

**B**

132

V3B7



Class B132

Book .V3 B7

138.







738 23/4.71

25218

BIJDRAGE

TOT DE

KENNIS VAN DEN VEDANTA.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

VAN

A. BRUINING.

LEIDEN,

S. C. VAN DOESBURGH.

1871.





BIJDRAGE  
TOT DE  
KENNIS VAN DEN VEDĀNTA.

---

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT,

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID,

AAN DE HOOGESCHOOL TE LEIDEN,

OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS

DR. L. W. E. RAUWENHOFF,

HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID,

op Zaterdag 22 April 1871, 's namiddags te 2 uren,

IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN,

DOOR

ALBERT BRUINING,

GEBOREN TE PIETERSBIERUM.

---

LEIDEN,

S. C. VAN DOESBURGH.

1871.



AAN MIJNE OUDERS.



Op het punt staande, om deze „Bijdrage tot de kennis van den Vedânta” in het licht te geven, gevoel ik mij verplicht te trachten, ten minste met een enkel woord, de keuze van dit onderwerp voor mijn academisch proefschrift te rechtvaardigen.

Wat vooreerst die keuze in het algemeen betreft, ik behoef slechts te wijzen op de groote verandering, die de theologische wetenschap in den laatsten tijd heeft ondergaan, zoodat zij geworden is tot eene wetenschap, die alle godsdiensten omvat, om aan te toonen, dat mijn onderwerp de perken der theologie niet overschrijdt. Al is toch de wettelijke regeling der theologische studiën bij ons te lande nog altijd achtergebleven bij de eischen van den tegenwoordigen tijd. feitelijk is die studie met den tijd medegegaan, door b. v. in de plaats der oude „theologia naturalis” geschie-

denis van godsdienst en wijsbegeerte op te nemen, en kan dus een onderwerp, dat tot die geschiedenis behoort, al valt het ook buiten den kring der Israëlitische en Christelijke godsdiensten, niet worden gewraakt.

Is dit eenmaal aangenomen, dan ligt het in den aard der zaak, dat juist de Indische godsdienst in hooge mate onze aandacht trekt. Van de drie zoogenaamde wereldgodsdiensten: het Christendom, de Islam en het Buddhisme is de laatste niet de minst merkwaardige. Hij is dan ook in den laatsten tijd het voorwerp van bijzondere belangstelling geworden en in tal van geschriften behandeld. Maar het Buddhisme is geheel en al een kind van den Indischen geest; in zich zelf onafhankelijk kan het alleen begrepen worden bij eene nauwkeurige kennis van de Indische denkbeelden, waaraan het zijn oorsprong te danken heeft. Geene poging dus om die denkbeelden beter, dan tot nog toe het geval is, te leeren kennen, mag als nutteloos of onbelangrijk worden afgekeurd. Bovendien trekt de Indische godsdienst reeds daarom onze aandacht omdat hij de godsdienst is van onze stamverwanten en wij in hem eene der uitingen waardeeren van den Indo-germaanschen geest.

Moeielijker is het evenwel die keuze te rechtvaardigen voor zoo verre dit mij persoonlijk betreft. Volmondig toch beken ik, dat eene volledige behandeling van den Vedânta mijne krachten ver te boven gaat. Ik kan dan ook alleen dit tot mijne verontschuldiging aanvoeren, dat ik bij de keuze van een onderwerp in de eerste plaats meende te moeten letten op het nut, dat ik zelf daaruit voor mijne verdere studie kon trekken, daar toch iemand, die zijn academischen loop-

baan eindigt, nog niet geschikt en geroepen kan worden geacht om in den vollen zin des woords als schrijver op te treden.

Daarmede is ook van zelf de wijze, waarop ik dit onderwerp behandeld heb, gerechtvaardigd. Door de uitgebreidheid van het geheel verplicht, mij tot een onderdeel te bepalen, heb ik dat gekozen, dat geacht kan worden in den Vedânta te predomineeren, nl. het systeem van Çankara Acârya <sup>1)</sup>, de groote autoriteit op dit gebied, zooals hij dat in zijne commentaar op de Brahma-sûtra's uiteenzet. Tot die keuze was ik bovendien gedwongen door de omstandigheid, dat alleen zijn commentaar op die sûtra's in druk verschenen is, terwijl de commentaren, die ons de andere richtingen vertegenwoordigen, nog niet anders dan in handschrift en, voor zoo ver mij bekend is, in Europa in het geheel niet voorhanden zijn. De lage trap, waarop onze kennis der Indische systemen in het algemeen en van den Vedânta in het bijzonder nog staat, zoodat in Europa tot dusverre nog niets over dat onderwerp verschenen is, dat ook maar eenigszins aan de gematigste eischen voldoet, verplichtte mij verder, mij eenvoudig te bepalen tot het teruggeven van Çankara's denkbeelden, zonder mij met eene beoordeeling in te laten.

---

<sup>1)</sup> Omtrent de uitspraak van dezen naam en die van de andere in dit werk voorkomende Indische namen moeten we het volgende opmerken: a, i, u (oe) zijn altijd kort; â, î, û, e, o altijd lang; ĩ is zeer kort, bijna toonloos; c = tsj; j = dsj; t, d, n ongeveer als de gewone t, d, n; v = w; g = γ; y = j; ç ongeveer als s. De h kan eene syllabe sluiten en wordt bijna als ch uitgesproken; achter consonanten geplaatst is zij het teeken van aspiratie.

Is het mij gelukt, dat doel te naderen, dan ben ik U daarvoor in de eerste plaats dank schuldig, Hooggeleerde Kern! aan wiens onderwijs ik zooveel te danken heb en wiens groote welwillendheid jegens mij ik altijd dankbaar zal blijven gedenken.

Niet minder U mijn dank, Hooggeleeraren der theologische faculteit, in het bijzonder U, Hooggeschatte Promotor! wiens buitengewone hulpvaardigheid ik altijd en vooral bij de bewerking van mijn proefschrift heb ondervonden. U allen dank ik voor hetgeen Gij gedurende mijn geheelen academischen loopbaan voor mij zijt geweest.

Die dank komt ook U toe, Hooggeleerde Rutgers! voor het van U genoten onderwijs, inzonderheid voor de belangeloze wijze, waarop Gij mij, vóór de oprichting van een leerstoel voor het Sanskrit aan deze hoogeschool, de eerste beginselen dier taal hebt onderwezen.

En Gij, mijne Vrienden! die mij gedeeltelijk reeds zijt voorgedaan, ontvangt mijn dank voor de genoten vriendschap, die mijn academieleven zoozeer heeft veraangenaamd. Blijft mijner gedachtig, zooals ik U altijd zal blijven gedenken.

---



BIJDRAGE

TOT DE

KENNIS VAN DEN VEDĀNTA.



# I N H O U D.

---

INLEIDING .....	pag.	1.
§ 1. De Veda .....	„	1.
§ 2. De overlevering, .....	„	5.
§ 3. De philosophische systemen. 1. Sânkhya en Yoga.....	„	6.
§ 4. Vervolg. 2. De Vaiçeshika (en Nyâya).....	„	11.
§ 5. De kettters. ....	„	15.
§ 6. Mîmânsâ en Vedânta .....	„	18.
§ 7. Çankara Acârya .....	„	21.
HOOFDSTUK I. — Formeel gedeelte.....	„	23.
§ 1. Doel en karakter van den Vedânta. ....	„	23.
§ 2. Schrift en overlevering.....	„	26.
§ 3. De rede .....	„	33.
HOOFDSTUK II. — Materiëel gedeelte.....	„	38.
§ 1. Het Brahma .....	„	38.
§ 2. Het Brahma en de phaenomenale wereld .....	„	44.
§ 3. Vervolg. De praktikale voorstelling.....	„	49.
§ 4. Het Brahma en de individuëele ziel .....	„	61.
§ 5. De ziel in staat van gebondenheid.....	„	65.
§ 6. De verlossing.....	„	83.
§ 7. Algemeen Indische voorstellingen, in Çankara's leer voorkomende.....	„	89.
HOOFDSTUK III. — Parallele verschijnselen op christelijk gebied.	„	99.
§ 1. Inleidende opmerkingen.....	„	99.
§ 2. Erigena en zijne voorgangers .....	„	103.

---



## INLEIDING.

---

Voordat wij overgaan tot de uiteenzetting van één bepaald stelsel van Indische godsdienstleer, willen we het geheel, waartoe het behoort, in breede trekken trachten te schetsen. We zullen daarbij evenwel zoo kort mogelijk zijn en ons tot het strikt noodzakelijke bepalen.

### § 1. DE VEDA <sup>1)</sup>.

Veda (wetenschap, kennis) is de gewone naam der heilige schrift bij de Hindû's. Hij bestaat uit vier verzamelingen, die de namen Rîg-, Yajur-, Sâma- en Atharvaveda dragen.

Ieder van deze verzamelingen bestaat uit twee ongelijksoortige deelen, de Mantra's en de Brâhmana's.

1<sup>o</sup>. Mantra is de algemeene naam voor liederen en hymnen en voor gebeden, zoowel in proza als in versmaat. Gebeden in proza komen echter alleen in den Yajur- en Atharva-, niet in den Rîg- en Sâmaveda voor. De mantra's zijn bijeengebracht

---

<sup>1)</sup> Vergelijk hierbij: *Max Müller, History of Ancient sanskrit Literature*; van denzelfden schrijver *Chips from a German Workshop I (Essays von Max Müller, Erster Band)*; verder *Colebrooke, On the Védas, or sacred writings of the Hindus* in zijne *Miscellaneous Essays*, overgedrukt in de *Essays on the religion and philosophy of the Hindus*; *Muir, Original sanskrit texts* enz.

in de zoogenaamde Sanhitâ's (collectie). De belangrijkste onder deze Sanhitâ's is die van den Rîgveda, die bestaat uit 1028 aan verschillende deva's gewijde liederen, welke met de psalmen, of misschien beter nog met de Homerische hymnen te vergelijken zijn. In tegenoverstelling met de sanhitâ van den Rîgveda zijn die der Yajur- en Sâmaveda's samengesteld met een bepaald liturgisch doel. Dientengevolge bevatten ze gedeeltelijk dezelfde mantra's als de Rîgveda, met kleine, met het oog op die bestemming gemaakte, wijzigingen en verplaatsingen.

2<sup>o</sup> Het geheele verdere, verreweg het grootste, gedeelte der Veda's draagt den naam Brâhmana. Eene juiste definitie der Brâhmana's te geven is zeer moeielijk, zooals reeds hieruit blijkt, dat de Hindû's zelve geene betere weten, dan deze: Al wat niet mantra is, is brâhmana.

De Brâhmana's zijn grootendeels prozawerken (alleen de Upanishads zijn poëzij) en bevatten voorschriften voor het volbrengen van de verschillende offers en voor het gebruik der heilige liederen; verder verhalen, waarin de oorsprong en het doel van die offers en liederen wordt in het licht gesteld, legenden en cosmogonieën enz. Bovendien bevatten ze verhandelingen van dogmatischen aard over het wezen der godheid, over den oorsprong der wereld, het wezen en het hoogste doel van den mensch enz. Deze laatste dragen ook den afzonderlijken naam van Upanishad of, omdat zij het slot der verschillende Brâhmana's vormen, Vedânta (einde der Veda's).

De geheele Veda, mantra's en brâhmana's, is heilige schrift. De Veda is niet van menschelijken, maar van goddelijken oorsprong. De Rîshi's (oorspronkelijk mythologische wezens, later eenvoudig beschouwd als geïnspireerde schrijvers), aan wie de verschillende mantra's worden toegeschreven, hebben deze niet gemaakt, maar, zooals de indische uitdrukking luidt, gezien (Vergelijk de bijbelsche uitdrukking Ziener). Dat zien duidt, volgens hunne eigene verklaring, niet het voortbrengen van iets nieuws aan, maar het openbaren van eene reeds bestaande zaak. Later, bij de behandeling van Çankara's

stelsel zullen wij gelegenheid hebben om na te gaan, hoe dat begrip van goddelijkheid der schrift tot in bijzonderheden en strenger nog dan in de christelijke dogmatiek is volgehouden en uitgewerkt.

De tijd, waarin de Veda is ontstaan, is moeielijk te bepalen. Als *terminus ad quem* kan men stellen het ontstaan van het Buddhisme. Bij het optreden van Buddha<sup>1)</sup> bestond de Veda ten minste ongeveer in denzelfden vorm, waarin wij hem bezitten en werd hij als heilige schrift erkend en gebruikt. Er was dus toen reeds een zeker aantal jaren na het ontstaan der laatste gedeelten van den Veda verloop. Het ligt verder in den aard der zaak, dat de brâhmana's, die te zamen genomen zeer uitgebreid zijn, niet op eens of in betrekkelijk korten tijd zijn tot stand gekomen. Er moet een lang tijdsverloop liggen tusschen de oudste gedeelten der brâhmana's en de jongste, waartoe over het algemeen de Upanishads behooren, zooals ook het verschil van taal en stijl aanduidt. Dat evenzoo de brâhmana's wederom veel jonger zijn dan de groote meerderheid der mantra's, blijkt vooreerst uit het groote verschil van taal en verder ook hieruit, dat de mantra's reeds in de brâhmana's als heilig worden beschouwd, en dat hunne beteekenis niet altijd goed begrepen, maar somtijds zeer gewrongen verklaard wordt. Daar nu ook weder de mantra's onderling in ouderdom moeten verschillen, worden we genoodzaakt voor het begin van de Vedische schriften een hoogen ouderdom aan te nemen. Hoe moeielijk het evenwel is niet alleen eene eenigszins vaste tijdsbepaling te geven, maar ook in het algemeen eene gissing te wagen, blijkt reeds genoegzaam uit het groote verschil van

---

1) Gewoonlijk wordt dit in overeenstemming met de chronologie der Ceiloneesche Buddhisten geplaatst in de tweede helft der zesde eeuw voor Chr., a 543 v. C., of, zooals het door Max Müller in zijn *History of Ancient Sanscrit Literature* wordt vastgesteld, in de eerste helft der vijfde a. 477 v. C. Volgens de chronologie der Chineesche Buddhisten, die de meest aannemelijke schijnt te zijn (zie *Bṛīhat-Sanhitā edited by Dr. H. Kern, Preface p. 9 sqq.*), valt Buddha's dood in 363 v. C.

gevoelen, dat er te dien opzichte onder de Sanskritisten heerscht, zoodat bijv. Max Müller de oudste mantra's plaatst tusschen 1500-1200 v. C., Haug daarentegen meent, dat ze moeten gesteld worden 2400—2000 v. C.

Bij de Veda's moeten nog vermeld worden de Vedânga's (deelen van den Veda), ofschoon deze door velen, ook onder de Hindû's, tot de in de volgende § behandelde overlevering gebracht worden.

Met den naam Vedânga worden aangeduid de hulpwetenschappen, die vereischt worden voor het lezen en begrijpen van den Veda en voor het volbrengen der voorgeschreven offers. Ze zijn zes in getal.

1. Uitspraak, waarin gehandeld wordt over uitspraak der letters, over accent, over euphonische regels enz. Reeds in eene der laatste afdeelingen van het Taittirîya-Brâhmana (dat bij den Yajurveda behoort) komt een hoofdstuk voor, aan dit onderwerp gewijd.

2. De leer van het metrum.

3. Grammatica, verklaring van de taalvormen.

4. Etymologie, verklaring van verouderde woorden.

5. De leer van het Ceremoniëel, van den ritus, die wel reeds in de brâhmana's wordt gegeven, maar hier systematisch en kort wordt bijeengebracht.

6. Astronomie, dienende om den tijd, waarop de verschillende offers moeten gebracht worden, te bepalen.

Omtrent den vorm, waarin de geschriften over deze wetenschappen zijn opgesteld, moeten wij nog eene opmerking maken, welke ook geldt voor de andere leerboeken der Hindû's, die we in de volgende § zullen vermelden. De kern dier geschriften bestaat uit de zoogenaamde sûttra's, d. w. z. uit korte regels of aphorismen, waarin de hoofdpunten der leer kort zijn uitgedrukt. Deze sûttra's zijn evenwel juist om hunne korthed en gewrongen stijl op zichzelf vaak onverstaanbaar en worden daarom in tal van geschriften gecommentariëerd. Op dezelfde wijze zijn ook de filosofische en theologische werken samengesteld.



## § 2. DE OVERLEVERING.

Met den naam *smṛiti*, overlevering (eig. herinnering' in tegenoverstelling van *ṣruti*, het gehoorde, de leer bij uitnemendheid, dat vooral van den Veda wordt gebruikt) worden omvat alle werken van didactischen aard, die niet bepaald tot de schrift behooren.

In de eerste plaats behooren hiertoe de werken over plichtenleer, waaronder de in versmaat geschreven plichtenleer van Manu (een mythisch persoon, de onderstelde stamvader van het menschelijk geslacht, die deze leer van Prajâpati, den schepper, ontving) de hoogste plaats bekleedt. De naam „wetten”, aan deze werken dikwijls gegeven, is onjuist, daar ze veel meer omvatten, dan wat wij gewoon zijn door „wet” uit te drukken. Ze regelen niet alleen de verhouding der burgers onderling, maar ook de gansche zedenleer, het wezen der verschillende kasten en families, in het kort alle betrekkingen, waarin de menschen tot elkander staan.

Verder worden tot de overlevering gebracht de zoogenaamde *Purâna*'s, cosmogonieën, zooals er ook reeds in den Veda, nl. in de *brâhmana*'s, voorkomen; de *Itihâsa*'s, epische gedichten, namelijk het *Mahâbhârata* en het *Râmâyana*; handboeken over verschillende vakken van wetenschap als b.v. medicijnen; eindelijk ook de verschillende philosophische en theologische werken, waarover wij straks uitvoeriger zullen spreken.

Ook aan de overlevering wordt een zeker gezag toegekend, dat evenwel niet onafhankelijk is, maar beneden dat van den Veda staat. Evenals de schrift wordt de overlevering geacht niet te zijn het werk van gewone menschen; toch is ze niet, zooals de eerste, eene onmiddellijke openbaring van het Opperwezen. Ze is het werk van *Rîshi*'s, die hunne leer op de schrift hebben gegrond en die, krachtens hun aard, minder dan gewone menschen aan het gevaar van dwalen waren blootgesteld. Ook over het gezag der overlevering zullen we overigens, bij de behandeling van *Çankara*'s leer, uitvoeriger spreken.

§ 3. DE PHILOSOPHISCHE SYSTEMEN <sup>1)</sup>.

## 1. Sânkhya en Yoga.

In den loop der tijden zijn er in Indië verschillende philosophische systemen ontstaan, die, ofschoon ze zich allen op het gezag van schrift en overlevering beroepen en hunne leer daarmede in overeenstemming trachten te brengen, in vele opzichten lijnrecht tegenover elkander staan. Gewoonlijk worden er zes genoemd, nl. Sânkhya, Yoga, Vaiçeshika, Nyâya, Mîmânsâ en Vedânta. Dit is evenwel onjuist. De beide laatstgenoemde zijn niet filosofisch, maar theologisch. Alleen de vier eerstgenoemde kunnen op den naam filosofie met recht aanspraak maken. Van deze wordt de Nyâya door Çankara nergens genoemd. We zullen dezen dus in dit overzicht niet opzettelijk behandelen en kunnen hem des te eerder laten rusten, daar hij in hoofdzaken geheel met de Vaiçeshika overeenkomt.

Evenzoo stemmen ook de Sânkhya en de Yoga bijna geheel met elkander overeen, alleen met dit verschil, dat de Yoga het bestaan van een Opperwezen, eene hoogste ziel, aanneemt, terwijl de Sânkhya dit loochent. Beide worden daarom ook wel samengevat onder den naam Sânkhya, de eerste als de theïstische, de andere als de a-theïstische. Bij de behandeling hunner leerstellingen zullen we ons bepalen tot datgene, wat Çankara daaromtrent in zijne polemieken mededeelt, met toevoeging alleen van hetgeen volstrekt noodig is, om Çankara's verstrooide mededeelingen tot een geheel te verbinden en verstaanbaar te maken.

Dat wij de Sânkhya het eerst en het uitvoerigst behandelen heeft zijn grond hierin, dat ook Çankara aan de bestrijding er

---

<sup>1)</sup> Vergelijk hierover: *Colebrooke*, in zijne reeds aangehaalde *Essays*; verder *Nehemiah Nilakantha*, *A rational refutation of the Hindu philosophical systems*, Calcutta, 1862, die een kort overzicht geeft van die stelsels, zooals ze thans nog in Indië bestaan.

van den meesten tijd besteedt. Hij erkent, dat de Sâṅkhya's zijne geduchtste tegenstanders zijn, door b.v. te zeggen: „We hebben ons in onze bestrijding hoofdzakelijk tot de Sâṅkhya bepaald, omdat deze het naast staat aan de leer van den Veda, op betere gronden gebaseerd is en door erkende wijzen in sommige opzichten wordt aangenomen,” terwijl hij elders erkent, dat zij in enkele punten, nl. in de stelling, dat niets kan ontstaan, dat niet reeds in de oorzaak aanwezig was, rechtzinnig is.

De sūtra's der Sâṅkhya worden toegeschreven aan Kapila, een mythisch persoon, die in sommige commentaren een zoon van Brahmâ, in andere een openbaringsvorm van Vishnu of van Agni wordt genoemd. De leer zelve is zeer oud; toespeelingen er op worden in den Veda gevonden.

Het doel der Sâṅkhya is, evenals van den Vedânta en de overige leerstelsels, den mensch door juist inzicht te brengen tot verlossing van het lijden, dat onvermijdelijk gepaard gaat met het individueel bestaan en hem dus te bevrijden van de banden der zielsverhuizing (zie hierover later).

De Sâṅkhya dan verdeelt al, wat bestaat, in vier categorieën: 1. Niet voortgebracht, en wel voortbrengende; 2. voortgebracht en voortbrengende; 3. voortgebracht en niet voortbrengende; 4. niet voortgebracht en niet voortbrengende.

De eerste categorie wordt gevormd door de ongescheiden materie, die geen begin heeft en waaruit de geheele stoffelijke wereld is voortgekomen. Deze materie wordt niet waargenomen, maar door redeneering komt men tot de overtuiging van haar bestaan. Al wat waargenomen wordt, is beperkt en al wat beperkt is, is eindig, heeft een begin en een einde; het moet dus ook een oorzaak hebben. Die oorzaak kan, wat eigenschappen en substantie aangaat, niet verschillend zijn van de gevolgen, want dan zou het gevolg niet reeds in de oorzaak aanwezig kunnen zijn en daardoor zou men komen tot de ongerijmdheid, dat iets uit niets kan ontstaan. De oorzaak moet dus gelijk zijn aan de gevolgen; de oorzaak der stoffelijke wereld moet stoffelijk zijn en dezelfde eigenschappen bezitten als die stoffelijke wereld.

Aan die materie nu worden drie eigenschappen toegekend, nl. reinheid, kleur, donkerheid. (Het woord eigenschap is hier eigenlijk minder juist, daar ze toch ook weer als iets substantiëels moeten worden beschouwd; wij zullen echter dit woord, dat in de taal der Sânkhya's aangenomen is, blijven gebruiken). Zoolang de materie ongescheiden is, zijn deze eigenschappen tot één geheel verbonden. Wanneer zij zich scheidt en in verschillende vormen openbaart, plaatsen die eigenschappen zich in ongelijke verhoudingen naast elkander. De eerste eigenschap veroorzaakt bij de lichamen in de natuur lichtheid, in beide beteekenissen van dit woord; de tweede werking en beweging, de derde zwaarte en donkerheid; de eerste geeft aan het menschelijk verstand helderheid, de tweede hartstocht, de derde verstomping; de eerste wekt bij de ziel een gevoel van lust, de tweede van onlust op, de derde is de oorzaak van verdooving en onverschilligheid.

Uit hetgeen boven gezegd is, volgt verder nog, dat de ongescheiden materie, de grondoorzaak van alles, wat buiten de ziel bestaat, eeuwig en dus oneindig moet zijn.

Het juiste begrip, dat de Sânkhya aan deze materie hecht, is moeielijk weer te geven. Het is in geen deele hetzelfde, als wat wij onder chaos verstaan. De materie der Sânkhya's toch is om hare fijnheid onwaarneembaar; ze is een en ondeelbaar, en ze blijft ook na de vorming der geordende wereld bestaan; misschien kunnen wij het begrip, dat zij er aan hechten, nog het beste weergeven door potentia der stoffelijke wereld.

Die materie nu openbaart zich in verschillende vormen; ze doet dat vrij en onafhankelijk, zonder door eene macht buiten haar te worden bestuurd. De eerste vorm, waarin zij zich openbaart, is verstand. (Verstand is niet bij de Sânkhya alleen, maar ook in de andere filosofische stelsels, een stoffelijk iets en behoort niet tot de ziel, maar tot het lichaam). Uit het verstand komt voort het principe van individualiteit, datgene, wat het denkbeeld ik veroorzaakt en dat

wij, in navolging van Engelsche schrijvers, egotisme zullen noemen. Hieruit komen wederom voort de vijf zoogenaamde fijne elementen, die de basis vormen der elementen: ether, lucht, aarde, licht of vuur, water. Deze zeven substantiën behooren tot de tweede categorie, daar zij voortgebracht zijn uit de materie, en zelve wederom andere substantiën voortbrengen.

Behalve de vijf fijne elementen komen uit het egotisme nog voort: de elf organen, nl: vijf organen van waarneming, vijf organen van handeling, en de inwendige zin, het voorstellingsvermogen. Uit de fijne elementen komen vervolgens vijf elementen voort; ether of ruimte, die de eigenschap heeft van geluid; lucht, met de eigenschap van beweging; aarde met de eigenschap van smaak; licht of vuur met de eigenschap van vorm; water met de eigenschap van reuk. Deze zestien behooren tot de derde categorie, daar zij voortgebracht zijn en niet iets anders voortbrengen.

De vierde categorie eindelijk wordt gevormd door de zielen. Ook het bestaan van deze wordt aangenomen op grond van redeneering. De werking der materie toch, waardoor deze zich openbaart in de geordende wereld, heeft niet haar doel in de materie zelve, want deze is bewusteloos. Er moet dus buiten haar iets zijn, dat de gevolgen dier werking ondervindt en dit is de ziel. Het bestaan der ziel, afgescheiden en onafhankelijk van de materie, wordt verder nog bewezen door de zucht, die ieder mensch heeft om bevrijd te worden van de banden der materie. Dat er verschillende zielen zijn, blijkt hieruit, dat de ééne mensch niet wordt geïncultureerd door hetgeen anderen overkomt. De zielen zijn, evenals de materie, eeuwig; derhalve niet beperkt, maar oneindig.

De ziel is ondeelbaar en zonder eigenschappen, zuiver zelfbewustzijn; zij werkt zelve niet, maar is werkeloos getuige van de werkingen der materie. Deze werkt onafhankelijk van haar. Als getuige van die werkingen evenwel wordt zij met een lichaam, dus met de materieële wereld, verbonden. Om dit op te helderen en te verklaren, hoe de ziel, die toch geheel afgescheiden is van de stoffelijke wereld, daarmede verbonden kan

worden, gebruikt de Sāṅkhya verschillende beelden, als b. v. dat van een cerlijk man, die, zich onder dieven bevindende, mede als dief wordt gevat. Op eene andere plaats wordt de werking der stoffelijke wereld op de ziel als eene afspiegeling van de eerste in de laatste voorgesteld. Het lichaam nu, op zich zelf bewusteloos, verkrijgt door die verbinding zelfbewustzijn, terwijl omgekeerd de ziel de handelende persoon schijnt, ofschoon in werkelijkheid alleen het lichaam handelt. De zintuigen van waarneming nemen een object waar; het voorstellingsvermogen vormt een begrip; het egotisme brengt dit met het individu in verband en het verstand vormt daarop een besluit. Om een voorbeeld daarvan te geven, stelt een commentator het aldus voor: Het oor hoort het spannen van een boog; het voorstellingsvermogen vormt het denkbeeld, dat er een pijl wordt afgeschoten; het egotisme denkt: dit is op mij gemunt, en het verstand neemt het besluit om weg te loopen, dat door de voeten, organen van handeling, wordt uitgevoerd. Dit alles gaat dus buiten de ziel om. Deze ondervindt alleen het gevoel van lust en onlust, dat wordt opgewekt door de buitenwereld, wier voorstellingen tot haar komen door middel van het verstand, waarmede zij verbonden is. Om van dat gevoel, dat onafscheidelijk met het lichamelijk bestaan verbonden is, verlost te worden, wenscht de ziel zich van de verbinding met de materie te bevrijden. Ook dit verlangen wordt door de materie vervuld, want, wanneer het verstand tot de juiste kennis is gekomen van het onderscheid tusschen de stoffelijke wereld en de ziel, is deze geheel vrij en wordt zij door niets meer geïncfluenceerd, verkeert zij in een toestand van ongestoorde en volmaakte rust. Eens bevrijd, wordt zij niet weder gebonden, want, zooals de *Sāṅkhya-kārikā* het dichterlijk uitdrukt, er is niets bescheideners dan de materie: eens overtuigd, dat zij door de ziel is gezien, stelt zij zich niet wederom aan dien blik bloot.

Zooals reeds gezegd is, de Sāṅkhya ontkent het bestaan van een Opperwezen, in den zin, dien wij gewoon zijn aan dat woord te hechten. Wèl erkent zij het bestaan der *deva's*



(de mythologische wezens, die gewoonlijk, maar ten onrechte, goden genoemd worden), maar ook dit zijn zielen, die met de materie verbonden zijn en die alleen, wat de maat van genot aangaat, van menselijke zielen onderscheiden zijn. Een eeuwig en almachtig wezen, dat de gansche wereld bestuurt, kent zij niet. Al het bestaande heeft zijn oorsprong in en is afhankelijk van het verstand, of, zooals het ook door de Sânkhya wordt genoemd, het groote; maar ook dit is eindig; het is voortgekomen uit de materie en keert daarin wederom terug.

In dit opzicht verschilt van de Sânkhya de Yoga, welks sûtra's aan Patanjali, den leerling van den grooten grammaticus Pânini, worden toegeschreven. Deze neemt een Opperwezen aan, eene ziel, die boven de andere zielen staat en deze bestuurt; die hoogste ziel bezit volmaakte alwetendheid, wordt met de materie niet verbonden en wordt dus ook door haar op geenerlei wijze geïnfleueerd.

Overigens stemt de Yoga, wat de leer aangaat, geheel met de Sânkhya overeen. Hij onderscheidt er zich nog van door een sterk mystiek element. Een groot gedeelte der sûtra's is gewijd aan de behandeling van ascese en bespiegeling (waarvan hij ook zijn naam Yoga = bespiegeling, heeft ontvangen). Door die middelen komt volgens hem de mensch tot een zien van God, en verkrijgt hij bovennatuurlijke macht (Yogins). Dit laatste is overigens niet alleen eigen aan den Yoga, maar wordt bij alle Hindû's gevonden. Wij komen er, bij de behandeling van Çankara's denkbeelden, nader op terug.

#### § 4. VERVOLG.

##### 2. De Vaiçeshika (en Nyâya) <sup>1)</sup>.

Over de leer der Vaiçeshika kunnen we kort zijn. Çankara spreekt daarover weinig. Dit is evenwel, zooals hij zegt,

---

<sup>1)</sup> Vergelijk hierover: Röer, *Die Lehrsprüche der Vaiçeshika Philosophie von Kanâda*, geplaatst in Band XXI & XXII der *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*.

niet omdat zij minder verwerpelijk is dan de Sāṅkhya, maar omdat zij minder in aanzien staat en niet, zooals deze, zich kan beroepen op het gezag van groote mannen. Daarom vergenoegt hij zich meestal met, nadat hij de Sāṅkhya uitvoerig bestreden heeft, te zeggen, dat eveneens de Vaiçeshika moet verworpen worden. In Boek II, Hoofdstuk II, waar hij de verschillende systemen een voor een opzettelijk met hunne eigene wapenen, nl. philosophische gronden, gaat bestrijden en dus ook de Vaiçeshika afzonderlijk neemt, zegt hij aan het slot uitdrukkelijk, dat de Vaiçeshika om hare logische gebreken, haar strijd met de schrift en haar gemis aan gezag geheel verworpen moet worden.

Als auteur van de sūtra's der Vaiçeshika wordt genoemd Kanāda. De Vaiçeshika (en de Nyāya) handelen zeer uitvoerig over het formeele gedeelte der philosophie. Wij zullen dit gedeelte, dat in sommige punten zeer ingewikkeld en duister is, laten rusten en ons bepalen tot het materiële gedeelte der leer.

„Alle dingen in de wereld bestaan uit deelen, die aan het geheel gelijksoortig zijn; omdat ze uit deelen bestaan, zijn ze niet eeuwig, maar hebben een begin en een einde. Wanneer men die dingen in hunne deelen verdeelt, dan komt men eindelijk tot een grens, waar de verdeeling ophoudt, tot ondeelbare substantiën; dat zijn de atomen, oneindig kleine lichamen; uit zulke atomen bestaat de geheele stoffelijke wereld. Die atomen zijn vierderlei, verschillende naar de vier elementen aarde, water, vuur en wind. De ether of ruimte is bij de Vaiçeshika niet uit atomen samengesteld, maar één en ondeelbaar en dus ook eeuwig.

Bij de schepping nu verbinden de atomen zich door eene bovennatuurlijke oorzaak; twee atomen verbinden zich tot een dubbel atoom enz. Zoo heeft zich eerst uit de windatomen de wind, vervolgens uit de andere naar de rij af het vuur, het water en de aarde gevormd. Uit die elementen is het lichaam met zijne organen en zoo verder de geheele wereld ontstaan; de vormen en eigenschappen der atomen verbinden zich eveneens tot nieuwe vormen en eigenschappen.



Bij den ondergang der wereld (die bij het einde van iedere wereldperiode plaats vindt) lost alles zich in omgekeerde volgorde in atomen op."

Tegenover deze stoffelijke wereld staan bij de Vaiçeshika de zielen, die, evenals bij de Sânkhya, ontelbaar vele zijn, en alle eeuwig en onbegrensd. Deze zielen zijn evenwel op zichzelf zonder bewustzijn. Wanneer ze echter met een inwendigen zin, die ook op zich zelf genomen bewusteloos is, verbonden worden, ontvangen ze door die verbinding bewustzijn. In dien toestand van gebonden zijn aan het lichaam is de ziel het willende en handelende subject en tegelijk degene, die de vrucht dier handelingen ondervindt. Zij is niet, zooals bij de Sânkhya, zuiver passief, maar ook actief. Als zoodanig ondervindt zij lief en leed, gevoel van lust en onlust, dat onafscheidelijk verbonden is met lichamelijk bestaan. Daarvan wordt zij alleen verlost door een juist inzicht in het wezen der dingen, door zichzelf te leeren kennen als geheel afgescheiden van de stoffelijke wereld. Heeft ze die kennis verkregen, dan wordt zij bevrijd van de banden des lichaams en verzinkt in eene diepe, door niets gestoorde rust.

Boven de zielen staat, volgens de Vaiçeshika, een Opperwezen, alwetend en almachtig, formeele oorzaak der wereld, dat alle zielen bestuurt en haar lot in verband met hare vroegere daden regelt.

De drie, in deze beide paragrafen behandelde, systemen zijn wel niet in strengen zin orthodox te noemen, maar zij houden toch vast aan het gezag van den Veda en erkennen dezen als goddelijke openbaring, terwijl ze trachten hunne leeringen met zijne uitspraken in overeenstemming te brengen. Hunne aanhangers houden dus niet op tot de godsdienstige gemeenschap der Indiërs te behooren; ze blijven geloovigen.

#### § 5. DE KETTERS.

Tegenover deze staan echter verschillende sekten, die het gezag van den Veda verwerpen, en die daarom kunnen samen-

gevat worden onder den naam kettters. In Indië dragen zij den naam Nâstika (afgeleid van na asti = (hij of het) is niet); door de Indiërs zelve wordt dit aldus verklaard: Nâstika's zijn zij, die zeggen: De wereld, die in den Veda geleerd wordt, bestaat niet; Astika's zij, die zeggen: Zij bestaat wel <sup>1)</sup>. Nâstika's zijn dus zij, die buiten den Veda staan (Vedabâhya's). Ook deze zullen wij, voor zoover ze door Çankara genoemd worden, kortelijk vermelden.

I. De materialisten (Lokâyatika's of Câr vâka's). Hunne stellingen zijn vrij eenvoudig. Als eenig kenmiddel erkennen zij waarneming. Ze nemen vier elementen aan: aarde, water, vuur en lucht. Uit deze elementen wordt het lichaam van den mensch gevormd. Bewustzijn ontstaat uit de vereening der verschillende elementen, op dezelfde wijze als de verdoovende kracht van sterken drank door de gisting van verschillende stoffen, die ieder afzonderlijk die kracht niet bezitten. Eene ziel bestaat niet. Derhalve ook geene zielsverhuizing. Met den dood houdt alles op. Genot is het hoogste doel van den mensch.

II. Buddhisten. Over het ontstaan en de geschiedenis dezer sekte, die, zooals bekend is, thans in Hindustân niet meer bestaat, maar zich vooral over China, Ceilon, Thibet, Nepâl en Achter-Indië heeft uitgebreid, zullen we hier niet spreken. We zullen alleen trachten, uit de door Çankara gegeven mededeelingen, zooveel mogelijk eene verstaanbare schets samen te stellen van hunne leerstellingen.

De Buddhisten zijn in drie verschillende partijen verdeeld waarvan de eerste het bestaan van eene buitenwereld en van daarvan onderscheiden begrippen erkent, de tweede alleen het bestaan van begrippen aanneemt en de derde ook deze loochent en dus tot het strengste nihilisme komt. De eerste is echter, volgens de aantekeningen van Govinda Ananda op Çankara's werk, wederom in twee partijen verdeeld, waarvan de eerste aanneemt, dat de dingen buiten den mensch door onmiddellijke waarneming worden gekend, terwijl de tweede beweert, dat

---

<sup>1)</sup> Zie Arya-vidyâ-sudhâkara.

door waarneming beelden of voorstellingen worden gevormd, en eerst door middel van deze de dingen worden gekend. De eerste definiëert, volgens Çankara, de ziel als de met bewustzijn begaafde zintuigen, de tweede als het denkvermogen (inwendige zin). Daar Çankara evenwel deze beide samenvoegt, zullen wij hem hierin volgen.

1. Deze partij dan verdeelt al, wat bestaat, in uitwendige en inwendige dingen. De uitwendige dingen zijn de atomen en wat daaruit gevormd is, nl. de vier elementen: aarde, water, vuur, lucht, de bestaande vormen en de organen. Dit alles heeft evenwel slechts een oogenblikkelijk bestaan. Niet alleen dat alle bestaende objecten slechts een oogenblik bestaan, maar ook de atomen, waaruit zij gevormd zijn, worden ieder oogenblik vernietigd. De inwendige dingen zijn vijf in getal, nl. het denken en wat daartoe behoort. Zij worden in deze volgorde genoemd: vorm, begrip, gevoel, voorstelling (opgewekt door namen of teekenen), karakter (gevolg van vroegere handelingen); dit laatste omvat de hartstochten. Ook deze dingen hebben slechts een oogenblikkelijk bestaan. Iets blijvends bestaat er niet. Er is geene ziel, dus ook geen Opperwezen. Al wat ontstaat, ontstaat door de samenwerking van beide bovengenoemde categorieën. Denken ontstaat tengevolge van die samenwerking. Onwetendheid (waarvan evenwel niet kan gezegd worden, dat ze aan een subject eigen is) wordt genoemd als de oorzaak van het ontstaan. Wat ontstaat, wordt dadelijk weer vernietigd (het bestaat maar één oogenblik), maar is toch oorzaak van iets volgens. Uitdrukkelijk wordt gezegd, dat de oorzaak vernietigd wordt vóórdat het gevolg ontstaat. Het zijnde ontstaat uit het niet zijnde. Ondanks hunne loochening van het bestaan der ziel, nemen de Buddhisten toch de zielsverhuizing aan.

2. Wat de tweede partij betreft, die alleen subjectieve begrippen als werkelijk bestaande aanneemt, wij zullen eenvoudig Çankara's uiteenzetting van hare leer zooveel mogelijk woordelijk aanhalen. Hij begint aldus; (II, 2, 28 sqq) „Nadat we zoo verschillende fouten hebben aangewezen in de leer der eerste Buddhistische sekte, staat er iemand van de tweede

partij op. Deze beweert dat de leer dier eerste sekte door Buddha is samengesteld met het oog op de behoeften van sommige minder ontwikkelde leerlingen, maar dat de leer der tweede sekte eigenlijk zijne ware meening is geweest.

„Volgens dezen nu zijn zoowel de objecten der kennis, als die kennis zelve, subjectief en zijn het alleen voorstellingen van het verstand, ja, zou ook de buitenwereld, wanneer ze bestond, toch alleen als subjectieve voorstelling onder het bereik der kennis kunnen vallen.

„Dat alles subjectief is en geene buitenwereld, onderscheiden van subjectieve begrippen, bestaat, trachten ze aldus te bewijzen: Wanneer er eene buitenwereld bestond, zou ze moeten bestaan uit atomen, of uit verbindingen daarvan, als zuilen, potten enz. Nu kunnen het vooreerst geene atomen zijn, want dan zou men de voorwerpen niet kunnen definiëeren als zuilen enz., daar daardoor het begrip atoom een schijnbegrip zou worden. Het kunnen ook geene opeenhoopingen van atomen zijn, daar men daarvan niet kan bepalen of ze al of niet hetzelfde zijn als atomen. Verder kunnen de bijzondere begrippen, waaruit de algemeene kennis bestaat, niet bestaan, zonder onderling te verschillen; men moet dus noodzakelijk aannemen, dat het begrip met de zaak gelijkvormig is. En wanneer dit zoo is, is het aannemen van het werkelijk bestaan der uitwendige dingen nutteloos.

Dat er geen verschil is tusschen object en begrip, blijkt verder ook hieruit, dat het object nooit wordt waargenomen zonder het begrip en omgekeerd; wanneer ze toch van wezen verschilden, zou hiervoor geene reden bestaan. Het ontstaan van begrippen kan men vergelijken bij hetgeen in droomen gebeurt. Evenals men in den droom verschillende indrukken verkrijgt, zonder dat er een object aan beantwoordt, zoo ontstaan ook de voorstellingen in wakenden toestand, want tusschen droomvoorstellingen en die in wakenden toestand bestaat geen verschil.

„De verscheidenheid nu der voorstellingen moet verklaard worden uit de verscheidenheid der verbeelding (aanleg, gevolg

van vroegere handelingen). Voorstellingen en verbeelding staan wederkeerig tot elkaar als gevolg en oorzaak. En wat men algemeen aanneemt, dat somtijds begrippen ontstaan enkel uit de verbeelding, zonder een uitwendig object tot oorzaak te hebben, dit strekken wij verder uit en beweren, dat nooit begrippen ontstaan door voorwerpen buiten den mensch, maar dat zij altijd uit de verbeelding voortkomen."

In zijne hierop volgende bestrijding drukt Çankara nog in het bijzonder hierop, dat, volgens deze Buddhisten, die begrippen slechts één oogenblik bestaan, dat er geene ziel is, waarin ze bestaan en waaruit ze voortkomen, maar dat telkens het onmiddellijk voorgaande de oorzaak is van het volgende. Dan gaat hij voort:

3°. „Wij hebben thans twee der Buddhistische sekten afgehandeld en zouden moeten overgaan tot de derde, tot hen, die alle bestaan ontkennen; maar die leer is zoozeer in strijd met het gezond verstand, dat ze geene weerlegging noodig heeft. Waartoe ook verder hierover te spreken? Hoe meer men de Buddhistische leer onderzoekt, des te meer zinkt de grond onder de voeten weg; we vinden er geen spoor van redelijkheid in.

Buddha heeft voorts, door die drie tegenstrijdige stelsels te leeren, getoond, dat hij een warhoofd was, of het is een bewijs van zijn haat tegen de gansche menschheid, dat hij haar door het leeren van zulke tegenstrijdigheden heeft willen verbijsteren. Alle heilbegeerigen moeten zich dus wachten voor het Buddhisme."

III. De Jaina's of Arhata's, dus genoemd naar hunnen vermeenden stichter Jina of Arhat, welke beide namen Heer of Meester beteekenen. Naar de gewoonte hunner strengste monniken heeten zij ook Vivasana's (Naaktloopers) of Digambara's (lett. Die de lucht tot kleed hebben). Hunne groote overeenkomst met de Buddhisten, die vooral ook uitkomt in de verhalen omtrent Buddha en Jina, maakt het waarschijnlijk, dat zij oorspronkelijk eene sekte van de Buddhisten zijn, ofschoon ze zich dan reeds vroeg van deze moeten hebben afgescheiden.



De Jaina's verdeelen al het bestaande in ziel en niet-ziel. Van deze laatste categorie zijn er vervolgens nog verschillende onderverdeelingen, die wij hier, als van minder belang, niet zullen optellen. De zielen zijn òf eeuwig vrij, zooals de zielen der Jina's of Arhat's, de heiligen; òf verlost, door de nauwgezette opvolging der door Jina voorgeschreven regels; òf gebonden. Een Opperwezen nemen zij niet aan. Het voornaamste kenmerk hunner leer is voorts hun scepticisme. Zij ontkennen de zekerheid van de menschelijke kennis en beweren daarom, dat men nooit kan zeggen: „Dat is of is niet,” maar dat men zich moet bepalen tot eene voorwaardelijke bevestiging of ontkenning, door te zeggen: „Misschien is het of is het niet.” Naar mate van de meerdere of mindere waarschijnlijkheid gebruiken ze verder daarvoor zeven verschillende wijzen van uitdrukking.

Als oorzaak der stoffelijke wereld nemen ze eeuwige atomen aan, maar onderscheiden zich daarbij van de Vaiçeshika's door niet voor de verschillende elementen verschillende atomen aan te nemen.

IV. Nog moeten we hierbij vermelden de Mâheçvara's of Pâçupata's, ofschoon deze niet tot de Nâstika's gerekend worden. Zij zijn dienaars van Çiva, wien zij den naam Maheçvara (Heer) of Paçupati (Herder) geven. Wat hunne leer aangaat komen zij in hoofdzaken overeen met de Sânkhya, terwijl ze daarbij met den Yoga een Opperwezen als schepper en bestuurder der wereld aannemen. Zij wijken van deze beide evenwel hierin af, dat zij den Veda niet erkennen, maar zich beroepen op eene afzonderlijke, hun door Çiva geopenbaarde, heilige schrift.

#### § 6. MIMANSA EN VEDANTA.

Wij keeren thans terug tot de beide systemen, die wij vroeger als eigenlijk theologisch van de in § 3 en 4 behandelde hebben afgezonderd, nl. de Mîmânsâ en de Vedânta. Eigenlijk dragen zij beide den naam Mîmânsâ (onderzoek) en

worden ze onderscheiden als Pûrva- (eerste) en Uttara- (laatste) of, naar de bijzondere onderwerpen, waarmede zij zich bezighouden, als Karma-mîmânsâ (onderzoek van de werken) en Brahma-mîmânsâ (onderzoek van het Brahma). Wij zullen evenwel het aangenomen spraakgebruik volgen en dus eenvoudig spreken van Mîmânsâ en Vedânta.

Als auteur van de sûtra's der Mîmânsâ wordt genoemd Jaimini, dien wij verder volstrekt niet kennen. Het systeem zelf is buiten twijfel zeer oud. Als een man van groot gezag wordt nog genoemd Kumâriîa Bhatta, van wien vermeld wordt, dat hij een werkzaam aandeel heeft gehad aan de beweging tegen de Buddhisten, die dezer verdrijving uit Hindustân in het begin der 7de eeuw na Chr. ten gevolge zou hebben gehad.

De Mîmânsâ houdt zich bezig met de religieuse plichten, offers enz., die in de Brâhmana's worden voorgeschreven. Zij behandelt deze geheel in rechtsgeleerden vorm. Eerst wordt de quaestie gesteld, of b. v. de eene of andere handeling verplicht is; daarop volgt de ontwikkeling der gronden, die daartegen, dan van die, welke daarvóór kunnen worden aangevoerd, en eindelijk wordt de conclusie genomen. Ook de namen, die voor de beide verdedigde meeningen worden gebruikt, zijn aan het rechtsgeding ontleend.

Het doel der Mîmânsâ is, zooals een commentator het uitdrukt, den zin der heilige schrift te doen kennen. Ofschoon hierbij nu ook soms philosophische vraagstukken ter sprake worden gebracht, kan men toch het werk zelf niet met den naam van philosophie bestempelen.

De Vedânta heeft evenzeer tot doel den zin der heilige schrift te verklaren, maar terwijl de Mîmânsâ zich met het ritueele gedeelte bezig houdt, bepaalt de Vedânta zich uitsluitend tot de dogmatische gedeelten van den Veda, om daaruit het wezen der dingen te leeren kennen. We kunnen dit systeem beschouwen als de orthodoxe dogmatiek der Hindû's. Ofschoon de vorm, waarin wij het bezitten, nog betrekkelijk jong is, daar de aan Bâdarâyana toegeschreven Brahma-sûtra's

hoogstwaarschijnlijk eerst uit de vijfde of zesde eeuw na Chr. dagteekenen en dus wel de jongste van alle zullen zijn, is toch de daarin vervatte leer zeer oud en vinden wij deze reeds in hare hoofdbestanddeelen in den Veda uiteengezet. Het is onloochenbaar, dat de dichters der Upanishads over het algemeen de beginselen van den Vedânta zijn toegedaan, al ontbreekt het ook niet aan teksten, waarop de Sânkhya zich met recht beroepen kan. Van daar dat de Vedânta te allen tijde in Indië in groot aanzien heeft gestaan en dat zijne beginselen in de meeste literarische produkten van vroeger en later tijd doorstralen en bovendien in tal van geschriften opzettelijk zijn behandeld <sup>1</sup>).

Men moet zich echter wachten voor de meening, dat al die werken onderling geheel overeenstemmen. Er heerscht onder de Vedântins onderling nog zeer veel verschil. Zoo bestrijdt Çankara eene sekte onder den naam Vishnu-Bhâgavata's (Vishnudienaars), die, evenals hijzelf, Vedântins zijn, maar van hem verschillen door een ontstaan der zielen aan te nemen, en door een groot gewicht te hechten aan den cultus, die bij Çankara geheel op den achtergrond staat. Zij heeten ook Pâncarâtra's en hebben een vertegenwoordiger in Ramana-juja, die in de elfde eeuw na Chr. leefde en evenals Çankara, een commentaar op de Brahma-sûtra's geschreven heeft.

Ook Vijnâna Bhikshu, eveneens een Vedântin uit lateren tijd, die onder andere werken een commentaar op de *Sânkhyapravacana* heeft geschreven bestrijdt Çankara en noemt zelfs, met duidelijke toespeling op dezen, allen, die illusie aannemen als oorzaak der stoffelijke wereld, vermomde Buddhisten.

---

<sup>1</sup>) Men zie daarover *Colebrooke*, in het reeds aangehaalde werk, die eene lange lijst van schrijvers over den Vedânta opgeeft.

Over het aanzien, dat thans nog de Vedânta in Indië geniet, kan men vergelijken het eveneens vroeger reeds genoemde werk van *Nilakantha*, die aan de behandeling van dit ééne systeem ongeveer de helft van het geheele boek wijdt en als reden daarvoor opgeeft, dat, terwijl de overige stelsels door slechts weinigen meer worden aangenomen, de groote meerderheid der Hindû's thans nog den Vedânta aanhangt.



Vedânta is dus minder te beschouwen als de naam van een bepaald systeem, dan wel van eene richting, en wel van die richting, die zich streng houdt aan de heilige schrift.

### § 7. ÇANKARA ACARYA <sup>1)</sup>.

De man, aan wien de Vedânta voor een groot gedeelte zijn triomf over de tegen hem overstaande philosophische systemen te danken heeft, en die altijd als een der hoogste autoriteiten geldt, is Çankara Acârya.

Acârya is, evenals het zoeven genoemde Bhatta, een titel en beteekent Meester, Doctor.

Van Çankara's geschiedenis is zeer weinig bekend. Er bestaat eene beschrijving van zijn leven, die toegeschreven wordt aan zijn leerling Anandagiri, doch die niet voor geschiedenis kan gelden <sup>2)</sup>. Hetzelfde oordeel is van toepassing op eene andere levensbeschrijving van Çankara, het werk van Mâdhava Acârya, die in de veertiende eeuw leefde.

Het eenige, wat wij met zekerheid omtrent Çankara weten, is de tijd zijner geboorte. Volgens verschillende Indische berichten, die daarin geheel met elkander overeenstemmen, is hij de zoon van Çiva-guru-çarman en geboren in de gemeente Kâlapî in Kerala in het jaar 3889 der Kali-yuga of 845 van de Vikramasamvat (= 788 n. C.), op den 10<sup>den</sup> dag der lichte helft der maand Mâdhava (ongeveer overeenkomende met onze maand Mei) <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Vergelijk hierover: *Windischmann, Sankara sive de theologumenis Vedanticorum, Bonn 1833, pag. 39—48.*

<sup>2)</sup> Dat deze niet het werk van een leerling van Çankara kan zijn, blijkt reeds genoeg uit dit ééne feit, dat de schrijver met Çankara's leer onbekend toont te zijn.

<sup>3)</sup> Zie *Aryâvidyâsudhâkara* p. 226. Reeds Colebrooke had overigens, zonder deze getuigenissen te kennen, op grond van Çankara's verhouding tot andere Indische schrijvers van dat tijdperk, het einde der achtste en het begin der negende eeuw onzer jaartelling aangewezen als den tijd, waarin hij leefde.

Behalve verschillende werken, die hem ten onrechte worden toegekend, bezitten wij van zijne hand commentaren op de voornaamste Upanishads, die uit een exegetisch oogpunt beschouwd weinig, uit een dogmatisch oogpunt daarentegen veel waarde bezitten. Zijn hoofdwerk is evenwel de uitgebreide commentaar op de Brahma-sûtra's, waarin het geheele systeem van den Vedânta uitvoerig wordt behandeld en tegen de aanvalleu van andersdenkenden verdedigd. Onder alle commentaren op deze sûtra's heeft die van Çankara het meeste gezag en bij onderlingen strijd wordt zijne meening geacht de echte, zuivere Vedântaleer te zijn. Het is volgens dien commentaar, dat wij in de volgende bladzijden het systeem van den Vedânta willen trachten te ontwikkelen.

Evenals de sûtra's is Çankara's commentaar verdeeld in vier boeken, ieder van vier hoofdstukken. De hoofdstukken zijn verder nog verdeeld in paragrafen (*adhikarana's*), wier aantal niet geheel zeker is, daar de verdeeling in den tekst niet wordt opgegeven. Colebrooke geeft 191 op. Het geheele getal der sûtra's is 555. Hij beslaat ongeveer 600 pagina's gewoon octavo. Op zijne beurt is hij wederom door verscheidene schrijvers gecommentariëerd. De door ons gebruikte uitgave is die in de Bibliotheca Indica, waarin hij is opgenomen met de aantekeningen van Govinda Ananda. Hij is vervat in dertien afleveringen en beslaat, met genoemde aantekeningen, 1155 pagina's. Wanneer wij in het vervolg het werk citeeren, heeft het bijgevoegde nummer der pagina betrekking op deze uitgave.

## HOOFDSTUK I.

### FORMEEL GEDEELTE.

---

#### § I. DOEL EN KARAKTER VAN DEN VEDANTA.

Zoolang de mensch leeft, is hij onderworpen aan de afwisseling van lief en leed, genot en smart, en wordt hij daarom beurtelings door een gevoel van lust en van onlust aangedaan. En dit is niet alleen bij den mensch het geval, maar evenzeer bij de lagere wezens, dieren, en bij de hoogere, de deva's. Alle eindige, met een lichaam bekleede wezens van Brahmâ (den wereldschepper, niet te verwarren met het Brahma) af, tot de levenlooze dingen en de bewoners der onderwereld toe, zijn aan die afwisseling van genot en smart onderworpen. Het geluk, dat zij genieten, is vergankelijk en kan niet als het hoogste worden beschouwd. De mensch en, in het algemeen, ieder levend wezen zoekt een duurzaam, door niets gestoord geluk.

Hoe zal hij dat bereiken? Door goede werken, waaronder in de eerste plaats offers, gebeden en dergelijke ceremoniële handelingen worden verstaan, kan hij daartoe nooit komen.

Immers genot en smart, lief en leed, zijn onafscheidelijk verbonden met en noodzakelijke gevolgen van lichamelijk bestaan. Dit leert de schrift, door te zeggen: „Lief en leed houden niet op, zoolang de ziel met een lichaam verbonden is. Maar wanneer de ziel vrij is van het lichaam, dan ondervindt zij

geen lief en leed meer <sup>1)</sup>." Nu bestaat, zooals algemeen bekend is, de belooning der goede werken juist in genot; de ziel moet, om dat te genieten, met een lichaam bekleed zijn; het behoort daarom tot de eindige wereld. Het genot, dat de ziel na den dood in den hemel, de plaats van vergelding der goede werken, ondervindt, is dan ook niet eeuwigdurend. "Zooals hier de goede werken een einde nemen, zoo neemt daarginds het loon daarvoor een einde." "Zoolang de verdienste duurt, zoolang vertoeven zij daar; dan keeren ze wederom tot de aarde terug <sup>2)</sup>." Dan worden de zielen wederom in een lichaam geplaatst, om opnieuw het aardse leven te beginnen. Het zou dus ongerijmd zijn aan te nemen, dat het ophouden van die afwisseling van genot en smart, m. a. w. het ophouden van lichamelijk bestaan, de vrucht kan zijn van goede handelingen.

Maar waardoor kan dat volmaakt geluk dan bereikt worden?

Het antwoord, dat de Vedântins evenals de Sâṅkhya's en en de Vaiçeshika's op deze vraag geven, luidt: Het hoogste doel des menschen, de verlossing, kan alleen verkregen worden door kennis, door een juist inzicht in het wezen der ziel. Hierbij beroepen ze zich op tal van teksten, meest uit de Upanishads, als b. v.: "De wijze, die den grooten, zich overal uitstrekkenden geest kent, heeft geene droefheid meer <sup>3)</sup>;" "Die het Brahma kent, heeft het hoogste doel bereikt <sup>4)</sup>;" "(Wanneer iemand die kennis heeft verkregen) dan breekt de knoop des harten en alle twijfelingen worden opgelost <sup>5)</sup>;" "Die het Brahma kent, is het verdriet te boven" enz.

Die kennis nu te doen verkrijgen en daardoor den mensch te brengen tot het hoogste geluk, de verlossing, dit is het doel van den Vedânta.

De wijze, waarop hij dit doel zoekt te bereiken, onderscheidt hem evenwel van de filosofische stelsels en geeft hem een

<sup>1)</sup> Chândogya Upanishad VIII, 12, 1.    <sup>2)</sup> Chând Up. V, 10, 5.

<sup>3)</sup> Kathavallî Up. IV, 4.    <sup>4)</sup> Çvetacvâtara Up. IV, 8.

<sup>5)</sup> Mundaka Up. II, 2, 8.

eigenaardig, theologisch, karakter. <sup>1)</sup> Çankara beschrijft de methode der overige stelsels aldus <sup>2)</sup>: „De Sânkhya's en de volgelingen der andere philosophische stelsels zeggen, dat het wezen der dingen door waarneming en redeneering moet gevonden worden, en daarom trachten ze door redeneering te komen tot het bestaan der materie enz., die zij als de oorzaak der wereld aannemen, terwijl zij alleen in de tweede plaats het gezag der schrift inroepen.” Zijne eigene methode daarentegen geeft hij aldus op <sup>3)</sup>: „Dit werk heeft tot doel het hoogste geluk te doen verkrijgen en onderzoekt daartoe de heilige schriften, terwijl het tevens gebruik maakt van redeneering, in zoverre deze daarmee niet strijdt,” terwijl hij elders <sup>4)</sup> zegt: „Het doel van dit werk is den eigenlijken zin en bedoeling der Upanishads te verklaren en niet, zooals de philosophie doet, alleen op logische gronden eene stelling aan te nemen en te verwerpen.”

Bij den Vedânta bekleedt dus de schrift den eersten en voornaamsten rang, terwijl aan de redeneering slechts eene ondergeschikte plaats wordt toegekend. We zullen straks bij de behandeling van Çankara's denkbeelden over redeneering hiervan de nadere bewijzen aantreffen.

Dit theologisch karakter wordt door het geheele werk heen nergens verloochend. In overeenstemming daarmee wordt, nadat het bestaan van een Opperwezen is bewezen op grond van het bestaan en de wijze inrichting der wereld, gezegd <sup>5)</sup>, dat dit niet door den Vedânta als bewijs wordt gegeven, daar deze het leert op grond van de uitspraken der heilige schrift. Zoo bekleeden overal bewijzen, aan de schrift ontleend, den eersten rang en worden deze tegenover alle gronden der tegenpartij als beslissend geacht. De gang van de redeneering wordt

<sup>1)</sup> Bij deze en zoo ook bij de volgende aanhalingen heb ik geene letterlijke vertaling trachten te geven, maar alleen eene korte en zoo duidelijk mogelijke opgave van Çankara's bedoeling.

<sup>2)</sup> I, 1, 5 (pag. 90). <sup>3)</sup> I, 1, 1 (pag. 36). <sup>4)</sup> II, 2, 1. <sup>5)</sup> I, 1, 2 (pag. 40).

telkens door het aanhalen van teksten afgebroken en de zwaarigheden, die zich voordoen, worden met een beroep op de heilige schrift, zoo al niet uit den weg geruimd, dan toch op zijde gezet. Met ronde woorden verklaart Çankara dan ook in zijne bestrijding van de Pâçupata's <sup>1)</sup>, dat op den Vedânta niet de verplichting rust, om dat alles, wat hij leert, te verklaren, daar hij het leert op gezag der schrift.

We gaan daarom thans in de eerste plaats zijne denkbeelden beschouwen over de schrift en haren inhoud en over de plaats, die daarnaast aan de overlevering wordt toegewezen.

## § 2. SCHRIFT EN OVERLEVERING.

De schrift is goddelijk. Deze overtuiging spreekt Çankara reeds in het eerste gedeelte van zijn werk <sup>2)</sup> zeer duidelijk uit in deze woorden: „Brahma is de bron en oorzaak der heilige schrift, vervat in de Veda's, met inbegrip van de verschillende hulpwetenschappen (de Vedânga's), die als een lamp alles verlichten en waarin alwetendheid doorstraalt.” Dit tracht hij dan verder te bewijzen door de volgende redeneering: „Zulk eene leer toch, als die der Veda's, kan alleen voortgekomen zijn uit een alwetend wezen. Immers, wanneer iemand een boek schrijft over een enkel vak van wetenschap, dan bezit hij meer kennis, dan hij in zijn boek neerlegt. Hoe zou dan dat groote wezen, dat die mijn van alle kennis heeft voortgebracht, die men Veda noemt, die, in verschillende scholen (tradities) gescheiden, de grond is van de classificatie der schepselen als hoogere wezens, dieren en menschen, van de verschillende kasten en rangen enz.; en dit niet alleen, maar dat dit ook heeft gedaan zonder inspanning, als het ware spelenderwijze (zooals de schrift zegt: De Rîgveda is van dat groote wezen eene uitademing), hoe zou dat wezen niet absoluut alwetend en almachtig zijn?” <sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> II, 2, 38 pag. 595. <sup>2)</sup> I, 1, 3.

<sup>3)</sup> Merkwaardig is het hierbij te hooren, hoe Çankara later (II, 2, 38; pag. 595) de Pâçupata's bestrijdt, waar deze zich op hunne heilige



Als goddelijke schrift is de Veda eeuwig <sup>1)</sup>. De mantra's zijn door de groote Rishi's, die als de auteurs daarvan genoemd worden, niet voortgebracht maar slechts bekend gemaakt. De eeuwigheid van den Veda wordt bevestigd door hetgeen schrift en overlevering beide leeren, dat uit het woord van den Veda de gansche wereld is voortgekomen. Om dit te bewijzen, worden verschillende teksten aangehaald, als: „Het woord „aarde” uitsprekende, schiep hij de aarde”, en het woord van Manu: „In den beginne vormde hij van de woorden van den Veda de verschillende namen, daden en toestanden van alle schepselen <sup>2)</sup>.” Hiermede wordt, naar Çankara's verklaring, niet bedoeld, dat het woord van den Veda de materiële oorzaak der wereld is, maar dit, dat de Schepper vóór het scheppen eener zaak den naam daarvan, in den Veda voorkomende, uitsprak.

Maar nu wordt er tegen de eeuwigheid der Veda's eene bedenking ingebracht: De schrift kan niet eeuwig zijn, want er wordt daarin van eindige dingen gesproken; de woorden, daarvoor gebruikt, zijn dus niet eeuwig, want een naam bestaat niet vóórdat de zaak, die hij aanduidt, ontstaat, evenals een kind eerst na de geboorte een naam ontvangt.

Deze tegenwerping wordt door Çankara op de volgende wijze uit den weg geruimd. „Men moet hierbij onderscheid maken tusschen genus en individu. Want de individuën zijn vergankelijk, zij worden geboren en sterven, maar het genus is eeuwig. Want ofschoon ook de geheele geordende wereld van tijd tot tijd (bij het einde van iedere wereldperiode) tot den chaotischen vorm terugkeert, zoodat eene nieuwe schepping noodzakelijk is, is die nieuwe schepping telkens weer gelijk aan de voor-

---

schrift beroepen. Hij zegt nl., dat dit niets afdoet, daar zij om het gezag dier schrift te bewijzen een cirkelbewijs gebruiken; de onfeilbaarheid toch bewijzen ze, door te zeggen, dat het heilige schrift is, en dat het heilige schrift is, wederom door de onfeilbaarheid aan te nemen.

<sup>1)</sup> I, 3, 28—30; zie *Muir, Original sanskrit texts III*, pag. 98—108.

<sup>2)</sup> Manu I, 21.

gaande en blijven dus de genera altijd bestaan. Daar nu het getal der scheppingen oneindig is, zoodat er in eigenlijken zin nooit een begin der wereld is geweest, zijn ook de genera eeuwig en daar de woorden namen zijn van genera, niet van individuën, kunnen deze daarom ook eeuwig zijn en vervalt dus de gemaakte tegenwerping.”

Bij dat eeuwige woord nu moet men niet denken aan de letters en de klanken, waardoor het wordt voorgesteld, maar aan een, daarvan afgescheiden, inhaerent begrip. Volgens de Indische grammatici toch bestaat er, buiten de letters en klanken, waaruit een woord is samengesteld, daarin nog een ander iets, het inhaerente begrip, dat aan het woord zijne bepaalde beteekenis geeft en veroorzaakt, dat bij het hooren dier klanken of het zien der letters de voorstelling van eene bepaalde zaak wordt opgewekt. Tegenover de volgelingen der Vaiçeshikaleer, die het bestaan van dat inhaerente begrip loochenen en beweren, dat de beteekenis van een woord slechts conventioneel is en dat het alleen een gevolg is van gewoonte en herinnering, wanneer men bij het zien of hooren van bepaalde letterverbindingen aan eene bepaalde zaak denkt, verdedigt Çankara het afzonderlijk bestaan van dat begrip, en concludeert, dat dit, en niet de klanken of letters, bedoeld wordt, wanneer er van eeuwigheid van den Veda sprake is.

Wat den inhoud en de bedoeling der schrift aangaat, verschilt de Vedânta in gevoelen van de Mîmânsâ. Çankara behandelt dezen strijd zeer breedvoerig <sup>1)</sup>.

Volgens de Mîmânsâ <sup>2)</sup> heeft de schrift tot doel het opleggen van bepaalde plichtmatige handelingen en is al, wat daarop geene betrekking heeft, nutteloos. Het leeren kennen van het wezen der dingen toch kan het doel der schrift niet zijn, want dit is object van waarneming en redeneering en het ken-

---

<sup>1)</sup> I, 1, 4 (pag. 53).

<sup>2)</sup> De Sâṅkhya staat in dezen strijd aan de zijde der Mîmânsâ. Zie *Sâṅkhya-kârikâ* II en de verklaring daarvan van *Gaurapâda* (uitgegeven door het *Oriental Translation Fund, Oxford* 1837).



nen er van, onafhankelijk van het doen of laten van bepaalde handelingen, is niet het doel van den mensch. Al wat dus in de schrift staat, moet dáártoe in eenig opzicht in betrekking staan en zonder verband met zulke voorschriften voor handelingen is er geen nut der schriftuitspraken denkbaar. Al wat derhalve in de schrift voorkomt, is, volgens de Mîmânsâ, óf voorschrift, óf het staat met een voorschrift in verband, zooals b.v. een verhaal kan dienen om een voorschrift te verklaren, de vruchten der voorgeschreven handeling te doen kennen enz.; het kan geenszins de bedoeling der schrift zijn om eenvoudig het wezen van iets te doen kennen.

Çankara weerlegt dit op de volgende gronden: „Daar komen in de schrift eene menigte teksten voor, die tot doel hebben om het hoogste wezen te doen kennen en waaraan men geene andere bedoeling geven kan, zonder de uitdrukkingen der schrift geweld aan te doen.

Die uitdrukkingen kunnen ook niet middellijk in verband staan met voorschriften, zoodat ze b.v. zouden dienen om het wezen van de godheid, waaraan geofferd wordt, te doen kennen, want door de kennis vervalt juist de geheele offerdienst en houden alle plichtmatige handelingen op (zie hierover later). En wat gezegd is, dat zulk eene leer zonder voorschriften voor plichtmatige handelingen nutteloos is, dat is niet waar, want het hoogste doel des menschen, het ophouden van alle leed, kan alleen door kennis worden bereikt.

Wat voorts door sommigen gezegd wordt, dat er geen deel van den Veda is, dat zich alleen met de behandeling van het wezen der dingen bezig houdt, onafhankelijk van voorschriften, dat is geheel onwaar. De Upanishads handelen geheel over het wezen der ziel, onafhankelijk van iets anders. En de schrift zelve leert, dat dit in de Upanishads als hoofdzak wordt beschouwd, door b.v. te zeggen: „Boven de ziel is er niets; zij is het hoogste, het einddoel”<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> *Kat̄havalī-Up.* III, 11.

Dat zulk een eenvoudig onderricht omtrent het bestaan en het wezen van iets geen nut zou hebben, geeft Çankara natuurlijk volstrekt niet toe. Hij weerlegt dit met het bij de Vedântins zeer gebruikelijk voorbeeld van iemand, die in de schemering een touw voor eene slang aanziet. Zegt men nu tot zoo iemand, dat dit een touw is en geene slang, dan houdt daardoor dadelijk de vrees op. Zoo houdt ook de invloed van de eindige wereld op de ziel dadelijk op, zoodra zij zich zelve leert kennen, zooals ze wezenlijk is, als een boven de eindige wereld verheven wezen.

De geheele, over dit onderwerp handelende, uitvoerige pericoop eindigt met de woorden: „Zoo is dan aangetoond, dat de Upanishads op het Brahma betrekking hebben en dat haar doel is het Brahma te leeren kennen, zonder zich bezig te houden met hetgeen men moet doen en laten.”

Over het groote gewicht, dat Çankara toekent aan bewijzen, aan de schrift ontleend, hebben wij in de voorgaande § reeds gesproken. Wij willen daaraan nog enkele opmerkingen toevoegen aangaande de wijze, waarop hij haar gebruikt.

Dat er tusschen de teksten onderling geen strijd kan bestaan, brengt zijne schriftbeschouwing van zelve mede. Hij spreekt dat dan ook herhaalde malen in duidelijke woorden uit. Waar er strijd schijnt te bestaan, is deze slechts denkbeeldig en wordt hij door eene harmonistische verklaring uit den weg geruimd. Wanneer er b.v. sprake is van de schepping der verschillende elementen en de volgorde, waarin zij zijn ontstaan, worden verschillende teksten aangehaald <sup>1)</sup>, die op dat punt met elkander strijden. Zoo wordt in de Taittirîyaka-Upanishad gezegd: „Uit het Brahma ontstond de ether (of ruimte); daaruit de wind; daaruit het vuur” enz. In de Chândogya-Upanishad daarentegen begint het verhaal der schepping aldus: „Dit (Brahma) schiep het vuur.” Nu wordt als regel aangenomen, dat men zich moet houden aan den meest uitvoerigen tekst en de andere hiermede in overeenstemming brengen.

<sup>1)</sup> II, 3, 1—7.

De tekst uit de Chândogya gaat het scheppen van ether en wind stilzwijgend voorbij, maar door dit stilzwijgen mag men niet zeggen, dat hetgeen op eene andere plaats uitdrukkelijk wordt geleerd, bestreden wordt.

Met betrekking hierop was evenwel reeds vroeger gezegd: <sup>1)</sup> „Ook al was dit verschil voor geene oplossing vatbaar, dan zou dit niets schaden; want al bestaat er verschil ten opzichte van de schepping en de volgorde daarvan, er heerscht toch in de Veda's overeenstemming ten opzichte van den schepper, die overal wordt beschreven als de zelfbewuste geest, die de ziel van alles is. En het is niet het doel der Schriften die volgorde juist te leeren kennen, want dit heeft geen nut voor den mensch. Maar haar doel is de kennis van het Brahma, want dit is 's menschen hoogste bestemming.” Diezelfde onderscheiding tusschen het hoofddoel van de Schrift en mededeelingen van ondergeschikt belang, die minder gezaghebbend zijn, vinden we elders terug. Wanneer er bijv. sprake is van het wezen van het Brahma, worden in de Schrift twee verschillende bepalingen daarvan gegeven <sup>2)</sup>. Volgens de ééne is het Brahma te beschouwen als geheel zonder eigenschappen, zoodat men er niet van kan zeggen: „Het is zóó, of het is zóó.” Volgens de andere daarentegen worden aan het Brahma verschilleude eigenschappen toegekend. Men moet zich nu, volgens Çankara, hierbij houden aan de eerstgenoemde bepaling, daar deze gegeven wordt door alle teksten, wier doel het is het eigenlijk wezen van het Brahma te doen kennen, terwijl de laatstgenoemde alleen voorkomt in teksten, die tot doel hebben voorschriften te geven voor den cultus, en die daarom, met het oog hierop, het Brahma voorstellen, zooals het naar zijne verschillende openbaringsvormen schijnt te zijn.

Een vrij belangrijk deel van het eerste boek (het eerste hoofdstuk van sùtra 12 af; verder het geheele tweede en derde hoofdstuk; pag. 114—333) is gewijd aan de behandeling van teksten uit verschillende Upanishads, om aan te toonen, dat deze betrekking hebben op het Brahma; de daartegen

<sup>1)</sup> I, 4, 14 (pag. 370). <sup>2)</sup> III, 2, 11 (pag. 803).

ingebrachte bezwaren zijn meestal niet moeielijk te weerleggen, daar zij grootendeels gegrond zijn op letterlijke opvatting van dichtelijke uitdrukkingen. Moeielijker wordt evenwel de strijd, wanneer er gesproken wordt over plaats en, waarop zich de Sâṅkhya beroept, om haar stelsel te steunen, maar ook deze worden, ofschoon soms zeer gewrongen, in den zin van den Vedânta verklaard. Evenzoo gebruikt Çankara <sup>1)</sup> eene zeer gewrongen wijze van verklaring om den naam Çûdra, in de Chând. Up. (IV, 1—3) aan koning Janaçruti gegeven, in een anderen zin te kunnen opvatten en aan te toonen, dat Çûdra hier niet Çûdra beteekent, daar dit, zooals wij later zullen zien, tegen zijn systeem strijdt.

Van willekeur in het gebruik der schrift is Çankara evenmin vrij te pleiten. Zoo wordt bijv. het woord <sup>2)</sup>: „Zooals de afgestroopte slangenhuid in het nest ligt, zoo ligt het lichaam daar” aangehaald <sup>3)</sup> als bewijs, dat de ziel reeds vóór den dood geheel vrij kan worden van het lichaam, ofschoon deze tekst klaarblijkelijk betrekking heeft op het lichaam na den dood.

Naast de schrift haalt Çankara ook de overlevering aan als bewijs voor de stellingen van den Vedânta <sup>4)</sup>. Volstrekt beslissend gezag wordt evenwel aan de overlevering geenszins toegekend. Hij zegt dit duidelijk bij de bespreking van het bezwaar, dat hij door zijne leer over het Brahma in strijd is met de overlevering (waartoe ook de leer der Sâṅkhya behoort). „De overlevering,” zegt hij daar <sup>5)</sup>, „kan haar gezag alleen ontleenen aan de schrift, daar er buiten deze geen middel is om te komen tot kennis omtrent dat, wat buiten het bereik der waarneming ligt;” terwijl hij er een weinig verder aan toevoegt: „Beweert men nu, dat deze stelsels (Sâṅkhya enz.) wèl gezag hebben in die punten, waarin zij met de schrift

<sup>1)</sup> I, 3, 34 (pag. 315.)    <sup>2)</sup> Brîhad-Araṇyaka Up. IV, 4, 7.

<sup>3)</sup> I, 1, 4 (pag. 87).

<sup>4)</sup> Onder de tot de overlevering behorende geschriften, die door hem worden aangehaald, bekleeden de Wetten van Manu en de Bhagavad-gîtâ (een deel van het Mahâbhârata) eene eerste plaats.

<sup>5)</sup> II, 1, 1—3.

overeenstemmen, dan kan dit worden toegelaten, wanneer men maar in het oog houdt, dat hun gezag geheel afhangt van dat der schrift en dat de ware kennis van het wezen der dingen alleen uit de schrift kan worden verkregen.”

Wij moeten hierbij evenwel in het oog houden, dat het hier in Çankara's belang is de overlevering zooveel mogelijk ter zijde te zetten, om daardoor aan het ingebrachte bezwaar zijne kracht te ontnemen. Elders <sup>1)</sup>, waar hij de overlevering noodig heeft, spreekt hij over haar veel gunstiger. Daar luidt het: „De Itihâsa's en Purâna's hebben wel bewijskracht, daar zij steunen op de schrift. Ook mag men aannemen dat zij steunen op onmiddellijke waarneming. Want voor de Ouden waren sommige dingen waarneembaar, die dit voor ons niet meer zijn. Zoo wordt er van Vyâsa <sup>2)</sup> en anderen vermeld, dat zij van aangezicht tot aangezicht met de deva's spraken. En wanneer iemand de mogelijkheid hiervan wilde ontkennen, op grond, dat aan de Ouden, evenals aan de tegenwoordige menschen, de geschiktheid daartoe ontbrak, dan zou hij daarmede alle verandering in de toestanden der wereld, gedurende den loop der eeuwen, ontkennen, die toch onmogelijk ontkend kan worden. Daarom moet men aannemen, dat de Ouden zulk een verkeer met de deva's gehad hebben, tengevolge van hunne buitengewone deugden. Want dat goede werken den mensch bovennatuurlijke macht verleenen, wordt door schrift en overlevering beide geleerd en daarom mogen wij de macht en de kennis der Rîshi's niet naar onze eigene afmeten.”

Hier wordt dus aan de overlevering wederom in zekeren zin zelfstandig gezag toegekend.

### § 3. DE REDE.

Dat Çankara naast de schrift en de daarop steunende overlevering ook redeneering erkent als middel om tot ware ken-

1) I, 3 33.

2) Vyâsa is de naam van een mythisch persoon, aan wien niet alleen de verzameling der Veda's, maar ook die van het heldendicht Mahâbhârata enz. wordt toegeschreven.



nis te komen, is reeds vroeger gezegd. Hij motiveert dit aldus 1): „Terwijl de schrift het bestaan van eene oorzaak der wereld uitspreekt, kan voor de bevestiging van dat gevoelen ook redeneering als bewijsmiddel dienen, wanneer deze niet strijdt met de schrift. Want ook de schrift erkent het recht van redeneering, door te zeggen: „Men moet leeren (de openbaring hooren) en denken” 2). De karma-mîmânsâ berust alleen op gezag, want zij handelt over hetgeen gedaan moet worden en hierbij komt geen begrijpen te pas, maar is de uitspraak der schrift de eenige grond. Of iets gedaan, of niet gedaan, zoo of anders gedaan wordt, dit hangt alleen van menschelijke willekeur af. Zoo kan men dit of dat offer brengen, bij het opgaan der zon of op een anderen tijd offeren, en hierin kan alleen het gezag der schrift beslissen. Maar of iets zoo of anders is, dit hangt niet af van menschelijke willekeur, maar van het wezen van het ding zelf. Daarom komt dan ook bij de Brahma-mîmânsâ (Vêdânta), die het kennen tot doel heeft en over het ware wezen der dingen handelt, niet alleen gezag, maar ook begrijpen, oordeel te pas.” Zoo zegt hij elders 3) ook, dat de rede moet gehoord worden, daar zij stem heeft bij de behandeling van het wezen der dingen en de schrift zelve haar aanbeveelt.

„Maar,” wordt er nu op de eerstgenoemde plaats gevraagd, „is dan daarbij het gezag der schrift niet overtollig”? Het antwoord is: „Neen, want het wezen der dingen is geen object der zintuigen en men kan het verband niet waarnemen. De zintuigen toch nemen alleen de uitwendige verschijningen waar, geenszins het Brahma, het innerlijke wezen. Wanneer het Brahma object der zintuigen was, dan zou men dadelijk inzien, dat dit heelal het Brahma tot oorzaak heeft, maar nu ziet men alleen, dat het bestaat, zonder te kunnen beslissen of het het gevolg van het Brahma of van iets anders is.” Uitvoeriger komt hij hierop later 4) terug. „Wat hiertegen wordt ingebracht,”

1) I, 1, 2. 2) Br. Ar. Up. II, 4, 5. 3) II, 1, 4 (p. 418).

4) II, 1, 6 (p. 426).

zegt hij daar, „dat deze vraag (naar de oorzaak der wereld) door andere bewijsmiddelen (dan schrift en overlevering) kan worden beslist, dit is niets dan verbeelding; want het Brahma heeft geen vorm en kan dus niet het object zijn van onmiddellijke waarneming, en het heeft ook geene kenteekenen, waardoor het langs den weg van redeneering zou kunnen gevonden worden. En door naast het hooren het denken te plaatsen, leert de schrift niet, dat men het wezen der dingen door redeneering op zich zelf kan leeren kennen, maar zij bedoelt daarmede, dat de redeneering zich moet aansluiten aan de schrift. Zoo kan men b. v. door redeneering aantoonen, dat slapen en waken geheel buiten de ziel omgaan, daar beide toestanden lijnrecht tegenover elkander staan; dat de ziel niet behoort tot de phaenomenale wereld, daar ze zich in den toestand van volmaakte rust met den hoogsten geest vereenigt juist door zich los te maken van de phaenomina enz., maar dit, dat het Brahma is de oorzaak der wereld, valt zelf niet op het gebied van de rede, maar kan alleen uit de schrift en de overlevering worden geleerd.”

M. a. w. de rede mag en moet de geloofswaarheid ophelderen en begrijpelijk maken, zij kan het hoe verklaren, maar die waarheid zelve, het dat, staat vast op gezag der schrift en dit gezag kan door de rede niet verworpen worden.

Over de ontoereikendheid van redeneering op zich zelve, spreekt hij verder <sup>1)</sup> nog op de volgende wijze: „Door redeneering kan deze zaak niet worden beslist, daar redeneering berust op de uitspraken der menschelijke rede alleen, die geen vasten grondslag hebben. Want de conclusiën der rede, waartoe bekwame mannen na veel moeite gekomen zijn, worden door nog bekwamer mannen voor valsch verklaard, en de uitspraken van dezen worden door anderen op hunne beurt weer verworpen, daar er zooveel verschil van inzicht onder de menschen bestaat.

„Zelfs wanneer men wilde aannemen, dat de uitspraken van den een of anderen grooten denker, Kapila of een ander,

---

<sup>1)</sup> II, 1, 11 (p. 435).

zeker waren, dan nog zou de onzekerheid niet ophouden, daar ook de baanbrekers op het gebied der philosophie, die als groote denkers erkend worden, Kapila, Kanâda, enz. onderling verschillen.

„Nu zal men misschien zeggen: Men mag niet uit de onzekerheid van sommige conclusiën, op grond van redeneering gemaakt, besluiten, dat alle conclusiën der rede onzeker zijn, en zeggen, dat de rede in het geheel niet tot zekerheid kan brengen. Wanneer toch dit laatste waar was, dan zou de geheele handel en wandel van het dagelijksche leven ophouden, daar men algemeen op grond van redeneering handelt. Zoo moet ook de rede juist, waar er verschil is over de bedoeling der schrift, door het ware van het valsche te scheiden, de ware bedoeling vaststellen. Daarom noemt ook Manu onmiddellijke waarneming, redeneering en de uitspraak der schrift als de drie middelen om tot kennis te komen.

„En juist dit, dat hare uitspraken niet vaststaan, is eene voortreffelijkheid van de redeneering, want daardoor is ze voor verbetering vatbaar en kan men van gebrekkige tot juiste conclusiën komen. Want men mag niet zeggen: Omdat de eene conclusie niet deugt, moet ook de andere verkeerd zijn, evenmin als men mag zeggen: Omdat zijn oudere broeder gek is, moet hij het ook zijn.

„Hierop antwoorden wij evenwel: Al kan ook de rede tot zekerheid brengen bij sommige onderwerpen, toch is het ware wezen der dingen, van welks kennis de verlossing afhankelijk is, te moeielijk om te doorgronden, dan dat het zonder de schrift zou kunnen gevonden worden, want, zooals reeds gezegd is, het valt noch onder het bereik van onmiddellijke waarneming, noch onder dat van redeneering. Bovendien, allen die over de verlossing handelen, stemmen hierin overeen, dat deze afhankelijk is van ware kennis. Die ware kennis nu is alleen afhankelijk van het wezen der dingen; daarbij kan dus geen verschil van meening bestaan. In de philosophie evenwel heerscht er, zooals algemeen bekend is, groot verschil van meening en wat de één voor waarheid houdt, wordt door den



ander verworpen. Hoe zou dan de filosofie kunnen leiden tot ware kennis?

„Ook is het onmogelijk, alle filosofen uit het verledene, het tegenwoordige en de toekomst op éénen tijd en op ééne plaats bijeen te brengen, opdat zij eens voor al de waarheid zouden kunnen vaststellen; maar de Veda alleen, die eeuwig is en den grondslag vormt van alle wetenschap, kan de waarheid leeren en haar gezag kan door geen filosoof ooit geloofchend worden.”

In overeenstemming hiermede wordt dan ook later <sup>1)</sup>, in antwoord op de tegenwerping, dat het onmogelijk is, dat het ondeelbare Brahma zich heeft geopenbaard in de vormen der phaenomenale wereld en toch niet geheel daarin veranderd is, gezegd: „We hebben hier te doen met iets, dat door het woord der schrift alleen kan worden uitgemaakt. Want wanneer men zelfs de eigenschappen en krachten van aardsche dingen, zooals steenen en kruiden, niet zonder onderwijs kan leeren en ontdekken, hoe zou men dan uit zich zelve, zonder het onderricht der schrift, de eigenschappen en vermogens van het almachtige, bovenzinnelijke, hoogste wezen kunnen vinden?”

---

<sup>1)</sup> II, 1, 27 (p. 481).

---

## HOOFDSTUK II.

### MATERIEEL GEDEELTE.

---

#### § 1. HET BRAHMA <sup>1)</sup>.

In het eerste hoofdstuk hebben wij gezien, dat het doel van den Vedânta is, den mensch te brengen tot ware kennis als het eenige middel om te komen tot volmaakt geluk, en tevens nagegaan, langs welken weg en door welke middelen die kennis moet worden verkregen.

Wij gaan thans verder onderzoeken, waarin die kennis eigenlijk bestaat.

Ware kennis dan wordt gedefiniëerd als juist inzicht in het wezen der dingen en wel in de eerste plaats in het wezen der ziel. De ziel te kennen is het hoogste doel des menschen. Het bestaan nu der ziel is uit zich zelf zeker, want het vaste bewijs daarvoor is hierin gelegen, dat ieder mensch overtuigd is: Ik ben niet niet-ik <sup>2)</sup>. Hetzelfde wordt later <sup>3)</sup> in uitvoeriger vorm aldus

---

<sup>1)</sup> Van het woord Brahma worden verschillende verklaringen gegeven. Volgens de meening van den Hoogleraar Kern, die ik hier met zijne toestemming vermeld, beteekent het woord (λόγος) en is het afgeleid van een wortel brah, die oudtijds spreken beteekende en die nu nog in eenigszins gewijzigde beteekenis over is in brinhati, waarmee het geluid der olifanten wordt aangeduid. Te vergelijken zijn de oud-noordsche godennaam Bragr, het latijnsche fragor enz.

<sup>2)</sup> I, 1, 1.    <sup>3)</sup> II, 3, 7, (pag. 620).

gezegd." Het bestaan der ziel behoeft niet bewezen te worden, want het is uit zichzelf zeker, daar de ziel de basis is van alle bewijsvoeringen en haar bestaan dus reeds vaststaat, vóórdat men het bewijst. Daarom kan het ook niet ontkend worden, daar die ontkenning zelve, omdat ze weer eene handeling is der ziel, juist een bewijs zou zijn voor haar bestaan."

Evenwel, al is het bestaan der ziel uit zich zelf bekend, toch bestaat er verschil van inzicht omtrent haar wezen, zooals blijkt uit de verschillende definities, die er van haar gegeven worden. Want er bestaat eene dwaling, die iederen mensch van nature eigen is <sup>1)</sup>). De mensch toch brengt het begrip ik, dat alleen bij de ziel behoort, over op dingen buiten de ziel, op het niet-ik, en verwisselt daardoor deze beide met elkander, ofschoon ze in werkelijkheid geheel van elkander zijn afgescheiden en als licht en duisternis verschillen. Zoo spreekt hij van ik, wanneer hij zijn lichaam bedoelt, door b. v. te zeggen: „Ik ben dik, ik sta;” of wanneer hij eigenschappen der zintuigen vermeldt, als b. v.: „Ik ben doof, ik ben stom;” of wanneer hij den inwendigen zin bedoelt, door begeerte, fantasie, twijfel, besluit enz. aan het ik toe te kennen. In werkelijkheid echter behooren al deze dingen tot het lichaam, niet tot de ziel. Door deze, den mensch aangeboren, overbrenging ontstaat er begripsverwarring en wordt de ziel, die in werkelijkheid, geheel afgescheiden van het lichaam en al wat daartoe behoort, alleen werkeloos getuige is der handelingen, zonder zelve iets te doen of door eenig gevolg der handelingen geïnfluenceerd te worden, gehouden voor het subject, dat handelt en dat tevens de gevolgen der daden ondervindt.

Tot dusverre stemt de Vedânta geheel met alle andere Indische systemen overeen. In de definitie evenwel, wat de ziel dan in werkelijkheid is, scheidt ze zich van deze af. Terwijl toch de overige systemen het bestaan van vele zielen, onderling en van het Opperwezen verschillende, aannemen, leert de Vedânta, dat alle zielen onderling en met het hoogste wezen,

---

<sup>1)</sup> Çank. Inl.

het Brahma, één zijn. Tal van uitspraken uit de Upanishads worden door Çankara als bewijs hiervoor aangehaald, waarvan wij slechts enkele der voornaamste zullen vermelden. Een der meest aangehaalde teksten is het woord; „Dit (Brahma) zijt gij, o Çvetaketu,” dat herhaalde malen voorkomt in het gesprek tusschen Aruni en zijn zoon Çvetaketu over het wezen van het Brahma <sup>1)</sup>. Voorts: „Den geest kennende, zag hij in: Ik ben Brahma;” „Dat is de ziel binnen in mij, kleiner dan een rijstkorrel...., grooter dan de aarde, grooter dan al de werelden; dat is mijne ziel; dat is het Brahma” <sup>2)</sup>. Zoo ook: „Dat is het licht, dat schijnt in de hoogste werelden, dat ook schijnt in het binnenste van den mensch” <sup>3)</sup>, waar met dat licht het Brahma wordt bedoeld, het ongeschapen licht, waarvan al het zichtbare licht een uitvloeisel is en waarvan ook de mensche-lijke ziel, die naar haar wezen licht is, een deel uitmaakt. In overeenstemming daarmede wordt dan ook in de Bhagavadgîtâ gezegd, dat de gansche zielenwereld slechts een deel is van het Brahma.

Dat Brahma nu is niet alleen de geest, die alle menschen-zielen omvat, het is tegelijk ook de ziel, het eigenlijke wezen van de gansche wereld.

Ook hiervoor worden tal van teksten aangehaald. Zoo bijv.: „Dat is de geest, die zoowel deze als gindsche wereld en alle schepselen inwendig bestuurt, die in de aarde (het water, het vuur, de lucht, den wind, de zon, de maan en de sterren, den ether enz.) zich bevindende, een ander is dan deze, dien zij niet kennen, wiens lichaam zij zijn, die ze inwendig bestuurt; dat is de onsterfelijke geest, die ziet, maar niet gezien wordt, hoort, maar niet gehoord wordt, waarneemt en kent, maar niet waargenomen en gekend wordt; dat is de geest, die ook u inwendig bestuurt; daar is geen ander, die ziet, geen ander, die hoort enz. dan hij” <sup>4)</sup>. „Dat is de lichtende, onsterfelijke ziel in den mensch, dat is de lichtende, onsterfelijke ziel in

<sup>1)</sup> Chând. Up. VI, 8.

<sup>2)</sup> Chând. Up. III, 14, 3, 4.

<sup>3)</sup> Chând. Up. III, 13, 7.

<sup>4)</sup> Br. Ar. Up. III, 7, 3—23.

de aarde, dat is de geest". „Dat (Brahma) is één, goddelijk, in alle wezens verborgen, alles omvattende, de inwendige ziel van alle wezens". „Dat, voor en na hetwelk niets is, dat niet binnen en niet buiten is, dat is de ziel, het alomtegenwoordige Brahma" <sup>1)</sup>. „Subject, object en bestuurder van het subject (ziel, wereld en opperwezen) deze zijn alle Brahma" <sup>2)</sup>. „Door de kennis van het Brahma is alles bekend" <sup>3)</sup>. „Weet dit: Dit alles is onsterfelijke geest. Dit alles is Brahma" <sup>4)</sup>. Evenzoo wordt in een der hymnen van den Rîgveda (X, 90) gezegd, dat de geheele zichtbare wereld slechts een vierde deel van den Purusha (de hoogste ziel) vormt, terwijl drie vierde onvergankelijk zijn in den hemel.

Dat Brahma wordt gedefiniëerd als en s. Zoo staat er: „Dit en s was in den beginne, één en alleen" <sup>5)</sup>, en andere dergelijke plaatsen. Het heeft bestaan tot kenmerk en bestaat daarom zelfstandig, zonder uit iets anders te zijn ontstaan <sup>6)</sup>. Daar het zelf en s is, kan het niet uit het en s zijn ontstaan, daar er onderscheid moet wezen tusschen oorzaak en gevolg, grondstof en produkt. Het kan ook niet uit den eenen of anderen bijzonderen bestaansvorm zijn ontstaan, daar de ervaring leert, dat niet uit het bijzondere het algemeene, maar altijd uit het algemeene het bijzondere ontstaat. Het kan ook niet uit het non-ens zijn ontstaan, daar dit niets is, en uit niets niet iets kan ontstaan. Het Brahma, het en s, kan derhalve in het geheel geene oorzaak hebben, wat bovendien ook door de schrift uitdrukkelijk wordt geleerd.

Dat het nu op sommige plaatsen ook wordt gedefiniëerd als non-ens, dit is met het bovengenoemde niet in strijd. <sup>7)</sup> Non-ens toch is niet bedoeld als eene geheele ontkenning van het bestaan; immers dan zou er niet kunnen gezegd worden, dat het bestond, zooals geschiedt in de woorden: „Dit, non-ens, was in den beginne" <sup>8)</sup>; maar daar het woord zijn

---

<sup>1)</sup> Br. Ar. Up. II, 5, 19.    <sup>2)</sup> Cvet. Up. I, 12.    <sup>3)</sup> Br. Ar. Up. II, 4, 5.    <sup>4)</sup> Br. Ar. Up. II, 5, 1.    <sup>5)</sup> Chând. Up. VI, 2, 1.

<sup>6)</sup> II, 3, 9.    <sup>7)</sup> I, 4, 15.    <sup>8)</sup> Chând. Up. VI, 2, 2.

gewoonlijk wordt gebruikt van bestaan in een bepaalden vorm, en het ens vóór de schepping geen naam of vorm had, daarom wordt het in de schrift overdrachtelijk gedefiniëerd als non-ens.

Dat het Brahma eeuwig is, volgt reeds dadelijk hieruit, dat het ens is en als zoodanig geene oorzaak kan hebben. Verder wordt het ook nog hierdoor bewezen <sup>1)</sup> dat het is de geest, het waarnemende subject, dat het tegenwoordige kent, het verledene gekend heeft, het toekomstige zal kennen; de objecten nu kunnen in drie verschillende toestanden, nl. tegenwoordig, verleden en toekomstig verkeereren, maar het subject kan niet anders zijn dan tegenwoordig, en moet dus eeuwig zijn.

Uit de eeuwigheid van het Brahma volgt verder onmiddellijk, dat het niet uit deelen bestaat, maar één en ondeelbaar is, en dat het niet beperkt, maar oneindig is, want „Het oneindige is eeuwig, het beperkte vergankelijk.” <sup>2)</sup>

Wanneer we nu verder het wezen en de eigenschappen van dat Brahma willen leeren kennen, dan vinden we, dat het in de Upanishads op twee geheel verschillende wijzen wordt gedefiniëerd. Çankara haalt ze beide aan, maar voegt er bij, dat slechts ééne dier voorstellingen kan dienen om het eigenlijke wezen van het Brahma te doen kennen, terwijl de andere eene andere bedoeling heeft, waarop wij later terug zullen komen.

In de eerstgenoemde serie van teksten dan wordt het hoogste wezen beschreven als geheel zonder eigenschappen en zijn de definities, die er van gegeven worden, bijna alle alleen negatief. Zoo lezen we bijv.: „Het is niet dik en niet dun, niet kort en niet lang, onhoorbaar, ontastbaar, vormloos, onveranderlijk;” „Het is niet zoo en niet zoo (niet te definiëeren); iets anders, dan wat men kent, iets anders, dan wat men niet kent; het kan niet genoemd en niet begrepen worden” <sup>3)</sup>. Dit wordt ook uitgedrukt in het verhaal <sup>4)</sup>, dat Bâhwa, door Bâshkali gevraagd: „Leer mij, o heer! het Brahma kennen,” stilzweeg en op diens herhaalde vraag eindelijk ten antwoord

<sup>1)</sup> II, 3, 7, (pag. 621).    <sup>2)</sup> Chând. Up. VII, 24, 1.

<sup>3)</sup> Kena Up. I, 3.    <sup>4)</sup> III, 2, 17.



gaf: „Wij hebben het (door ons stilzwijgen) reeds gezegd, maar gij verstaat het niet; die geest is niet te noemen.” Daarom wordt er ook gezegd <sup>1)</sup>: „Het Brahma is onbekend aan hen, die het kennen; het is bekend aan hen, die het niet kennen.”

Elders <sup>2)</sup> heet het: „Zooals een klomp zout van binnen en van buiten geheel dezelfde is, zoo is ook het Brahma van binnen en van buiten hetzelfde, zuiver intelligentie.”

Naar aanleiding hiervan wordt vervolgens <sup>3)</sup> de vraag opgeworpen, hoe men dit Brahma moet definiëeren, als wezen of als intelligentie?

Deze vraag is evenwel, volgens Çankara, niet voor beantwoording vatbaar. Immers men kan niet het eerste alleen aannemen, daar dit vooreerst strijdt met de schrift, die zegt, dat het Brahma zuiver kennis, intelligentie is, en men bovendien, wanneer men dat verwerpt, niet kan spreken van een zelfbewustzijn van Brahma, wat toch aangenomen moet worden bij de leer, dat de zelfbewuste ziel eigenlijk Brahma is. Maar men kan evenmin het tweede alleen aannemen, de definitie nl. van het Brahma als intelligentie, daar ook dit strijdt met de uitspraak der schrift, die zegt: „Men moet alleen begrijpen, dat het is,” terwijl het bovendien eene ongerijmdheid is, te zeggen, dat het Brahma intelligentie is, wanneer men het zijn ontkent. Evenmin eindelijk kan men zeggen, dat het beide is. Want wanneer men het Brahma voorstelt als voorzien van intelligentie, afgezonderd van het zijn en omgekeerd, dan komt men daardoor tot de leer, waarbij aan het Brahma verschillende eigenschappen worden toegerekend, welke leer reeds met het gezag der schrift weerlegd is. Of neemt men aan, dat beide, zijn en intelligentie, eigenlijk hetzelfde zijn, dan vervalt daardoor de geheele vraag.

De discussie komt dus in de hoofdzak hierop neer, dat de gestelde vraag eigenlijk geene vraag is. Zijn en intelligentie sluiten elkander in; het Brahma is evenzeer absolute kennis als het absolute zijn.

---

<sup>1)</sup> Kena Up. II, 3.    <sup>2)</sup> III, 2, 16.    <sup>3)</sup> III, 2, 21.



## § 2. HET BRAHMA EN DE PHAENOMENALE WERELD.

We komen thans tot de vraag, in welke verhouding dat Brahma staat tot de phaenomenale wereld. Bij de beantwoording dezer vraag ontmoeten wij echter groote moeielijkheden, daar de Vedânta in dit opzicht met zich zelve in tegenspraak is.

Op meer dan ééne plaats wordt gezegd, dat de phaenomenale wereld niet bestaat, en niets anders is, dan eene voorstelling van onwetendheid, waarbij men oordeelt naar den uiterlijken schijn, zonder tot het wezen der dingen door te dringen. Het verschil tusschen het Brahma en de phaenomenale wereld is niet iets werkelijk bestaands, maar evenals iemand, die een gebrek aan zijn oog heeft, twee voorwerpen meent te zien, ofschoon er in werkelijkheid maar één is, zoo is ook het Brahma in werkelijkheid één, ofschoon men het door onwetendheid in verschillende vormen meent te zien. En zooals iemand in den droom verschillende gestalten en voorwerpen schept, zonder daarbij zijn eigenlijk wezen te veranderen, zoo schept ook het Brahma verschillende vormen, zonder zijn eigenlijk wezen in eenig opzicht te veranderen <sup>1)</sup>. Daarom kan ook het Brahma nooit bezoedeld worden door de eigenschappen der phaenomena, als: onreinheid, bewusteloosheid enz.; want, zooals een goochelaar door de schijnbeelden, die hij schept, niet wordt geïnfleueerd, omdat zij onwezenlijk zijn, zooals iemand in wakenden toestand geen invloed ondervindt van de voorwerpen, die hij in den droom heeft gezien, zoo wordt ook het Brahma door de schijnbeelden der wereld niet geïnfleueerd. De gansche wereld toch is niets dan schijn en bestaat niet, evenmin als een touw werkelijk eene slang is, omdat iemand het in de schemering daarvoor aanziet <sup>2)</sup>. In overeenstemming hiermede wordt de voorstelling, waarbij men de phaenomena als werkelijk bestaande beschouwt, herhaalde malen eene dwaling genoemd, die door de ware kennis moet worden te niet gedaan en wordt, dit gestaafd

---

<sup>1)</sup> II, I, 28. <sup>2)</sup> II, 1, 9.

met aanhalingen uit de Upanishads, zooals deze: „Weet dit, er bestaat geene verscheidenheid” <sup>1)</sup>; „Dit alles is geest, dit alles is Brahma” <sup>2)</sup>. Meer dergelijke uitdrukkingen en vergelijkingen zouden wij kunnen aanhalen, maar het boven gezegde is genoeg, om ons duidelijk te maken, wat Çankara wil. De voorstelling der wereld is eene dwaling, een droombeeld, m. a. w. zij is een subjectief begrip van den geest, waaraan niets objectiefs beantwoordt.

Hiertegenover staan evenwel eene menigte andere plaatsen, die met deze voorstelling niet in overeenstemming gebracht kunnen worden, en ons dus verhinderen haar, althans zonder voorbehoud, aan Çankara toe te schrijven.

Een groot gedeelte toch van het geheele werk, waarmede wij ons bezighouden, handelt over de leer, dat het Brahma is de oorzaak der wereld, en daarin wordt die wereld geheel als werkelijk bestaande beschouwd, terwijl zelfs uitdrukkelijk wordt gezegd, dat de wereld, evenals het Brahma, het wezenlijk bestaan tot kenmerk heeft. (Wij zullen dit gedeelte van Çankara's eer in de volgende § behandelen). Wanneer men soms mocht betwijfelen, of de daarin ontwikkelde denkbeelden werkelijk als Çankara's eigen meeningen mogen worden beschouwd, dan wordt die twijfel geheel weggenomen door de wijze, waarop hij de leer der tweede (derde) Buddhistische sekte, die alleen het bestaan van subjectieve begrippen aanneemt, bestrijdt en daartegenover het werkelijk bestaan der uitwendige objecten verdedigt <sup>3)</sup>.

„De objecten,” zegt hij daar, „bestaan, want zij worden waargenomen. Men kan het niet bestaan der objecten niet aannemen, want bij iedere voorstelling is er een uitwendig object, dat waargenomen wordt en wat waargenomen wordt, kan niet niet bestaan. Evenmin toch als iemand, die eet en daardoor verzadigd wordt, kan zeggen: „ik eet niet en ik word niet verzadigd,” evenmin kan men, iets waarnemende, zeggen: „ik neem dat niet waar en het bestaat niet.” Daarom is de

<sup>1)</sup> *Kat.* Up. IV, 11. <sup>2)</sup> *Br. Ar.* Up. II, 5, 1.

<sup>3)</sup> II, 2, 28, (p. 569 sqq).

algemeene voorstelling, dat een object wordt waargenomen en kenbaar gemaakt door een daarvan onderscheiden begrip, de ware en die dit kan tegenspreken, die is zeer geleerd. Wat verder door de Buddhisten over den oorsprong der begrippen wordt gezegd, dat nl. de voorstellingen in wakenden toestand, evenals die, welke in den droom gezien worden, ontstaan zonder uitwendige objecten, daar er tusschen deze beide geen onderscheid bestaat, dit spreken wij tegen, want er bestaat tusschen die beide wel degelijk onderscheid. De droomvoorstellingen toch worden, zoodra men ontwaakt, als valsch erkend, maar die in wakenden toestand blijven bestaan. Ieder toch weet, dat datgene, wat hij in den droom zag, niet werkelijk bestond, maar eene inbeelding was, die ontstond ten gevolge van den slaap. En verder is een droomgezicht eene herinnering, de voorstellingen in wakenden toestand daarentegen zijn werkelijke waarneming en daarom is de gelijkstelling van die beide geheel verkeerd" <sup>1)</sup>).

In overeenstemming hiermede ontkent Çankara ook later nog <sup>2)</sup> uitdrukkelijk, dat voorstellingen in wakenden toestand gelijkgesteld kunnen worden met droombeelden; vooreerst omdat de duur van haar bestaan verschillend is, maar voornamelijk omdat ze een geheel verschillenden oorsprong hebben. De objecten, die de mensch in den droom ziet, zijn scheppingen van de individuëele ziel, de objecten daarentegen, die hij in wakenden toestand waarneemt, scheppingen van den hoogsten geest. En al is het nu ook waar, dat deze in werkelijkheid één zijn en tot elkander staan als een geheel en zijne deelen, of als een vuur en de daaruit ontspringende vonken, toch is er, wat hunne eigenschappen aangaat, tusschen beide een groot verschil. Want alwetendheid en almacht behooren aan de ziel niet toe of zijn ten minste bij haar verduisterd en kunnen zich niet openbaren, evenmin als de hitte en glans van het vuur, wanneer dit onder de asch is

---

<sup>1)</sup> Vergelijk hiermede het door ons in de inleiding (pag. 20) aangehaalde oordeel van Vijnâna Bhikshu.    <sup>2)</sup> III, 2, 6.

bedekt, en daarom kunnen hare scheppingen ook niet op ééne lijn worden gesteld met die van het Opperwezen.

Wij staan hier dus voor eene tegenstrijdigheid, die niet kan worden opgeheven. Op de vraag, of de phaenomenale wereld werkelijk bestaat of niet, geeft Çankara geen bepaald antwoord, of, juister gezegd, hij neemt beurtelings zoowel het eene als het andere aan, zonder dat wij recht hebben om hem een van beide, met uitsluiting van het andere, als zijne eigenlijke meening toe te schrijven. Ten gevolge van die tweeslachtigheid vinden we in al zijne voorstellingen eene onbepaaldheid en eene duisterheid, die wij vruchteloos trachten weg te nemen en waarbij wij ons daarom met eenvoudig aanwijzen moeten vergenoegen.

Geheel onverklaarbaar is die tegenstrijdigheid evenwel niet. Wij zullen dit, ofschoon het niet rechtstreeks tot ons onderwerp behoort, met een enkel woord trachten aan te toonen.

De leer van Çankara <sup>1)</sup> is te beschouwen als een produkt niet, ten minste niet in de eerste plaats, van eigen nadenken en bespiegeling, maar van autoriteitsgeloof: zij wordt aangenomen op gezag der heilige Schriften, en volgens hare uitspraken uitgewerkt. Daaruit meenen wij het te moeten verklaren, dat we in die leer te vergeefs zoeken naar ééne hoofdgedachte, die in al hare consequentiën wordt volgehouden. Eene overtuiging toch, die niet door eigen nadenken is verkregen, maar op gezag wordt aangenomen, is in den regel niet sterk genoeg om den geheelen gedachtengang te beheerschen. Hierbij komt nu, dat in de Schrift zelve geene eigenlijke filosofie, in den zin van een aaneengesloten systeem, wordt aangetroffen. De Upanishads, waarmede de Vedânta zich bijna uitsluitend bezig houdt, beschrijven in dichterlijken stijl en dichterlijke beelden den

---

<sup>3)</sup> Wanneer wij hier Çankara noemen, geschiedt dit alleen, omdat wij ons in dit werk uitsluitend tot zijne voorstellingen bepalen, zonder daarom aan hem de geheele vorming van het stelsel van den Vedânta toe te schrijven, daar dit reeds lang vóór hem bestond, zooals dadelijk blijkt uit het bestaan der sùtra's, die hij commentariëert.

geest als het ware innerlijke wezen der dingen, waarvan de phaenomena slechts voorbijgaande openbaringsvormen zijn. Den geest moet men zoeken te leeren kennen, van den vorm trachten door te dringen tot het wezen, want hij alleen is eeuwig, al het overige is tijdelijk en vergankelijk. Daarom is de kennis van dien geest de alleen ware kennis, waarbij de gewone voorstelling, waarin de phaenomena worden genomen als zelfstandig bestaande, onwetendheid en dwaling is. Daarmede wordt evenwel aan die phaenomena niet alle bestaan ontzegd en daarom komen er in de Upanishads ook weer tal van plaatsen voor, waarin ze als werkelijk bestaande worden beschouwd. In latere tijden evenwel zijn die dichterlijke uitdrukkingen niet meer als zoodanig begrepen, maar letterlijk opgevat en daardoor geworden tot de basis eener dogmatiek, waarin de phaenomena in het geheel geen recht van bestaan hebben, terwijl ze aan den anderen kant, op grond van hetgeen de ervaring scheen te leeren en op gezag van andere teksten, toch weer als bestaande moesten worden erkend. Zoo zijn beide voorstellingen dus eenvoudig naast elkander komen te staan. Wij moeten hier evenwel bijvoegen: niet met gelijk recht. Over beider verhouding onderling zullen wij later uitvoeriger moeten spreken. Hier alleen dit: De eerste voorstelling alleen, die nl., waarbij de geest als het eenig bestaande wordt beschouwd, kan op den naam van volstrekte werkelijkheid aanspraak maken; de andere heet de praktikale voorstelling. De eerste is de ware kennis, waardoor de ziel, bevrijd van alle banden, het hoogste geluk deelachtig wordt; de laatste daarentegen is de oorzaak, dat de ziel aan de stof gebonden wordt, en bestaat slechts zoolang als dat gebonden zijn duurt. Toch bestaan de phaenomena niet alleen subjectief in de individuëele ziel; de onwetendheid, waardoor zij worden voortgebracht, is eigen aan het Opperwezen, zooals gezegd wordt <sup>1)</sup> in de schrift: „Weet, dat de natuur schijn is, en het opper-

---

<sup>1)</sup> I, 4, 9.



wezen degene, die zich dien schijn voorstelt" 1). De onwetendheid wordt vervolgens gedefiniëerd als de potentia der phaenomenale wereld en is daardoor als het ware weder iets materiëels geworden. Door die onwetendheid wordt de scheppende werkzaamheid van het Opperwezen mogelijk gemaakt, want daardoor zijn in het hoogste wezen vereenigd de volmaakte rust, die zijn eigenlijk wezen vormt, en de werkende kracht, die onafscheidelijk met de illusie is verbonden 2).

### § 3. VERVOLG. DE PRAKTIKALE VOORSTELLING.

Wij gaan thans die zijde van Çankara's leer, waarbij de phaenomenale wereld als werkelijk bestaande wordt genomen, meer in bijzonderheden beschouwen. Ter voorkoming van misverstand moeten we echter beginnen met de opmerking, dat beide voorstellingen door Çankara niet van elkander worden gescheiden, maar geheel door elkander gewerkt zijn, waardoor de gang der redeneering dikwijls zeer duister en sophistisch wordt. Wij zullen evenwel trachten ze zooveel mogelijk van elkaar te scheiden.

Bij de behandeling van de vraag naar den oorsprong der wereld stelt de Vedânta zich lijnrecht tegenover de Sânkhya. Terwijl deze laatste het bestaan van eene, van de zielenwereld geheel afgescheiden, onafhankelijk werkende en eeuwige materie aanneemt, waaruit de stoffelijke wereld is ontstaan, leert de Vedânta, dat de gansche wereld is voortgekomen uit het

---

1) Çvetâçvatara Up. IV. Deze Upanishad is evenwel van zeer late dagteekening; zij is opgesteld na het ontstaan van de Sânkhya en den Vedânta, die er beide in genoemd worden, en met het bepaalde doel om deze twee met elkander in overeenstemming te brengen. (Zie hierover Röer in zijne Inleiding op de vertaling dier Upanishad, uitgegeven in de *Bibliotheca Indica*). Çankara stelt haar echter met de andere op ééne lijn en citeert haar, evenals die, als heilige schrift.

2) Misschien kunnen wij deze voorstelling ophelderen, door ze te vergelijken met Spinoza's voorstelling van de oneindige substantie (Opperwezen) en van de eindige dingen als hare modi.

Brahma. Dit wordt uitgesproken in het tweede sūtra, dat aldus luidt: „Uit hetwelk (het Brahma) dit gansche heelal is ontstaan.” Dit wordt door Çankara aldus gecommentariëerd: „Het ontstaan, bestaan en ondergaan van het gansche heelal is het gevolg van een almachtig, alwetend wezen en dat wezen is het Brahma. Want het heelal, dat door naam en vorm is afgescheiden uit den chaotischen toestand, dat bevolkt is met verschillende wezens, die handelen en de gevolgen dier handelingen ondervinden, waarin ieder de gevolgen zijner daden, verschillend naar gelang van tijd, plaats en omstandigheden, ondergaat, en welks rangschikking zelfs door den denkenden geest niet kan omvat worden, dat heelal kan uit niets anders zijn ontstaan, dan uit een almachtig en alwetend wezen, geenszins uit eene bewusteloze materie, noch uit atomen, noch uit een eindig wezen, noch ook van zelf. Maar terwijl er zijn, die meenen, dat de in het sūtra uitgesproken leer door zulk eene redeneering moet bewezen worden, is dit voor ons niet het eerste en voornaamste bewijs. Dat is de uitspraak der heilige schrift, zooals uitdrukkelijk in het derde sūtra wordt gezegd: „Het wordt uit de heilige schrift gekend.”

Daarom worden ook hierbij door Çankara tal van teksten bijgebracht waarbij wij ons wederom tot enkele der voornaamste bepalen. Zoo lezen we: „Bhrīgu (de planeet Venus) kwam tot zijn vader Varuna (de hemel) zeggende: „Leer, o heer! het Brahma kennen. Dat, waaruit alle schepselen zijn voortgekomen, waardoor zij bestaan, waarin zij terugkeeren om er zich wederom mede te vereenigen, dat moet men trachten te leeren kennen, dat is het Brahma 1).” Eveneens wordt elders gezegd: „Dit heelal is Brahma; uit het Brahma toch ontstaat alles, door het Brahma bestaat het, tot het Brahma keert het weder” 2). „Zooals uit een brandend vuur naar alle zijden vonken ontspringen, zoo zijn uit dezen geest alle levensgeesten, uit de levensgeesten de deva's, uit de deva's de we-

---

1) Taitt. Up. III, 1.

2) Chând. Up. III, 14, 1—3.



relden ontstaan" <sup>1)</sup>; „Door zijn bevel zijn zon en maan ontstaan en hebben zij hunne bepaalde plaats ontvangen" <sup>2)</sup>; enz.

De verdere uiteenzetting dezer stelling bestaat grootendeels in eene polemiek tegen de verschillende, tegen den Vedânta over staande systemen, voornamelijk tegen de Sânkhya. „De meening, dat de bewustelooze materie de oorzaak zou zijn der wereld, kan niet, zooals de Sânkhya beweert, in overeenstemming worden gebracht met de schrift. Deze toch leert, dat die oorzaak moet gelegen zijn in een zelfbewust wezen, daar er in het verhaal der schepping wordt gezegd: „In den beginne was het ens alleen; het was één en had geen tweede naast zich. Dit wenschte (dacht): Laat ik mij vermenigvuldigen en voortbrengen" <sup>3)</sup>, of, zooals elders wordt gelezen: „In den beginne was de geest alleen; niets anders vertoonde zich; toen dacht hij: Laat ik werelden scheppen, en hij schiep deze werelden" <sup>4)</sup>. Daaruit blijkt, dat het heelal vóór de schepping door den schepper in gedachte geconcipeerd is, en dat die schepper dus een zelfbewust, denkend wezen moet zijn.

„Ook al wilde men dat woord „denken" voor eene overdrachtelijke uitdrukking verklaren, zoodat er, gelijk de Sânkhya beweert, van de materie werd gezegd, dat zij wilde scheppen, op dezelfde wijze als men van een huis, dat op het punt staat om in te storten, zegt: Dat huis wil instorten, dan zou men toch stuiten op hetgeen er in den tekst volgt: „Toen dacht hij: Laat ik deze schepselen met mijn geest, de levende ziel, bezielen" <sup>5)</sup>. Die ziel toch, die de schepper hier zijn geest of ik <sup>6)</sup> noemt, kan niets anders zijn dan een zelfbewust wezen. Bovendien, wanneer dat ens een bewusteloos iets was, dan zou de schrift, door te zeggen: „Dat zijt gij," den mensch eene onwaarheid leeren en hem daardoor ten ver-

<sup>1)</sup> Br. Ar. Up. II, 1. 20; Kaush. Up. III, 3.    <sup>2)</sup> Br. Ar. Up. III, 8, 9.

<sup>3)</sup> Chând. Up. VI, 2.    <sup>4)</sup> Aitt. Up. I, 1.    <sup>5)</sup> Chând. Up. VI, 3, 2.

<sup>6)</sup> Het gebruikelijke woord voor geest (âtman) beteekent ook in het algemeen het wezen van iets, het zelf of ik.

derve leiden, wat eene ongerijmdheid is <sup>1)</sup>. Verder, niet alleen de schrift, maar ook de rede leidt er ons toe, om de schepping der wereld toe te schrijven aan een denkend wezen. Immers, nergens ter wereld nemen wij waar, dat eene bewusteloze stof, zonder door een redelijk wezen bewerkt te worden, uit zich zelve zoodanige wijzigingen en veranderingen ondergaat, als geschikt zijn om het doel eener ziel, die met haar volstrekt niet in verband staat, te bevorderen. Huizen en al, wat de mensch verder noodig heeft, worden door bekwame werklieden vervaardigd; hoe zou dan deze geheele wereld, waarin alles zoo is ingericht, dat zelfs de wijste menschen die inrichting niet kunnen begrijpen, voortgebracht zijn door de bewusteloze materie? Ja, al laten we het resultaat der werking geheel buiten rekening, om ons alleen te bepalen tot de werking zelve, ook dan komen we tot de conclusie, dat een zelfbewust wezen de wereld moet geschapen hebben, daar er in eene onafhankelijke en door geen redelijk wezen beheerschte materie geene werking kan ontstaan, evenmin als b.v. een wagen van zelf, zonder paarden, zich kan bewegen <sup>2)</sup>. Zoo stemmen de schrift en de rede hierin overeen, dat de wereld is ontstaan uit een redelijk wezen."

Maar dit Brahma is niet alleen de schepper (de formeele oorzaak) der wereld; het is tegelijk ook de materiële oorzaak, de stof, waaruit de wereld is geschapen. Om het bij Çankara telkens terugkeerende voorbeeld te gebruiken: Het Brahma is niet alleen gelijk aan den pottbakker, die het vaatwerk maakt, maar ook aan het leem, waaruit dit wordt gemaakt. Langs welken weg de Vedânta tot deze stelling is gekomen, is ons duidelijk uit hetgeen in de voorgaande § is opgemerkt. De phaenomenale wereld, als eene bloote voorstelling of illusie van den geest beschouwd, is uit dien geest voortgekomen. Die leer nu, dat de wereld uit het Brahma is voortgekomen, is gebleven, ook toen men die wereld wederom als iets objectief bestaands, iets materiëls, beschouwde en is daardoor geheel van be-

<sup>1)</sup> I, 1, 5—7.

<sup>2)</sup> II, 2, 1—7.

teekenis veranderd. Dit zal ons blijken uit de wijze, waarop Çankara haar uiteenzet en verdedigt en uit de verschillende vragen, die naar aanleiding daarvan worden opgeworpen en beantwoord.

In de eerste plaats staat het vast, dat er eene materiële oorzaak der wereld moet zijn, daar iets niet uit niets kan voortkomen. Alleen uit iets bestaands komt iets bestaands voort; dit is eene grondstelling, die de Vedânta, evenals de Sânkhya, ten strengste volhoudt, en een der groote verschilpunten met het Buddhisme, dat een ontstaan uit niets aanneemt. Dit laatste toch wordt door de ervaring tegengesproken. „Immers, een produkt ontstaat alleen uit eene bepaalde oorzaak; olie b. v. komt alleen uit oliezaad, niet uit zand; een pot kan alleen uit leem, een gouden armband alleen uit goud vervaardigd worden; hiervoor zou geene reden bestaan, wanneer iets uit niets kon voortkomen; de eenige verklaring is deze, dat een produkt, reeds vóórdat het als zoodanig ontstaat, (potentiëel) in de grondstof aanwezig is”<sup>1)</sup>.

„Bovendien door een ontstaan uit niets aan te nemen, moet men komen tot de grootste ongerijmdheden en wordt de geheele praktijk van het dagelijksche leven omvergeworpen. Dan toch zou een landbouwer kunnen oogsten, zonder te ploegen en te zaaien, en een pottebakker vaatwerk kunnen verkrijgen zonder het te maken; dan zouden in het algemeen menschen, die iets verlangden, geene moeite behoeven te doen om het zich te verwerven en zouden ook al de voorschriften, in de heilige schrift gegeven, nutteloos worden enz.<sup>2)</sup>. Uit dit alles blijkt duidelijk, dat de stelling, dat iets uit niets kan voortkomen, geene waarheid kan zijn en dat dus de wereld ook eene materiële oorzaak moet hebben.”

„Die oorzaak nu kan niet iets anders zijn dan het Brahma. Hiervan toch wordt gezegd, dat het vóór de schepping alleen was, zonder tweede naast zich. Bovendien, er staat geschreven, dat door de kennis van het Brahma alles bekend is, evenals men

---

<sup>1)</sup> II, 1, 16.      <sup>2)</sup> II, 2, 27.

al het leem kent, door een stuk leem te kennen, daar het verschil tusschen leem en datgene, wat daaruit gemaakt is, niet een verschil van wezen, maar alleen van naam en vorm is. Dit nu kan alleen waar zijn, wanneer men aanneemt, dat het Brahma de materiële oorzaak der wereld is, daar alleen bij de materiële oorzaak en het daaruit voortgebrachte gevolg, bij de grondstof en het produkt, de stelling doorgaat, dat zij aan elkander gelijk zijn en dat men dus het laatste kent, door het eerste te kennen."

"Aan den anderen kant echter kan het Brahma ook niet alleen materiële oorzaak of grondstof zijn, zoodat er een ander wezen als formeele oorzaak of bewerker naast geplaatst zou moeten worden, daar dit door de schrift uitdrukkelijk wordt tegengesproken, wanneer zij zegt: "Boven hem is geen oorzaak of gebieders." Bovendien zou ook dit strijden met de uitspraak, dat het Brahma vóór de schepping alleen was, en zou het hierbij wederom niet doorgaan, dat door de kennis van het Brahma alles bekend is."

"Dat het Brahma beide te gelijk moet zijn, volgt verder ook uit den tekst: "Hij dacht: Laat ik mij vermenigvuldigen en voortbrengen." Hier toch wordt de schepping voorgesteld als eene vrijwillige daad van het Brahma en daaruit volgt, dat er geen ander bewerker boven staat, terwijl tevens de uitdrukking: "Laat ik mij vermenigvuldigen" (lett. Laat ik veel zijn) aantoont, dat het ook zelf de materiële oorzaak is. Nog kan als bewijs hiervoor worden bijgebracht, dat uit het Brahma alle schepselen zijn voortgekomen en daartoe wederom, wanneer ze ophouden te bestaan, terugkeeren. Datgene toch, waartoe iets bij zijne ontbinding terugkeert, dat is de stof, waaruit het is gemaakt. Zoo wordt ook nog op eene andere plaats in de schrift gezegd: "Dit ens vormde zich tot geest," dat beteekent: Het ens, dat vroeger geen geest was, werd uit zich zelf geest. Ook hierin zien we dus weer, dat het ens tegelijk de scheppende oorzaak en de bewerkte stof was" 1).

---

1) I, 4, 23—27.

„Bij die schepping der wereld nu heeft het Brahma geene hulpmiddelen of werktuigen noodig, zooals een pottebakker gebruikt bij het bewerken van het leem, want het is zuiver geest, zonder lichaam en dus ook zonder organen. Maar zooals eene spin uit zich zelve haar web voortbrengt, zooals uit de aarde verschillende planten en kruiden, uit het menschelijk lichaam haren en baard voortkomen, zoo heeft het Brahma uit zich zelve de wereld voortgebracht” <sup>1)</sup>). Met eene andere vergelijking wordt dit elders <sup>2)</sup>) aldus uitgedrukt: „Zooals melk van zelve zuur wordt en kaas voortbrengt, zooals water van zelf ijs wordt, zoo is het Brahma ook van zelf, zonder invloed van buiten, tot wereld geworden.”

Naar aanleiding hiervan wordt vervolgens de vraag naar de overeenkomst en het verschil tusschen de wereld en het Brahma opgeworpen, die zeer uitvoerig wordt behandeld en waarbij verschillende tegenwerpingen ter sprake komen.

In de eerste plaats staat vast, dat de wereld, als het produkt van het Brahma, daaraan in wezen gelijk moet zijn, daar grondstof en produkt, wat hun wezen aangaat, niet van elkander kunnen verschillen <sup>3)</sup>). Dit is een onmiddellijk gevolg van de vroeger reeds besproken grondstelling, dat het produkt vóór zijn ontstaan in de grondstof aanwezig is. Dit sluit echter niet uit, dat zij tot op zekere hoogte van elkander kunnen verschillen. „Zooals toch uit het water der zee golven, schuim, bellen enz. ontstaan, die alle niets anders zijn dan water en toch onderling in vorm verschillen, zoo ontstaan ook uit het Brahma verschillende phaenomena, die wel alle in den grond één zijn, maar toch tot op zekere hoogte, wat vorm en eigenschappen aangaat, onderling en van het Brahma onderscheiden zijn” <sup>4)</sup>). „En zooals dezelfde berg steenen van zeer verschillende waarde oplevert, zooals uit dezelfde aarde bloemen en planten van verschillenden aard voortkomen, zooals dezelfde spijs en drank in verschillende bestanddeelen wordt omgezet, zoo brengt

---

<sup>1)</sup> II, 1, 25.    <sup>2)</sup> II, 1, 24.    <sup>3)</sup> II, 1, 15.    <sup>4)</sup> II, 1, 13.



ook het ééne Brahma zeer verschillende produkten voort" 1).

In overeenstemming hiermede worden de verschillende bezwaren bestreden, die voornamelijk door de Sânkhya tegen de hoofdstelling van den Vedânta, dat het Brahma de oorzaak is der gansche stoffelijke wereld, op grond van beider onderling verschil worden ingebracht 2). De Sânkhya toch beweert, dat de stoffelijke wereld, die de eigenschappen van bewusteloosheid en onreinheid heeft, niet kan zijn voortgekomen uit een rein, zelfbewust Brahma, maar eene oorzaak moet hebben, die dezelfde eigenschappen bezit. Çankara tracht hen te weerleggen door de volgende redeneering: „Dat oorzaak en gevolg in het geheel niet van elkander kunnen verschillen, is niet waar, want het tegendeel wordt ieder oogenblik door de ervaring geleerd. Uit den zelfbewusten mensch komen levenlooze dingen, als haren en nagels, voort en omgekeerd uit levenlooze dingen levende wezens, zooals uit koemest insekten. En al brengt men nu hiertegen in, dat die haren en nagels uit het op zich zelf bewusteloze lichaam van den mensch voortkomen en omgekeerd uit koemest alleen de lichamen van insekten, dan blijft toch altijd dit verschil bestaan, dat iets onbeziels iets voortbrengt, waarin eene ziel woont, en omgekeerd.

„Daar is een groot verschil van vorm tusschen grondstof en produkt en dat moet ook zoo zijn, daar bij volkomen gelijkheid het geheele onderscheid tusschen die beide zou wegvallen. Zegt men nu verder: In de aangehaalde voorbeelden is er toch eene bepaalde overeenkomst, daar beide, grondstof en produkt, uit dezelfde elementen bestaan, dan kunnen wij daarop antwoorden: Zulk eene overeenkomst bestaat er ook tusschen de wereld en het Brahma, daar beide ens zijn, m. a. w. wezenlijk bestaan tot kenmerk hebben.

„Wanneer men derhalve de stelling, dat het Brahma is de oorzaak der wereld, ontkent op grond van hun onderling verschil, dan moet men nauwkeurig omschrijven, hoe men dit bedoelt. Bedoelt men er mede, dat ze niet in alles overeen-

---

1) II, 1, 23.      2) II, 1, 4.

stemmen, dan heft men, door te eischen, dat grondstof en produkt geheel aan elkander gelijk zullen zijn, het gansche onderscheid tusschen beide op; bedoelt men er daarentegen mede, dat ze in het geheel geene overeenkomst hebben, dan is dit niet waar, daar ze, zooals gezegd is, hierin overeenkomen, dat ze wezenlijk bestaan tot kenmerk hebben.”

„Wat bovendien het verschil tusschen zelfbewust en bewusteloos aangaat, dat ook in de schrift wordt genoemd, men moet hierbij in het oog houden, dat het daar toch niet wordt bedoeld als een principiëel verschil, daar zij zelve die onderscheiding bij het hoogste wezen weer opheft en beide daarin vereenigt, door te zeggen: „Het was het kennen en ook het niet kennen.” Men zou dit verschil dus zoo kunnen verklaren, dat bij bewusteloze dingen het bewustzijn eenvoudig is verdoofd, evenals dit ook het geval is bij den mensch, wanneer hij in diepen slaap verzonken ligt.

Eene verdere tegenwerping der Sânkhya <sup>1)</sup> komt hierop neer: „Wanneer men aanneemt, dat de phaenomenale wereld uit het Brahma is voortgekomen, dan moet men komen tot de conclusie, dat zij eigenlijk uit niets is ontstaan, daar de tegenstrijdigheid van hare eigenschappen met die van het Brahma verhindert aan te nemen, dat zij vóór de schepping in het Brahma zou hebben bestaan.” Çankara antwoordt hierop aldus: „Deze tegenwerping is geheel krachteloos, want evenals thans nog de wereld in en door het Brahma en geenszins vrij en onafhankelijk daarvan bestaat, evenzoo kan ze ook vóór de schepping in het Brahma hebben bestaan.” Hiermede is echter de tegenwerping niet uit den weg geruimd en daarom beroept hij zich eindelijk op de volstreckte werkelijkheid. „Het Brahma kan niet bezoedeld worden door de eigenschappen der wereld, omdat deze toch in den grond der zaak niet bestaat.”

Met hetzelfde argument wordt vervolgens <sup>2)</sup> de tegenwerping beantwoord, dat, wanneer het Brahma uit zich zelf de wereld heeft voortgebracht, dit dan ook geheel in wereld moet zijn

---

<sup>1)</sup> II. 1, 7.    <sup>2)</sup> II, 1, 26.



veranderd en dus opgehouden hebben als Brahma te bestaan, daar het één en ondeelbaar is en derhalve niet kan gezegd worden gedeeltelijk tot wereld te zijn geworden. „Deze tegenwerping,” zegt Çankara, „gaat niet door, want het Brahma staat geheel vrij boven de wereld en is eeuwig en onveranderlijk en daardoor wordt alle denkbeeld van ontwikkeling uitgesloten. De vormen der phaenomenale wereld zijn niets dan illusie, en daarom kan er van eene wijziging of verandering van het Brahma volstrekt niet gesproken worden.”

Aan het Brahma, beschouwd als oorzaak der wereld, worden verder in de schrift verschillende eigenschappen toegekend <sup>1)</sup>. „Het is voorzien van alle vermogens; het kan alles doen, alles wenschen, alles ruiken, alles proeven, enz. Het is alwetend, almachtig, alomtegenwoordig, zelfgenoegzaam, van nature eeuwig, rein, wijs, zalig (vrij van de banden der stof), het is volmaakt geluk.” Deze epitheta zijn echter, daar zij het bestaan der phaenomenale wereld onderstellen, op den absoluten geest niet van toepassing <sup>2)</sup>. „Van dien geest kan niet gezegd worden, dat hij alwetend en almachtig is, want er is tegenover hem niets, dat hij zou kunnen kennen of beheerschen. Maar de absolute geest beperkt zich zelve in de vormen zijner illusie en kan als zoodanig gezegd worden te heerschen over alle schepselen, ofschoon zij eigenlijk niets anders zijn, dan hij zelf, verbonden met de vormen dier illusie.”

Als oorzaak der wereld nu is het Brahma ook de oorzaak van alle werking in de wereld en geschiedt alles, wat er in de natuur gebeurt, alleen door zijn invloed <sup>3)</sup>. Op de tegenwerping der Sânkhya, dat het Brahma, zelf werkeloos, niet iets anders kan doen werken, antwoordt Çankara met het voorbeeld aan te halen van den magneet, die, zelf onbewegelijk, het ijzer doet bewegen, en van de objecten van waarneming, die op dezelfde wijze de zintuigen doen werken <sup>4)</sup>.

Op het albestuur van het Brahma komen wij overigens later

---

<sup>1)</sup> II, 1, 30.    <sup>2)</sup> II, 1, 14 (p. 454).    <sup>3)</sup> II, 3, 13.    <sup>4)</sup> II, 2, 2 (p. 506).

nog terug, wanneer wij ons bezighouden met Çankara's denkbeelden omtrent de individuëele ziel.

Wat de alwetendheid van het Brahma aangaat, daaromtrent wordt door de Sânkhya de opmerking gemaakt, dat zij altijd toch alleen als potentiëel kan worden beschouwd. <sup>1)</sup> Want wanneer men ze neemt als werkelijke kennis, dan moet die kennis óf eeuwig óf niet eeuwig zijn. Is ze eeuwig, dan gaat daardoor de absolute onafhankelijkheid van het Brahma verloren, daar het kennen eene werking naar buiten is en dus een object onderstelt; is ze daarentegen niet eeuwig, dan zou met het ophouden der kennis het Brahma zelf ophouden te bestaan. Bovendien is het verkrijgen van kennis onmogelijk zonder middelen van waarneming, als lichaam en zintuigen, waarvan men het bestaan bij het Brahma vóór de schepping in geen geval kan aannemen. Hierop antwoordt Çankara aldus <sup>2)</sup>: „Vooreerst is alwetendheid altijd eeuwig; want alwetendheid is juist eene alles omvattende, eeuwige kennis; was de kennis niet eeuwig, zoodat iemand nu eens wist, dan weder niet wist, dan zou zoo iemand niet alwetend kunnen genoemd worden. Verlies dier kennis, ophouden van alwetendheid, is dus eene onmogelijkheid. Zegt men nu: Wanneer de kennis eeuwig is, dan kan zulk een alwetend wezen niet absoluut onafhankelijk zijn, dan bestrijden wij dit, want ook van de zon, die onophoudelijk licht en warmte afzendt, zeggen wij in het algemeen: Zij verlicht en verwarmt, zonder dat wij daarbij een bepaald object op het oog hebben. Antwoordt men nu hierop: Dit voorbeeld is ongepast, omdat er bij die werkingen der zon altijd objecten zijn, maar bij het Brahma vóór de schepping geen object van kennis kan gedacht worden, dan bestrijden wij dit wederom; want er is wel een object van kennis ook vóór de schepping voor het Brahma denkbaar, nl. de wereld, die geschapen zou worden. Want wat de Yogins (mensen met bovennatuurlijke kennis en macht begaafd) gezegd worden door genade verkregen te hebben, de gave nl. om zoowel het ver-

---

<sup>1)</sup> I, 1, 5 (p. 92). <sup>2)</sup> Ib. (p. 95).

ledene en de toekomst als het tegenwoordige door onmiddellijke waarneming te leeren kennen, dat moet men nog veel meer aan het Opperwezen toekennen. Wat voorts gezegd is, dat men geene werkelijke kennis aan het Brahma kan toeschrijven, omdat deze onmogelijk is zonder middelen van waarneming, daarop antwoorden wij: Dit is alleen waar bij eindige en door onwetendheid bezoedelde menschen; maar het wezen van het Brahma is kennis, evenals licht dat der zon, en daarom kan zijne kennis niet afhankelijk zijn van middelen om die te verkrijgen. Zoo wordt ook in de schrift gezegd: „Zonder handen en voeten beweegt hij zich snel en grijpt hij; zonder oogen ziet, zonder ooren hoort hij; hij weet alles en niemand kent hem; hem noemt men de groote, de hoogste ziel” <sup>1)</sup>.

Op gelijke wijze worden er bedenkingen gemaakt tegen de zelfgenoegzaamheid, aan het Brahma toegeschreven <sup>2)</sup>. „Een denkend wezen, zooals de mensch, doet niets, zonder dat hij daaraan behoefte heeft; alleen door behoefte wordt hij tot werkzaamheid gedrongen. Heeft nu het Brahma behoefte om de wereld te scheppen, dan is het niet zelfgenoegzaam; is het dit daarentegen wel, dan heeft het geene reden tot schepping.” Het vraagstuk, dat hieraan eigenlijk ten grondslag ligt, of nl. de schepping een noodzakelijk gevolg is van het wezen van het Brahma, of wel alleen een vrije daad van zijn wil, wordt hier door Çankara niet aangeroerd. Hij vergelijkt de schepping bij hetgeen de mensch uit vermaak alleen, zonder bepaalde bedoeling, doet en bij onwillekeurige verrichtingen, zooals de ademhaling. Zoowel de zelfgenoegzaamheid als de werkzaamheid, aldus is zijne conclusie, moeten worden aangenomen, daar ze beide in de schrift worden geleerd. „Maar” voegt hij er ten slotte aan toe, „men moet niet uit het oog verliezen, dat de schepping toch eigenlijk geene werkelijkheid is, maar eenvoudig eene voorstelling der illusie en dat het eigenlijke doel der schrift alleen is, het wezen van het Brahma te doen kennen.”

---

<sup>1)</sup> Çvet. Up. III, 19. <sup>2)</sup> II, 1, 32.

Wat overigens bovengenoemde vraag betreft, het is duidelijk, dat alleen de eerste meening als die van Çankara kan worden aangenomen. Voor vrijheid van wil is er, in zijn stelsel, noch bij den mensch, noch bij het Opperwezen plaats. Eene schepping uit vrijen wil zou zijn eene schepping zonder oorzaak en dus een ontstaan uit niets. De schepping is een noodzakelijk gevolg van de illusie, die den geest van nature eigen is.

De overige eigenschappen van het Brahma behoeven wij niet afzonderlijk te bespreken. Wij gaan daarom thans tot een ander punt over, dat de hoofdzak van het gansche leerstelsel uitmaakt.

#### § 4. HET BRAHMA EN DE INDIVIDUEELE ZIEL.

Van de ziel wordt, zooals wij in de eerste § van dit hoofdstuk met een enkel woord hebben gezegd, geleerd, dat zij één is met het Brahma. Hierbij kan evenwel nog verschil van meening bestaan. Immers, ook van de phaenomenale wereld wordt gezegd, dat zij in den grond der zaak niets anders is dan het Brahma en toch wordt haar tot op zekere hoogte een afzonderlijk bestaan toegekend, daar er geleerd wordt, dat zij geschapen is en dus ook weer zal ophouden als wereld te bestaan, door terug te keeren tot het Brahma, waaruit zij is voortgekomen. De vraag wordt daarom opgeworpen <sup>1)</sup>, of de stelling, dat de ziel Brahma is, in denzelfden zin moet worden opgevat, en of men ook van de ziel moet aannemen, dat zij eindig is en uit het Brahma voortgekomen, om daarin eenmaal weder terug te keeren. Deze vraag wordt met des te meer grond gedaan, daar men in het dagelijksche spraakgebruik aan de ziel wel een ontstaan en een vergaan toeschrijft, door te zeggen, dat de mensch geboren wordt en sterft. Door Çankara wordt zij ontkennend beantwoord. De ziel heeft geen begin en geen einde. Wat vooreerst dat dagelijksche spraakgebruik betreft, dit wordt aldus weerlegd: „Wanneer de ziel met het lichaam stierf, dan

---

<sup>1)</sup> II, 3, 16—17.

zouden de voorschriften, in de heilige schrift gegeven met het doel om de ziel na dit leven voor onheil te bevrijden en geluk te doen genieten, nutteloos zijn. En de schrift zegt ook uitdrukkelijk: „Dit lichaam sterft, maar de ziel sterft niet.” Met het aannemen van die meening zou dus het gezag der schrift verloren gaan, wat eene ongerijmdheid is. Sterven en geboren worden kunnen derhalve, wanneer zij van de ziel worden gebruikt, niet dan in overdrachtelijken zin worden opgevat. In eigenlijken zin zijn zij alleen op het lichaam toepasselijk, en van daar worden zij overgebracht op de ziel, omdat hare levensuitingen van het bestaan of het niet bestaan van het lichaam afhankelijk zijn; de ziel bestaat echter reeds vóór de geboorte en blijft voortbestaan na den dood. Sterven en geboren worden is dus niets anders dan een zich scheiden van of vereenigen met een lichaam, zooals ook de schrift zegt: „De ziel, geboren wordende, vereenigt zich met een lichaam, stervende gaat zij daarvan uit” <sup>1)</sup>. Evenwel, al is het begrip van ontstaan, in den engeren zin van geboren worden, niet op de ziel van toepassing, toch wordt hierdoor nog niet uitgesloten, dat zij, evenals de phaenomenale wereld, uit het Brahma kan zijn ontstaan. Zij nu, die dit aannemen <sup>2)</sup>, beroepen zich ten gunste dier meening 1<sup>o</sup> op de algemeene stelling, dat, wanneer het Brahma bekend is, alles bekend is, wat alleen waar kan zijn, wanneer alles uit het Brahma is ontstaan, en niet doorgaat, wanneer de zielen daarvan geheel afgescheiden en dus eene andere substantie zijn. Als zoodanig moet men ze echter beschouwen, wanneer men niet aanneemt, dat zij uit het Brahma zijn ontstaan, daar zij geenszins kunnen gehouden worden voor het onveranderde Brahma zelf, omdat ze daarvan, wat hare eigenschappen aangaat, geheel verschillen. 2<sup>o</sup> De zielen moeten, volgens hen, ontstaan zijn, daar ze beperkt zijn, want al, wat beperkt is, is eindig; de zielen nu, die door het lichaam begrensd worden en zoovele in getal zijn, als er lichamen zijn,

---

1) Çatapatha Brâhmaza 14, 7, 1, 8.

2) Hiertoe behooren o. a. de Pâncarâtra's (zie pag. 20).



moeten daarom ook eindig zijn en dus uit iets anders zijn voortgekomen. 3<sup>o</sup> Ook de schrift leert een ontstaan en vergaan van zielen in teksten als deze: „Zooals uit een brandend vuur naar alle kanten vonken ontspringen, daaraan in wezen gelijk, zoo komen uit het Brahma de verschillende wezens voort, en keeren daarin terug” 1). Wat nu vooreerst dit laatste punt betreft, Çankara antwoordt hierop, dat die teksten, waarin van een ontstaan der zielen sprake is, overdrachtelijk moeten worden opgevat, daar de schrift niet alleen bij het verhaal der schepping van de ziel zwijgt, maar ook uitdrukkelijk tegensprekt, dat zij geschapen is, door te zeggen, dat de ziel eeuwig en ongeboren en aan geene wijzigingen onderworpen is; zulk een wezen kan niet uit iets anders zijn ontstaan. Bovendien wordt dezelfde tekst, die hier door de tegenpartij is bijgebracht om te bewijzen, dat de zielen uit het Brahma zijn ontstaan, later door Çankara aangehaald ten gunste zijner meening, dat de onderlinge verhouding tusschen die beide is als van een geheel en zijne deelen. Wat het tweede punt betreft, dat de zielen, daar ze beperkt en vele in getal zijn, daarom eindig moeten wezen, die beperking is slechts schijn en geene werkelijkheid; want de schrift leert, door te zeggen: „Eén deva is in alle schepselen verborgen, alles doordringend, de innerlijke ziel van alle wezens,” dat alle zielen één zijn, en dat dus ook hare beperking door het lichaam alleen schijnbaar is. Wat eindelijk het eerste punt betreft: de stelling, dat met de kennis van het Brahma alles bekend is, gaat ook door, wanneer men aanneemt, dat de zielen niet een produkt van het Brahma, maar het Brahma zelf zijn. (Hoe dit laatste in overeenstemming gebracht kan worden met het verschil van eigenschappen, zullen wij later zien).

De verhouding van het Brahma en de individuële ziel is dus niet, zooals bij de phaenomenale wereld, die van oorzaak en gevolg, grondstof en produkt, maar als van een geheel en zijne deelen. Deze laatste formule dient alleen om eene voor-

---

1) *Mund.* Up. II, 1, 1.

stelling te geven der eenheid, maar mag, zooals uitdrukkelijk wordt gezegd, niet in eigenlijken zin worden opgevat, daar het Brahma één en ondeelbaar is.

Als bewijs voor de absolute eenheid wordt nog aangehaald, wat er geschreven staat bij het verhaal der schepping: „Toen dacht het (Brahma): Laat ik deze drie met mijn geest, de levende ziel, bezielen” (eig. binnentreden) <sup>1)</sup>. Hieruit toch blijkt, dat het de geest, het ik, van het Brahma is, dat als ziel in alle schepselen woont. Dit wordt verder bevestigd door het woord: „Dit (Brahma) zijt gij,” waarin geleerd wordt, dat de ziel te allen tijde Brahma is en het dus niet meer behoeft te worden. Daarom wordt ook de meening van hen, die leeren dat de ziel, bij hare verlossing, haar eigen naam en vorm, haar zelfstandig bestaan, verliest en zich met het Brahma vereenigt, zooals rivieren zich in zee uitstorten, verworpen, omdat daarin opgesloten ligt, dat de ziel vóór de verlossing niet één is met het Brahma <sup>2)</sup>.

Uitvoeriger wordt dit punt behandeld, waar er gesproken wordt over de vraag, of de kennis van het Brahma en de daardoor verkregen verlossing (de toestand, waarin de ziel, geheel vrij van het lichaam en de eindige dingen, zich met het Brahma vereenigt) niet afhankelijk is van plichtmatige handelingen. „Is toch,” wordt daar gevraagd, „de verlossing niet iets, dat tot stand gebracht moet worden, of eene wijziging, die de ziel uit zich zelve ondergaat?” „In beide gevallen,” antwoordt Çankara, „zou ze niet eeuwig zijn. Maar geen van beide is waar; wat men het tot stand komen der verlossing noemt, is alleen het ophouden eener valsche voorstelling, die geheel buiten de ziel omgaat; zij zelve ondergaat volstrekt geene verandering, zij kan niet Brahma worden, want zij is het van nature. Dat „Brahma” zijn is ook niet voor te stellen als eene eigenschap der ziel, die verduisterd is en door eene of andere handeling weer aan het licht moet gebracht worden, evenals men b.v. een spiegel door polijsten zijn natuurlijke glans teruggeeft, daar zulk eene handeling niet kan geschieden, zon-

---

<sup>1)</sup> Chând. Up VI. 8, 2.    <sup>2)</sup> I, 4, 21.    <sup>3)</sup> I, 1, 4 (p. 71).



der het object eene wijziging te doen ondergaan; dit laatste nu is bij de ziel niet mogelijk, daar iets, dat wijziging ondergaat, niet eeuwig kan zijn, en de schrift het ook uitdrukkelijk tegenspreekt.”

De eenheid der ziel met het Brahma is dus in den strengsten zin op te vatten. De ziel is, volgens Çankara, niets dan het onveranderde Brahma zelf. „Daar is geen ander, die ziet, geen ander, die hoort enz., dan het Brahma” <sup>1)</sup>.

In dit opzicht verschilt van Çankara's meening die van Vijnâna Bhikshu, die het bestaan van verschillende zielen leert en de teksten, waarin van de eenheid der zielen wordt gesproken, zoo verklaart, dat daarin alleen eene eenheid van wezen wordt bedoeld.

Op grond dezer absolute eenheid wordt van de ziel gezegd, dat zij, evenals het Brahma, van nature en dus eeuwig zelfbewustzijn is. Hierin stelt de Vedânta zich tegenover de Vaiçeshika, die leert <sup>2)</sup>, dat de zielen, op zich zelve bewusteloos, alleen door verbinding met den inwendigen zin bewustzijn ontvangen. Het zelfbewustzijn der ziel is haar wezen, evenals warmte en licht het wezen is van het vuur. Dat de ziel in diepen slaap of in den toestand van verdooving geen bewustzijn schijnt te hebben, is een gevolg daarvan, dat er geene waarneming bestaat, evenals het licht niet gezien wordt, wanneer er geen voorwerp is, waarop het schijnt.

#### § 5. DE ZIEL IN DEN STAAT VAN GEBONDENHEID.

Evenwel, al zijn het Brahma en de individuëele ziel in werkelijkheid geheel één, het is toch niet te ontkennen, dat er tusschen die beiden in sommige opzichten een zeer groot verschil bestaat. Çankara stelt dit aldus voor: Het Brahma en de individuëele ziel staan tot elkander in dezelfde verhouding, als de oneindige ruimte tot de ruimte binnen een of ander voorwerp, b.v. een pot. Evenals deze in den grond der zaak geheel één

<sup>1)</sup> Br. Ar. Up. III, 7, 23.      <sup>2)</sup> II, 3, 18.

zijn, maar toch tot op zekere hoogte verschillen, daar de laatste begrensd is, de eerste niet, zoo is het ook met het Brahma en de ziel. Ofschoon ook deze beiden in den grond der zaak één zijn, is er toch tusschen beiden een verschil, daar de ziel, in tegenoverstelling van het absoluut vrije en onafhankelijke Brahma, beperkt is en gebonden aan verschillende voorwaarden. Vragen we verder naar de oorzaak dier gebondenheid, dan is het antwoord, dat deze ontstaat uit de onwetendheid, of, zooals ze elders genoemd wordt, illusie of dwaling. De geest beperkt zich zelve in de vormen zijner illusie en wordt daardoor tot individuëele ziel. Als zoodanig woont hij niet alleen in den mensch, maar in alle levende wezens, daar alle zielen, in wezen gelijk, alleen in rang en lotsbedeeling verschillen. Ofschoon derhalve al wat over de ziel gezegd wordt, voornamelijk betrekking heeft op de menschelijke ziel, is het toch *mutatis mutandis*, ook op die der dieren toepasselijk.

De voorwaarden dan, waaraan de ziel gebonden is, zijn het lichaam en de daarbij behoorende organen. Het lichaam is tweeledig. Vooreerst het zoogenaamde fijne lichaam, de lichaamskiem (*sûkshma-çarîra*). Dit is onzichtbaar, ontastbaar en kan alleen waargenomen worden door de warmte, die het, zoolang de mensch leeft, aan het grove, aardse lichaam mededeelt. De dierlijke warmte toch is een gevolg van die lichaamskiem en daarom wordt het lichaam koud, zoodra de ziel, daarmede bekleed, het lichaam bij den dood verlaat.

Met die lichaamskiem zijn de levensgeesten verbonden. Deze zijn: in de eerste plaats de adem, die ook in engeren zin de levensgeest bij uitnemendheid wordt genoemd, daar hij, in tegenoverstelling met de andere, volstrekt onmisbaar is voor de onderhouding van het leven en zijne werking eerder aanvangt en langer voortduurt dan die der andere. Daarop volgen de organen <sup>1)</sup>. Deze zijn: 1<sup>o</sup>. vijf organen van waarneming:

---

1) Met dit woord worden niet de zin- en werktuigen zelve, maar de daarvan afgescheiden vermogens bedoeld.

gehoor, gezicht, smaak, reuk en gevoel; 2<sup>o</sup>. vijf organen van handeling: het orgaan van spreken, van grijpen, van beweging, van excretie en van procreatie; 3<sup>o</sup>. de inwendige zin, het gewaarwordings- en gevoelsvermogen. Dit wordt evenwel gewoonlijk in twee verdeeld, waarvan dan de eigenlijke inwendige zin begrippen, het verstand besluiten vormt. Soms wordt hieraan als derde het egotisme (ahankāra) toegevoegd. Het bestaan van dien inwendigen zin wordt door de volgende redeneering bewezen <sup>1)</sup>: „Het bestaan van een inwendigen zin moet noodzakelijk worden aangenomen, daar men anders tot de conclusie zou moeten komen, dat waarneming òf altijd door gaat, òf dat er in het geheel geene waarneming is. Immers, daar de ziel, de zintuigen en de objecten altijd met elkander in verbinding staan, zou daaruit volgen, dat er altijd waarneming moet zijn. Of neemt men niet aan, dat uit die verbinding waarneming volgt, dan zou er nooit waarneming kunnen zijn. Het één en het ander is in strijd met de ervaring. Ook kan men niet zeggen, dat de werking der ziel of der zintuigen soms verhinderd wordt, om daardoor te verklaren, hoe er nu eens wel, dan weer niet waarneming is. De werking der ziel toch kan niet verhinderd worden, daar de ziel aan geene verandering onderworpen is. Het kan ook geene verhindering zijn van de werking der zintuigen, daar er geene oorzaak is, waardoor die werking zou kunnen worden afgebroken. Er moet dus een inwendige zin bestaan, door welks opmerkzaamheid of onopmerkzaamheid de waarneming wordt gedaan of verhinderd. Dit leert ook de schrift, door te zeggen: „Ik was verstrooid van zin en zag niet; ik was verstrooid van zin en hoorde niet” <sup>2)</sup>. Want alleen door den inwendigen zin hoort en ziet de mensch. Aan dezen kent de schrift verder verschillende gewaarwordingen toe, als: begeeren, besluiten, twijfelen, gelooven en niet gelooven, standvastig en onstandvastig zijn, schaamte en nadenken.”

Bij de geboorte vormt zich om de hier beschreven lichaams-

<sup>1)</sup> II, 3, 32.

<sup>2)</sup> Kaush.-Brâhm-Up. III, 7.

kiem een grof, aardsch lichaam, waaromtrent verder niets bijzonders op te merken is. Deze beide te zamen nu worden de voorwaarden genoemd, waaraan de ziel gebonden is. Als oorzaak van dat gebonden zijn hebben wij zoo even reeds de onwetendheid genoemd. Ook in dit opzicht bestaat er in Çankara's voorstelling eene groote onduidelijkheid tengevolge van innerlijke tegenspraak.

De ziel, zoo wordt er geleerd 1), staat in werkelijkheid geheel vrij tegenover het lichaam; zij handelt niet, maar is alleen werkeloos getuige der handelingen; al, wat er gedaan wordt, wordt door het verstand, den inwendigen zin enz. gedaan.

Dit wordt ook in de schrift in beeldspraak aldus uitgedrukt: „Beschouw de ziel als dengene, die op den wagen rijdt en het lichaam als den wagen; beschouw het verstand als den wagenmenner, den inwendigen zin als den teugel, de zintuigen als de paarden, de voorwerpen als het veld 2).” Hier is het verstand, voorgesteld als de wagenmenner, de eigenlijke handelende persoon, terwijl de ziel, die op den wagen rijdt, geheel passief is. In werkelijkheid is de ziel met het lichaam in het geheel niet verbonden en staat zij daartoe zelfs volstrekt in geene betrekking. Dat zij daarmede verbonden wordt geacht, is dwaling, onwetendheid omtrent hare ware natuur. Het is de vroeger reeds besproken dwaling, die iederen mensch aangeboren is en waardoor het begrip van ik (de ziel) met dat van niet-ik (lichaam, inwendige zin en zintuigen) verwisseld wordt. Door die dwaling verblind, kent de ziel zich zelve niet meer, maar vereenzelvigd zich met haar lichaam en beschouwt zoo zich zelve als een eindig wezen. Hier stuiten we nu op de moeielijkheid, dat deze meening, die toch eenvoudig eene valsche voorstelling is, werkelijke en blijvende gevolgen heeft. Daardoor toch wordt de ziel feitelijk een wezen, dat tot de eindige wereld behoort en door de eindige dingen wordt geïnfluenceerd en genot en leed ondervindt; zij verliest de eigen-

---

1) II, 3, 30, (p. 466). 2) *Kaṭhāvallī* Up. III, 3. (Vgl. Plato, *Phaedrus* 246 A).

schappen, die zij van nature bezit, als: alwetendheid, almacht, reinheid, vrijheid enz.; deze zijn, volgens Çankara, bij haar verduisterd, evenals de hitte en de glans van het vuur, wanneer dit onder de asch bedolven is; zij wordt met het stof verbonden en daardoor bezoedeld.

In dien toestand nu moet zij ook worden beschouwd als het handelend subject <sup>1)</sup>. Zij is, in hare verbinding met het lichaam, niet, zooals de Sânkhya beweert, alleen passief, maar ook actief. Dit wordt ook door de schrift uitdrukkelijk bevestigd, daar zij zegt: „Deze ziel is het, die ziet, hoort, gewaarwordingen ondervindt, denkt en handelt.” En dat zij als zoodanig niet alleen zulke dingen doet, die haar aangenaam, maar evenzeer dingen, die haar onaangenaam zijn, dit moet hieruit verklaard worden, dat zij, bij haar handelen niet absoluut vrij is, maar afhankelijk van tijd, plaats en omstandigheden; dit belet evenwel niet, dat zij toch zelve handelend subject is, evenals koken het werk blijft van den kok, ofschoon hij daarbij andere dingen, nl. brandhout en water, noodig heeft.

Dat handelen is echter niet van nature eigen aan de ziel, maar alleen een gevolg van haar gebonden zijn aan de voorwaarden van het lichaam. Anders toch zou die werkzaamheid nooit kunnen eindigen en zou er dus geene verlossing kunnen zijn. Bovendien zou dan de definitie van den geest, zooals ze in de schrift gegeven wordt, niet waar zijn. In zoo verre is het toch weer slechts een schijnbaar handelen van de ziel, daar het geheel afhangt van hare verbinding met verstand, inwendigen zin en zintuigen. Zoo zegt de schrift: „De wijzen noemen den geest, verbonden met de zintuigen en den inwendigen zin, dengene, die de gevolgen der handelingen ondervindt <sup>2)</sup>.” Om dit op te helderen, wordt door Çankara het voorbeeld gebruikt van een timmerman, die, zoolang hij zijne werktuigen in de hand heeft, werkt en zich inspant, maar, zoodra hij deze heeft neergelegd, niet meer werkt. Zoo werkt ook de ziel, wanneer zij met bovengenoemde voorwaarden verbonden is,

---

<sup>1)</sup> II, 3, 33 sq. <sup>2)</sup> *Kaṭh.* Up. III, 4.

maar wanneer zij, van deze bevrijd, met den hoogsten geest zich vereenigt, dan werkt zij niet meer en ondervindt daarom dan ook geen lief en leed, die de noodzakelijke gevolgen van het werken zijn. Wat nu hiertegen wordt ingebracht, dat de ziel toch in den droom ook werkt, ofschoon dan de organen rusten, dit kan niet dienen als bewijs, dat het handelen aan de ziel van nature eigen is. In den slaap toch, wanneer de mensch droomt, rusten niet alle organen; de zintuigen houden dan wel op te werken, maar niet de inwendige zin, en het is dus niet de geheel vrije ziel, maar de ziel, voorzien van den inwendigen zin, die in dien toestand werkt.

Als het handelend subject nu ondervindt de ziel gevoel van lust en van onlust, genot en leed, die, zooals reeds vroeger gezegd is, het onafscheidelijk gevolg zijn van handelingen. Op grond hiervan wordt nu eene bedenking gemaakt tegen de leer, dat de ziel Brahma is <sup>1)</sup>. „Immers,” zoo wordt er gezegd, „wanneer de ziel een deel is van het Opperwezen, dan moet dit laatste ook hetzelfde gevoel van onlust ondervinden, dat de ziel ondervindt, evenals de geheele mensch de pijn gevoelt, die hij heeft aan hand en voet. En dan is ook dat gevoel van onlust natuurlijk het grootst bij het Opperwezen, daar hier de onlust van alle zielen zich vereenigt, terwijl het minder is bij de individuëele ziel, die nog aan de zielsverhuizing onderworpen is. Daardoor wordt dan de leer der verlossing nutteloos, daar zij den mensch niet bevrijdt van onlust, maar dezen integendeel vermeerdert.”

Hierop antwoordt Çankara aldus: „Het gevoel van onlust, dat de ziel tijdens haar onderworpen zijn aan de zielsverhuizing ondervindt, ondervindt de hoogste geest niet. Want dat gevoel is niet in werkelijkheid eene aandoening der ziel, maar dat zij het ondervindt, ontstaat hieruit, dat zij zich uit onwetendheid vereenzelvigd met het lichaam en zijne organen, en daardoor meent, dat zij zelve het leed ondervindt, dat eigenlijk alleen het lichaam treft. Deze dwaling nu, het zich vereenzelvigen

---

<sup>1)</sup> II, 3, 46.



met lichaam, inwendigen zin en verstand, bestaat niet bij het Opperwezen en daarom bestaat daarbij ook niet het gevoel van onlust. Op dezelfde wijze ondervindt de mensch, door zich uit genegenheid als het ware te vereenzelvigen met zijne kinderen, vrienden enz. ook hetzelfde smartgevoel, dat deze ondervinden. Maar dit is alleen het geval bij hen, die deze banden nog erkennen, geenszins bij hen, die ze hebben afgebroken en inzien, dat ze in werkelijkheid niet bestaan; deze laatsten, b. v. kluizenaars, ondervinden geen smartgevoel bij het vernemen van den dood van een zoon of van een vriend. En wanneer ware kennis reeds zulk een invloed kan hebben bij een gewoon mensch, hoeveel te grooter moet dan die invloed niet zijn bij den hoogsten geest, die niets buiten zich kent en van nature eeuwig zelfbewustzijn alleen is?"

"Men zou hierbij wederom het voorbeeld kunnen gebruiken van de ruimte in een pot en daarbuiten; zooals toch de ruimte in een pot, wanneer deze verplaatst wordt, schijnt verplaatst te worden, ofschoon dit in werkelijkheid niet gebeurt, zoo schijnt ook de ziel alleen geïncideerd te worden door hetgeen het lichaam ondervindt; of, zooals een spiegelbeeld der zon in een vat met water, dat geschud wordt, wel beweegt, maar de zon zelve niet, zoo ondervindt ook wel de individuëele ziel, omdat zij uit onwetendheid gebonden is aan het verstand enz., gevoel van lust en onlust, maar de hoogste geest ondervindt daarvan niets."

Deze zelfde vraag wordt nog op eene andere plaats <sup>1)</sup> behandeld, waar de tegenwerping aldus wordt geformuleerd: "Wanneer de geheele wereld het gewrocht van een zelfbewust wezen en dat wezen hetzelfde is als de individuëele ziel, dan is die individuëele ziel de oppermachtige, onafhankelijke schepper van alles. Maar dit is ongerijmd. Want als het waar was, dan zou die ziel voor zich enkel geluk geschapen hebben en niet die reeks van plagen, geboorte, sterven, ouderdom en ziekte enz. Dan zou zij ook, zelve vlekkeloos zijnde, zich geen onrein lichaam geschapen

---

<sup>1)</sup> II, 1, 21.



hebben en in allen gevalle zou zij dadelijk verlaten, wat haar een gevoel van onlust veroorzaakte, en dat aannemen, wat een gevoel van lust opwekte. Dan zou zij zich verder ook herinneren, dat zij de wereld geschapen had en dan zou ze die wereld, haar werk, zonder eenige moeite weer kunnen vernietigen. Daar dit alles nu niet zoo is, volgt daaruit, dat uwe stelling onwaar is." Çankara beantwoordt deze tegenwerping aldus: „Deze conclusie verwerpen wij, want wij hebben gezegd, dat het eeuwig wijze, reine, zalige, almachtige, alwetende Brahma de oorzaak der wereld is. Voor dit Brahma nu bestaat er geen gevoel van lust en onlust, want het is eeuwig zalig. Zijne kennis en macht is onbeperkt. Maar dit is niet het geval met de individuëele ziel en daarom nemen wij die niet als schepper aan. Wat deze beide, de individuëele ziel en het Brahma, onderscheiden we van elkander evenals de ruimte in een pot onderscheiden is van de oneindige ruimte daarbuiten. Daarom zegt ook de schrift: „Men moet den geest zoeken; dien moet men leeren kennen; dan valt daarmede de individuëele ziel samen." En dat hiertegenover andere teksten staan, die eene eenheid leeren, daarin is geene tegenstrijdigheid, want in den grond der zaak zijn ze toch weder één, evenals de ruimte in den pot en de oneindige ruimte daarbuiten. Wanneer nu de ziel tot de kennis van die eenheid komt, dan houdt de geheele phaenomenale wereld voor haar op te bestaan en dan is er dus geen sprake meer van schepping en van individuëel bestaan, waarmede het gevoel van lust en onlust onafscheidelijk verbonden is. Want dit alles is, zooals wij reeds meermalen gezegd hebben, eene dwaling, door onwetendheid veroorzaakt, maar in werkelijkheid bestaat ze niet, evenmin als geboorte en sterven. Zoolang evenwel die voorstellingen der onwetendheid voortduren, is er ook onderscheid tusschen het Brahma en de individuëele ziel, en daarom is de boven tegen ons ingebrachte redeneering niet juist."

Eene soortgelijke bedenking wordt er vervolgens <sup>1)</sup> gemaakt

---

<sup>1)</sup> II, 3, 49.

naar aanleiding van de stelling, dat de individueële ziel de gevolgen harer handelingen, hetzij goede of slechte, ondervindt. Bij de leer, dat alle zielen met het Brahma en dus ook onderling één zijn, stuiten wij, zegt de tegenpartij, op eene andere moeielijkheid, nl. deze, dat het verband tusschen eene handeling en hare gevolgen vervalst, daar men niet kan zeggen, dat iedere bijzondere ziel de gevolgen harer eigene daden ondervindt. Deze tegenwerping berust, volgens Çankara, op eene verwarring van den geest met de in staat van gebondenheid verkeerende ziel. „Want”, zegt hij, „alleen door gebonden te zijn aan de voorwaarden van het lichaam wordt de ziel het handelende subject en tevens degene, die de gevolgen der handelingen ondervindt; maar als zoodanig is ze ook tot dat lichaam beperkt en wordt daardoor van de andere zielen gescheiden. Men zou ook, om dit duidelijk te maken, de vergelijking kunnen gebruiken met het beeld der zon, zooals deze zich afspiegelt in het water, van welk beeld niet kan gezegd worden, dat het de zon zelve, maar evenmin, dat het iets anders is. Evenmin toch als, wanneer één zoodanig beeld in beweging wordt gebracht, daardoor ook alle andere beelden bewogen worden, evenmin ondervinden de andere zielen eenigen invloed van de handelingen door ééne ziel verricht.”

Bij de behandeling van dit onderwerp treffen we in Çankara's leer dus weder dezelfde innerlijke tegenstrijdigheid aan, waarop we reeds bij de behandeling van de verhouding van het Brahma tot de phaenomenale wereld opmerkzaam maakten. Ook hier worden twee volkomen onverzoonbare voorstellingen naast elkander gesteld. Volgens de ééne, die der volstreckte werkelijkheid, staat de ziel geheel vrij boven de eindige wereld, zonder daardoor eenigszins geïncideerd te worden. In de praktijk evenwel is ze met die eindige wereld verbonden, ondervindt daardoor verschillende gewaarwordingen, en volbrengt verschillende daden, waardoor vervolgens weer haar lot wordt bepaald. De overgang tusschen beide wordt gevormd door de illusie of onwetendheid, zonder dat het hoe ons duidelijk

is <sup>1)</sup>. Wij kunnen ook hier niets meer doen, dan de tegenstrijdigheid aanwijzen, daar ze niet weg te nemen is. Haar oorsprong is overigens blijkbaar weder hierin gelegen, dat dichterlijke uitspraken over het wezen der ziel tot filosofische stellingen vervormd zijn. Wij zullen dit thans verder laten rusten en ons bezighouden met de beschouwing der ziel, zooals ze in den staat van gebondenheid op zichzelf staat, afgescheiden van de overige zielen en van het Brahma.

Volgens deze voorstelling woont, naast en onderscheiden van de ziel, het hoogste Brahma in het hart van iederen mensch <sup>2)</sup>. Hierbij wordt door de schrift de vergelijking gebruikt van „twee vogels, altijd vereenigd en elkanders gezellen, waarvan de één de zoete vrucht van den boom eet, de ander niet eet, maar toeziet <sup>3)</sup>.” Zoo zijn er ook in iederen mensch twee bezielende beginsels. Het eerste is het werkzame ik (de individüele ziel), waardoor alle handelingen worden volbracht en dat de vruchten dier handelingen geniet; het ander is een neutraal wezen, dat niet handelt en geenerlei gevolgen van de handelingen ondervindt. Daarvan zegt de schrift: „Het is één, goddelijk, in alle wezens wonende, alles omvattend, de ziel van alle wezens, werkeloos getuige van alle daden, zuiver bewustzijn, geheel vrij van het lichaam, zonder eigenschappen” enz.

De ziel is dus het handelend subject en tevens degene, die de gevolgen harer goede of slechte daden ondervindt. Iedere daad brengt haar gevolg mede, hetzij hierbeneden of hiernamaals. Zelve is zij weer het gevolg van vroegere daden, waardoor iedere toestand van het menschelijk leven wordt bepaald. Stand, aangel, kortom alles, wat den éénen mensch van den anderen onderscheidt, is het gevolg van voorafgegane handelingen, zooals

<sup>1)</sup> In dit opzicht staat trouwens de Vedânta met de Sânkhya en de Vaiçeshika op ééne lijn, waar de overgang der zielen tot den staat van gebondenheid eveneens ongemotiveerd blijft. Allen geven ze ons, om dit punt op te helderen, in plaats van redeneering beelden en vergelijkingen, die de zaak evenwel niet duidelijk maken. <sup>2)</sup> I, 1, 4 (pag. 72 sqq.).

<sup>3)</sup> *Mund.* Up. III, 1, 1—2 (= *Rigv.* I, 164, 20).

wij ook verder meer in bijzonderheden uitgewerkt zullen zien. De vraag wordt nu gedaan, of dat handelen van den mensch eene vrije daad van hem zelve is, dan wel geschiedt onder den invloed van het Opperwezen <sup>1)</sup>? Na de verschillende gronden, die aangevoerd worden door de verdedigers der vrijheid, te hebben genoemd, als: dat het onnoodig is hier den invloed van het Opperwezen aan te nemen, daar de ziel van zelve door toegenegenheid, afkeer, enz. tot handelen wordt gebracht; dat men in het dagelijksche leven zulk een invloed niet waarneemt, waardoor het Opperwezen den mensch zou dwingen tot handelen, evenals een stier den ploeg voorttrekt; dat men bij die voorstelling het Opperwezen zou moeten beschuldigen van wreedheid en partijdigheid, daar handelen lijden ten gevolge heeft en de gevolgen der verschillende daden verschillend zijn — gaat Çankara zijne eigene meening op de volgende wijze ontwikkelen: „Hiertegenover stellen wij de meening, dat de ziel in haar handelen afhankelijk is van het Opperwezen. De ziel, verblind door onwetendheid, wordt door beschikking van den hoogsten geest, die in alle schepselen woont, den bestuurder en getuige harer handelingen, aan de zielsverhuizing, het bestaan in de eindige wereld, onderworpen en komt ook door zijne gunst tot ware kennis en daardoor tot de verlossing, bevrijding van de banden der stof.

„Immers ofschoon dit door de dagelijksche ervaring niet wordt geleerd, staat het evenwel vast op grond der heilige schrift. Deze toch zegt: „Hij doet goed handelen dengene, dien hij naar de hoogere wereld wil opvoeren, kwaad dengene, dien hij naar eene lagere wereld wil doen afdalen” <sup>2)</sup>.

„Zoo spreekt zij ook van den geest, die, in den mensch wonnende, den mensch inwendig bestuurt. De tegenwerping nu, dat men daardoor aan het Opperwezen wreedheid en partijdigheid zou toeschrijven, doet niets af. Want het Opperwezen doet den mensch verschillend handelen naarmate van de verdienste of de schuld, die hij door vroegere handelingen heeft

<sup>1)</sup> II, 3, 41.

<sup>2)</sup> Kaush. Brâhm. Up. III, 8.

verworven. Evenals de regenwolk haar water uitstort over verschillende zaden zonder onderscheid, maar de verschillende kiemen oorzaak zijn, dat er verschillende planten opgroeien, zooals dus de regen aan alle gelijkelijk den wasdom geeft, maar het verschil der planten alleen ontstaat door het verschil van zaden, zoo is het ook met de verhouding van het Opperwezen tot de verschillende lotsbedeeling der menschen.”

„Maar, zegt men, wanneer de mensch handelt onder den invloed van het Opperwezen, dan kan men toch eigenlijk van handelingen van den mensch niet spreken. Deze tegenwerping gaat niet door, want al is het het Opperwezen, dat den mensch doet handelen, toch blijft hij het handelend subject en bovendien wordt het Opperwezen, zooals reeds gezegd is, in zijn invloed bepaald door de vroegere daden van den mensch. Wanneer het Opperwezen bij dien invloed niet daardoor bepaald werd, dan zou de mensch geheel lijdelijk zijn en daardoor zou de gansche plichtenleer nutteloos worden. Dan zou het ook dengene, die goed gedaan heeft, ongeluk en dengene, die kwaad gedaan heeft, geluk kunnen toedeelen en zoo zou het gezag der schrift verloren gaan en iedere handeling van den mensch zou dan nutteloos zijn. Met die meening komt men dus tot ongerijmdheden en daarom is onze conclusie, dat de ziel bij hare handelingen afhankelijk is van het Opperwezen, maar dat die handelingen tevens worden bepaald door hare vroegere daden.”

Bij eene andere gelegenheid <sup>1)</sup>, waarbij eveneens over dit punt gesproken wordt, wordt hiertegen de volgende tegenwerping gemaakt: „Wanneer men echter zegt: De daden zijn een gevolg van den toestand en de toestand van de daden, dan draait men in een cirkel rond; laat het waar zijn dat, nadat eenmaal een verschil bestaat, de daden der levende wezens hun lot bepalen; bij de eerste schepping waren er toch geene vroegere daden, toen was dus het onderscheid, dat er gemaakt werd, willekeurig.” Hierop antwoordt Çankara: „Deze tegenwerping

---

<sup>1)</sup> II, 1, 35.



zou waar zijn, wanneer de schepping een begin had gehad; maar de zielsverhuizing is zonder begin en zonder einde en iedere oorzaak heeft weer een vroegere oorzaak. Dit moet zoo zijn, want door het tegenovergestelde aan te nemen, vervalt men in ongerijmdheden. Dan toch zou de aanvang zonder oorzaak zijn geweest en daardoor zou men er dus toe komen om een ontstaan uit niets aan te nemen; dan zou er verder geene bepalende oorzaak zijn geweest, waardoor de zielen aan de zielsverhuizing onderworpen werden, waaruit zou volgen, dat zij ook na haree verlossing wederom daaraan konden onderworpen worden; dan zou ook de studie der gewijde wetenschap niet baten, daar het ondervinden van lief en leed van geene oorzaak afhankelijk zou zijn. Het Opperwezen toch kan daarvan, zooals reeds gezegd is, de oorzaak niet wezen en evenmin de onwetendheid, daar deze bij alle schepselen gelijk is, maar de onwetendheid in verband met de verschillende handelingen moet het zijn. Daar nu handelingen alleen kunnen verricht worden bij een lichamelijk bestaan en dit lichamelijk bestaan afhangt van handelingen, komen we hier in eene moeielijkheid, die alleen kan worden opgelost door aan te nemen, dat de zielsverhuizing zonder begin is geweest" <sup>1)</sup>).

Op de vraag, hoe deze leer, volgens welke het Opperwezen de handelingen der zielen bestuurt en ze dus tot elkander in verhouding staan als heerscher en ondergeschikte, in overeenstemming kan worden gebracht met de leer, dat zij tot elkander staan als een geheel tot de deelen, antwoordt Çankara <sup>2)</sup>, dat deze beide voorstellingen zeer goed samen kunnen gaan. Want er ligt niets tegenstrijdigs in de leer, dat het Opperwezen, de geest, die den hoogsten bestaansvorm heeft bereikt, de zielen, die nog op een lager standpunt staan, bestuurt, ofschoon ze naar hun eigenlijk wezen één zijn. Daarom behoeven we volstrekt niet te kiezen tusschen deze

---

<sup>1)</sup> Hoe dit denkbeeld in overeenstemming kan worden gebracht met hetgeen elders van de schepping wordt gezegd, zullen wij later zien.

<sup>2)</sup> 11, 3, 45.



beide voorstellingen, die beide in de schrift gegeven worden.

Ten gevolge van hare verschillende handelingen verwerft de ziel zich verdienste of schuld en ontvangt dientengevolge belooning of straf. Over den samenhang tusschen de daad en hare belooning of straf spreekt Çankara aldus 1): „Het Opperwezen, dat de bestuurder is van alles, dat schept, onderhoudt en vernietigt, is ook de uitdeeler van de straf en belooning, die overeenkomen met de verschillende handelingen. Immers de daad zelve, die terstond ophoudt te bestaan, nadat zij verricht is, kan de oorzaak niet zijn van de eerst later volgende belooning of straf, daar iets niet bestaands niet iets bestaands kan voortbrengen; en het gevolg der handeling bestaat eerst dan, wanneer de ziel het ondervindt, niet eerder; het kan dus ook niet worden voortgebracht door de daad op het oogenblik, dat zij bestaat.

„Jaimini (de stichter der Pûrvâ-mîmânsâ) daarentegen zegt, dat deugd en ondeugd de oorzaken zijn van de gevolgen der handelingen. Hij beroept zich daarbij op de schrift, daar voorschriften om dit of dat te doen nutteloos zouden zijn, wanneer niet die handelingen zelve de oorzaak waren van hetgeen men er door verkrijgt. Daar nu de schrift onbeperkt gezag heeft en dus tegenover haar redeneering niet geldig is, moet, volgens hem, het ontstaan van belooning of straf hieruit verklaard worden, dat de ziel door de handeling eene wijziging ondergaat en zoo een bepaald karakter verkrijgt, waarvan die beide dan weer een gevolg zijn.

„In overeenstemming met Bâdarâyana (den zoogenaamden auteur der door Çankara gecommentariëerde Brahma-sûtra's) nemen wij evenwel aan, dat het Opperwezen alleen de oorzaak is van belooning of straf. Dit wordt ook uitdrukkelijk in de schrift geleerd, waar gezegd wordt: „Dengene, dien hij hooger wil voeren, doet hij goede, wien hij wil doen afdalen, doet hij slechte daden verrichten 2).” Zoo wordt ook het Opperwezen overal de oorzaak genoemd der verschillende scheppingen. Daar

---

1) III, 2, 38, sqq. 2) Kaush. Brâhm. Up. III, 8.

nu de toestand, waarin ieder schepsel bij eene nieuwe schepping wordt geplaatst, afhangt van zijne vroegere daden, volgt hieruit, dat het Opperwezen de oorzaak is van belooning en straf, maar tevens, dat deze in overeenstemming zijn met de werken."

Volgens Çankara bestaat er dus een bloot mechanisch verband tusschen de daden en de gevolgen, die zij voor den mensch hebben.

Die belooning of straf nu is tweeërlei. Gedeeltelijk wordt zij hier op aarde ondervonden, daar, zooals wij reeds vroeger gezegd hebben, iedere toestand het gevolg is van eene vroegere handeling. Gedeeltelijk wordt zij ondervonden na den dood op de plaats der vergelding. Deze laatste gaan wij thans eenigszins uitvoeriger behandelen.

Wanneer de mensch sterft, dan trekken zich de organen terug in den inwendigen zin, vervolgens de inwendige zin in den adem, de adem in de ziel <sup>1)</sup>). Daarom ziet men, dat bij een stervende eerst de werking van de zintuigen; daarna die van den inwendigen zin, eindelijk die van den adem ophoudt <sup>2)</sup>). Dan verlaat de ziel, met de lichaamskiem bekleed, het lichaam en begeeft zich naar de maan d. i. het lichtrijk; (*candra*, de naam der maan, beteekent eigenlijk lichtend [vgl. *candens*, *candidus*, *candela*]; ook *soma*, een andere naam voor de maan, beteekent licht), om daar de belooning harer goede daden te genieten. Die belooning bestaat in zinnelijk genoegen, dat niet verder beschreven wordt. Om het te genieten heeft de ziel een lichaam noodig en daarom is zij op de maan met een ander lichaam bekleed. Op de maan evenwel blijven de zielen slechts voor een tijd; want daar het aantal goede daden eindig is, kan ook het loon daarvoor niet eeuwig zijn. Dit leert ook de schrift, door te zeggen: „Daar vertoefd hebbende, zoolang hare verdienste duurt, keeren zij vervolgens naar de aarde terug” <sup>3)</sup>). Dit geschiedt op de volgende wijze: Het fijne lichaam, waarmede zij bekleed zijn, terwijl zij zich daar ophou-

<sup>1)</sup> III, 1.    <sup>2)</sup> IV, 2, 1.    <sup>3)</sup> Chând. Up. V, 10, 5.

den, neemt af uit smart over het afnemen der verdienste, evenals sneeuw voor de zon wegs melt, en is, wanneer de verdienste verteerd is, eveneens verteerd. Dan gaan de zielen over in ether of ruimte, vervolgens in lucht, in damp, nevel, wolk, en komen zoo met den regen op de aarde neder. Deze geheele overgang geschiedt in korten tijd. Door den regen op de aarde aangekomen, worden zij tegelijk met het regenwater in planten en boomen opgenomen. Hiermede zijn zij evenwel slechts mechanisch verbonden, niet zoo, dat ze daarmede werkelijk één zijn en dus ook hetzelfde gevoel van lust en onlust ondervinden, als de lichamen, waarin zij zich bevinden. Immers, ofschoon wel zielen op zoodanige wijze in levenlooze voorwerpen kunnen worden ingesloten, is dit alleen het geval met zielen van boosdoeners, geenszins van hen, die goed gedaan hebben, zooals de zielen zijn, die van de maan terugkeeren. Met die planten nu worden zij onder het voedsel opgenomen in een menschelijk lichaam en worden zoo wederom geboren, om opnieuw dit aardsche leven aan te vangen. De rang en omstandigheden, waarin ze bij die nieuwe geboorte geplaatst worden, is afhankelijk van een overblijfsel van hunne vroegere verdienste. Want wanneer het loon der werken is verteerd, blijft er nog iets van de vroegere verdienste over, evenals er altijd eenig vocht aan den schotel blijft hangen, nadat men het water er heeft uitgegoten. Dit overblijfsel nu van de vroegere verdienste is het, waardoor het volgende aardsche leven wordt bepaald.

Naar de maan begeven zich evenwel alleen die zielen, die hier goede werken hebben verricht, niet zij, die kwaad gedaan hebben; deze gaan naar Yama's rijk (de onderwereld), om daar de straf harer slechte daden te ontvangen. Immers de zielen, die naar de maan worden overgebracht, gaan alleen derwaarts, om het loon harer verdienste te ontvangen; maar de slechten hebben geene zoodanige verdienste en daarom kunnen zij zich ook niet naar de maan begeven. Dat zij naar Yama's rijk gaan en aan zijne heerschappij onderworpen worden, wordt ook door de schrift en door de overlevering geleerd. In het rijk van Yama zijn zeven afdeelingen, waarvan de eerste

den naam van Raurava draagt, die ieder een afzonderlijken bestuurder hebben, onder het opperbestuur van Yama. Over het lot, dat de zielen daar ondervinden, wordt in bijzonderheden niet gesproken; er wordt alleen in het algemeen gezegd, dat zij daar gepijnigd worden. Die pijniging duurt ook slechts een bepaalden tijd, totdat ze de gansche straf voor al hare slechte daden hebben ondergaan; dan keeren ook zij, evenals de anderen, naar de aarde terug, om opnieuw dit leven aan te vangen.

De omstandigheden, waarin zij geplaatst worden, zijn natuurlijk veel ongunstiger dan die der goeden. Terwijl deze overgaan in het lichaam van iemand der drie hoogere kasten (Brahmanen, Kshatriya's of Vaiçya's), worden zij geplaatst in lichamen van Cāndāla's (de laagste kaste, de zoogenaamde paria's) of ook van dieren, als honden, zwijnen of tijgers, ja kunnen ze zelfs, zooals boven reeds is gezegd, in lichamen van boomen en planten of in levenlooze voorwerpen worden ingesloten.

Deze kringloop van geboren worden en sterven blijft voortbestaan, zoolang de onwetendheid voortduurt, want zoolang is de ziel met het verstand en daardoor met het lichaam verbonden en tot op zekere hoogte afgescheiden van het Brahma.

Evenwel, ook reeds tijdens haar bestaan als individuëele ziel wordt zij van tijd tot tijd met het Brahma vereenigd <sup>1)</sup>. Dit geschiedt in den toestand van volmaakte rust. Hieromtrent zegt de schrift: „Wanneer de ziel, in diepen slaap verzonken, tot volmaakte rust gekomen is en zich geene droomgezichten voorstelt, dan trekt zij zich in de aderen terug” <sup>2)</sup>, en eene andere plaats voegt daaraan toe: „Door deze heengetrokken, rust zij in het hart.” Daar vereenigt zij zich met het hoogste Brahma, dat, blijkens verschillende uitspraken, woont in het hart van iederen mensch. Daarom zegt ook de schrift van de ziel, die zich in dien toestand bevindt: „Dan bezoedelt geenerlei zonde haar.” In den toestand van waken en droomen toch is de ziel

1) II, 3, 7.    2) Kaush. Brâhm. Up. IV, 8.

in zooverre niet één met het Brahma, dat zij daarvan door de voorwaarden van het lichaam gescheiden is, maar in den slaap houden deze voorwaarden voor haar op te bestaan en worden zij dus geheel één.

Dit is evenwel slechts tijdelijk. Bij het ontwaken gaat de ziel wederom van den hoogsten geest uit, volgens het woord der schrift: „Zooals uit een brandend vuur naar alle kanten vonken ontspringen, zoo gaan uit dezen geest alle levensgeesten uit, ieder naar zijne eigene plaats”<sup>1)</sup>. En deze vereeniging met het Brahma herinnert zich de ziel later niet, zooals de schrift leert, door te zeggen: „Zich met het ons vereenigd hebbende, weten zij niet, dat ze dat gedaan hebben.”

Die vereeniging met den algeest is dus ook niet zoo volkomen, dat ze daarvan niet weder kan gescheiden worden. Het is er niet mede als met een druppel water, die, eenmaal met eene grootere hoeveelheid vereenigd, daarmede zich zoo geheel vermengt, dat men naderhand nooit kan zeggen: Dat is dezelfde druppel. Maar dezelfde ziel, die zich met den algeest vereenigt, scheidt zich bij het ontwaken ook weer daarvan af. Dit blijkt uit het voortduren van het zelfbewustzijn en ook hieruit, dat men na den slaap herinnering heeft van hetgeen vóór den slaap is gebeurd. Het wordt voorts ook door de schrift bevestigd, die zegt: „Wat ze hier waren, leeuw, tijger, jakhals enz., dat worden zij weder.” Bovendien zou men, door het tegenovergestelde aan te nemen, tot ongerijmdheden vervallen. Dan toch zou het streven naar kennis nutteloos zijn en zouden voorschriften voor handelingen eveneens geene reden van bestaan hebben, want dan zou eene ziel, alleen door in vasten slaap gedompeld te zijn, de verlossing deelachtig worden en, omgekeerd, eene reeds verlorene ziel wederom aan een lichaam kunnen gebonden worden. Dit nu, dat de zielen, ofschoon zij in diepen slaap zich met het Brahma vereenigen, toch zich telkens daarvan weer afscheiden en met het lichaam verbonden worden, moet hieruit verklaard worden,

---

<sup>1)</sup> Kaush. Brâhm. Up. III, 3.



dat, ofschoon alle zielen wel één zijn met den hoogsten geest, er toch tusschen haar een onderscheid bestaat, wat aangaat verdienste en kennis. Deze beiden zijn het, die den toestand der ziel gedurende de zielsverhuizing bepalen, en zij zijn het ook, waardoor zij telkens bij het ontwaken weder aan haar eigen lichaam gebonden worden.

De onwetendheid dus, die in den slaap niet ophoudt, scheidt de ziel in dien toestand nog van het hoogste wezen en bindt haar wederom aan het lichaam en aan de eindige wereld.

### § 6. DE VERLOSSING.

Die onwetendheid, de eerste oorzaak van de gebondenheid, te doen ophouden, is, zooals wij reeds vroeger gezien hebben, 's menschen hoogste doel, daar daardoor alleen de verlossing kan verkregen worden. Het bestaat hierin, dat men den geest leert kennen als het eenig bestaande, de phaenomenale wereld beschouwt als illusie en de ziel kent als geheel vrij van de eindige wereld en absoluut één met het Brahma. „Den geest alleen moet de mensch leeren kennen, al het overige laten varen, de geest is de brug tot onsterfelijkheid” <sup>1)</sup>. „Dit moet men begrijpen: Er bestaat hier geene verscheidenheid; hij, die hier verscheidenheid ziet, gaat van het eene aardsche leven in het andere over” <sup>2)</sup>. Dit wordt ook geleerd in het gesprek tusschen Nârada en Sanatkumâra <sup>3)</sup>, waarin de eerste aldus aanvangt te spreken: „Ik ken de heilige hymnen, maar den geest ken ik niet; en ik heb dit van de Rîshi's gehoord: die den geest kent, is bevrijd van lijden; ik nu lijd, o heer! verlos gij mij van het lijden,” waarop Sanatkumâra hem den geest verklaart als het oneindige, buiten hetwelk er niets is en dat alleen eeuwig is; dat oneindige is geluk, in het eindige is geen geluk; daarom moet men het oneindige leeren kennen.

De middelen om tot die kennis te komen zijn in het algemeen: hooren (studie van den Veda), denken en overpein-

---

<sup>1)</sup> Mund. Up. II, 2, 5.    <sup>2)</sup> Kâtâ. Up. IV, 11.    <sup>3)</sup> Chând. Up. VII.



zen <sup>1)</sup>). De voorwaarden om de geschiktheid tot die studie te verkrijgen, zijn: Onderscheiding tusschen het eeuwige en het vergankelijke; onverschilligheid voor het genot van de vruchten van goede werken, zoowel hierbeneden als hiernamaals; begeerte naar verlossing en bezit van de middelen tot zelfbeheersching en bespiegeling <sup>2)</sup>). Met dit laatste wordt bedoeld, dat men niet door wereldsche verplichtingen verhinderd moet zijn, zich in de eenzaamheid aan een bespiegelend leven over te geven. Over de verdere middelen, om de ware kennis te verkrijgen, die grootendeels in ascetische oefeningen bestaan, zullen wij hier niet uitweiden.

Wanneer de mensch tot die ware kennis is gekomen, dan volgt onmiddellijk daarop de verlossing, zonder dat er iets anders tusschen beide ligt. Met het bewijs toch, dat de geest absoluut één is, dat er dus geene verscheidenheid bestaat, houdt alles op; want wanneer er gezegd wordt, dat de mensch moet offeren, kan men vragen, door wien, aan welken deva of hoe er moet geofferd worden, maar bij de leer, dat de mensch Brahma is, blijft er geene vraag meer over. „Die het Brahma kent, wordt Brahma” <sup>3)</sup>). De kennis van het Brahma is dus niet slechts een middel om tot de verlossing te komen, het is de verlossing zelve.

De toestand nu, waarin de ziel na de verlossing verkeert, wordt op verschillende plaatsen aldus beschreven: De mensch, wanneer hij tot ware kennis is gekomen, ziet in, dat zijne ziel geheel vrij staat boven de eindige wereld. Daardoor wordt alle invloed, dien de wereld op de ziel oefent, nl. het gevoel van lust en onlust, weggenomen. Daarom zegt de schrift: „De wijze, den grooten, alles omvattenden geest kennende, treurt niet meer” <sup>4)</sup>). En elders: „Welke dwaling, welk verdriet blijft er over, wanneer de mensch tot de kennis der eenheid van den geest is gekomen?” Zoo ook: „Het volmaakte geluk van het Brahma kennende, vreest de mensch niets meer.” Want de vrees voor

---

<sup>1)</sup> Br. Ar. Up. II, 6, 5.    <sup>2)</sup> I, 1, 1 (pag. 28).    <sup>3)</sup> Mund. Up. III, 2, 9.    <sup>4)</sup> Kath. Up. IV, 4.

smart enz., die ontstaat door de valsche meening, dat de ziel met de eindige wereld verbonden is, kan niet blijven voortbestaan, wanneer die meening door ware kennis is weggenomen. Evenals de vrees, die ontstaat, wanneer iemand in de schemering een touw voor eene slang of een paal voor een mensch aanziet, dadelijk ophoudt, zoodra hij weet, dat het geene slang of geen mensch is, evenzoo houdt het gevoel van lust en onlust dadelijk op, wanneer hij inziet, dat de eindige wereld niet wezenlijk bestaat en dat de ziel Brahma is. Al blijven ook daarna lief en leed bestaan, de mensch gevoelt ze niet meer, evenals iemand over het verlies zijner rijkdommen treurt, zoolang hij daaraan gehecht was, maar dat verlies niet meer gevoelt, wanneer hij afstand van de wereld heeft gedaan en kluisenaar is geworden <sup>1</sup>).

Voor den volmaakt wijze vervalt verder de gansche theorie van plichtmatige handelingen, waaronder, zooals reeds vroeger is aangemerkt, voornamelijk offerdienst en in het algemeen de cultus wordt verstaan. Want wanneer de mensch inziet, dat alleen het Brahma wezenlijk bestaat en dat hij zelf Brahma is, dan vervalt het geheele onderscheid tusschen het subject, dat offert, en het object, dengene aan wien geofferd wordt, en daarom kan er van offeren enz. in het geheel geen sprake meer zijn. De geheele cultus bestaat slechts, zoolang de mensch nog in den toestand van onwetendheid verkeert, maar daarna houdt hij op, evenals droomvoorstellingen voortduren, zoolang de droom duurt, maar bij het ontwaken vernietigd worden. Daarom zegt de schrift: „De toestand, waarin deugd en ondeugd met hare gevolgen, waarin tegenwoordig, verleden en toekomstend niet meer gevonden worden, die toestand is de verlossing,” en elders: „Het bestaat niet in deugd of ondeugd, niet in doen of laten, niet in iets toekomstends, noch in iets verledens” <sup>2</sup>).

Doch niet alleen de offerdienst houdt op, ook de gansche praktijk van het dagelijksche leven, daar deze geheel op de uit onwetendheid gemaakte onderscheiding van subject en

---

<sup>1</sup>) I, 1, 4 (pag. 84).      <sup>2</sup>) *Kat.* Up. II, 14.

object berust. Met die dwaling moeten ook hare gevolgen een einde nemen, en dus moet de praktijk ophouden bij het verkrijgen van ware kennis. Nu wordt evenwel de tegenwerping gemaakt, dat ook de geheele studie en het onderwijs van de Brahmakennis berust op het onderscheid tusschen subject en object, tusschen leeraar, leerling en het Brahma als het object der kennis. De studie en de verlossing, die daarvan het gevolg is, zou dus ook moeten wegvallen. Çankara geeft in zijn antwoord <sup>1)</sup> toe, dat het onderwijs in de Brahmakennis, als steunende op die onderscheiding, behoort tot de praktikale voorstelling en dus onwezenlijk is, maar beweert, dat iets onwezenlijks wel iets wezenlijk bestaands (hier de verlossing) kan ten gevolge hebben, evenals b.v. de herinnering van droombeelden iets blijvends is, terwijl de droombeelden zelve onwezenlijk zijn en voorbijgaan, en evenals droomen voortteekenen zijn van wezenlijke gebeurtenissen. Omdat evenwel die onderscheiding van subject en object geheel ophoudt, daar alles één is, kan men in eigenlijken zin ook niet van eene kennis van het Brahma spreken, daar ook het kennen wederom een onderscheid tusschen het kennende subject en het object, dat gekend wordt, onderstelt. Het kennen van het Brahma moet dus als eene oneigenlijke uitdrukking beschouwd worden <sup>2)</sup>.

Wanneer iemand nu dien toestand heeft bereikt, dan kan hij door zonde niet meer bezoedeld worden en worden ook zijne vroegere schulden uitgewischt <sup>3)</sup>. Dit leert de schrift door te zeggen: „Zooals het water afloopt van een lotusblad, zonder het te bevochtigen, zoo wordt hij, die het Brahma kent, niet meer bezoedeld door toekomstige zonde” <sup>4)</sup>; en elders: „Zooals de pluim van een bies, in het vuur gestoken, verbrandt, zoo verbranden al zijne vroeger bedreven zonden” <sup>5)</sup>. Zoo zegt Indra (als een openbaringsvorm van het Brahma) tot Prataradana, dat het hoogste doel des menschen is, hem (Indra) te kennen als den levensgeest, het volmaakte geluk, die niet ver-

<sup>1)</sup> II, 1, 14 (p. 448).      <sup>2)</sup> I, 1, 4 (p. 70).      <sup>3)</sup> IV, 1, 13 sqq.

<sup>4)</sup> Chând. Up. IV, 14, 3.      <sup>5)</sup> Chând. Up. V, 24, 3.

oudert en onsterfelijk is. „Die mij kent, diens geluk wordt door niets gestoord, noch door diefstal, noch door den moord van een Brahmaan, noch door vader- en moedermoord. En ook, wanneer hij zonde wil bedrijven, wijkt de bloes niet van zijn aangezicht” <sup>1)</sup>. Eveneens wordt er gezegd: „Bij hem, die het hoogste wezen heeft gezien, breekt de knoop des harten; alle twijfelingen worden opgelost en alle daden gaan te niet” <sup>2)</sup>. Door de kennis van het Brahma dus worden de gevolgen der handelingen afgesneden. Want in dien toestand weet de mensch, dat het denkbeeld: ik handel, eene dwaling is, maar dat het alleen zijn lichaam is, met verstand, inwendigen zin en zintuigen verbonden, dat die handelingen verricht; de handelingen gaan dus buiten de ziel om en de gevolgen komen daarom ook niet ten haren laste. Ofschoon hij vroeger in die meening verkeerde, worden de gevolgen daarvan weggenomen, zoodra de dwaling zelve voor juiste kennis heeft plaats gemaakt. En zooals het gaat met zonde en schuld, zoo gaat het ook met verdienste en deugd, want de opgegeven reden geldt voor goede zoowel als voor slechte handelingen. Bovendien is het geluk, dat de mensch door goede handelingen verkrijgt, onvolmaakt en dus minder begeerlijk in vergelijking met de ware kennis en hare gevolgen.

Daar nu het geheele aardsche bestaan en de gansche zielsverhuizing een gevolg is van vroegere daden, houden beide op, wanneer de gevolgen der handelingen ophouden. Eene zielsverhuizing kan er dus voor de verlorene ziel niet meer bestaan. Dit tegenwoordige leven echter eindigt niet dadelijk, zoodra de mensch tot ware kennis is gekomen. Die daden nl., welke gevolgen reeds begonnen zijn en die de oorzaak zijn van het tegenwoordige leven, worden niet vernietigd, maar hare gevolgen blijven voortduren, totdat ze geheel verteerd zijn. Het is hiermede als met een rad, dat, eenmaal in beweging gebracht, blijft voortloopen, totdat de snelheid, die het in den aanvang ontving, geheel is uitgeput. Daardoor kan de ware

<sup>1)</sup> Kaush. Brâhm. Up. III, 1.

<sup>2)</sup> Mund. Up. II, 2, 8.

wijze nog een tijdlang zijn aardsch bestaan voortzetten. Zijn ziel is dan echter reeds vrij van het lichaam en lief en leed treffen hem niet meer. „Zooals de afgestroopte slangenhuid in het nest ligt, zoo ligt ook het lichaam daar <sup>1)</sup>); „Oogen hebbende is hij als zonder oogen, stem hebbende is hij als zonder stem.”

Wanneer nu de gevolgen der handelingen, welker werking bij het verkrijgen der ware kennis reeds begonnen was, geheel zijn verteerd, dan vereenigt de ziel zich met het Brahma. Dan houdt tusschen beiden alle scheiding op, die vroeger nog bestond in een overblijfsel van de gevolgen der handelingen; de ziel neemt haar eigen gedaante aan; zij openbaart zich als zuiver geest, vrij van alle beperkingen. Als eene rivier, die zich in zee uitstort en daarmede geheel één wordt, zoodat zij ophoudt op zich zelve te bestaan, zoo wordt de ziel met het Brahma tot een ondeelbaar geheel vereenigd. Nu kan zij nooit weder als individuëele ziel geboren worden, daar de onwetendheid, de grondoorzaak van het individuëel bestaan, bij haar door ware kennis is verteerd. Eén met het Brahma is zij, evenals dit, zuiver intelligentie, terwijl men ook, met het oog op de praktikale waarheid, aan haar alwetendheid, almacht en de overige goddelijke eigenschappen en vermogens kan toeschrijven.

De hier beschreven toestand is die van den volmaakt wijze. Tusschen beiden, de onwetendheid en de volmaakte kennis, ligt evenwel nog een andere toestand, die nl., waarin de mensch zich wel kennis heeft verworven, zoodat hij niet meer onderworpen is aan de zielsverhuizing, maar waarin de onwetendheid nog niet geheel door kennis is verteerd, zoodat hij niet de absolute verlossing, maar slechts een hooger en toestand dan de gebonden zielen, bereikt <sup>2)</sup>).

Bij zulk een nog niet volmaakt wijze gaat de ziel bij den dood, bekleed met de lichaamskiem, van het lichaam uit. Zij begeeft zich evenwel niet naar de maan, de plaats der vergelding van goede werken, maar zij gaat hooger naar de wereld

---

<sup>1)</sup> Br. Ar. Up. IV, 4, 7.    <sup>2)</sup> IV, 2, 1 sqq.



van den hoogsten deva Brahmâ <sup>1)</sup>). Daar blijft zij afzonderlijk bestaan zonder zich geheel in het Brahma op te lossen. In dien toestand bezit zij bovennatuurlijke macht. Zij kan, volgens de schrift, door de macht van haar wil de schimmen der vaders oproepen. Zoo kan zij ook door haar wil alleen zich onafhankelijk maken en aan vreemden invloed onttrekken. Zij kan naar willekeur een lichaam aannemen en afleggen. Wanneer ze geen lichaam heeft, is ze als iemand, die droomt, en kan ze alleen waarnemen zonder te handelen; neemt ze daarentegen een lichaam aan, dan is ze als in wakenden toestand. Evenzoo kan ze ook verschillende lichamen aannemen en alle tegelijk bezielen, evenals één lamp te gelijker tijd verschillende pitten kan voeden. Hoe groot hare macht evenwel ook zij, altijd blijft ze onderworpen aan en afhankelijk van het Opperwezen. Bovendien heeft ze geene macht om te scheppen en kan ze geen invloed uitoefenen op den gang der wereld. Dezelfde macht kunnen zich, volgens den Yoga, ook menschen verwerven door ascese en bespiegeling. Vandaar de naam Yogin, dien zij dragen.

Deze zielen nu keeren niet naar de aarde terug, om opnieuw geboren te worden. Zij blijven bij Brahmâ tot aan het einde der bestaande wereldperiode. Dan, wanneer al het geschapene ophoudt te bestaan en in het Brahma terugkeert, dan neemt ook hare macht een einde en vereenigen zij zich geheel met het Brahma, evenals de volkomen verlostte zielen.

#### § 7. ALGEMEEN INDISCHE VOORSTELLINGEN IN ÇANKARA'S WERK VOORKOMENDE.

Nadat we zoo Çankara's eigenlijke leer hebben afgehandeld, moeten wij nog spreken over enkele bijzonderheden, die, zonder bepaald tot het systeem te behooren, als ter loops door hem vermeld worden. Ze zijn niet als uitsluitend Vedântisch, maar meer als algemeen Indisch te beschouwen.

---

<sup>1)</sup> IV, 4, 8.



1<sup>o</sup>. De wereldperioden. Bij de behandeling van Brahma's verhouding tot de phaenomenale wereld hebben we over die wereld in bijzonderheden niet gesproken. We behoeven dat ook hier niet te doen. Het zij voldoende op te merken, dat de Vedânta, evenals de Sânkhya, vijf elementen aanneemt, die in de volgende orde zijn ontstaan <sup>1)</sup>: Uit de ziel (het Brahma) is voortgekomen de ether of ruimte, uit den ether de lucht, uit de lucht het vuur, uit het vuur het water, uit het water de aarde. De eigenschappen der verschillende elementen zijn bij den Vedânta dezelfde als bij de Sânkhya. (Zie inleiding § 3).

Iets langer moeten we echter stilstaan bij de leer der wereldperioden (kalpa's). Wij hebben gezien, dat Çankara, op het voorbeeld zijner heilige schrift, spreekt van schepping, ontstaan der wereld, terwijl tevens door beiden wordt geleerd, dat de wereld eeuwig is. Dit wordt aldus verklaard <sup>2)</sup>: Van tijd tot tijd keert de geheele bestaande wereld tot den chaotischen vorm, of, om ons bepaald aan de voorstelling der Vedântins te houden, tot het Brahma terug. De elementen lossen zich in eene volgorde, tegenovergesteld aan die van het ontstaan, in het Brahma op, zoodat er in het geheel niets meer bestaat dan dit. Daar evenwel de illusie, de oorzaak der phaenomenale wereld, niet is weggenomen, maar in het Brahma blijft bestaan, kan het niet zoo absoluut één blijven. Uit de illusie ontwikkelt zich wederom eene nieuwe schepping. Deze afwisseling nu wordt vergeleken bij een inslapen en een ontwaaken van het Opperwezen." Wanneer hij, in diepen slaap verzonken, geen droomgezicht meer ziet, dan keert de stem met alle namen, het gezicht met alle vormen, het gehoor met alle klanken, de inwendige zin met alle gedachten tot den levensgeest terug; wanneer hij ontwaakt, dan gaan, als de vonken van een brandend vuur, alle levensgeesten van dien geest uit, ieder naar zijne plaats; uit de levensgeesten komen de deva's, uit de deva's de werelden voort <sup>3)</sup>."

Die volgende schepping is evenwel geheel gelijk aan de

---

1) II, 3. 2) I, 3, 30. Kaush. Brâhm. Up. III, 3.

voorafgaande, evenals de toestanden na het ontwaken bij den mensch dezelfde zijn als vóór het inslapen. Want ofschoon de mensch zich de toestanden eener vroegere wereldperiode, evenals die van eene vroegere geboorte, niet kan herinneren, maakt dit toch geen wezenlijk verschil uit, daar de deva's zich die vroegere toestanden wèl kunnen herinneren, omdat zij in kennis en macht boven de menschen verheven zijn. Bovendien, daar iedere toestand het gevolg is van vroegere goede of slechte handelingen, moet ook iedere nieuwe schepping, als het gevolg van vroegere toestanden, aan de voorafgaande gelijk zijn. Daarom zegt ook de overlevering: „Al deze schepselen volbrengen dezelfde handelingen, die zij volbrachten in eene vroegere schepping; onder den indruk hunner vroegere goede of slechte handelingen, handelen zij op deze of op gene wijze.”

Verder, wanneer de phaenomenale wereld ondergaat, blijft de potentia dier wereld, de illusie, bestaan, en deze is weder de oorzaak der nieuwe schepping; anders toch zou men moeten aannemen, dat de wereld geene oorzaak had en dit is ongerijmd. Daar nu die potentia zich slechts op ééne wijze kan openbaren en niet willekeurig dit of iets anders kan ten gevolge hebben, moeten wij aannemen, dat de toestanden der verschillende wereldperioden aan elkander gelijk zijn. Het is hiermede als met de individuëele ziel, die, nadat zij in diepen slaap met het Brahma is vereenigd geweest, bij het ontwaken, ten gevolge harer onwetendheid, geheel in den vroegeren toestand wordt hersteld.

Die gelijkheid der verschillende wereldperioden wordt verder ook door schrift en overlevering geleerd. Want de schrift zegt: „De schepper schiep als te voren zon en maan, hemel en aarde, het luchtruim en den ether”<sup>1)</sup>, en elders: „Wat ze (de zielen) hier waren, leeuw, tijger, jakhals enz., dat worden ze bij de nieuwe schepping.” In overeenstemming daarmede leert de overlevering, dat de verschillende wereldperioden aan elkan-

---

<sup>1)</sup> Taitt. Aranyaka, X, 1, 14.

der gelijk zijn, als de overeenkomstige jaargetijden van ieder jaar.

De wereldperioden nu zijn oneindig in aantal, daar de illusie, waarvan zij het gevolg zijn, van eeuwigheid aan het Opperwezen eigen is. Daarom wordt er ook in de Purâna's gezegd, dat er geene bepaling is van het getal der verledene en toekomstige wereldperioden.

2<sup>o</sup>. De deva's <sup>1)</sup>. Volgens Çankara's voorstelling en volgens die der Hindû's in het algemeen is de geheele natuur beziel. Ieder natuurverschijnsel en ieder hemellichaam heeft een eigen bestuurder, eene eigene ziel. Dit wordt door de schrift geleerd, waar zij bij het verhaal der schepping, na het ontstaan van het vuur, het water en de aarde vermeld te hebben, aldus voortgaat: „Deze deva (hier als een naam van het Opperwezen genomen) dacht: Laat ik deze drie deva's met mijn geest, de levende ziel, bezielen” <sup>2)</sup>. Daarom wordt er ook van die elementen gezegd: „Het vuur (het water) dacht: Laat ik mij vermenigvuldigen en voortbrengen.” Denken, zelfbewustzijn toch kan niet aan de elementen op zich zelve, maar alleen aan de verschillende deva's dier elementen worden toegeschreven <sup>3)</sup>. Er zijn dan ook talrijke uitspraken in de schrift, waardoor dit bevestigd wordt, zooals waar gesproken wordt van de „gouden persoon in de zon” <sup>4)</sup> en waar in het algemeen aan alle voorwerpen der natuur en aan de zintuigen en levensgeesten gedachte en gevoel worden toegekend.

Jaimini (de auteur der Mîmânsâ) ontkent dit evenwel en zegt, dat die zoogenaamde deva's, zooals de zon en andere hemellichamen, niets anders dan bewustelooze voorwerpen zijn, omdat 1<sup>o</sup>. het algemeen spraakgebruik en de oude schriften, voor zoover zij van menschelijken oorsprong zijn, volstrekt niet als gezaghebbend kunnen aangehaald worden; 2<sup>o</sup>. de schrift

---

1) Gewoonlijk, doch zeer ten onrechte, wordt dit woord door god vertaald. Het is hetzelfde als het latijnsche deus en afgeleid van den wortel div = schitteren, glanzen. Misschien zou het nog het best door majesteit te vertalen zijn. Wij behouden evenwel liever het oorspronkelijke woord.

2) Chând. Up. VI, 2 en 3. 3) II, 1, 5. 4) Chând. Up. I, 6, 7.

nergens ten doel heeft om te leeren, dat zij zelfbewuste wezens zijn, maar dit altijd slechts ter loops vermeld wordt, zoodat daarop niet te veel nadruk mag worden gelegd.

Çankara antwoordt hierop <sup>1)</sup>: „De deva's zijn zelfbewuste, machtige wezens. Want de hemellichamen zelve zijn wel bewusteloos en stoffelijk, maar de deva's zijn de daarin wonende, zelfbewuste zielen. Wat toch de argumenten, door Jaimini bijgebracht, aangaat, ad 1<sup>o</sup>. antwoorden wij, dat de oude schriften altijd toch eenig gezag hebben, daar zij op den Veda steunen, terwijl 2<sup>o</sup>. de opmerking, dat het niet het hoofddoel der teksten is om dit te leeren, tot de zaak zelve niets afdoet, daar het niet bepaald noodig is, dat een tekst opzettelijk ten doel heeft iets te leeren, wanneer het er maar duidelijk uit blijkt; dit laatste nu is hier zeer zeker het geval.

Deze deva's nu, waaronder Brahmâ (Hiranyagarbha = die een gouden kern bevat, eene personificatie der zon) <sup>2)</sup> de oudste en voornaamste is, worden voorgesteld als zeer machtige wezens. Evenals de Yogins en in grootere mate nog dan deze, zijn zij toegerust met eene macht en eene kennis, ver verheven boven die der gewone menschen. Door hunne kennis zijn zij in staat gesteld zich de toestanden der vroegere wereldperioden te herinneren, evenals de mensch zich de toestanden van vóór zijn inslapen herinnert, en kennen zij den Veda zonder dat zij hem behoeven te bestudeeren <sup>3)</sup>.

Wat hunne macht aangaat, daaromtrent vermeldt Çankara, dat zij verschillende lichamen tegelijk kunnen aannemen en bezielen en daardoor op verschillende plaatsen tegelijk tegenwoordig zijn; tevens kunnen zij zich daarbij voor anderen onzichtbaar maken. Daaruit wordt verklaard, dat zij, ofschoon

<sup>1)</sup> I, 3, 33.

<sup>2)</sup> Omtrent het verschil tusschen Brahma en Brahmâ moeten we nog het volgende opmerken: Grammatisch is Brahma neutrum, Brahmâ masculinum; het eerste beteekent, zooals boven (bl. 38 n. 1) gezegd is, het woord, het tweede de spreker; Brahmâ is de uitspreker van het (scheppings-)woord, dus de schepper.

<sup>3)</sup> I, 3, 26 (p, 281).

verschillende offers gelijktijdig worden gebracht, toch alle offers kunnen genieten. Verder kunnen zij uit zich zelve allerlei voorwerpen, zooals wagens, paleizen enz. voortbrengen, zonder daarvoor eenig uitwendig hulpmiddel of werktuig noodig te hebben.

Hun lot is verder beter dan dat der menschen <sup>1)</sup>; zooals deze gelukkiger zijn dan de dieren, zoo zijn de deva's weder gelukkiger dan de menschen. Door zonde worden zij niet bezoedeld <sup>2)</sup>. Aan lichamelijke behoeften zijn zij niet onderworpen: „Zij eten niet en drinken niet; door het amṛita (= ambrosia) alleen te zien, worden zij verzadigd” <sup>3)</sup>.

Aan den anderen kant echter zijn zij, evenals de menschen, eindige wezens; „De gansche eindige wereld, van Brahmâ af tot de levenlooze voorwerpen toe”, is eene uitdrukking, die herhaalde malen bij Çankara voorkomt; daaruit blijkt, dat, ofschoon zij hooger staan dan menschen en dieren, er toch tusschen de deva's en deze laatsten geen generiek verschil bestaat. Als lichamelijke wezens zijn zij onderworpen aan gevoel van lust en onlust, aan genot en smart, en tevens aan verandering en vergankelijkheid. Uitdrukkelijk wordt door Çankara gezegd <sup>4)</sup>, 1<sup>o</sup>. dat de deva's niet met den naam geest kunnen bestempeld worden, daar zij lichamelijke wezens zijn; 2<sup>o</sup>. dat de deva's niet onsterfelijk kunnen genoemd worden, daar er van hen geleerd wordt, dat zij ontstaan en vergaan <sup>5)</sup>, en het eenig verschil met de menschen in dit opzicht is, dat zij langer levensduur hebben; 3<sup>o</sup>. dat hunne macht geheel berust op het Opperwezen en zij dus niet onafhankelijk zijn, daar er geschreven staat: „Uit vrees voor hem brandt het vuur, uit vrees voor hem brandt de zon; uit vrees voor hem loopt Indra en de wind en ook de dood” <sup>6)</sup>. Evenzoo wordt er gesproken van den hoogsten geest als dengene, die de zon bestuurt en aan wien dus de deva's ondergeschikt zijn.

---

<sup>1)</sup> II, 1, 34.    <sup>2)</sup> II, 4, 16.    <sup>3)</sup> III, 1, 7.    <sup>4)</sup> I, 2, 17 (p. 193).

<sup>5)</sup> Vergel. o. a. Rîgveda X, 72.    <sup>6)</sup> *Kat.* Up. VI, 3.



Als lichamelijke wezens zijn dus de deva's eindig <sup>1)</sup>; evenals alle andere schepselen zijn zij eindige individuën van een eeuwig genus. De namen der deva's, zooals zij in den Veda voorkomen, zijn niet namen van een bepaald individu, daar dit strijden zou met de eeuwigheid der schrift, maar het zijn als het ware titels, die een bepaalden rang aanduiden; Indra b.v. is de naam van dien deva, die de bepaalde waardigheid (van hemelkoning) bekleedt.

Wat betreft den offerdienst en den cultus, deze bestaan voor de deva's niet. Want het zou ongerijmd zijn aan te nemen, dat de deva's offerden, daar immers de offers juist hun worden toegebracht <sup>2)</sup>.

Daarentegen zijn zij als eindige wezens wel verplicht, het Brahma te leeren kennen <sup>3)</sup>. Dat zij dit toch van nature niet kennen, blijkt reeds daaruit, dat zij aan lichamen verbonden zijn, daar dit alleen een gevolg van onkunde kan zijn. Bovendien wordt dit door de schrift bevestigd, in de woorden: „De geest, die, in de aarde wonende, een ander is dan de aarde, dien de aarde niet kent” <sup>4)</sup> enz. Dat zij tot die kennis en daardoor tot de verlossing kunnen en moeten komen, leert de schrift door te zeggen: „Wie der deva's of der menschen of der Rishi's het Brahma begrijpt, die wordt Brahma”. Evenzoo zien wij in de schrift, dat de deva's die kennis verlangen. Zoo staat er: „Zij nu spraken: Laat ons dien geest zoeken te leeren kennen, door de kennis waarvan men alle werelden en alle wenschen verkrijgt” <sup>5)</sup>. Dit blijkt verder ook uit hetgeen er verhaald wordt <sup>6)</sup>, dat Maghavan (Indra) honderd en

---

<sup>1)</sup> I, 3, 28.

<sup>2)</sup> Hierdoor verraadt Çankara zijne onbekendheid en met het geheel der Vedische liederen en met enkele werken der overlevering, gelijk het Mahâbharata. Verg. Rîgveda X, 90, vs. 6, 15, 16; 130, 3. enz. Bekend is overigens in de Indische mythologie het offer van Daksha (Prajâpati), dat door Çiva, die niet genoodigd was, verstoord werd.

<sup>3)</sup> I, 3, 26 en 31. <sup>4)</sup> Br. Ar. Up. III, 7, 3. <sup>5)</sup> Chând. Up. VIII, 7, 2. <sup>6)</sup> Chând. Up. VIII, 11, 3.



één jaar bij Prajâpati als Brahmaleerling vertoefde en dat Bhrîgu tot zijn vader Varuna kwam met de woorden: „Leer, o heer! het Brahma kennen” <sup>1)</sup>.

De redenen nu, die verhinderen aan te nemen, dat de deva's kunnen offeren, gelden bij de kennis van het Brahma niet. Er is ook volstrekt geene reden om te stellen, dat de uitsluiting van het eerste noodzakelijk gepaard moet gaan met uitsluiting van de Brahmakennis. Dat zij niet worden opgenomen in de godsdienstige gemeenschap, is geene zwaarigheid, daar deze opneming alleen noodig is, om den Veda te mogen lezen en bestudeeren, iets wat de deva's niet noodig hebben, daar zij, zooals reeds gezegd is, den Veda uit zich zelve kennen.

„Daar dus,” aldus eindigt Çankara dit betoog, „de deva's zelfbewuste, eindige wezens zijn, hebben zij behoefte aan kennis van het Brahma; en daar er niets is, dat hen van de beoefening daarvan uitsluit, concludeeren wij, dat ook de deva's tot de beoefening van het Brahma in staat en verplicht zijn.” Wij vinden overigens bij Çankara herhaalde malen de overtuiging uitgesproken, dat de deva's slechts openbaringen van het hoogste wezen zijn, dat met het oog op den cultus onder verschillende vormen wordt voorgesteld, daar men bij de offers, enz. één bepaalden vorm voor oogen heeft. Het ééne Opperwezen wordt onder verschillende vormen vereerd. Dit wordt gestaafd door eene aanhaling uit de schrift, dat alle deva's, ten getale van meer dan drieduizend, slechts openbaringen zijn van één wezen <sup>2)</sup>.

3<sup>o</sup>. De Çûdra's. Over het kastenwezen spreekt Çankara bijna in het geheel niet; enkele malen slechts noemt hij de namen der vier kasten: Brahmanen, Kshatriya's, Vaicya's en Çûdra's; alleen zegt hij, dat, zooals uit zijne leer natuurlijk volgt, het onderscheid tusschen de verschillende kasten iets onwezenlijks is, iets, wat volstrekt niet tot de ziel behoort <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Taitt. Up. III, 1.

<sup>2)</sup> Çatapatha Brâhmana XI, 6, 3, 4. Vgl. *Nîrûkta*, Daivat. I, 4 (ed. Roth).

<sup>3)</sup> Çank. Inl. (p. 20).

Op ééne plaats wordt hierop evenwel eene uitzondering gemaakt <sup>1)</sup>. Nadat beslist is, dat de deva's tot de studie van het Brahma verplicht zijn, wordt de vraag opgeworpen, of die verplichting onder de menschen zich uitstrekt tot allen zonder onderscheid, dan wel beperkt is tot de drie hoogste kasten, tot de zoogenaamd tweemaal geborenen (daar de inwijding in de godsdienstige gemeenschap, die aan de Çûdra's niet is toegestaan, eene tweede geboorte wordt genoemd). Deze kwestie wordt op de volgende wijze behandeld: „De gronden voor de toelating der Çûdra's zijn: 1<sup>o</sup> dat zij kunnen ondersteld worden zoowel de begeerte als de geschiktheid voor het verkrijgen der Brahmakennis te bezitten; 2<sup>o</sup> dat de Veda wel den Çûdra uitsluit van de offers en den cultus, maar geene bepalingen bevat, die hem verbieden het Brahma te beoefenen; 3<sup>o</sup> dat zijne uitsluiting van de offers, die hieruit volgt, dat hij het heilige vuur niet mag ontsteken, hem niet *per se* van die studie uitsluit, daar iemand, ook zonder aan den cultus deel te nemen, kennis kan verwerven; 4<sup>o</sup> dat er in den Veda een voorbeeld bestaat van een Çûdra, die zich Brahmakennis had verworven <sup>2)</sup> en dat eveneens in de overlevering van Çûdra's wordt gesproken, die op een hoogen trap van kennis stonden.”

Op deze verschillende argumenten antwoordt Çankara aldus: „De Çûdra kan het Brahma niet beoefenen, daar hij den Veda niet mag bestudeeren. Want de studie van den Veda moet worden voorafgegaan door opneming in de godsdienstige gemeenschap, die den Çûdra is ontzegd. Begeerte nu naar verlossing beteekent op zichzelf niets zonder het vermogen om ze te bereiken en dat vermogen heeft, zooals gezegd is, de Çûdra niet, daar het hem verboden is den Veda te lezen. De uitsluiting van den cultus moet verder worden beschouwd als een algemeene regel, die ook de uitsluiting van de gewijde wetenschap omvat.”

Wat nu de argumenten betreft, bijgebracht uit schrift en overlevering, deze worden door Çankara verwrongen en daar-

1) I, 3, 34.    2) Chând. Up. IV, 2, 2.

door van hunne beteekenis beroofd. Ook stelt hij daartegenover andere plaatsen, waarin die uitsluiting wel wordt geleerd, zooals wat de overlevering zegt, dat een Çûdra den Veda niet mag lezen of ook maar hooren voorlezen en dat niemand de heilige wetenschap aan een Çûdra mag mededeelen; deze mogen alleen de Itihâsa's en Purâna's bestudeeren en daaruit hunne kennis putten, maar zij mogen geene kennis verwerven, die direct op den Veda steunt.

De Çûdra's zijn dus uitgesloten van de sacra, evenals in den ouden tijd het plebs te Rome.

---

## HOOFDSTUK III.

### PARALLELE VERSCHIJSSELEN OP CHRISTELIJK GEBIED.

---

#### § 1. INLEIDENDE OPMERKINGEN.

Wanneer we, na in de voorgaande bladzijden Çankara's denkbeelden in hoofdtrekken te hebben geschetst, eene vergelijking trachten te maken tusschen zijne leer en die der christelijke dogmatici, dan zien we dadelijk, dat eene volledige en grondige vergelijking eene onmogelijkheid is, en het valt ons niet moeielijk de redenen daarvan te ontdekken.

In de eerste plaats toch is Çankara's leer, zooals we reeds meermalen de gelegenheid hadden op te merken, volstrekt niet te beschouwen als een op zich zelf staand en afgesloten geheel. Zoo van iemand, dan voorzeker geldt het van hem, dat zijne leer niet kan gekend worden zonder eene volledige kennis der denkbeelden, die aan de zijne zijn voorafgegaan. Of het ooit mogelijk zal zijn, die kennis te verkrijgen, is een zeer betwistbaar punt. Van de verschillende personen, die hij noemt als schrijvers over den Vedânta, is geen enkel werk bewaard gebleven, en de daardoor veroorzaakte gaping is te groot, dan dat wij mogen verwachten, dat het ons ooit zal gelukken, de geschiedenis der Indische denkbeelden anders dan in zeer breede trekken te leeren kennen.

Maar al was eene meer nauwkeurige kennis in het algemeen

mogelijk, dan nog zou ze in een academisch proefschrift in geenen deele kunnen geëischt worden. Zulk eene studie toch, die niets minder vereischt, dan eene volledige bekendheid met de Indische litteratuur van de vroegste tijden af, is bij den gebrekkigen toestand, waarin de Indische philologie nog verkeert, zoodat weinige werken volgens de eischen van onzen tijd goed zijn uitgegeven en de meeste tot nog toe slechts in handschrift voorhanden zijn, het werk niet van eenige maanden of ook zelfs van eenige jaren, maar van een geheel, misschien meer dan één, menschenleven.

Bovendien, de bezwaren die zich bij die vergelijking aan ons voordoen, komen niet alleen voort uit gebrekkige kennis. Ook wanneer we al de gegevens bezaten, die noodig zijn om de door Çankara ontwikkelde denkbeelden van hunnen oorsprong af na te gaan, ook dan zouden we bij de vergelijking met het Christendom op moeielijkheden stuiten, die voortvloeien uit het groote verschil, dat er bestaat tusschen de Indische en de Christelijke denkbeelden.

Het punt van uitgang toch is bij beiden geheel verschillend. Terwijl bij de Christenen de zonde de oorzaak is der mensche-lijke ellende en de verlossing dus bestaat in het wegnemen daarvan, is bij de Hindû's die ellende niet een gevolg van zondig bestaan, maar van individuëel bestaan in het algemeen. Het lichamelijk bestaan zelf is de wortel van alle rampen, en houdt niet op dat te zijn, al wordt het niet tot slechte, maar tot goede daden gebezigd. Al is de deugdzame gelukkiger dan de booze, toch is ook zijn geluk onvolkomen en wordt het telkens afgewisseld door leed en smart. Zoowel de goede als de slechte handelingen zijn oorzaak, dat de ziel aan de stof gebonden blijft en dus verhinderd wordt, het hoogste geluk te bereiken. Vandaar, dat het doel der Indische godsdienstleer een geheel ander is dan dat van het Christendom. Tracht dit laatste het individu te ontwikkelen en hem door zedelijke volmaking te brengen tot het hoogste geluk, dat bestaat in zedelijke vrijheid, in volkomen eenswillendheid met God, alle Indische systemen komen hierin overeen, dat ze trachten den mensch te verlossen

van het individuëel bestaan, hetzij ze hem te dien einde, zooals de Sânkhya en Vaiçeshika, willen brengen tot een toestand van volmaakte rust, d. w. z. van volstreckte gevoelloosheid, of zooals de Vedânta, tot eene absolute vereeniging met den Algeest, of ook, zooals het Buddhisme, hem zich willen doen oplossen in het niet<sup>1)</sup>. De moraal, die in het Christendom altijd op den voorgrond staat, treedt daarom in de Indische systemen geheel op den achtergrond en hangt met den godsdienst in het geheel niet, of althans zeer los, samen. Wij hebben de bewijzen daarvan meermalen bij Çankara aangetroffen, waar hij b. v. zegt, dat bij de verlossing zoowel 's menschen goede als zijne slechte handelingen te niet gedaan worden, daar de vruchten der eerste evenals die der laatste het bereiken van het hoogste geluk verhinderen<sup>2)</sup>, of waar hij de uitspraak der schrift aanhaalt: „Die mij kent, diens geluk wordt door niets gestoord, noch door diefstal, noch door moord van een Brahmaan, noch door vader- en moedermoord. En ook wanneer hij zonde wil bedrijven, wijkt de bloes niet van zijn aangezicht”<sup>3)</sup>. Al is het nu waar, dat deze laatste uitspraak alleen te beschouwen is als eene theoretische consequentie, daar

---

<sup>1)</sup> De vraag of het Nirvâna der Buddhisten eene positieve zaligheid is dan wel een volstrekt niet-zijn, is en wordt nog veel besproken. Eene volledige behandeling dier vraag gaat mijne krachten ver te boven en zou hier bovendien geheel misplaatst zijn. Hier alleen dit: Door de Hindû's van vroegeren en lateren tijd wordt zij altijd in laatstgenoemden zin beantwoord. Mâdhava Acârya zegt in zijne *Sarva-darçana-sangraha* (Overzicht van alle philosophische systemen, waarin de hoofdtrekken der verschillende stelsels kort, maar juist, worden opgegeven) daaromtrent (pag. 15, reg. 8 sq.): „Wanneer ten gevolge van de kennis der vier hoofdwaarheden (nl. deze: Alles is vergankelijk; alles is lijden; alles heeft zijne eigene kenmerken, m. a. w. het algemeene bestaat niet; alles is niets) alle voorstellingen ophouden, dan is het hoogste Nirvâna, dat het niets tot kenmerk heeft, bereikt.” De Buddhisten spreken bovendien met ronde woorden hunne loochening van het bestaan eener ziel uit; vgl. *R. S. Hardy, Legends and Theories of the Buddhists*, pag. 238.

<sup>2)</sup> Vergelijk pag. 87.    <sup>3)</sup> Vergelijk pag. 86.



het in de praktijk onmogelijk is, dat de ware wijze, die vrij is van alle zinnelijke neigingen, lust heeft in zonde, terwijl bovendien zondige begeerten toch altijd het verkrijgen der volmaakte kennis in den weg staan, toch blijven zulke uitspraken bewijzen voor het boven gezegde, dat bij de Hindû's zedelijkheid en godsdienst zeer los verbonden zijn <sup>1)</sup>.

Een ander, hiermede nauw samenhangend, punt van verschil, dat eveneens zeer grooten invloed oefent op den gang van het geheele systeem, is het volstreckte dualisme, dat we in de leer over den mensch aantreffen. Nergens toch vinden we in het Christendom eene zoo strenge afscheiding tusschen ziel en lichaam, als die, welke niet alleen in Çankara's leer, maar ook bij de andere Indische systemen gevonden wordt, waarbij de ziel, geheel afgescheiden van de eindigé wereld, eigenlijk met het lichaam in het geheel niet verbonden is. Dit verschil openbaart zich juist het sterkst bij Çankara's beschouwing der individuëele ziel als absoluut één met den algeest, voor welke beschouwing we bij christelijke schrijvers te vergeefs naar eenig punt van aanraking zoeken.

Het groote verschil nu, wat betreft het punt van uitgang zoowel als het doel, waarheen ze zich bewegen, maakt eene doorgaande vergelijking tusschen Çankara's leer en eenig christelijk stelsel zeer moeielijk of liever geheel onmogelijk. Wij moeten ons daarom in dit hoofdstuk er toe bepalen, die bijzondere punten, waarin Çankara's leer met die van christelijke schrijvers overeenkomt, aan te wijzen.

Hierbij behoeven we bij het formeele gedeelte niet lang stil te staan. Dat Çankara, wat zijne beschouwing van het gezag der schrift en dat der menschelijke rede aangaat, in het algemeen met de christelijke dogmatici van vroegeren en lateren tijd overeenkomt, valt ieder dadelijk in het oog. Wat de denkbeelden omtrent den Veda betreft, in één opzicht, in zijne leer nl.,

---

<sup>1)</sup> Merkwaardig is het nog, hierbij op te merken, dat bij de Indiërs de zedelijke voorschriften niet tot de schrift, maar tot de overlevering worden gebracht. (Zie pag. 5).

dat het woord van den Veda eeuwig is, gaat hij verder, in een ander opzicht, in de erkenning, dat er in de schrift onderscheid moet worden gemaakt tusschen datgene, wat ze bepaald ten doel heeft te leeren, en datgene, wat slechts een bijkomend iets is, aan welk laatste geen volstrekt gezag kan worden toegekend, minder ver dan de christelijke openbaringsgeloovigen. Het verschil tusschen zijne heilige schrift en die der christenen geeft verder aanleiding tot geheel verschillende behandeling. De meerdere uitgebreidheid van der Veda geeft hem gelegenheid, zich alleen tot datgene te bepalen, wat voor zijn doel dienstig is, en het overige, de mantra's en het grootste gedeelte der brâhmana's, stilzwijgend voorbij te gaan, terwijl verder het meer filosofisch karakter der Upanishads hem gelegenheid geeft zijne stellingen met teksten te bewijzen, zonder dat hij tot de, bij de oude christelijke schrijvers zoo geliefde, allegorische verklaring zijne toevlucht behoeft te nemen.

Ook over het recht der menschelijke rede spreekt hij slechts in het algemeen, zonder zich in te laten met een nauwkeurig onderzoek, hoever zij in geloofszaken mag gaan, zooals wij dit in het Christendom bepaald in de scholastiek aantreffen. Hij gebruikt redeneering slechts daar, waar ze hem voor zijn doel, den Vedânta tegenover andersdenkenden te verdedigen en deze met hunne eigene wapenen te bestrijden, dienstig is, terwijl hij daarbij, evenals alle Indische filosofen, meer beelden en vergelijkingen, dan wel streng logische definitiën gebruikt. Ook hierbij vinden we verder geene merkwaardige punten, die voor eene meer uitvoerige vergelijking geschikt zijn. Wij zullen daarom over dit gedeelte niet verder uitweiden, maar ons dadelijk wenden tot het materiële gedeelte van het systeem.

## § 2. ERIGENA EN ZIJNE VOORGANGERS.

Uit het boven gezegde is duidelijk genoeg gebleken, dat wij ons, om punten van aanraking en vergelijking tusschen Can-

kara's leer en die van christelijke dogmatici te vinden, bij voorkeur moeten wenden tot die schrijvers, bij wie het historisch christelijke het meest op den achtergrond treedt om voor filosofische bespiegeling plaats te maken. Als van zelf valt daarom ons oog op die richting in de oude kerk, die om hare nauwe aansluiting aan de platonische begrippen te recht de platonische richting in het Christendom genoemd wordt en onder welke vertegenwoordigers Johannes Scotus Erigena als degene, bij wien wij de meest consequente uitwerking van hare beginselen vinden, zeker wel de eerste plaats bekleedt. Dezen willen wij daarom kiezen als dengene, met wien wij ons bij onze vergelijking voornamelijk bezighouden. Het ligt te meer voor de hand, dat wij onze keuze op hem bepalen, daar hij ongeveer een tijdgenoot van Çankara is geweest, zoodat wij hier ter zelfder tijd in het Oosten en het Westen twee schrijvers vinden, die van elkander geheel onafhankelijk en langs zeer verschillende wegen tot resultaten zijn gekomen, die in sommige punten eene merkwaardige overeenkomst vertoonen.

Daar evenwel ook Erigena geenszins geacht kan worden op zich zelf te staan, moeten wij, waar de gelegenheid zich daartoe aanbiedt, de aandacht vestigen op zijne voornaamste voorgangers, in het bijzonder op Dionysius Areopagita en Maximus Confessor, verder op de Alexandrijnen Clemens en Origenes.

Verder dan Erigena zullen wij niet gaan, daar vooreerst bij de kerkelijke schrijvers tusschen Erigena en den nieuweren tijd weinig zelfstandigheid en oorspronkelijkheid gevonden wordt, zoodat hunne werkzaamheid zich grootendeels bepaalt tot navolging en bewerking der kerkleer, en wij dus bij hen voor ons doel weinige gegevens kunnen vinden, terwijl we, wanneer we onze vergelijking ook tot de dogmatici van lateren tijd uitstrekken, gevaar loopen van het gebied der theologie op dat der philosophie over te gaan.

Het ligt overigens niet in ons plan, de leer van Erigena in haar geheel te behandelen; wij bepalen ons tot het opza-

melen der punten van aanraking met Çankara en gaan het overige met stilzwijgen voorbij <sup>1)</sup>).

a. De leer omtrent het Opperwezen. Wij hebben bij de behandeling van Çankara's leer gezien, dat hij, in overeenstemming met de Upanishads, twee geheel verschillende definities van het Opperwezen geeft. Volgens de ééne wordt het beschreven als geheel zonder eigenschappen; men kan niet zeggen, wat het Brahma is, maar alleen, wat het niet is; het is iets anders, dan wat men kent, iets anders, dan wat men niet kent; het is niet dik en niet dun, niet kort en niet lang, enz. Het absolute wezen kan niet gedefiniëerd worden, daar iedere definitie eene tegenstelling in zich sluit en tegenover het hoogste wezen niets kan gedacht worden. Daarom kan men het alleen noemen het absolute zijn, maar ook hier mag niet gedacht worden aan eene tegenstelling tegenover het niet-zijn, daar het absolute wezen boven beide staat en zowel non-ens als ens kan genoemd worden <sup>2)</sup>). Tegenover deze beschouwing staat evenwel eene andere. Het Brahma toch is ook de oorzaak der gansche wereld. Als zoodanig is het voorzien van alle vermogens; het kan alles doen, alles wenschen, alles ruiken, alles proeven, het is alomtegenwoordig, alwetend, almachtig enz <sup>3)</sup>).

Dezelfde tweeledige beschouwing van het Opperwezen vinden we reeds eenigszins bij de oude christelijke kerkvaders terug. Het wezen van God wordt op twee verschillende wijzen bepaald, volgens de *via negationis* en de *via eminentiae*. De eerste, waarbij alle bepaalde eigenschappen aan het Opperwezen worden ontzegd, staat vooral bij de Gnostici en de Alexandrijnen op den voorgrond. Zoo wil b. v. Basilides van God niet spreken als „de zijnde” en stelt daarom „het niet-zijnde” als het begin van alles, niet om daarmee aan God alle be-

---

<sup>1)</sup> Vergel. hierbij: Dr. Theodor Christlieb, *Leben und Lehre des Joh. Scotus Erigena*, Gotha 1860.

<sup>2)</sup> Verg. pag. 42 verv.    <sup>3)</sup> Verg. pag. 58.

staan te ontzeggen, maar omdat aan het absolute wezen niet het zijn in tegenoverstelling van het niet-zijn kan worden toegeschreven, daar het beide omvat. Eveneens leert Clemens <sup>1)</sup>, dat de mensch alleen tot het begrip van God kan komen, door te abstraheeren van al het lichamelijke en het onlichamelijke, met dien verstande evenwel, dat hij daardoor alleen leert, wat God niet is, niet, wat Hij is. Hiertegenover staat evenwel de *via eminentiae*, waarbij men van de menschelijke eigenschappen en vermogens door uitbreiding en volmaking tot die van het hoogste Wezen opklimt en aan God dus alle eigenschappen en vermogens op oneindige en volmaakte wijze worden toegekend. De laatste definitie vinden we bij de latijnsche kerkvaders op den voorgrond gesteld.

Sterker evenwel komt dit verschil uit bij de eigenlijk platonische richting. De beschouwing van God als het absolute wezen, boven al het bestaande verheven (*superessentialis*), staat bij Dionysius Areopagita geheel op den voorgrond. Iedere menschelijke voorstelling van God is eene dwaling; God is onzichtbaar door de overmaat van licht, en daarom spreekt hij van de goddelijke duisternis; aan het hoogste wezen kan geen naam gegeven worden, want het is verheven boven iedere voorstelling, naam, begrip, wezen, grens, kortom boven alles wat is; beter en juister is het, alles van Hem te ontkennen, dan te bevestigen. Dezelfde denkbeelden vinden wij bij Maximus terug; ook bij hem is God de boven alles verhevene, die iets anders is dan wat men kent, iets anders dan wat men niet kent. Hem niet te zien en te kennen is Hem waarlijk zien en kennen <sup>2)</sup>.

Uitvoeriger echter dan bij deze beiden vinden wij die denkbeelden bij Erigena uitgewerkt. Dat God bestaat, staat vast, maar wat Hij is, is boven alle begrip verheven. Gods wezen kan door geen geschapen verstand omvat worden. Daarom moet de leer over God alleen ontkenkend zijn (*θεολογία ἀποφατική*). Wanneer men toch van God zegt, dat Hij is *superessentialis* enz., dan ligt hierin wederom eene ontken-

<sup>1)</sup> Clem. Strom. V, 11.      <sup>2)</sup> De myst. theol. II.



ning; want men drukt daardoor niet uit, wat God is, maar wat Hij niet is. Superessentialis toch wil zeggen, dat God niet is essentia, maar meer dan essentia <sup>1)</sup>). In eigenlijken zin kan men van God niets zeggen, daar hij alle begrip en alle voorstellingen te boven gaat; men kent Hem door Hem niet te kennen; de ware kennis is onkunde. Daarom komt Erigena dan ook tot de conclusie, dat men God het niets moet noemen, daar zijne natuur boven alle bestaan verheven is <sup>2)</sup>). We komen langs dezen weg dus tot de beschouwing van God als het absolute wezen, het absolute zijn, dat als geheel onbepaald evenzoo het absolute niet-zijn is.

Tegenover deze voorstelling staat evenwel eene geheel andere. God toch is niet alleen te beschouwen als het boven alles verheven absolute wezen, maar evenzeer als de immanente oorzaak der wereld. Vandaar, dat tegenover de *θεολογία ἀποφατική* eene *θεολογία καταφατική* staat, waarbij men van het gevolg (de wereld) opklimt tot de oorzaak (het Opperwezen) en zoo aan dit laatste de eigenschappen van alles, wat bestaat, toeschrijft. Daarom worden aan God bestaan, volmaaktheid, waarheid, rechtvaardigheid, wijsheid enz. toegekend. Want uit het bestaan der wereld besluiten wij tot het bestaan van God; uit hare wijze inrichting tot Gods wijsheid; uit haar leven en beweging tot het leven van God. De oorzaak van alle schepselen, de scheppende natuur, bestaat derhalve, zij is wijs en zij leeft <sup>3)</sup>).

Hetzelfde vinden we bij Erigena's voorgangers, bij Dionysius en Maximus, terug. God is, zooals Dionysius zegt, niet alleen naamloos, maar evenzeer komen hem alle namen toe. Ook zij klimmen van het gevolg tot de oorzaak op en leeren daarom dat God, niet slechts het boven alles verheven, absolute wezen, maar ook het in alles zich bevindende, in de gansche wereld zijne eigenschappen openbarende, hoogste wezen is. Daar uit Hem al het bezielde en onbezielde is ontstaan, is Hij het leven in alles, de hoogste wijsheid, de hoogste liefde. Hij is niet alleen het absolute zijn, maar eveneens het, in de vormen

---

1) De div. nat. I, 14. 2) De div. nat. V, 21. 3) De div. nat. I, 13.



der wereld zich vertoonende, concrete zijn, zoowel het vele, als het ééne, Degene, in Wien alle verscheidenheid hare eenheid vindt.

Doet zich hier alzoo hetzelfde verschil van definitie voor, dat Çankara's begrip van het hoogste wezen kenmerkt, tusschen beiden bestaat verder nog deze overeenkomst, dat zij op de eerste beschouwingwijze het meeste gewicht leggen. Volgens Çankara toch is alleen de eerste beschrijving te beschouwen als de voorstelling van het eigenlijk wezen van het Brahma, terwijl de laatste eene voorstelling der onwetendheid is. Evenzoo is bij Erigena en zijne voorgangers alleen de eerste beschrijving in eigenlijken zin op te vatten, terwijl de tweede slechts als overdrachtelijk kan worden beschouwd. Daarom zegt ook Erigena <sup>1)</sup>, dat alle eigenschappen, als: bestaan, volmaaktheid, waarheid, rechtvaardigheid, wijsheid enz., metaphorisch zijn op te vatten, daar zij van het schepsel op den Schepper worden overgedragen, en dat men altijd in het oog moet houden dat God meer is, dan bestaande enz. zoodat, daar dit „meer dan” alleen in den vorm bevestigend, maar in den grond ontkennend is, toch altijd de negatieve definitie als de eenig mogelijke kan gelden.

In één opzicht zien wij, dat Erigena in zijne beschouwing van het Opperwezen verder gaat dan Çankara. Çankara toch spreekt altijd van het Brahma als van een zelfbewust wezen, en leert, dat het denken aan de schepping is voorafgegaan. Bij Erigena vallen denken en scheppen geheel samen. Willen en doen, kennen en voortbrengen zijn voor God hetzelfde; de kennis (het denken) gaat aan de daad niet vooraf en evenmin de daad aan het denken. Bovendien spreekt Erigena van het zelfbewustzijn Gods op zulk een wijze, dat, al ontkent hij het niet rechtstreeks, toch duidelijk blijkt, hoezeer hij de moeielijkheid gevoelt om, in overeenstemming met zijne definitie van God als het absolute zijn, Hem zelfbewustzijn toe te schrijven. Zelfbewustzijn toch, dat eene bepaling van het ik in tegenoverstelling van het niet-ik onderstelt, kan eigenlijk aan het absolute wezen niet worden toegekend, en zoo komt hij er toe

---

<sup>1)</sup> De div. nat. I, 13.

te zeggen, dat God ook voor zich zelve oneindig en onbegrijpelijk is, dat God niet weet, wat hij zelf is <sup>1)</sup>.

b. De wereld en hare verhouding tot het Opperwezen. Dat met zulk eene definitie van het Opperwezen, als wij bij Erigena en zijne voorgangers vinden, waarbij God wordt voorgesteld als het absolute zijn, evenmin als met Çankara's leer, het zelfstandig bestaan eener wereld naast en tegenover God kan vereenigd worden, laat zich gemakkelijk begrijpen. Het verwondert ons dan ook geenszins, wanneer wij bij hen God en wereld zoo nauw met elkander vereenigd vinden, dat die beide begrippen zeer moeielijk van elkander te onderscheiden zijn. De eenheid van beiden vinden wij reeds uitgedrukt in Erigena's verdeeling der natuur in hare vier vormen, nl. de ongeschapen, scheppende natuur; de geschapen en tegelijk scheppende natuur; de niet scheppende, geschapen natuur; de niet geschapen en niet scheppende natuur. God en de wereld toch worden hier in de ééne natuur samengevat. Duidelijk spreekt hij voorts de eenheid van beiden op verschillende plaatsen uit: Buiten God is er niets wezenlijk bestaande (vere essentiale); alles bestaat slechts in zoo verre, als het deel uitmaakt van Gods bestaan. In Hem bestaat alles, buiten Hem is niets, want niets, wat bestaat, heeft op zich zelf wezenlijk bestaan. Men kan derhalve niet ontkennen, dat God alles in allen is, m. a. w. (zooals ook met ronde woorden wordt uitgesproken) Schepper en schepsel zijn één <sup>2)</sup>. En deze eenheid is, volgens Erigena's eigene verklaring, in letterlijken zin op te vatten, d. w. z. als eene eenheid van wezen. De goddelijke volmaaktheid is niet iets anders dan het geschapene, maar beide zijn ééne en dezelfde natuur; Schepper en schepsel zijn niet twee verschillende dingen, maar één en hetzelfde <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> De div. nat. II, 28.    <sup>2)</sup> De div. nat. II, 2.

<sup>3)</sup> De div. nat. III, 17. Ofschoon nu tegenover deze pantheïstische beschouwing ook eene meer theïstische staat, gelooven wij toch met Christlieb, in het bovengenoemde werk, deze laatste te moeten beschouwen als accommo-

Hetzelfde denkbeeld ligt ten grondslag aan zijne opvatting van de theophanie, die hij beschrijft, als 's menschen inzicht, dat in zijne natuur God zich openbaart, m. a. w. als de erkenning, dat de mensch slechts eene openbaring is van Gods wezen.

Zoo komt dan bij Erigena hetzelfde denkbeeld voor van de eenheid tusschen het Opperwezen en de wereld, dat ook door Çankara op verschillende plaatsen zoo sterk wordt uitgesproken en den grondslag vormt van zijn geheele systeem.

Aan den anderen kant doet zich evenwel bij Erigena, evenals bij Çankara, de invloed der empirische wereldbeschouwing gelden, en komt hij er zoo toe, om toch weer, naast de absolute eenheid van de schepping en het Opperwezen, een zeker verschil tusschen die beiden aan te nemen. Evenals bij Çankara naast de volstreckte werkelijkheid eene praktikale voorstelling staat, volgens welke de wereld en het Brahma tot elkander in verhouding staan als gevolg en oorzaak, evenzo vinden wij ook bij Erigena de wereld naast of liever beneden het Opperwezen gesteld. Zoo beschouwd is zij bij hem het gevolg van God, niet alleen in formeelen, maar ook in materielen zin. Immers, ofschoon Erigena, volgens de kerkelijke voorstelling, eene schepping uit niets aanneemt, beteekent dit toch niets anders, dan dat er een tijd is geweest, waarin zij niet was, dat zij dus van niet bestaande bestaande is geworden. In den grond der zaak evenwel bestaat zij van eeuwigheid af in het Opperwezen en daarom kan men aan den anderen kant ook weer zeggen, dat de schepping eeuwig is. De uitdrukkingen voorts, die Erigena gebruikt, om de schepping en de verhouding van God tot de phaenomenale wereld uit te drukken, doen ons, evenals die van Çankara, denken aan eene emanatie. Wanneer hij toch spreekt van eene „processio Dei per omnia” en zegt „Deus in omnia, quae sunt et quae non sunt, pro-

---

datie aan of althans als een gevolg van den invloed der kerkleer, waarbij Erigena evenwel te vergeefs tracht zich los te maken van het pantheïsme, dat zijn geheele systeem beheerscht.

fluens in omnibus fit", of spreekt van een defluere en decurrere van God in de primitieve vormen der wereld, dan vinden we daarin veel minder het scheppingsbegrip terug, dan wel de voorstelling van Çankara, dat het Brahma tot wereld is geworden. Evenals echter dit tot wereld worden niet uitsluit, dat toch het ééne, absolute Brahma onveranderd blijft bestaan, zoo staat ook bij Erigena naast de processio Dei per omnia zijne mansio in se ipso. Terwijl het Opperwezen in zich zelf volmaakt en meer dan volmaakt en van alles afgezonderd blijft bestaan, ontvouwt (extendit) het zich te gelijker tijd in alles, en is alles slechts eene openbaring van zijn wezen. Dezelfde voorstellingen, die we bij Çankara aantreffen, van het ééne, absolute zijn, dat zich openbaart in de vormen der phaenomenale wereld, zonder daarin evenwel op te gaan, maken zoo ook den grondslag uit van Erigena's systeem.

We hebben vervolgens gezien, dat de overgang tusschen het Opperwezen en de wereld, tusschen het abstrakt ééne en de veelheid der phaenomena bij Çankara gevormd wordt door de in het Brahma geplaatste onwetendheid of illusie. Die illusie wordt bij hem als het ware tot iets materiëels, tot de potentia der stoffelijke wereld. Zij maakt den overgang van het abstrakte tot het concrete mogelijk, want daardoor zijn in het Brahma vereenigd de volmaakte rust, die zijn eigenlijk wezen vormt, en de scheppende kracht, die onafscheidelijk met de illusie is verbonden.

Deze voorstelling is te eigenaardig Indisch, te veel een uitvloeisel van de dichterlijke denkbeelden der Upanishads, dan dat we verwachten kunnen iets dergelijks aan te treffen bij schrijvers, die onafhankelijk daarvan hunne leer hebben samengesteld. Werkelijk vinden we dan ook bij Erigena eene geheel afwijkende voorstelling daarvoor in de plaats.

Om de moeielijkheid op te lossen, hoe het absolute wezen zich verdeelt in de veelheid van vormen, die we in de phaenomenale wereld opmerken, neemt Erigena zijne toevlucht tot de platonische ideeënleer, die reeds vroeger door de Gnostici op dezelfde wijze was gebruikt en langs dien weg in den vorm

van logosleer, in de christelijke dogmatiek eene plaats had erlangd. De overgang tussehen den eersten vorm, de ongeschapen, scheppende natuur (God), en den derden, de geschapen en niet scheppende natuur (de phaenomenale wereld), wordt gevormd door den tweeden vorm, de geschapen en tegelijk scheppende natuur, d. i. de ideale principiën, de *causae primordiales* der wereld. Evenwel de moeielijkheid is hierdoor niet opgelost, maar veeleer nog vergroot. Aan den éénen kant toch blijft het onverklaard, hoe het abstrakt ééne Wezen zich openbaart in eene veelheid, hier de veelheid der *causae primordiales*, terwijl aan den anderen kant eene nieuwe zwaarigheid zich voordoet, hoe nl. de tweede vorm in den derden kan overgaan, m. a. w. hoe de ideeën de phaenomena kunnen voortbrengen. Deze laatste moeielijkheid gaat *Erigena* stilzwijgend voorbij, door eenvoudig te zeggen, dat dit *ineffabili modo* geschiedt <sup>1)</sup>. De wijze, waarop hij de eerste bespreekt, herinnert ons weer aan *Çankara*, bepaaldelijk aan diens voorstelling der absolute werkelijkheid.

Ofschoon toch de *primordiales causae* op verschillende plaatsen schijnen te moeten worden beschouwd als afgezonderd van elkander en van het Opperwezen bestaande, komen er daarentegen andere uitdrukkingen voor, waaruit blijkt, dat zij in den grond der zaak niets anders zijn dan de verschillende eigenschappen, die aan God worden toegeschreven, m. a. w. subjectieve opvattingen van Gods wezen. Daarop wijzen reeds de namen, waarmede zij genoemd worden als: *per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, vita, ratio, intelligentia* enz. Duidelijker wordt dit elders <sup>2)</sup> gezegd: „*Quot primordiales causae sint, et, ut cautius eloquar, quot in contemplantium intellectibus quoquo modo formentur, aut formari possint etc.*” De *causae primordiales* worden dus hier in den geest van den mensch gevormd, m. a. w. het zijn slechts subjectieve voorstellingen. Hare veelheid is schijn; ze zijn „*in se ipsis unum et simplices.*”

---

<sup>1)</sup> De div. nat. III, 1.    <sup>2)</sup> De div. nat. III, 4.



In overeenstemming met deze beschouwing der causae primordiales wordt vervolgens geleerd, dat de menschelijke geest een eigenaardig scheppingsvermogen bezit, zoodat evenals de Vader datgene, wat Hij in het Woord heeft geschapen, door den Geest in de verschillende vormen der phaenomenale wereld verdeelt, zoo ook de menschelijke geest „quodcunque in arte rationis creat et reponit, — in singularum rerum — dividit cognitionem <sup>1)</sup>.” De bijzondere begrippen van den mensch ontstaan dus niet door waarneming, maar worden afgeleid uit het algemeene begrip; het denken klimt niet van het bijzondere tot het algemeene op, maar daalt integendeel van het algemeene tot het bijzondere af. Daar nu verder alleen het algemeene waarlijk realiteit bezit, niet het bijzondere, komt Erigena eindelijk tot de uitspraak: „Intellectus rerum veraciter ipsae res sunt,” waarbij hij zich beroept op het gezag van Dionysius, die gezegd heeft: „Cognitio eorum, quae sunt, ea, quae sunt, est <sup>2)</sup>.”

Ofschoon deze stelling door Erigena niet verder wordt uitgewerkt en tegenover de idealistische beschouwingwijze eene andere staat, waarbij het objectief bestaan der phaenomena wordt aangenomen, is toch ook dit een merkwaardig punt van overeenkomst met Çankara, bij wien de phaenomena op sommige plaatsen eveneens niets anders zijn dan voorstellingen van den menschelijken geest. Vergeten wij echter niet, dat de wegen, waarlangs beiden tot deze slotsom gekomen zijn, ver uiteenloopen.

c. De mensch. De opmerking, in § 1 van dit hoofdstuk gemaakt, dat de verhouding van den mensch tot de eindige wereld bij de Hindû's eene geheel andere is dan bij de christelijke filosofen en dogmatici, wordt bevestigd door de vergelijking van Çankara's leer met die van Erigena. Terwijl zij toch in hunne denkbeelden omtrent het Opperwezen en de phaenomenale wereld in vele punten overeenkomen, loopen ze geheel uiteen, waar het geldt de bepaling van de plaats, die in de phaenomenale wereld aan den mensch moet worden

<sup>1)</sup> De div. nat. II, 24.

<sup>2)</sup> De div. nat. II, 8.



aangewezen. Bij Çankara, evenals bij alle Indische filosofen, staat de mensch buiten en tegenover de phaenomenale wereld, bij Erigena daarentegen behoort hij er werkelijk toe en vormt hij het middelpunt er van. Het is daarom nutteloos hierbij naar punten van vergelijking te zoeken. Wanneer er al eenig punt van aanraking mocht bestaan, dan zou de overeenkomst toch ten slotte blijken, slechts schijnbaar te zijn. Zoo b. v. is het eene schijnbare overeenkomst, wanneer we, evenals bij Çankara, zoo ook bij Erigena de onderscheiding vinden van tweëerlei lichaam, een grof, aardsch en een fijner, eene lichaamskiem. Bij Erigena toch is dat laatste den mensch van nature eigen, terwijl het eerste een gevolg is van den zondeval; bij Çankara daarentegen is ook het laatste een gevolg van den val, wanneer we de verbinding van de ziel aan de stof ten gevolge harer onwetendheid zoo mogen noemen, en is het dus ook op zich zelf oorzaak, dat de ziel smart en leed ondervindt.

In één opzicht echter bestaat er bij beiden nog overeenkomst, nl. wat betreft hunne definitie van het doel van den mensch.

Reeds de Alexandrijnen stelden boven het geloof (*πίστις*) de kennis (*γνώσις*); evenwel die kennis is toch eigenlijk niet iets anders dan het geloof; het is een wetenschappelijk, zelfstandig geloof. Het ethisch-religieuze karakter van het geloof blijft op den voorgrond staan.

Anders is het bij de Platonici, in het bijzonder bij Erigena. Al ontbreekt het bij hem niet aan uitdrukkingen, waarin op het ethisch moment het meeste gewicht wordt gelegd, daartegenover staan andere plaatsen, waarin kennis de „altior rerum speculatio,” als het doel van den mensch wordt voorgesteld. Het kan zelfs niet ontkend worden, dat eigenlijk alleen deze laatste beschouwing in Erigena's systeem past. Immers, in een pantheïstisch systeem, zooals het zijne toch in den grond der zaak is, waarin alles uitgaat van het absolute zijn, zoodat de geheele wereld slechts eene openbaring daarvan en in wezen daarmede geheel één is, kan van eigenlijk onderscheid tusschen goed en kwaad geen sprake meer zijn, daar beide evenzeer natuurlijk zijn. Wij vinden daarom dan ook bij Erigena het kwaad niet alleen

voorgesteld als iets, wat niet werkelijk bestaat en daarom ook bij eene diepere kennis van het geheel, van het verband der dingen, wegvalt, maar hij schijnt ook, door b.v. te zeggen: „*Quod malum dicitur, dum per se consideratur, vituperatur; dum vero ex ejus comparatione bonum laudatur, non omnino vituperabile videtur. Quod enim boni laudem cumulat, non omnino laude caret*”<sup>1)</sup>, er op te wijzen, dat het beschouwd moet worden als iets, dat noodzakelijk is om het goede te doen uitkomen, daar dit niet zoo schoon zou zijn, wanneer het kwaad er niet naast stond. Uit zulk eene beschouwing van het kwaad vloeit van zelf voort, dat het ethisch-religieuze element in zijne leer van 's menschen verlossing noodzakelijk op den achtergrond moet treden.

Geheel in overeenstemming daarmee is het dan ook, dat alles, dus ook de mensch, van nature gedreven wordt om terug te keeren tot zijn oorsprong: „*Unumquodque ad suum principium, sive sensibile, sive intelligibile, naturaliter cogitur redire*”<sup>2)</sup>. Dit toch is, blijkens het *unumquodque*, wel niet in ethischen zin te nemen. Ook hier vinden we dus eene merkwaardige overeenkomst tusschen Çankara, bij wien het ethische element geheel op den achtergrond staat, en Erigena, ofschoon altijd in het oog moet worden gehouden, dat deze voorstelling bij den laatste wel als de consequentie van zijn pantheïsme op enkele plaatsen wordt uitgesproken, maar toch, blijkens andere daartegenoverstaande uitdrukkingen, niet zonder voorbehoud als zijne meening mag worden beschouwd.

Wanneer Erigena voorts den mensch in God laat ingaan, zoodat hij kan spreken van eene „*mors sanctorum in conspectu Domini*,” dan komt hij ook daarin zeer nabij aan de voorstelling van den Vedânta, volgens wien de ziel zich met God vereenigt evenals eene rivier, die zich in zee uitstort. Eene uitdrukking toch als deze: „*Interitus sanctorum contemplationis virtute in ipsum Deum transeuntium et omnia, quae sunt, et se ipsos deificati altitudine divinae gratiae superantium*,” is geheel in

<sup>1)</sup> De div. nat. V, 36.

<sup>2)</sup> De div. nat. V, 6.

overeenstemming met de leer, zoo al niet van Çankara, dan toch van andere Vedântins, zooals b.v. van de Pâncarâtra's.

Hetzelfde denkbeeld van een ingaan in God ligt overigens, tot de geheele schepping uitgestrekt, ten grondslag aan de verdeeling der natuur in hare vier vormen, waarbij alles, uit het Opperwezen als de ongeschapen, scheppende natuur voortgekomen, daarin ook weder zijn einddoel heeft, daar de eerste en de vierde vorm geheel dezelfde zijn en slechts ontstaan uit de verschillende wijze, waarop men dat Opperwezen beschouwt, als grondoorzaak of als einddoel van alles. Zoo vinden we in de vierledige verdeeling der natuur bij Erigena hetzelfde denkbeeld terug, dat door Çankara met de woorden der Upanishad aldus wordt uitgedrukt: „Uit het Brahma ontstaat alles, daarin bestaat het, daartoe keert het weder.”

Bij al de punten van aanraking evenwel, die zich tusschen Çankara en Erigena voordoen, valt het toch niet te ontkennen, dat beider leer in den grond een geheel verschillend karakter draagt. Dezelfde innerlijke tegenstrijdigheid, die wij in Çankara's systeem telkens opmerkten, vinden wij ook bij Erigena. Maar zij komt uit een geheel andere oorzaak voort. Bij Çankara is zij grootendeels te verklaren uit misverstand van de dichterlijke uitdrukkingen der schrift, bij Erigena daarentegen uit een streven om zijne philosophische voorstellingen, hetzij met de overgeleverde kerkleer, hetzij met de feiten der ervaring in overeenstemming te brengen.

Bij Erigena merken wij daarom eene oorspronkelijkheid op, die we bij Çankara geheel missen. Çankara staat als het ware aan het einde van den ontwikkelingsgang van zijn volk, Erigena daarentegen aan den aanvang en daarom zien wij in de innerlijke tegenstrijdigheid bij den laatste een teeken van vooruitgang, van het ontwaken van den wijsgeerigen geest, bij den eerste een teeken van verval, van insluimeren. De fouten en leemten van Erigena's leer zijn dan ook door zijne opvolgers verbeterd en aangevuld, terwijl de leer van Çankara met hare gebreken door het nageslacht is overgenomen.

---

STELLINGEN.



## STELLINGEN.

---

### I.

Deut. XXXIII: 26 is, in plaats van אֵין כְּאֵל יִשְׂרָאֵל, te lezen:  
אֵין כְּאֵל יִשְׂרָאֵל

### II.

Psalm LII: 3 is, in plaats van חֶסֶד אֵל, te lezen: חֶסֶד אֵל en daarmede het vers te eindigen; vs. 4 begint dan met כָּל-הַיּוֹם.

### III.

Exodus XXXIV: 23 en op andere dergelijke plaatsen is niet Nif'al (יִרְאֶה) maar Kal de oorspronkelijke lezing.

### IV.

Het boek Ruth is na de Babylonische ballingschap geschreven.

### V.

De redenen van Elihu (Job XXXII—XXXVII) behooren niet tot het oorspronkelijke boek Job.



## VI.

In den psalmbundel komen geene liederen van David voor.

## VII.

Ezechiël gaat aan de priesterlijke wetgeving, in de boeken Exodus, Leviticus en Numeri vervat, vooraf.

## VIII.

Aan de verhalen omtrent den rechter Simson ligt een mythe ten grondslag.

## IX.

Het feit, dat de tijdgenooten verband hebben gezocht tusschen Davids volkstelling en de daarop gevolgde pest, moet worden verklaard uit den tegenzin der conservatieve partij tegen dien militairen maatregel.

## X.

De onderscheiding tusschen priesters en Levieten dateert uit Josia's tijd.

## XI.

Jezus is met het Messiasbewustzijn opgetreden.

## XII.

Jezus is gestorven in het jaar 35 onzer jaartelling.

## XIII.

De hoofdschuldigen aan Jezus' veroordeeling zijn de Sadduceeën.

## XIV.

Simon Magus is geen historische persoon, maar eene caricatuur van Paulus, in de hem vijandige Joodsch-christelijke kringen ontstaan.

## XV.

De schrijver van den brief van Jakobus bestrijdt in Hoofdst. II: 14—26 niet eene verkeerde opvatting van Paulus' leer, maar die leer zelve.

## XVI.

1 Cor. XII: 13 is eene interpolatie.

## XVII.

De christelijke doop is eerst lang, nadat hij in gebruik was gekomen, als eene vervanging der besnijdenis opgevat.

## XVIII.

Het geloof in God kan niet de vrucht zijn van natuurbeschouwing op zich zelve buiten den invloed der innerlijke ervaring.

## XIX.

Het kwaad in de zedelijke wereld te beschouwen als niet door God gewild leidt consequent tot vernietiging van den godsdienst.

## XX.

De bezwaren van psychologischen aard, ingebracht tegen de

ontwikkelingsleer, die gewoonlijk naar Darwin wordt genoemd, zijn niet afdoende.

## XXI.

Die ontwikkelingsleer kan aan den godsdienst geen afbreuk doen.

## XXII.

Op het standpunt van Schopenhauer kan van zedelijk goed en kwaad geen sprake zijn.

## XXIII.

De kategorische imperatief van Kant kan niet worden aangenomen als basis voor de zedelijkheid.

## XXIV.

Zedelijkheid ontstaat onafhankelijk van den godsdienst; bij voortgaande ontwikkeling vallen beide samen.

## XXV.

De aan de Jezuïeten toegeschreven stelling: „Het doel heiligt de middelen” is een natuurlijk gevolg van het karakter der katholieke kerk.

## XXVI.

Geloof en weten verschillen niet in graad van zekerheid.

## XXVII.

Terugkeer tot het Apostolisch Christendom is onmogelijk.

## XXVIII.

Het streven der moderne richting op kerkelijk gebied moet zijn: de kerk te maken tot eene vereeniging van vrije gemeenten.

## XXIX.

Het traktement, aan de leeraren der Ned. Herv. kerk van staatswege uitbetaald, kan niet als bezoldiging worden beschouwd.

## XXX.

De staat heeft het recht niet, godsdienstleeraars uit te sluiten van de volks- of gemeente-vertegenwoordiging.

## XXXI.

Het Buddhisme is niet uit de Sânkhya ontstaan.

## XXXII.

Het ware wenschelijk, dat de verplichting tot het schrijven van een academisch proefschrift, zooals die thans bestaat, werd opgeheven.

---















LIBRARY OF CONGRESS



0 029 537 877 3