*, *brahmâ*, *pûr*, *buddhi*, *khyâti*, *îçvara*, *prajñâ*, *samvit*, *citi* en ook *smṛti* worden als synonymen opgeteld,” en de schrift zegt: „Die *Brahmâ* het eerst schept en dezen de Veda's overlevert,”¹ kan hier met den grooten geest ook bedoeld zijn het verstand van *Hiranyagarbha* (*Brahmâ*), den eerstgeschapene, dat de hoogste bron is van alle verstand. En dit wordt, nadat het op de eerste plaats onder het verstand in het algemeen begrepen is, hier afzonderlijk genoemd, daar dit toch gezegd kan worden hooger te zijn dan ons aller verstand. Bij deze opvatting nu moet men aannemen, dat onder het hoogste, de ziel, waarmede de hoogste geest wordt bedoeld, de geest, bezitter van den wagen, wordt verstaan, daar toch in werkelijkheid tusschen den hoogsten geest en den redelijken geest (de individueele ziel) geen onderscheid bestaat.

Zoo blijft dan alleen het lichaam over. Daar nu de spreker hier om het hoogste gebied te doen kennen al het andere dat vroeger genoemd is, de zinnen enz., achtereenvolgens vermeldt, volgt dat met die uitdrukking „het ongeopenbaarde,” die hier nog overblijft, het in het vroegere nog overschietende lichaam wordt aangeduid. Want de bedoeling is, den met lichaam, zinnen, gemoed, verstand, objecten en gevoel verbonden, door onwetendheid bevangen genierter door de beschrijving van den weg tot gebon-

¹ Çvet. Up. VI, 18.

denheid en tot verlossing door middel van de vergelijking van het lichaam enz. met een wagen enz., tot het inzicht te brengen, dat de individueele ziel Brahma is. En zoo beschrijft de schrift, na in de woorden: „Deze in alle schepselen verborgen geest vertoont zich niet, maar door het gespitste, fijne verstand der scherpzinnigen wordt hij gezien” ¹ gezegd te hebben, dat dat hoogste gebied van Vishnu moeilijk te kennen is, de bespiegeling, die daartoe leidt, in de woorden: „De wijze trekke de stem terug in den inwendigen zin, dezen in de rede, de rede in den grooten geest, dezen in den kalmen (onbewogen) geest.” De bedoeling is deze: Hij trekke de stem terug in den inwendigen zin, d. w. z. de werking van de stem en de overige uitwendige zinnen doende ophouden worde hij inwendige zin alleen. Ook den, eene verscheidenheid van objecten zich voorstellenden, inwendigen zin brenge hij, door het valsche dier voorstellingen te leeren inzien, terug tot het met den naam rede aangeduide verstand, welks wezen bespiegeling is; dat verstand trekke hij weer, door het te verfijnen, terug in den grooten geest, den genierter of het hoogste verstand; den grooten geest eindelijk doe hij zijn rustpunt vinden in den kalmen (onbewogen) geest, de in deze pericoop behandelde hoogste ziel, de hoogste eindpaal.

Zoo is hier, wanneer wij hetgeen voorafgaat en hetgeen volgt overwegen, geen plaats voor de door de tegenpartij veronderstelde materie.

2. Maar het onstoffelijke, omdat het daarop van toepassing is.

Op grond van het verband en van hetgeen overblijft is gezegd, dat met het woord „het ongeopenbaarde” het lichaam, niet de materie wordt aangeduid. Nu rijst de vraag: Hoe kan de uitdrukking: „het ongeopenbaarde” op het lichaam toegepast worden, daar op dit lichaam, door zijne stoffelijkheid zeer goed waarneembaar, het woord geopenbaard van toepassing is. Hierop wordt nu geantwoord: Maar hier wordt het onstoffelijke (fijne) lichaam

¹ Kath. Up. III, 13.

als de oorzaak (van het stoffelijke) genoemd, daar op het onstoffelijke het woord ongeopenbaard toepasselijk is. Of-schoon op dit stoffelijke lichaam op zich zelf de uitdrukking „het ongeopenbaarde” niet toepasselijk is, is die uitdrukking wel toepasselijk op de kiem daarvan, de onstoffelijke elementen, en de naam der oorzaak vindt men meer gebruikt van het gevolg, b. v. in het voorschrift: „De opwekkende drank (de soma) worde gemengd onder de koeien (voor: onder de melk).”

En zoo leert de schrift door te zeggen: „Toen was dit heelal ongescheiden,” dat op deze gescheiden, door naam en vorm gedeelde wereld, in vroegeren toestand, toen zij, bijzondere namen en vormen missende, alleen in potentia aanwezig was, de naam ongeopenbaard toepasselijk was.

3. Omdat het daarvan afhankelijk is, en dit geeft verklaring.

Nu zegt men: Indien aangenomen wordt, dat de naam ongeopenbaard van toepassing is op een oorspronkelijken toestand der wereld, toen naam en vorm nog niet geopenbaard en zij nog slechts in potentia aanwezig was, en gesteld wordt, dat ook op het lichaam die naam toepasselijk is op grond van deszelfs overeenkomst in wezen daarmede, dan komt men geheel tot de leer van eene materie als oorzaak der dingen, daar dan aangenomen wordt, dat de oorspronkelijke toestand der wereld die van materie was.

Daarop antwoorden wij: Indien wij een op zich zelf bestaanden oorspronkelijken toestand als oorzaak der wereld aannamen, dan zouden wij vervallen tot de leer van eene materie als oorzaak der dingen; maar wij nemen een van het Opperwezen afhankelijk, niet een op zich zelf bestaanden oorspronkelijken toestand der wereld aan. En deze moet noodwendig worden aangenomen, want dit geeft verklaring van de feiten. Want zonder deze is de scheppende werkzaamheid van het Opperwezen niet verklaarbaar, daar van dat Wezen geene werking zou kunnen uitgaan, indien het niet een aanleg (eene potentia) daartoe had. En dat de verlost en niet wederom geboren worden, ligt hieraan, dat deze potentia door ware kennis verteerd wordt. Want

valsche kennis is het wezen dezer grondkracht, de met den naam ongeopenbaard aan te duiden, in het Opperwezen zijn grond hebbende, in schijn (illusie) bestaande wereldslaap, waarin, onbewust van haar eigenlijk wezen, de aan den kringloop der eindige wereld onderworpen zielen gedompeld zijn. En dit ongeopenbaarde wordt soms met den naam ether aangeduid, in den tekst: „In dat onvergankelijke is de ether bevat en vastgehecht” ¹; op eene andere plaats met het woord onvergankelijk, in den tekst: „hooger dan het hoogste onvergankelijke” ². Elders wordt het schijn genoemd, in het vers: „Weet, dat de natuur schijn is en het Opperwezen degene, in wien die schijn bestaat” ³. Want deze schijn is ongeopenbaard, omdat hij niet kan beschreven worden als zoo of anders. En dit ongeopenbaarde wordt gezegd hooger te zijn dan het groote, omdat het groote zijn ontstaan dankt aan het ongeopenbaarde, indien nl. met het groote (de groote geest) bedoeld wordt het in *Hiranyagarbha* zetelende verstand; indien echter dat groote de individueele ziel is, dan wordt het ongeopenbaarde gezegd hooger te zijn dan het groote, op grond dat ook het bestaan der individueele ziel (nl. als zoodanig) zijn grond heeft in het ongeopenbaarde. Want het ongeopenbaarde is de valsche kennis, en hieruit, dat de individueele ziel door valsche kennis bezoedeld is, ontstaat de geheele eeuwig doorgaande praktijk van het gewone leven. En dit hooger zijn dan het groote, dat van het ongeopenbaarde geldt, wordt nu aan het lichaam, dat een bijzondere verschijningsvorm daarvan is, toegekend, daar deze beiden overdrachtelijk als één worden voorgesteld. En ofschoon ook de zinnen enz. evenzeer als het lichaam en op dezelfde wijze verschijningsvormen daarvan zijn, wordt alleen het lichaam op grond van die aangenomen eenheid met den naam het ongeopenbaarde genoemd, zooals hieruit blijkt, dat de zinnen enz. hier onder hun eigen naam voorkomen en het lichaam overschiet.

Anderen echter verklaren aldus: Tweevoudig is het lichaam, stoffelijk en onstoffelijk. Het stoffelijke is dat wat

¹ *Brh. Âr. Up.* III, 8, 7.

² *Mund. Up.* II, 1, 2.

³ *Çvet. Up.* IV, 10.

waargenomen wordt; over het onstoffelijke zal later (Boek III, hoofdstuk I, aph. 1) gesproken worden. Beide deze lichamen nu worden eerst zonder nadere bepaling als de wagen vermeld, maar hier wordt met het woord ongeopenbaard het onstoffelijke aangeduid, daar op het onstoffelijke de uitdrukking ongeopenbaard toepasselijk is. En daar hiervan gebondenheid en verlossing afhangt, is dit hooger dan de individueele ziel, evenals de dingen hooger zijn dan de zinnen, daar van deze de werking der zinnen afhankelijk is.

Maar daar in het eerste gedeelte beide lichamen zonder nadere bepaling als de wagen vermeld worden, moeten zij die deze opvatting aannemen, verklaren hoe hier alleen het onstoffelijke lichaam kan bedoeld zijn en niet wederom ook het stoffelijke, terwijl toch hetgeen vroeger genoemd is en hetgeen overblijft hetzelfde moeten zijn. Zegt men nu: Wij kunnen de beteekenis van hetgeen de schrift zegt leeren verstaan, niet in orde brengen wat de schrift zegt, en het door de schrift gebruikte woord ongeopenbaard kan alleen het onstoffelijke beteekenen, niet het andere, daar dit geopenbaard is, dan antwoorden wij: Deze uitvlucht gaat niet op, daar het begrijpen van de beteekenis afhankelijk is van het zinverband. Want hetgeen hier op de eerste en op de tweede plaats voorkomt heeft geene beteekenis, wanneer het niet één zin uitmaakt, daar men dan hier een plotseling verlaten van het behandelde onderwerp en het daarvoor in de plaats stellen van iets anders zou krijgen. En zonder aanvulling komt men hier niet tot eenheid van zin. En wanneer men aanneemt dat hier van twee lichamen sprake is, erkent men geen verband zooals vereischt wordt en is daarmede de eenheid van den zin verbroken, en hoe kan men dan de beteekenis van hetgeen de schrift hier zegt, begrijpen.

En men kan het niet zoo verklaren, dat hier alleen het onstoffelijke lichaam genoemd wordt, daar daarbij reiniging moeielijk is, het stoffelijke daarentegen niet, daar daarbij reiniging gemakkelijk is, omdat het weerzinwekkende er van waargenomen wordt.¹ Want er is hier geen sprake van

¹ Reiniging volgens de aantekeningen van Govinda Ananda hier = erkenning dat het niet tot den geest behoort. —

reiniging van iets; want er wordt geen voorschrift tot reiniging vermeld, maar hier wordt geantwoord op de vraag, wat dat hoogste gebied van Vishnu is, daar dat in het onmiddellijk voorafgaande is genoemd. Want zoo zegt de schrift, eerst gezegd hebbende: „Dat is hooger dan dat, dat hooger dan dat”, ten slotte: „Boven de ziel is er niets.”

Daar echter deze opvatting in allen gevalle strekt om de stelling te weerleggen, dat hier sprake is van de op grond van redeneering onderstelde materie, moge dit zijn zooals het wil; ons deert het niet.

4. En omdat niet gezegd wordt dat men het moet leeren kennen.

En door de Sāṅkhya's wordt de materie voorgesteld als het object, dat men moet leeren kennen, daar zij zeggen: „Bevrijding wordt verkregen door kennis van het onderscheid tusschen de hoedanigheden en de ziel.” Zonder het eigenlijk wezen der hoedanigheden te kennen toch kan men het onderscheid tusschen de ziel en die hoedanigheden niet kennen. En elders leeren zij, dat men om bepaalde krachten te verwerven de materie moet leeren kennen. Het ongeopenbaarde nu wordt hier niet voorgesteld als het object, dat men moet leeren kennen. Want het ongeopenbaarde wordt hier slechts genoemd; er wordt hier niet gezegd: Het ongeopenbaarde moet men leeren kennen, dat moet men vereeren. En men kan niet aannemen, dat de niet uitdrukkelijk onderwezen kennis van de beteekenis van het woord het doel is van den mensch. Daarom ook kan hier met den naam „het ongeopenbaarde” niet de materie zijn bedoeld. Maar onze stelling, dat deze vermelding strekt om het hoogste gebied van Vishnu te leeren kennen, door van het lichaam enz., voorgesteld onder het beeld van een wagen enz., daartoe op te klimmen, is onberispelijk.

5. Zegt men: Het wordt wel gezegd, dan antwoorden wij: Neen, want dat is blijkens het verband de wijze geest.

Overigens schijnt de gedrukte tekst hier bedorven te zijn. Ik heb gemeend in plaats van het tweede grahanam te moeten lezen agra-hanam.

Nu zegt de Sāṅkhya: Het argument, dat niet gezegd wordt, dat het het object is, dat men moet leeren kennen, is ongegrond; want in het vervolg van den tekst wordt van de met den naam het ongeopenbaarde aangeduide materie gezegd, dat men haar moet leeren kennen, in de woorden: „Wat onhoorbaar, ontastbaar, onzichtbaar, onvergankelijk is, zonder smaak, eeuwig en zonder reuk, zonder begin of einde, hooger dan het groote, onveranderlijk, dat beschouwende wordt de mensch van het aangezicht des doods bevrijd.” Want zoodanig als de klanklooze materie, hooger dan het groote, in de overlevering omschreven wordt, een zoodanig object wordt hier als object van beschouwing genoemd. Derhalve is dit geen ander dan de materie en is het deze, die met den naam „het ongeopenbaarde” wordt aangeduid.

Daarop antwoorden wij: Het is niet de materie, die hier als object van beschouwing wordt genoemd. Want het is de wijze, de hoogste geest, die als zoodanig wordt aangewezen. Dit volgt uit het verband. Want voortdurend is in deze pericoop sprake van den wijzen geest. Dit blijkt hieruit, dat er wordt gezegd: „Hooger dan de ziel is er niets; zij is de eindpaal, het hoogste doel; terwijl ook hierin, dat van hem verklaard wordt, dat hij moeielijk te kennen is, zooals geschiedt in de woorden: „Deze in alle schepselen verborgen geest vertoont zich niet”, opgesloten ligt, dat hij het object is, dat men moet leeren kennen. Voorts hieruit, dat in de woorden: „De wijze trekke de stem terug in den inwendigen zin” als voorwaarde om hem te leeren kennen beteugeling van begeerten enz. voorgeschreven wordt, en dat dit verlossing van het aangezicht des doods ten gevolge heeft. Want dat men door beschouwing van de materie op zich zelf van het aangezicht des doods verlost wordt, wordt ook door de Sāṅkhya's niet aangenomen; want hunne leer is, dat dit het gevolg is van kennis van den zelfbewusten geest. En in alle Vedānta's wordt aan den wijzen geest de eigenschap van onhoorbaarheid enz. toegeschreven. Daarom is het niet de materie, die hier als object van kennis voorgesteld of met den naam „het ongeopenbaarde” aangeduid wordt.

6. En omtrent drie dingen slechts is er zoo eene vermelding en eene vraag.

En dat niet de materie hier met den naam „het ongeopenbaarde” genoemd of als object van kennis voorgesteld wordt, blijkt hieruit, dat men in dit boek, in de Kathavalli's, drie categorieën slechts, nl. het vuur, de individueele ziel en de hoogste geest, ten gevolge van de aan Naciketas toegestane vrijheid om drie keuzen te doen, als object van behandeling vermeld vindt, en daarnaar alleen gevraagd wordt en er geene vraag of vermelding is omtrent iets anders dan dat. Daarbij vinden wij dan vooreerst eene vraag aangaande het vuur: „Gij kent, o Dood! het hemelsche vuur; verklaar dit aan mij, die geloovig ben;” eene aangaande de ziel: „Ten opzichte van een gestorvene is er verschil van meening; sommigen zeggen: hij bestaat, anderen: hij bestaat niet; dat wenschte ik te weten, door u onderwezen; dit is het derde dat ik kies;” eene aangaande den hoogsten geest: „Zeg mij dat, wat gij kent, dat niet bestaat in verdienste noch in schuld, niet in dit geheel van gevolg en oorzaak, niet in iets verledens noch in iets toekomstigs.” En dit is het antwoord betreffende het vuur: „Hij verklaarde hem het vuur, dat het begin is der wereld, en wat de offerstee-
nen zijn en hoevele er zijn en hoe (het vuuraltaar wordt gebouwd).” En dit wordt aangaande de ziel geantwoord: „Welaan, ik zal u dat verborgen, eeuwige Brahma verklaren, en hoe de mensch, gestorven zijnde, wederom een individu wordt; sommige zielen gaan den moederschoot binnen om een lichaam aan te nemen; anderen gaan in een levenloos voorwerp; ieder naar hetgeen hij gedaan en naar hetgeen hij geleerd heeft.” En aangaande den hoogsten geest de uitvoerige uiteenzetting: „De wijze wordt geboren noch sterft enz.” Zoo is hier geene vraag aangaande de materie, en daar daaromtrent niet gevraagd wordt, kan deze ook niet vermeld worden.

Nu zegt de tegenpartij: Die vraag over den geest: „Omtrent een gestorvene bestaat er verschil van meening,” wordt die herhaald in dat: „Wat niet bestaat in verdienste noch in schuld,” of wordt hierin eene nieuwe vraag gesteld, verschillend van de eerste? Neemt men aan, dat het dezelfde vraag is, die herhaald wordt, dan heeft men

hier, daar die twee vragen over den geest tot één samenvallen, slechts twee vragen, eene over het vuur en eene over den geest, en kan dus niet gezegd worden, dat er eene vraag en vermelding is omtrent drie dingen. Neemt men daarentegen aan, dat in het laatste eene nieuwe vraag wordt gesteld, verschillend van de voorafgaande, dan kan evenmin als tegen de veronderstelling, dat hier eene vraag gedaan wordt, die gaat buiten de gegeven keus, bezwaar bestaan tegen de veronderstelling, dat hier vermelding van de materie gevonden wordt buiten de gestelde vraag om.

Daarop antwoorden wij: Wij nemen niet aan, dat hier eenige vraag gedaan wordt, die gaat buiten de gegeven keus, op grond van het begin der pericoop. Want de pericoop, bevattende het gesprek tusschen den Dood en Naciketas, die hiermede begint, dat de Dood aan Naciketas verlof geeft om drie dingen te kiezen, loopt door tot aan het einde der *Kathavalli's*. De Dood nu heeft aan Naciketas, die door zijn vader hem toegezonden is, drie keuzen gegeven. En Naciketas heeft als het eerste van die drie blijmoedigheid voor zijn vader gekozen, als het tweede de kennis van het vuur, als het derde de kennis van den geest, blijkens het aan de vraag: „Omtrent een gestorvene enz.” toegevoegde kenmerk: „Dit is het derde, dat ik kies.” Indien nu in de woorden: „Wat niet bestaat in verdienste enz.,” eene andere, nieuwe vraag werd gedaan, dan zou, daar er iets gevraagd zou worden buiten de gegeven keus, de samenhang van de pericoop verbroken zijn.

— Maar moet niet het laatste eene nieuwe vraag zijn, omdat het onderwerp, waarover gevraagd wordt, verschillend is? De eerste vraag toch handelt over de individueele ziel, daar er gesproken wordt over het verschil van meening omtrent een gestorvene, of hij bestaat of niet bestaat, en de ziel kan, daar zij onderhevig is aan verdienste en schuld, niet het object zijn der vraag: „Wat niet bestaat in verdienste noch in schuld,” maar dit moet zijn de wijze geest, daar deze boven verdienste en schuld verheven is. En ook het karakter der vragen blijkt niet gelijk te zijn, daar de eerste loopt over bestaan of niet bestaan, de tweede over het ~~wezen van datgene~~ ^{wezen van datgene} wat boven ver-

dienste en schuld verheven is. Derhalve zijn die vragen, daar men de eene in de andere niet terugvindt, verschillend en is niet de laatste slechts eene herhaling van de eerste. —

Mocht iemand zoo redeneeren, dan antwoorden wij: Dat gaat niet op, daar geleerd wordt, dat de individueele ziel en de wijze geest één zijn. Indien de individueele ziel een ander was dan de wijze geest, dan zouden het verschillende vragen zijn, daar zij dan zouden handelen over verschillende objecten, maar dat is het geval niet, daar de schrift elders zegt: „Dat zijt gij.” En het hier gegeven antwoord op de vraag: „Wat niet bestaat in verdienste enz.,” welk antwoord bestaat in ontkenning van het geboren worden en sterven, in de woorden: „De wijze wordt geboren noch sterft,” toont dat de individueele ziel en de hoogste geest één zijn. Want waar de mogelijkheid bestaat, komt ontkenning te pas. Van de individueele ziel nu kan, wegens hare verbinding met het lichaam, gedacht worden dat zij geboren wordt en sterft, niet van den hoogsten geest. Zoo wordt in de woorden: „Wanneer de wijze dat, waarin hij beide, den toestand van slaap en dien van waken, waarneemt, kent als den grooten, alomtegenwoordigen geest, dan lijdt hij niet meer,” waarin gezegd wordt, dat het leed ophoudt, wanneer men de individueele ziel, waaraan slapen en waken eigen zijn, kent als groot en alomtegenwoordig, geleerd, dat de individueele ziel geen ander is dan de wijze geest. Want de leer der Vedânta's is, dat met de kennis van den wijzen geest alle leed ophoudt. Eveneens wordt in de woorden: „Wat hier is, dat is daarboven, wat daarboven is, dat is wederom hier; hij gaat van den dood in den dood, die hier eene veelheid ziet,” de meening, dat er onderscheid bestaat tusschen de individueele ziel en den wijzen geest, veroordeeld.

En als Naciketas, na de vraag naar het voortbestaan of niet voortbestaan der ziel, door den Dood in de woorden: „Kies een ander goed, o Naciketas!” enz. met verschillende bekoringen verlokt wordende niet wankelt, dan stelt de Dood het onderscheid in het licht tusschen genot en het hoogste goed en tusschen kennis en onwetendheid, en prijst daarmede Naciketas in de woorden: „Ik zie dat

gij, o Naciketas! begeerig zijt naar kennis en vele bekoringen brachten u niet in verwarring," en prijst ook zijne vraag en zegt dan: „Wanneer de wijze, door op den geest zijne aandacht te vestigen, dien deva, moeielijk te aanschouwen, in het verborgen zich bevindende, in het hol verborgen, in de diepte wonende, van eeuwigheid af bestaande, kent, dan is hij bevrijd van vreugde en smart;" en ook daaruit volgt, dat hier het doel is, te leeren dat er tusschen de individueele ziel en den hoogsten geest geen verschil bestaat. En indien Naciketas de vraag, tengevolge waarvan hem groote lof van de zijde van den Dood ten deel gevallen is, weer liet varen en onmiddellijk na die loftuiting iets anders ging vragen, dan zou daarmee die gansche lof, niet op goeden grond steunende, hare betekenis verliezen. Derhalve moet de laatste vraag: „Wat niet bestaat in verdienste" enz. eene herhaling zijn van die eerste: „Omtrent een gestorvene" enz.

Wat nu gezegd is van een verschil in karakter der vragen, dit levert geen bezwaar op, daar de tweede maal slechts gevraagd wordt naar eene bijzondere eigenschap van hem. Want in de eerste wordt gevraagd naar het bestaan van den geest, afgescheiden van het lichaam enz., in de tweede naar diens verheven zijn boven de eindige wereld. Want zoolang de valsche kennis niet ophoudt, zoolang is de ziel onderhevig aan verdienste en schuld en houdt zij niet op individueele ziel te zijn. Maar door het ophouden daarvan wordt zij door de leer: „Dat zijt gij" weer wijze geest alleen. En daar is bij het bestaan der valsche kennis en na het ophouden daarvan geenerlei verschil in het wezen. Want evenals iemand in het donker een op den grond liggend touw voor eene slang houdende bevreesd en bevende de vlucht neemt, en een ander tot hem zou zeggen: „Wees niet bevreesd; dat is geen slang maar slechts een touw," en hij dat hoorende, de vrees voor de slang van zich zou zetten en ophouden te beven en te vluchten, en in het ding zelf toch op het oogenblik dat hij het voor eene slang hield en daarna geenerlei verschil zou zijn, zoo moet men ook dit beschouwen. En daarom is de uitspraak: „De wijze wordt geboren noch sterft" enz. ook een antwoord op de vraag naar het voortbestaan of niet voortbestaan.

Maar het aphorisme moet verklaard worden in verband met de door valsche kennis gemaakte onderscheiding tusschen de individueele ziel en den wijzen geest. Want ofschoon de vraag over den geest in den grond der zaak één is, wordt zij de eerste maal, daar daarbij alleen de twijfel wordt vermeld omtrent zijn zelfstandig bestaan na den dood, en zijne eindige natuur, die van handelend persoon enz., niet wordt geloofend, beschouwd als eene vraag over de individueele ziel, maar de tweede maal, daar daarbij het ophouden van verdienste enz. wordt vermeld, als eene vraag omtrent den wijzen geest, en daarom is de opvatting, volgens welke hier sprake is van het vuur, de individueele ziel en den hoogsten geest, niet ongerijmd. Maar bij de veronderstelling, dat hier sprake is van de materie, past noch de gegeven vrijheid om drie keuzen te doen, noch de vraag noch het antwoord; zij moet derhalve verkeerd zijn.

7. En evenals het groote.

Evenals de naam „het groote”, die door de Sâṅkhyā's ook gebruikt wordt van het eerstgeschapene, het reine zijn, niet ook in het spraakgebruik der Veda's dit alleen aanduidt, blijkt het gebruik van het woord „geest” in teksten als: „De groote geest, die hooger is dan het verstand”; „de groote alomtegenwoordige geest”; „ik ken dien grooten geest” enz., zoo kan ook het woord „ongeopenbaard” in het Vedisch spraakgebruik iets anders dan de materie aanduiden. Derhalve heeft de in de overlevering op grond van redeneering aangenomen materie niet het gezag der schrift voor zich.

8. Omdat het onbepaald is, evenals de beker.

Nog houdt de voorstander van de leer eener materie vol, dat de tegen die leer ingebrachte beschuldiging van onschriftmatigheid ongegrond is, op grond van het lied: „Met het ééne ongeschapen vrouwelijk wezen, rood, wit en zwart van kleur, dat vele schepselen, haar in wezen gelijk, voortbrengt, verbindt zich één ongeschapen mannelijk wezen, haar beminnende; een ander ongeschapene verlaat haar na genot gesmaakt te hebben”¹.

¹ Çvet. Up. IV, 5.

— Want in dit lied worden met de woorden rood, wit en zwart *rajas*, *sattva* en *tamas* (kleuring, reinheid en donkerheid, de drie hoedanigheden, waaruit de materie bestaat) aangeduid. Rood is *rajas* omdat dit kleuring geeft; wit *sattva*, omdat dit naar zijn wezen licht is, zwart *tamas*, omdat dit verdonkert. En de toestand van eenheid dezer drie wordt naar de eigenschappen der verschillende bestanddeelen het rood, wit en zwarte genoemd. En zij kan *ajâ*, d. i. wat niet geschapen is (*jâdyate*), genoemd worden, daar geleerd wordt: „De grondoorzaak der dingen is het onveranderlijke”. — Maar is niet de gewone beteekenis van het woord *ajâ* geit? — Ja; maar die gewone beteekenis kan hier niet te pas komen, daar hier gehandeld wordt over de gewijde wetenschap. En deze materie brengt vele schepselen voort, voorzien van de eigenschappen der drie hoedanigheden. Met haar verbindt zich een ongeschapene, de ziel, haar beminnde, haar toegenegen zijnde of hare gemeenschap genietende; d. i. haar in onwetendheid als haar eigen wezen erkennende, en zoo door gemis van ware kennis tot de meening komende: gelukkig, ongelukkig, verblind ben ik, vervalt de ziel in den kringloop der eindige wereld. Eene andere ongeschapen ziel, tot kennis van het onderscheid gekomen en zoo onverschillig geworden voor genot, verlaat die materie na genot gesmaakt te hebben, scheidt zich van haar, het einde van het genot bereikt hebbende, d. w. z. komt tot verlossing. Dit is de zin en hieruit concludeeren wij, dat de door de volgelingen van Kapila verkondigde leer van eene materie enz. op de schrift gegrond is. —

Daarop antwoorden wij: Op dit lied kan men zich niet beroepen voor de stelling, dat de leer der Sâṅkhya op de schrift gegrond is. Want dit lied kan, op zich zelf genomen, niet strekken tot bewijs van eenig systeem wat ook, daar men overal, van welke veronderstelling men ook uitga, moet komen tot iets ongeschapens, en er dus geen reden is om aan een bijzonder systeem met uitsluiting van andere te denken en te zeggen: Hier is alleen de leer der Sâṅkhya bedoeld. Evenals bij de beker. Want evenals in het lied: „Een beker met de opening naar beneden, met den bodem naar boven”, uit deze woorden op zich zelf niet kan opge-

maakt worden: „Deze beker is bedoeld, niet die”, daar overal op de eene of andere wijze die voorstelling toepasselijk kan zijn, zoo kan ook bij dit lied uit de onbepaalde uitdrukking „een ongeschapen wezen” niet opgemaakt worden: „Met het ongeschapene is hier alleen de materie bedoeld”. Maar dáár wordt in hetgeen volgt de nadere bepaling van den beker gegeven. Wat moet nu hier onder dat ongeschapen wezen worden verstaan?

Daarop antwoorden wij:

9. Maar het met licht aanvangende; want zoo lezen sommigen.

Onder dat ongeschapen wezen moet verstaan worden de uit het Opperwezen voortgekomen, met het licht aanvangende en de kenmerken van vuur, water en aarde dragende, materieele grond van de viervoudige vereeniging van elementen. Het woord maar dient tot nadere bepaling. Dat ongeschapen wezen moet beschouwd worden als de kenmerken der drie elementen bezittende, niet die der drie hoedanigheden. Want zoo beschrijven sommige scholen, na het ontstaan van vuur, water en aarde uit het Opperwezen vermeld te hebben, deze elementen als rood enz. in de woorden: „De roode kleur van het vuur dat is de kleur van vuur, de witte die van water, de zwarte die van aarde”¹. Deze elementen nu, vuur, aarde en water, vinden wij hier terug, daar op beide plaatsen de woorden rood enz. worden gebruikt en die woorden in eigenlijken zin betrekking hebben op de eigenaardige gedaante en alleen in overdrachtelijken zin op de hoedanigheden kunnen worden toegepast.

En men mag volgens de meesters der logica uit het zekere tot het onzekere besluiten. Zoo mag men dan ook hier zeggen, dat in het lied van het ongeschapen vrouwelijk wezen geenszins sprake is van een op zich zelf staanden grond der stoffelijke natuur, van eene materie, daar in het begin van het boek, na den aanhef: „De voorstanders der Brahmaleer bespreken de vraag, wat de oorzaak, het Brahma is,” in de woorden: „Aan religieuse

¹ Chând. Up. VI, 4, 1.

4^e Volgr. II.

overdenking en bespiegeling zich wijdende, zagen zij de tot het goddelijke wezen behoorende kracht, die uit haar aard verborgen is," gesproken wordt van de in het Opperwezen zetelende kracht, die de gansche wereld beheerscht, en eveneens van deze sprake is in hetgeen op onzen tekst volgt: „Ken de natuur als schijn, het Opperwezen als dengene, in wien die schijn zijn grond heeft" en in de woorden: „De eene, die boven iedere oorzaak staat." Maar blijkens het verband is in dit lied sprake van de goddelijke kracht in ongeopenbaarden staat vóór het bestaan van naam en vorm, aldus zegt de auteur. En deze wordt driekleurig genoemd om de drie kleuren, die aan hare produkten eigen zijn.

Hoe kan men echter op grond van de driekleurigheid van vuur, water en aarde komen tot de voorstelling van eene driekleurige *ajâ*, daar toch vuur, water en aarde niet de gedaante hebben van eene geit, en de benaming *ajâ* ook niet haar grond kan hebben hierin, dat zij ongeschapen zijn, daar de schrift van die elementen leert, dat zij geschapen zijn.

Hierop antwoordt de auteur verder:

10. En daar een beeld gegeven wordt, is er geene tegenstrijdigheid, evenmin als bij Madhu enz.

Die benaming *ajâ* heeft haar grond niet hierin, dat het genoemde de gedaante heeft van eene geit, en heeft hier ook niet de etymologische beteekenis (van ongeschapen wezen). Maar daarin wordt een beeld gegeven. De uit vuur, water en aarde bestaande grond van al het levende en levenlooze wordt vergeleken met eene geit. Want gelijk er ergens soms eene rood, wit en zwarte geit kan zijn, met vele op haar gelijkende jongen, en de eene bok in minnedrift zich met haar kan verbinden, eene andere na hare gemeenschap genoten te hebben, haar verlaten, zoo brengt de uit vuur, water en aarde bestaande, drievoudige grond der stoffelijke wereld de groote menigte van haar in wezen gelijkende, levende en levenlooze schepselen voort, en de door valsche kennis bevangen ziel smaakt haar genot, de tot ware kennis gekomen ziel verlaat haar.

En nu moet men niet denken, dat in die voorstelling, dat de eene ziel zich met haar verbindt, de andere haar verlaat, eene werkelijk bestaande verscheidenheid van zielen, zooals die door de tegenpartij aangenomen wordt, wordt geleerd. Want deze vergelijking heeft ten doel niet te leeren, dat er verscheidenheid van zielen bestaat, maar het onderscheid tusschen gebondenheid en verlossing in het licht te stellen. Maar zich aansluitende aan de gewone voorstelling eener verscheidenheid van zielen stelt deze tekst het onderscheid tusschen gebondenheid en verlossing in het licht. Die verscheidenheid echter is eene in de voorwaarden haar grond vindende, door valsche kennis veronderstelde, geenszins eene in werkelijkheid bestaande, gelijk blijkt uit teksten als: „Één deva is in alle schepselen verborgen, alles doordringende, de inwendige geest van alle schepselen” enz.

Evenals *madhu* enz. Dat wil zeggen: Evenals de zon, die geenszins *madhu* is, als *madhu*, de stem, die geenszins *dhenu* is, als *dhenu*, de hemel enz., die geenszins *agni* is, als *agni* wordt voorgesteld en zoo meer, zoo wordt hier dat wat niet *ajâ* is, als *ajâ* voorgesteld. Daarom ligt er niets tegenstrijdigs in, dat op vuur, water en aarde de naam *ajâ* wordt toegepast.

11. Ook op de vermelding van het getal niet, want er bestaat onderling verschil en het getal wordt overschreden.

Is zoo ook het lied, waarin van eene *ajâ* sprake is, ter zijde gesteld, nog uit een ander lied ontleent de voorstander der Sâṅkhya-leer grond voor oppositie; uit het lied nl. dat luidt: „Beschouw dat alleen, waarop de vijf-(maal)-vijf personen en de ether rusten, als den geest, zelf onsterfelijk het onsterfelijke Brahma kennende”¹. In dit lied vindt men in de woorden „vijf-(maal)-vijf personen” het getal vijf betrekking hebbende op een ander getal vijf, daar het woord vijf hier tweemaal voorkomt. Deze vijf vijftallen maken te zamen vijf-en-twintig. En het aantal, dat door het getal vijf-en-twintig wordt aangeduid, is het aantal

¹ Brh. Âr. Up. IV, 4, 17.

der substantiën, die door de Sāṅkhya worden opgeteld, nl.: „De grondoorzaak, die geen produkt is, zeven substanties, die, zelve producten, tegelijk oorzaken zijn, nl. het verstand enz., zestien producten, en de ziel, die noch oorzaak noch product is.” Daar nu door dat in de schrift voorkomende getal vijf-en-twintig die vijf-en-twintig in de overlevering aangenomen substantiën worden samengevat, is de conclusie, dat de materie enz. in de schrift erkend wordt.

Daarop antwoorden wij: Ook op de vermelding van het getal kan men niet de stelling baseeren, dat de materie in de schrift wordt erkend. Want er bestaat onderling verschil. Die vijf-en-twintig substantiën zijn onderling verschillend; zij hebben niet vijf aan vijf een gemeenschappelijk karakter, op grond waarvan zij vijf aan vijf zouden kunnen worden samengevoegd; want zonder een band van eenheid worden niet verschillende dingen twee aan twee samengevoegd. Nu zou men kunnen zeggen: Dat vijf-en-twintigtal wordt hier bij gedeelten beschouwd, op dezelfde wijze waarop men in de woorden: „Vijf en zeven jaren regende Indra niet”, eene twaalfjarige droogte telt. Maar ook dit komt hier niet te pas; deze opvatting gaat euvel aan de fout, dat dit dan eene indirecte aanwijzing zou zijn.

Het tweede *panca* (vijf) vormt hier voorts met *jana* (persoon) eene samenstelling (*pancajana*), daar uit het accent blijkt, dat dit één woord is, terwijl ook in eene andere lezing (waarin het eerste vijf wel, het tweede niet verbogen wordt, *pancānām pancajanāyām*) uitkomt, dat dit één woord is met één accent en één casusuitgang. En daar het eene samenstelling is, heeft men hier geene herhaling van het woord vijf. Daarom kan men hier niet komen tot tweemaal vijf, vijf en vijf, noch ook kan het eerste vijf bepaling zijn van het tweede, zoodat men krijgt vijfmaal vijf, daar de bepaling niet het in de samenstelling ondergeschikte woord kan gelden.¹ Daarom kunnen met die vijf *pancajana*'s niet de vijf-en-twintig substantiën bedoeld zijn.

En dat dit niet het geval is, blijkt ook hieruit, dat het getal wordt overschreden. Want boven het vijf-en-twintigtal zijn er nog de geest en de ether. De geest vooreerst wordt

¹ Tegen deze laatste argumentatie wordt nog eene tegenwerping beproefd, die met de weerlegging er van in de vertaling is weggelaten.

hier bij de behandeling van den grondslag als de drager genoemd, daar hetgeen met het woord „waarop” is aangeduid, in de woorden „beschouw dat als den geest” als geest wordt omschreven. Zegt men nu: De geest is de zelfbewuste ziel en deze behoort tot het vijf-en-twintigtal, dan zou hij tegelijk de drager en het gedragene zijn, wat ongerijmd is. Of verstaat men er iets anders onder, dan zou, in strijd met het begeerde resultaat, het getal der substanties overschreden worden. Eveneens is ook de afzonderlijke vermelding van den ether, die tot het vijf-en-twintigtal behoort, in de woorden „waarop de vijf-(maal)-vijf personen en de ether rusten,” niet volgens den regel; en verstaat men er iets anders onder, dan vervalt men in de reeds genoemde fout.

En hoe kan men, terwijl alleen het getal hier voorkomt, daaruit opmaken, dat hier de in de schrift niet genoemde vijf-en-twintig substanties bedoeld worden, daar het woord *jana* (persoon) van die substanties niet gebruikelijk is, en het getal evenzeer toepasselijk is, wanneer het andere dingen geldt?

Vraagt men nu, wat beteekent dan dat „vijf-(maal)-vijf personen”, dan is ons antwoord: Volgens den in de overlevering gestelden regel: „Woorden van richting en getal komen als eerste lid eener *tatpuruṣa*-samenstelling voor in woorden, die een bijzonder begrip aanduiden”, is de samenstelling van *panca* met *jana* alleen mogelijk in een zoodanig woord en worden dus hier eenige zoogenaamde *pancajana*'s, in eene door het spraakgebruik aangewezen beteekenis van dat woord, bedoeld, maar heeft dat woord geenszins betrekking op de substanties der *Sāṅkhya*. En ter beantwoording der vraag: Hoevele zijn er, wordt wederom het woord vijf er aan toegevoegd. De zin is dus: „Eenige zoogenaamde *pancajana*'s en wel vijf in getal”, evenals er gesproken wordt van zeven *saptarṣi*'s (zeventallen van *Rṣi*'s).

Welke zijn dan die zoogenaamde *pancajana*'s? — Daarop antwoordt de auteur:

12. De adem enz., blijkens het vervolg van den tekst.

In hetgeen op het vers: „Dat waarop de vijf *panca-jana's*” enz. volgt, worden ter beschrijving van het wezen van het Brahma vijf dingen genoemd, waarvan de adem het eerste is; daar lezen wij nl.: „Zij die den adem van den adem, het oog van het oog, het gehoor van het gehoor, het voedsel van het voedsel, het gemoed van het gemoed kennen” enz. Deze in het vervolg van den tekst genoemde dingen zijn het, die met die *pancajana's* bedoeld worden; dit blijkt hieruit, dat zij onmiddellijk daarna genoemd worden.

Nu kan men vragen: Hoe kan die naam *jana* (persoon) gebruikt worden van den adem? evenzeer als: Hoe kan die naam gebruikt worden van de substanties. Al is echter de afwijking van het algemeen aangenomene in beide gevallen hetzelfde, toch is hier op grond van het vervolg van den tekst alleen aan den adem enz. te denken. Overigens kunnen de adem enz. den naam persoon dragen, omdat zij met een persoon verbonden zijn. En het woord *purusha*, dat eveneens persoon beteekent, wordt van den adem gebruikt; want het Brâhmana zegt: „Dit zijn de vijf Brahma-purusha's”, en dan: „De adem is vader, de adem is moeder” enz. En dat door de samenstelling een samengesteld woord eene secundaire, bloot op spraakgebruik berustende beteekenis kan krijgen, is onbetwistbaar. — Maar hoe kan, waar eene eerste beteekenis ontbreekt, de secundaire worden bepaald? — Dit kan, zegt de auteur, evenals bij *udbhid* enz. Want een woord van onzekere beteekenis wordt, doordat het voorkomt in onmiddellijke verbinding met een waarvan de beteekenis vaststaat, op grond van het gelijktijdig gebruik bepaald als daarop betrekking hebbende, zooals het geval is in het voorschrift: „Hij verrichte de *udbhid*-ceremonie, hij hakt de offerpaal, hij vormt de offerholte.” Zoo ook moet het woord *pancajana*, dat uit het hoofdstuk over de samenstellingen blijkt een bijzondere naam te zijn, maar omtrent welks beteekenis nadere bepaling noodig is, toegepast worden op den adem enz., die in verband daarmede in het vervolg van den tekst genoemd worden.

Sommigen evenwel verklaren die vijf *jana's* als aanduidende de Deva's, de Vaderen (Manes), de Gandharya's,

de Asura's, en de Raksha's; anderen verstaan daaronder de vier kasten, waarbij dan als vijfde de niet-arische stam van inboorlingen komt. En er is hier geene tegenstrijdigheid, wanneer men deze naam *pancajana* opvat in den zin, waarin zij elders, in de uitdrukking: de vijfstammige gemeente, voorkomt, nl. als aanduiding der menschenwereld. Maar bepaaldelijk met het doel om te leeren, dat hier geen sprake is van de vijf-en-twintig substantiën, zegt onze leeraar: Het zijn de adem enz. blijkens het vervolg van den tekst.

— Maar al kunnen de adem enz. bij de Mādhyandina's, die daaronder ook het voedsel opnemen, de vijf *jana's* zijn, hoe kunnen zij dat zijn bij de Kânva's, die het voedsel niet vermelden? — Daarop antwoordt de auteur:

13. Bij enkelen, terwijl het voedsel niet voorkomt, door het licht.

Ofschoon bij de Kânva's het voedsel niet voorkomt, wordt bij deze het vijftal volgemaakt door het licht. Want ook deze noemen ter bepaling van het wezen van het Brahma in een aan dat van de vijf *pancajana's* voorafgaand vers het licht, in de woorden: „Dat licht der lichten vereeren de deva's.”

— Hoe kan echter dit licht, dat bij beiden gelijkelijk voorkomt, bij den een mede begrepen worden onder het in één zelfde vers genoemd vijftal, bij den ander daaronder niet begrepen worden? — Hierop antwoordt de auteur: Omdat de eisch verschillend is. Want daar men bij de Mādhyandina's in de in hetzelfde vers genoemde adem enz. de vijf *jana's* reeds heeft, wordt daar niet dit in een ander vers voorkomende licht vereischt; bij de Kânva's daarentegen wordt het wel vereischt, daar men ze daar niet reeds heeft. En om dit verschil wordt in hetzelfde vers het licht bij den een medegeteld, bij den ander niet.

Zoo is er dan vooreerst in de schrift geenerlei erkenning van de materie; en de bewering, dat zij in de overlevering en door de rede erkend wordt, zal later worden weerlegd.

14. En daar het als oorzaak met betrekking tot den ether enz. overeenkomstig de voorstelling wordt beschreven.

In het licht gesteld is het kenmerk van het Brahma;

voorts de overeenstemming der Vedântateksten in de leer van het Brahma, en het onschriftmatige van de leer eener materie. Nu wordt op nieuw daartegen dit bezwaar gemaakt: Dat het Brahma de oorzaak is van het ontstaan enz. der dingen, of dat de Vedântateksten overeenstemmen in de leer van het Brahma, kan niet bewezen worden. Waarom niet? Omdat men tegenspraak aantreft. Want in de verschillende Veda's wordt eene verschillende voorstelling der schepping gevonden, daar de volgorde enz. verschillend is. Want zoo wordt op de eene plaats in de woorden: „Uit den geest is de ether voortgekomen”¹ geleerd, dat de schepping met den ether is aangevangen; op eene andere plaats, dat zij is aangevangen met het vuur, in de woorden: „Dat schiep het vuur”²; elders met den levensgeest, in de woorden: „Hij schiep den levensgeest; uit den levensgeest het verlangen”³; en nog elders wordt het ontstaan der werelden zonder bepaalde opeenvolging geleerd in de woorden: „Hij schiep deze werelden, de (hemelsche) wateren, het luchtruim, de aarde en de wateren (beneden)”⁴. Eveneens leest men op de eene plaats, dat het niet-zijnde aan de schepping voorafging, daar er gezegd wordt: „In den beginne was het niet-zijnde; daaruit werd het zijnde geboren”⁵, en: „In den beginne was het niet-zijnde alleen; dat was het zijnde, dat werd het werkelijke”⁶, en wordt elders met verwerping van de leer van het niet-zijnde geleerd, dat aan de schepping het zijnde voorafging, daar eerst gezegd wordt: „Sommigen zeggen, dat in den beginne het niet-zijnde alleen was”, en daarop dan volgt: „Hoe kan dit zijn, mijn waarde! zeide hij; hoe kan uit het niet-zijnde het zijnde ontstaan? In den beginne, mijn waarde! was het zijnde alleen”⁷, en wordt elders weer de schepping der wereld als een uit zich zelf zich openbaren voorgesteld, in de woorden: „Het heelal was ongeopenbaard; toen openbaarde het zich in naam

¹ Taitt. Up. II, 1.

² Chând. Up. VI, 2, 3.

³ Pragna Up. VI, 4.

⁴ Ait. Up. I, 1.

⁵ Taitt. Up. II, 7.

⁶ Chând. Up. III, 19, 1.

⁷ Chând. Up. VI, 2, 1.

en vorm" ¹. Daar nu zoo in verscheidene opzichten verschil van voorstelling bestaat en in de zaak zelve geene verscheidenheid mogelijk is, is het niet logisch, aan de Vedânta-teksten de strekking toe te kennen om de oorzaak der wereld te leeren kennen, logisch daarentegen om op grond van hetgeen overlevering en redeneering leeren, eene andere oorzaak aan te nemen. —

Hierop antwoorden wij: Al bestaat er tusschen de verschillende Vedânta's onderling verschil ten opzichte van het geschapene, de ether enz., wat de volgorde enz. betreft, ten opzichte van den Schepper bestaat er geenerlei verschil. Want overeenkomstig de voorstelling wordt het beschreven. Zoodanig wezen toch als in de eene Vedânta wordt voorgesteld als de oorzaak, nl. een almachtig, alles beheerschend wezen, dat de ziel van alles is en niets naast zich heeft, zoodanig wordt het ook in de andere Vedânta's voorgesteld. B. v. in den tekst: „Waarheid, kennis, oneindig is het Brahma" ² is vooreerst door het woord kennis en door het vervolgens er aan toegeschreven wenschen het Brahma als zelfbewust beschreven, en door de vermelding, dat het niet door een ander wezen geschapen is, is tevens gezegd, dat het het Opperwezen, de oorzaak aller dingen is; door het er op toegepaste woord geest en het ingaan in eene reeks van omhulsels, het lichaam enz., is het bepaald als ons aller inwendige geest, en door de in de woorden: „Laat ik mij vermenigvuldigen en voortbrengen" aan den geest toegeschreven begeerte om zich te vermenigvuldigen, is geleerd, dat tusschen het geschapene en den Schepper geen wezenlijk verschil bestaat. Zoo wordt door de in de woorden: „Hij schiep dit alles wat bestaat" vervatte verklaring, dat hij de gansche wereld schiep, uitgesproken, dat de Schepper voor de schepping niets naast zich had. Zoodanig nu als hier het Brahma als oorzaak is beschreven, zoo wordt het ook elders beschreven. Want al de in de verschillende Veda's voorkomende teksten, die strekken om het eigenlijke wezen der hoogste oorzaak in het licht te stellen, als: „*Ens* alleen was dit heelal in den beginne; het was een en had geen tweede naast zich; dit dacht: Laat ik mij vermenigvuldigen en

¹ Çat. Brâhm. XIV, 4, 2, 15.

² Taïtt. Up. II, 1.

voortbrengen; dit schiep het licht"¹ of: „Eén geest alleen was het heelal in den beginne; niets anders openbaarde zich; deze dacht: Laat ik werelden scheppen"² en dergelijke, komen in inhoud overeen.

Maar ten opzichte van het gevolg wordt er verschil opgemerkt, in dit opzicht, dat op de eene plaats de ether, op eene andere het licht gezegd wordt het eerst geschapen te zijn enz. Men mag echter niet beweren, dat om dat verschil ten opzichte van het gevolg ook de oorzaak, het Brahma, waarover alle Vedânta's eenstemmig zijn, niet verklaard kan zijn, daar men zoo verder gaat dan de bewijsgronden veroorloven. Bovendien zal de leeraar later dat verschil ten opzichte van het gevolg opheffen.

Er zou overigens ten opzichte van het gevolg verschil kunnen bestaan, daar dit niet het eigenlijke object is van het onderricht. Want de bedoeling is geenszins eene uitgewerkte beschrijving van de schepping enz. te geven. Dat daarvan iets voor den mensch afhangt toch, blijkt noch uit de ervaring noch uit de schrift, en kan niet worden verondersteld, daar uit den aanhef en het slot overal volgt, dat de teksten over de schepping een geheel uitmaken met die welke over het Brahma handelen. En de schrift zelve leert, dat de beschrijving der schepping dient om het Brahma te verklaren, daar zij zegt: „Tracht van het voedsel, het gevolg, door te dringen tot de wateren, de oorzaak, van de wateren, het gevolg, tot het vuur, de oorzaak, van het vuur, het gevolg, tot het zijnde, de oorzaak"³. En uit voorbeelden als dat van het leem enz. blijkt, dat de beschrijving van de schepping enz. in de schrift voorkomt om te leeren, dat het gevolg van de oorzaak niet onderscheiden is. Zoo zeggen ook de kenners der overlevering: „De schepping met leem, ijzer, vuur en wat anders ook genoemd worde, dat is een middel om het begrip van het Brahma tot stand te brengen; er bestaat volstrekt geen verschil." Maar dat aan het begrijpen van het Brahma eene vrucht verbonden is, leert de schrift in woorden als: „Die het Brahma kent bereikt het hoogste"; „Die den geest kent

¹ Chând. Up. VI, 2, 3.

² Ait. Up. I, 1.

³ Chând. Up. VI, 8, 4.

is het verdriet te boven"; „Hem kennende is hij boven den dood verheven." En deze vrucht gaat onmiddellijk samen met het verkrijgen der kennis, daar zoodra het in de woorden: „Dat zijt gij" uitgedrukte begrip, dat het ware ik niet tot de vergankelijke wereld behoort, ontstaat, de meening dat het een eindig wezen zou zijn, ophoudt.

Het verschil dat er ten opzichte van de oorzaak opgemerkt is in de woorden: „In den beginne was het niet-zijnde" enz., dat moet overigens nog opgeheven worden. Daaromtrent wordt nu gezegd:

15. Om het verband.

In de woorden: „In den beginne was het niet-zijnde" wordt niet het niet-zijnde in den zin van het onwezenlijke als de oorzaak aller dingen voorgesteld. Want nadat in de woorden: „Hij wordt niet-zijnde, indien hij het Brahma als niet-zijnde kent; indien hij het Brahma als zijnde kent, dan kent men hem als zijnde" door verwerping van de meening van het niet-zijn aan het Brahma bestaan is toegekend, en het door de vermelding van die reeks van omhulsels, het uit voedsel bestaande enz., als de inwendige geest omschreven is, en vervolgens in de woorden: „Deze wenschte" op dat vroeger genoemde Brahma teruggewezen, en daarvan geleerd is, dat het de bron is der in menigvuldigheid van verschijnselen zich openbarende schepping, en dan ten slotte is gezegd: „Dat verklaren de wijzen voor het werkelijke", wordt in de woorden: „Daarop is ook deze çloka" met toepassing op dit bovengenoemde subject deze çloka geciteerd: „In den beginne was het niet-zijnde." Maar indien in deze çloka met het niet-zijnde het onwezenlijke werd bedoeld, dan zou in verband met het een iets anders worden geciteerd en dus de tekst zijn samenhang verliezen. Derhalve wordt hier van het zijnde, het Brahma, vóór de schepping overdrachtelijk gezegd, dat het niet-zijnde was, om het niet bestaan van naam en vorm, daar het woord zijn gewoonlijk gebruikt wordt van objecten met bepaalden naam en vorm. Dit geldt ook van den tekst: „In den beginne was het niet-zijnde alleen," daar daarmede verbonden wordt: „Dat was het zijnde." Want wanneer daarin een volstrekt niet-bestaan geleerd werd, hoe zou dan er mede

verbonden kunnen worden: „Dat was het zijnde”? In de woorden: „Sommigen zeggen, dat in den beginne het niet-zijnde alleen was” nu is die vermelding van sommiger meening niet eene aanhaling van een ander schriftwoord, daar niet, evenals bij eene handeling, ook bij eene zaak een dilemma mogelijk is. Daarom moet men het zoo beschouwen, dat ter bevestiging van de in de schrift aangenomen leer van het zijnde hier de door onverstandigen gevormde meening van een niet-zijnde wordt vermeld en tevens weerlegd.

In de woorden: „Toen was het heelal ongeopenbaard” enz. wordt voorts geenszins eene openbaring der wereld zonder bestuurder geleerd, daar in hetgeen volgt: „Hij doordrong haar tot de nageltoppen toe” een bestuurder er mee verbonden wordt als degene, die het geopenbaarde object doordringt. Want indien eene openbaring, onafhankelijk van een bestuurder, geleerd werd, wie zou dan door dat onmiddellijk hierop volgende voornaamwoord hij, dat op een vroeger genoemd subject terugwijst, er mede verbonden worden als degene, die het gevolg doordringt? En dat doordringen van het lichaam wordt door de schrift vermeld van den zelfbewusten geest, daar zij in de woorden: „Het oog ziende, het oor hoorende” leert, dat dat allesdoordringende wezen zelfbewust is. Voorts, zooals tegenwoordig de in naam en vorm zich openbarende wereld zich openbaart onder hooger bestuur, zóó, moet men besluiten, is het ook bij de oorspronkelijke schepping geweest, daar men geene veronderstelling mag aannemen, die in strijd is met de ervaring. Elders leert de schrift ook, dat de openbaring der wereld heeft plaats gehad onder hooger bestuur, in de woorden nl.: „Laat ik, deze met mijn geest, de levende ziel, doordringende, naam en vorm openbaren”¹. En dat het werkwoord hier in den medium-vorm gebruikt wordt, terwijl toch het Opperwezen het subject der handeling is, dit moet beschouwd worden te zijn geschied om aan te duiden, dat het geene inspanning heeft vereischt; op dezelfde wijze als men, wanneer de sikkels goed is, zegt: Het koren snijdt van zelf.

¹ Chând. Up. VI, 3, 2.

16. Omdat de wereld wordt bedoeld.

In het Kaushitaki-Brāhmaṇa wordt in een gesprek tusschen den zoon van Balāka (Gārgya) en Ajātaśatru gezegd: „Die de maker is dezer geesten, wiens werk dit (of: van wien dit handelen) is, dien, o zoon van Balāka! moet men leeren kennen”¹. Hier is het de vraag, of het de individueele ziel is, die wordt aangewezen als het object, dat men moet leeren kennen, of de levensgeest in eigenlijken zin, of de hoogste geest.

Sommigen zeggen: De levensgeest; op grond dat er staat: „van wien dit handelen is”, en het handelen, dat beweging tot kenmerk heeft, in den levensgeest zijn grond heeft. En omdat ook in het vervolg van den tekst, in de woorden: „Dan is hij in dien levensgeest samengetrokken”, het woord levensgeest voorkomt en deze naam algemeen toegekend wordt aan den levensgeest in eigenlijken zin. En van die geesten, die door den zoon van Balāka, in hetgeen voorafgaat, genoemd worden, de geest in de zon, de geest in de maan enz., is ook de levensgeest de maker, daar, zooals uit een anderen tekst, die zegt: „Welke is de eene deva? De levensgeest; dezen verklaren de wijzen voor het Brahma”², bekend is, de deva's van de zon enz. bijzondere openbaringen zijn van den levensgeest. Of de individueele ziel wordt hier als het object, dat men moet leeren kennen, aangewezen; van deze toch kan het handelen, dat verdienste en schuld tot kenmerk heeft, gezegd worden te zijn, en deze kan ook, daar zij de genieter is, de maker genoemd worden dier geesten, die de hulpmiddelen zijn voor het genot. En in het vervolg van den tekst komt een kenmerk voor van de individueele ziel; Ajātaśatru toch, den zoon van Balāka willende inlichten, die tot hem gekomen is om den maker der geesten, die als het te kennen object is aangewezen, te leeren kennen, roept een slapende aan, en doet hem uit het feit, dat deze dat roepen niet hoort, opmerken dat de levensgeest enz. niet de genieter is, en doet hem daarop, door dien man door een slag met een stok te doen ontwaken, inzien, dat de individueele ziel, onderscheiden van den levensgeest enz., de genieter is. Zoo

¹ Kaush. Brāhm. Up. IV, 19.

² Brh. Ar. Up. III, 9, 9.

komt ook, in hetgeen verder volgt, een kenmerk van de individueele ziel voor, in de woorden: „Evenals de heer leeft van zijne onderhoorigen, of evenals die onderhoorigen hunnen heer onderhouden, zoo leeft de wijze geest door deze geesten, zoo onderhouden deze geesten dien geest”¹. En omdat zij de drager is van den levensgeest, kan aan de individueele ziel den naam van levensgeest gegeven worden. Derhalve moet hier gedacht worden aan een van beiden, aan de individueele ziel of aan den levensgeest in eigenlijken zin, niet aan den hoogsten geest, daar van dezen geen kenmerk voorkomt.

Hierop antwoorden wij: Die maker van deze geesten kan geen ander zijn dan de hoogste geest. Dit blijkt uit den aanhef. Want Gârgya begint hier het gesprek met Ajâtaçatru met de woorden: „Laat ik u het Brahma verklaren”; en na ettelijke geesten, den bestuurder der zon enz., waarop het begrip Brahma niet in eigenlijken zin toepasselijk is, genoemd te hebben, zwijgt hij stil. Dan berispt Ajâtaçatru hem in de woorden: „Zeg niet loszinnig: Laat ik u het Brahma verklaren” over het noemen van wat niet eigenlijk Brahma is en wijst hem dan een ander, den maker dier geesten, als het te kennen object aan. Wanneer nu ook hierop niet in eigenlijken zin het begrip Brahma toepasselijk was, dan zou de aanhef zijne beteekenis verliezen; daarom kan dit geen ander zijn dan het Opperwezen.

En dat hij zelfstandig de maker is dezer geesten geldt van geen ander dan van het Opperwezen. En met de uitdrukking „wiens werk dit is” wordt niet het handelen, dat beweging of verdienste en schuld tot kenmerk heeft, aangeduid, daar geen van deze beiden vroeger genoemd is of hierbij vermeld wordt. Ook is het niet eene aanduiding van de geesten, daar deze reeds genoemd zijn in dat „de maker dezer geesten” en het geslacht en getal van het aanwijzend voornaamwoord hiermede in strijd zijn. Evenmin is het de aanduiding van de daad van het maken der geesten of van de vrucht dier daad, daar deze beide reeds in het woord maker opgesloten liggen. Door het voornaamwoord dat wordt dan, daar dit alleen overblijft, de door zinnelijke waarneming gekende

¹ Kaush. Brâhm. Up. IV, 20.

wereld aangeduid, en die wereld is, daar zij gemaakt is, een werk. — Maar is niet ook de wereld niet vroeger genoemd noch hierbij vermeld? — Dat is waar; wijl er evenwel niet iets bijzonders wordt genoemd, volgt daaruit, dat dit eene aanduiding is van de dingen in den meest algemeenen zin, niet van iets bijzonders, daar er geene beperking bij voorkomt. En daar in hetgeen voorafgaat de geesten, die een deel der wereld uitmaken, in het bijzonder genoemd worden, volgt daaruit, dat hier de wereld in haar geheel wordt genoemd. De zin is: „Die de maker is van deze geesten, die een deel der wereld uitmaken; maar waartoe deze beperking; wiens werk de wereld in haar geheel is”. Om uit te drukken, dat de genoemde, door den zoon van Balāka voor het Brahma gehouden geesten niet waarlijk Brahma zijn, worden deze in het bijzonder genoemd; zoo wordt door het noemen van het algemeene en het bijzondere de maker der wereld als het object, dat men moet leeren kennen, aangewezen. En in alle Vedānta's staat vast, dat een alomtegenwoordig Oppervezen die maker is.

17. Zegt men: Neen; op grond van de kenmerken van de individueele ziel en den levensgeest in eigenlijken zin, dan antwoorden wij: Dat is reeds verklaard.

Wat nu gezegd is, dat het, op grond van de in het vervolg van den tekst voorkomende kenmerken van de individueele ziel en den levensgeest in eigenlijken zin, logisch is hier aan een van deze beiden te denken, dat moet nog weerlegd worden. Daarop wordt dan geantwoord: Dat is reeds weerlegd in het aphorisme: „Neen, want dat is eene drievoudige vereering, het heeft daarop betrekking, het is hier daarmede verbonden”¹. Want was dit waar, dan zou men hier eene drievoudige vereering hebben, vereering van de individueele ziel, van den levensgeest in eigenlijken zin en van het Brahma. En dat is niet logisch, want uit den aanhef en uit het slot blijkt, dat deze pericoop over het Brahma handelt. Dat in den aanhef vooreerst sprake is

¹ I, 1, 31.

van het Brahma, dat is reeds aangetoond. Dat ook het slot daarover handelt, blijkt hieruit, dat dáár geleerd wordt, dat de vrucht er van alles te boven gaat, daar er staat: „Alle zonden afgeschud hebbende, verkrijgt hij, die dus weet, den voorrang en de heerschappij en het oppergezag over alle schepselen.” — Maar wanneer dit zoo was, zou dan niet met de verklaring van de pericoop van Pratardana ook deze pericoop verklaard zijn? — De uitspraak: „Wiens werk dit is” zou niet verklaard zijn, daar hiervan daar niet bepaald is, dat zij over het Brahma handelt; daarom wordt hier de meening, dat er sprake is van de individueele ziel en van den levensgeest in eigenlijken zin, nogmaals geopperd en weerlegd. Het woord levensgeest blijkt ook een naam van het Brahma te zijn, in den tekst: „Het gemoed is de band van den levensgeest.” Zoo moet ook het hier voorkomen van een kenmerk van de individueele ziel, daar in den aanhef en het slot van het Brahma sprake is, hieruit verklaard worden, dat tusschen deze geen wezenlijk verschil bestaat.

18. Maar Jaimini kent hieraan eene andere strekking toe op grond van de vraag en de verklaring en zoo leeren ook enkele scholen.

En men moet hier, meent de leeraar Jaimini, niet strijden over de vraag, of in dezen tekst de individueele ziel of wel het Brahma de hoofdzaak is, daar de vermelding der individueele ziel hier eene andere strekking heeft, nl. de strekking om het Brahma te doen begrijpen. Dit zou blijken uit de vraag en de verklaring. De vraag vooreerst blijkt iets anders dan de individueele ziel tot object te hebben, daar er, nadat Gârgya door het wekken van den slapende gewezen is op de van den levensgeest onderscheiden individueele ziel, volgt: „Waar rustte deze geest, Gârgya! waar was hij, vanwaar kwam hij terug?”¹ En dit geldt ook van het antwoord: „Wanneer de slapende geen droomen ziet, dan is hij samengetrokken in dezen levensgeest”; en: „Van dien geest gaan alle levensgeesten uit, ieder naar zijne plaats, van de levensgeesten de deva's, van de deva's de werelden.”

¹ Kaush. Brâhm. Up. IV, 18.

En de slotsom der Vedânta's is, dat tijdens den diepen slaap de individueele ziel met het hoogste Brahma één wordt en uit het hoogste Brahma de wereld, te beginnen met den levensgeest, voortkomt. Daaruit volgt, dat die hoogste geest, waarin deze ziel in den toestand van slaap, een toestand van onbeperktheid en reinheid, verkeert en haar eigenlijk wezen, bevrijd van de uit de voorwaarden voortvloeiende bijzondere voorstellingen, aanneemt, en de terugkeer waaruit het verlies daarvan is, hier als het te kennen object aangewezen wordt.

En zoo vermelden ook enkele scholen der Vâjasaneyins in dat gesprek tusschen Gârgya en Ajâtaçatru, de individueele ziel met den naam rede noemende, uitdrukkelijk den daarvan onderscheiden hoogsten geest, in de vraag: „Die redelijke ziel, waar was zij, vanwaar keerde zij terug” en het antwoord: „Die ether binnen in het hart, daarin rust zij”¹. En de naam ether wordt van den hoogsten geest gebruikt, in de woorden: „Daarin is een kleine ether.” En in die woorden: „Daaruit komen al deze geesten voort” van de aan voorwaarden gebonden geesten vermeldende, dat zij uit iets anders voortkomen, wijzen zij, dit volgt daaruit, den hoogsten geest alleen als de oorzaak aan. En het onderricht omtrent de van den levensgeest enz. onderscheiden ziel, dat gegeven wordt door het wekken van den slapende, is een nieuw argument tegen de meening, dat hier de levensgeest het object van behandeling is.

19. Blijkens den samenhang.

In het Brhad-Aranyaka leest men in het Maitreyi-Brâhmana een tekst, die begint: „Niet ter wille van den ge-
maal, mijn waarde,” waarin het volgende voorkomt: „Niet ter wille van alles, mijn waarde! is alles dierbaar, maar ter wille van den geest is alles dierbaar; den geest, mijn waarde! moet men beschouwen, leeren, zich voorstellen, overpeinzen; door de beschouwing, het leeren, de voorstelling, de kennis van den geest is alles bekend, Maitreyi.”² Hier is het twijfelachtig, of het de individueele ziel is,

¹ Çat. Brâhm. XIV, 5, 1, 16. (Brh. Ar. Up. II, 1, 16.)

² Brh. Ar. Up. II, 4, 5. (Çat. Brâhm. XIV, 7, 3, 6.)

^{4a} Volgr. II.

die als object van de beschouwing, het leeren enz. wordt aangewezen, of wel de hoogste geest. Waarom is dit nog twijfelachtig? Hieruit, dat hij begint met den door het genot gekenmerkten geest, den genieter, schijnt het een onderricht te zijn omtrent de individueele ziel, en uit de verklaring, dat door de kennis van den geest alles bekend is, een onderricht omtrent den hoogsten geest.

Het eerste wordt beweerd op grond van den aanhef. Want hoe zou, terwijl in den aanhef van den door genot gekenmerkten geest, den genieter, sprake is, daar daarin gezegd wordt, dat de gansche, uit objecten van genot, gemaal, gemalin, kinderen, have enz., bestaande wereld dierbaar is omdat zij object is van den geest, in de onmiddellijk daarop volgende vermaning om den geest te beschouwen een andere geest bedoeld kunnen zijn. Ook uit het midden, uit de woorden: „Dit groote wezen, oneindig, onbeperkt, rede alleen, uit deze schepselen uitgaande, gaat tegelijk daarmede te niet; bij den gestorvene is er geen bewustzijn”¹, waarin van het vroeger genoemde groote wezen, het te beschouwen object, gezegd wordt, dat het als individueele ziel uit de schepselen uitgaat, blijkt, dat hier de individueele ziel alleen het object is, dat men moet beschouwen. Zoo wijst ook het slot: „Waarmede mijn waarde! zou men den kenner kunnen kennen” door het nomen *agentis* aan, dat hier over de individueele ziel gehandeld wordt. Daarom moet het zeggen, dat met de kennis van den geest alles bekend is, oneigenlijk opgevat en hieruit verklaard worden, dat de gansche wereld van objecten bestaat om den genieter.

Hierop antwoorden wij: Dit is een onderricht omtrent den hoogsten geest alleen. Dit blijkt uit den samenhang. Want deze pericoop in haar samenhang beschouwd blijkt in hare verschillende gedeelten op den hoogsten geest te slaan. Dit wordt aldus bewezen: Wanneer Maitreyi van Yājñavalkya hoorende: „Door rijkdom gaat de onsterfelijkheid verloren”, in de woorden: „Wat zal ik doen met dat, waardoor ik niet onsterfelijk kan worden; wat gij kent, zeg mij dat alleen” zich begeerig toont naar de on-

sterfelijkheid, leert Yājñavalkya haar de kennis van den geest; de kenners van schrift en overlevering nu zeggen, dat onsterfelijkheid alleen door kennis van den hoogsten geest verkregen wordt. Eveneens geldt het zeggen, dat door de kennis van den geest alles bekend is, in eigenlijken zin van niets anders dan van de hoogste oorzaak, en dit kan niet oneigenlijk worden verstaan, daar onmiddellijk op die verklaring, dat door de kennis van den geest alles bekend is, deze bewijsvoering volgt: „De brahmaan zou hem verwerpen, die den brahmaan buiten den geest stelt” enz., d. w. z.: Wie den brahmaan, den kshatriya, in 't algemeen de gansche wereld beschouwt als op zich zelf bestaande buiten den geest om, dien dwaalgeest verwerpen brahmanen, kshatriya's enz.; en nadat hiermede de meening, dat er werkelijk verschil bestaat, verworpen is, in de woorden: „Alles, wat bestaat, is die geest” uitgemaakt wordt, dat de gansche menigte der dingen van den geest niet onderscheiden is. En door de voorbeelden van trommels enz. wordt dit resultaat bevestigd. En met de woorden: „Van dat groote wezen is deze *Rgveda* de uitademing” verklarende, dat die hier behandelde geest de oorzaak is van de uit namen, vormen en handelingen bestaande wereld der verschijnselen, bewijst hij, dat deze geen ander is dan de hoogste geest. En datzelfde bewijst hij door in het gedeelte, dat handelt over verschillende centra, te spreken van een centrum, waarin de phaenomenale wereld met hare objecten, met organen en inwendigen zin hare eenheid vindt, dat niet binnen en niet buiten is, ondeelbaar, geheel denken alleen. Uit dit alles volgt, dat dat voorschrift om den geest te beschouwen enz., doelt op den hoogsten geest alleen.

Wat nu gezegd is, dat uit den aanhef, waar hij gekenmerkt wordt door genot, blijkt, dat het doelt op de individuele ziel, daarop antwoorden wij:

20. Het is een teeken voor de gegrondheid der stelling, leert Aṣmarathya.

Wij hebben hier de stelling: „Wanneer de geest bekend is, is alles bekend; deze geest is alles wat bestaat,” en de vermelding van den door genot gekenmerkten geest als

het object van beschouwing enz. is een teeken, dat de gegrondheid dier stelling doet uitkomen. Want indien de individueele ziel een ander was dan de hoogste geest, zou met de kennis van den hoogsten geest niet ook de individueele ziel bekend zijn, en zou dus de stelling, dat met de kennis van dat eene alles bekend is, opgeheven worden. Daarom vangt deze pericoop om de gegrondheid der stelling te doen uitkomen aan met de individueele ziel en den hoogsten geest van den kant hunner eenheid voor te stellen; aldus verklaart de leeraar Açmarathya.

21. Het wordt gezegd, omdat zij op het punt van uit te gaan tot dien toestand komt, leert Audulomi.

Omdat de individueele ziel, die door de verbinding met de voorwaarden, het samenstel van lichaam, organen, gemoed en verstand, verontreinigd is, wanneer zij door de toepassing van middelen als kennis, bespiegeling enz. tot volmaakte rust gekomen, op het punt is van uit te gaan uit dat samenstel van lichaam enz., tot eenheid komt met den hoogsten geest, vangt deze pericoop met hunne onderlinge eenheid aan; aldus verklaart de leeraar Audulomi. En zoo is er een schriftwoord, dat zegt: „Dan openbaart de tot volmaakte rust gekomen ziel, uit dit lichaam uitgaande en het hoogste licht bereikende, zich in hare eigene gedaante.”¹

En elders worden ook de aan de individueele ziel eigen naam en vorm door vergelijking met rivieren beschreven in de woorden: „Gelijk rivieren uitstroomende in den oceaan ondergaan, naam en vorm verliezende, zoo gaat de wijze, van naam en vorm verlost, op in de allerhoogste, de hemelsche ziel”², waarvan de zin, om de overeenkomst tusschen het beeld en dat wat daarmede wordt vergeleken, aldus moet worden opgevat: Evenals rivieren hun naam en vorm verliezende, opgaan in den oceaan, zoo gaat ook de individueele ziel, haar eigen naam en vorm verliezende, op in den hoogsten geest.

¹ Chând. Up. VIII, 12, 3.

² Mund. Up. III, 2, 8.

22. Omdat hij dat is, leert Kâçakrtsna.

Omdat deze hoogste geest alleen ook die individueele ziel is, kan deze pericoop met hunne onderlinge eenheid aanvangen, leert de leeraar Kaçakrtsna. En zoo leert het Brahmana in teksten als: „Laat ik, met die ziel, mijn geest, ze bezielende, naam en vorm openbaren”¹ en dergelijke, dat de hoogste geest alleen de individueele ziel is. En ook liederen als: „De wijze geest, alle vormen verdeelende en ze namen gevende, dat noemende wat blijft” en dergelijke. En bij de schepping van het licht en de overige elementen wordt niet afzonderlijk de schepping van de individueele ziel genoemd, waardoor deze een ander dan de hoogste geest, een produkt daarvan zou zijn. Kâçakrtsna's leer is, dat de individueele ziel het onveranderde Opperwezen en niets anders is. Maar Açmarathya, ofschoon ook volgens hem de bedoeling is, dat die ziel niet verschilt van het hoogste wezen, verklaart in de woorden „ter wille van de gegrondheid der stelling” die voorstelling uit bijzondere bedoelingen, en neemt dus, dit volgt daaruit, toch weer eene zekere verhouding van oorzaak en gevolg aan. Bij de opvatting van Audulomi voorts hebben verschil en eenheid betrekking op verschillende toestanden. Nu is Kaçakrtsna's leer overeenkomstig de schrift; dit blijkt hieruit, dat het door hem bedoelde overeenstemt met teksten als: „Dat zijt gij” enz. En wanneer het zóó is, gaat het op, dat de kennis van den geest onsterfelijkheid geeft; want wanneer geleerd werd, dat de individueele ziel een produkt is, zou het, daar het produkt bij de vereeniging met de grondstof te niet gaat, niet opgaan, dat uit de kennis daarvan onsterfelijkheid voortvloeit. En daarom worden, daar naam en vorm niet aan de ziel zelf eigen kunnen zijn, deze, die eigenlijk bij de voorwaarden behooren, overdrachtelijk aan de ziel toegekend, en moet ook wat soms onder het beeld van vuur en vonken van een oorsprong der zielen geleerd wordt, verklaard worden als betrekking hebbende op de voorwaarden.

Wat voorts gezegd is, dat de schrift, leerende dat dat vroeger genoemde groote wezen, dat als object der aan-

¹ Chând. Up. VI, 3, 2.

schouwing wordt aangewezen, als individueele ziel uit de schepselen uitgaat, daardoor bewijst, dat de individueele ziel dat object van aanschouwing is, ook daarop is dit drietal aphorismen toepasselijk. „Een teeken voor de gegrondheid der stelling, leert Açmarathya.” Wij hebben hier de stelling: Wanneer de geest bekend is, is alles bekend; deze geest is alles wat bestaat; en deze stelling wordt hiermede gerechtvaardigd, dat de gansche in namen, vormen en handelingen bestaande phaenomenale wereld uit één wezen voortgekomen is en daarin ondergaat, en dat, zooals door de voorbeelden van trommels enz. in het licht gesteld wordt, gevolg en oorzaak niet verschillen. Dat nu gezegd wordt, dat dat groote wezen als individueele ziel uit deze schepselen uitgaat, dat is een teeken, dat de gegrondheid dezer stelling doet uitkomen; aldus verklaart de leeraar Açmarathya. „Omdat zij, op het punt van uit te gaan, tot dien toestand komt,” leert Audulomi. Omdat de individueele ziel, door middel van kennis, bespiegeling enz. tot volmaakte rust gekomen, wanneer zij op het punt staat om uit te gaan, tot eenheid komt met den hoogsten geest, daarom worden zij hier als niet onderscheiden voorgesteld; aldus verklaart de leeraar Audulomi. Want wanneer er geen verschil bestaat, gaat de stelling op, dat met de kennis van dat eene alles bekend is. „Omdat hij dat is, leert Kâçakrtsna.” Omdat deze hoogste geest tevens die individueele ziel is, daarom is die voorstelling, dat zij een zijn, juist; aldus verklaart de leeraar Kâçakrtsna.

— Maar is dat: „Uitgaande uit deze schepselen, gaat zij daarmede onder; bij den gestorvene is er geen bewustzijn” niet eene verklaring, dat zij te niet gaat; hoe kan het dan eene verklaring van hunne eenheid zijn? — Dit is geen bezwaar; want die verklaring, dat zij ondergaat, doelt op de vernietiging van de bijzondere voorstellingen, niet op de vernietiging van den geest, daar de schrift zelve leert, dat het eene andere beteekenis heeft, door de vraag te laten volgen: „Mijnheer bringe mij niet in de dwaling, dat er bij den gestorvene geen bewustzijn is” en daarop te antwoorden: „Ik zeg geene dwaling, mijn waarde! Onvergankelijk is deze geest, mijn waarde! niet aan vernietiging onderworpen; maar zij staat met de zinnelijke

wereld niet in verbinding." De bedoeling is deze: „Onveranderlijk en eeuwig is deze uit rede bestaande geest, en hij staat niet bloot aan vernietiging; maar door de ware kennis staat hij niet meer in verbinding met de door valsche kennis veroorzaakte, uit objecten en organen bestaande zinnelijke wereld, en daar, wanneer dit het geval is, de daardoor veroorzaakte bijzondere voorstellingen niet bestaan, is er bij den gestorvene geen bewustzijn.

Wat voorts gezegd is, dat uit het nomen agentis in de aan het slot voorkomende woorden: „Waarmede zou men den kenner kennen" blijkt, dat hier de individueele ziel het object van beschouwing is, ook dat argument vervalt bij Kaçakṛtsna's opvatting. Voorts, in den aanvang: „Want waar schijnbaar eene tweeheid bestaat, daar ziet de een den ander" in het licht stellende, dat hij in den toestand van valsche kennis bijzondere voorstellingen heeft, wat zich openbaart in zien enz., leert hij door de woorden: „Maar wanneer alles alleen zijn geest is, wien zal hij dan zien en waarmede", dat in den toestand van ware kennis bij hem geene zoodanige bijzondere voorstellingen bestaan. En dan de bedenking opwerpende, dat, ook wanneer er geene objecten zijn, men toch den geest zou kunnen kennen, antwoordt hij daarop: „En waarmede, mijn waarde! zou men den kenner kennen?" En daar dus deze tekst ten doel heeft om aan te toonen, dat er geene bijzondere voorstellingen zijn, volgt daaruit, dat hier met het nomen agentis, dat tot een voorbijgeganen toestand behoort, de bloote basis van kennis wordt aangeduid. Maar boven is geleerd, dat Kaçakṛtsna's opvatting schriftmatig is, en dus heeft het onderscheid tusschen de individueele ziel en den hoogsten geest zijn grond in de door, door valsche kennis veronderstelde, namen en vormen gevormde voorwaarden, als het lichaam enz., niet in hun wezen zelf. Dit moet door alle belijders van den Vedānta worden geleerd, op grond van teksten als: „In den beginne was het zijnde alleen; dit was een en had geen tweede naast zich"; „Geest alleen is alles wat bestaat"; „Brahma alleen is alles wat bestaat"; „Deze geest is alles wat bestaat"; „Daar is geen ander die ziet dan Hij, daar is niets anders dat ziet dan dit" en dergelijke; en van uitspraken der overlevering als: „Vasudeva is alles wat bestaat" en: „Ken

mij als de ziel in alle lichamen, o Bhârata, het ééne Opperwezen, dat in alle schepselen leeft," en dergelijke. En op grond hiervan, dat het zien van onderscheid wordt afgekeurd in teksten als: „Hij denkt niet: Een ander is deze, een ander ben ik"; „Hij gaat van den dood in den dood over, die hier eene veelheid ziet"¹ en dergelijke. Ook op grond hiervan, dat in de woorden: „Dat is de groote ongeschapen geest, niet verouderende, onvergankelijk, onsterfelijk, zonder vrees, dat is het Brahma"², alle verandering in den geest wordt ontkend, en dat anders de kennis der heilbegeerigen niet onberispelijk en hun doel niet vast bepaald zou zijn. Want eene onberispelijke kennis wordt er ten opzichte van den geest geëischt, eene die alle bedenkingen te niet doet; en de schrift spreekt van „het vastbepaalde doel van de kennis van den Vedânta", en de overlevering noemt als kenmerk van hem, die vast is in de wijsheid: „Welke dwaling, welk verdriet zou er nog zijn bij hem, die de eenheid aller dingen inziet." En waar het juiste inzicht van de eenheid van individueele ziel en hoogsten geest vaststaat, en erkend wordt: „De ziel is de hoogste geest, daar het een verschil van naam alleen is", daar heeft de meening, dat er verschil bestaat, de gedachte: „Deze ziel is verscheiden van den hoogsten geest; deze hoogste geest is verscheiden van de individueele ziel" en dergelijke, geen zin. Want deze geest is één en wordt wegens verschil van naam alleen veelvuldig genoemd. Want in de uitspraak: „Die het Brahma, het werkelijke, de kennis, het oneindige kent, verborgen in het hol"³ wordt niet bedoeld op een bijzonder hol, en er is ook geen ander dan het Brahma in het hol verborgen, daar de schrift van den Schepper alleen zegt, dat hij daarin inging, in de woorden: „Dat geschapen hebbende ging hij daarin in"⁴. Maar zij die de vroegere meening vasthouden, doen den zin der Vedânta's en daarmee den weg des heils, het juiste inzicht, te niet, maken de verlossing tot iets wat voortgebracht en daarom eindig is, en komen met de logika niet uit.

¹ *Mund. Up.* IV, 10.

² *Brh. Ar. Up.* IV, 4, 25.

³ *Taitt. Up.* II, 1.

⁴ *Taitt. Up.* II, 6.

23. Ook grondstof, om niet in strijd te komen met stelling en beeld.

Evenals men de plichten moet leeren kennen om zegen te verwerven, zoo moet men, om het hoogste heil te bereiken, het Brahma leeren kennen; aldus is gezegd. En het kenmerk van dat Brahma is gegeven in de woorden: „Uit hetwelk de oorsprong is van het heelal.” Dit kenmerk nu is eigen zoowel aan de grondstof, b. v. leem, goud enz. ten opzichte van potten, armbanden enz., als aan den maker, pottebakker, goudsmid enz. Daarom rijst de vraag op, in welken zin nu het Brahma de oorzaak is.

Daarbij is de eerste gedachte, dat het bloot de formeele oorzaak is, op grond dat de schrift leert, dat aan het scheppen denken voorafging. Want dat aan het scheppen van het Brahma denken voorafgegaan is, wordt geleerd in teksten als: „Hij dacht; hij schiep den levensgeest”¹ enz. Werken nu na voorafgegaan denken merkt men alleen bij de formeele oorzaken, den pottebakker enz. op, en in het dagelijksch leven neemt men waar, dat het resultaat van eene handeling de vrucht is van verschillende factoren; deze regel nu is het redelijk om ook op den Schepper over te brengen. En op grond dat het als heer erkend wordt. Want van heeren, vorsten enz., ziet men, dat zij alleen formeele oorzaak zijn, en zoo is het redelijk ditzelfde ook van den Opperheer aan te nemen. En het produkt, deze wereld, ziet men, dat uit deelen bestaande, onbewust en onrein is; het moet dan ook eene zoodanige oorzaak hebben, daar de ervaring leert, dat gevolg en oorzaak in aard overeenkomen; van het Brahma nu wordt geleerd, dat het zoodanige eigenschappen niet heeft, in teksten als: „On-deelbaar, niet werkende, in volmaakte rust verkeerende, zonder gebrek, zonder smet” enz. Overigens moet men de in de overlevering erkende, van het Brahma onderscheiden materiele oorzaak aannemen, die de eigenschap van onreinheid enz. heeft, daar de teksten, die van het Brahma als de oorzaak spreken, alleen bedoelen, dat het de bewerker is.

Hierop antwoorden wij: En grondstof, materiële oor-

¹ Praṇa-Up. VI, 3.

zaak, en formeele oorzaak moet het Brahma geacht worden te zijn, niet bloot formeele oorzaak; om niet in strijd te komen met stelling en beeld. Want zoo worden de stelling en het beeld, die in de schrift genoemd worden, niet onwaar. We vinden vooreerst deze stelling: „Gij vroeg dat onderricht, waardoor het ongehoorde gehoord, het ongedachte gedacht, het ongekende gekend wordt”¹, en daarin wordt geleerd, dat met de kennis van één al het overige, wat onbekend was, bekend is. Dit nu, dat daarmede alles bekend is, geldt van de kennis van de grondstof, daar daarvan het produkt niet verschilt; maar tusschen den maker en het produkt is er geen overeenkomst, daar men in het dagelijksch leven verschil ziet tusschen den timmerman en den (door hem gemaakten) zetel. En er wordt ook een beeld gegeven, ontleend aan de grondstoffen, nl.: „Gelijk mijn waarde! met één stuk leem al wat van leem is, bekend is, daar de wijziging een zaak van woorden, een naam slechts is, en het in werkelijkheid leem alleen is”, en evenzoo: „Gelijk met één stukje koper al wat van koper is, met één mes al wat van ijzer is, bekend is”. Zoo vinden we ook elders de stelling: „Wat is dat, o heer! waarmede, wanneer het bekend is, al wat bestaat bekend is,” en het beeld: „Gelijk uit de aarde kruiden voortkomen”; zoo de stelling: „Wanneer de geest, mijn waarde! gezien, gehoord, gedacht, gekend is, dan is al wat bestaat, bekend” en het beeld: „Evenals iemand, wanneer een trommel geslagen wordt, de vele geluiden niet zou kunnen grijpen, maar door het grijpen van den trommel het door den trommel-slager veroorzaakte geluid gegrepen heeft”². Zoo kan men in iederen Vedânta eene stelling en een beeld vinden, die leeren, dat het Brahma de grondstof is. En ook de ablativus „waaruit”, in de woorden: „Waaruit deze schepselen ontstaan zijn”, moet volgens Pânini's regel opgevat worden als wijzende op de materiële oorzaak, de grondstof.

Maar dat het Brahma ook de formeele oorzaak is, moet aangenomen worden, omdat er geen ander meester is. Want zooals in de gewone praktijk de materiële oorzaak, leem, goud enz. door meesters wordt bewerkt, zoo is

¹ Chând. Up. VI, 1, 4.

² Brh. Ar. Up. II, 4, 8.

het niet met het Brahma; bij het Brahma, als materiële oorzaak, is niet een daarvan onderscheiden meester, daar het vóór de schepping gezegd wordt één te zijn, zonder tweede naast zich. En dat er geen ander meester is, moet ook reeds geacht worden uitgesproken te zijn in dat „om niet in strijd te komen met stelling en beeld.” Want wanneer er een van de materiële oorzaak onderscheiden meester werd erkend, dan zou wederom niet alles bekend kunnen zijn door de kennis van dat ééne, en zou men dus met de stelling en het beeld in strijd komen. Derhalve, hieruit dat er geen ander meester is, volgt dat de geest de maker, en hieruit dat er geen andere materiële oorzaak is, dat hij de grondstof is.

En dat de geest maker en grondstof is, blijkt

24. Ook uit hetgeen van zijne begeerte geleerd wordt.

Hetgeen gezegd wordt omtrent zijne begeerte, bewijst ook, dat hij maker en grondstof tegelijk is. Er wordt nl. gezegd: „Hij wenschte: Laat ik mij vermenigvuldigen en voortbrengen”; „Dat dacht: Laat ik mij vermenigvuldigen en voortbrengen”¹. Daarin blijkt uit het feit, dat hij zelfstandig werkt volgens zijne begeerte, dat hij de bewerker, en uit het feit, dat hij zelf het object is van de begeerte om te vermenigvuldigen, dat hij ook de grondstof is.

25. En hieruit, dat uitdrukkelijk beide worden vermeld.

Dit is een nieuw bewijs voor de stelling, dat het Brahma de grondstof is. Het Brahma moet de grondstof zijn, ook omdat uitdrukkelijk, nadat het Brahma alleen als de oorzaak is genoemd, beide, ondergaan en ontstaan, vermeld worden, daar er staat: „Al deze schepselen ontstaan uit den ether alleen; in den ether gaan zij onder”². Dat nu, waaruit iets ontstaat en waarin het weêr ondergaat, dat is, dit staat vast, de materiële oorzaak er van, gelijk de aarde

¹ Taitt. Up. II, 6. Chând. Up. VI, 1, 3.

² Chând. Up. I, 9, 1.

dat is van rijst, gierst enz. En uitdrukkelijk doet de uitdrukking „uit den ether alleen” uitkomen, dat er geene andere materiële oorzaak genoemd wordt. Alleen bij de materiële oorzaak neemt men voorts waar, dat het produkt daarin ondergaat.

26. Uit het zich maken tot geest door vervorming.

Het Brahma moet voorts ook de grondstof zijn, omdat bij de behandeling van het Brahma, in de woorden: „Dat maakte zich zelf tot geest”¹, geleerd wordt dat de geest het produkt en de maker is, het eerste in de woorden: „tot geest”, het tweede in de woorden: „Dat maakte zichzelf.” — Maar hoe kan men het reeds bestaande, dat als de handelende persoon optreedt, tevens zich denken als het resultaat der handeling? — Door vervorming, zeggen wij. Want het reeds bestaande, niet geest zijnde, vervormde zich door bijzondere wijziging tot geest. Vervorming nu door wijziging wordt bij grondstoffen, leem enz., waargenomen. En uit de bepaling „zich zelf” blijkt, dat dit niet van een anderen bewerker afhankelijk was.

Dat „door vervorming” kan ook een afzonderlijk aphorisme zijn, waarvan dan de zin is: Ook hierom moet voorts het Brahma de grondstof zijn, omdat dat door wijziging gevormde met het Brahma op ééne lijn gesteld wordt, in de woorden: „Het was het zijnde en het onbekende, wat verklaard en wat onverklaarbaar is”² enz.

27. Want ook als de schoot wordt het bezongen.

Het Brahma moet voorts ook de grondstof zijn, omdat het de schoot (bron) wordt genoemd, in Vedānta's als: „Den schepper, den heer, de ziel, het Brahma, de schoot” en: „Dat de wijzen beschouwen als de schoot der schepselen”³. Het woord „schoot” nu heeft in het gewone spraakgebruik de beteekenis van grondstof, b. v. in de uitdrukking: „De aarde is de schoot van kruiden en boomen.” Ook de

¹ Taitt. Up. II, 7.

² Taitt. Up. II, 6.

³ Mund. Up. I, 1, 6.

schoot der vrouwen is gedeeltelijk althans de materiële oorzaak der vrucht. Elders heeft het woord „schoot” ook de beteekenis van rustplaats, in de woorden: „Een schoot, o Indra, is ten verblijve u bereid”¹; maar uit het ver-
volg van den tekst blijkt het in de bovengenoemde plaats de beteekenis van grondstof te hebben, daar er gezegd wordt: „Gelijk de spin uit zich draden voortbrengt en weêr in zich opneemt”² enz.

Zoo staat dan vast, dat het Brahma de grondstof is. Wat nu gezegd is, dat werken na voorafgegaan denken in het gewone leven alleen bij de formeele oorzaken, den pottebakker enz., waargenomen wordt, niet bij de materiële oorzaken enz., daarop wordt geantwoord: Het behoeft hier niet zoo te zijn als in het gewone leven; want dit is niet eene zaak, die door analogie kan worden uitgemaakt, maar daar zij door de schrift moet worden uitgemaakt, moet het hier zijn overeenkomstig de verklaring der schrift. De schrift nu leert, dat het denkende Opperwezen tegelijk de grondstof is; aldus hebben wij gezegd. En dit alles zullen wij nog uitvoerig behandelen.

28. Daarmede zijn alle verklaard, verklaard. Te beginnen met: „Neen, het is onschriftmatig, omdat het woord „denken” wordt gebruikt” (I, 1, 5) is in de aphorismen telkens de leer van eene materie als oorzaak aller dingen opgeworpen en weêrlegd. Want in de Vedânta's doen zich op het eerste gezicht aan eenvoudigen sommige schijnbewijzen ter bevestiging dezer denkwijze voor; en zij staat in de leer, dat gevolg en oorzaak overeenstemmen, naast het Vedântasysteem en wordt door Devala en andere auteurs van aphorismen over de plichtenleer in hunne werken gesteund. Daarom is aan de bestrijding hiervan zeer veel moeite besteed, niet aan die van de atomenleer enz. Maar ook deze zijn te verwerpen, omdat zij met de leer van het Brahma als grondoorzaak in strijd zijn. En ook voor deze zou zich op het eerste gezicht aan eenvoudigen in den Veda eenig schijnbewijs kunnen voordoen.

¹ *Rgveda*. I, 114, 1.

² *Mund.* Up. 1, 7.

Daarom wijst de auteur ook daarop. Door deze argumentatie ter weêrlegging van de leer eener materie als grondoorzaak moeten alle andere systemen, de atomenleer enz., geacht worden verwerpelijk verklaard te zijn, omdat ook deze evenals de leer van eene materie onschriftmatig en met de schrift in strijd zijn. De herhaling van het woord verklaard duidt het einde van het boek aan.

EINDE VAN HET EERSTE BOEK.